476 f. Path. 273/2716

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Erwin Iserloh und Dr. Vinzenz Pfnür

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Halbjährlich DM 28,–

Nummer 1 — 1973 — 69. Jahrgang

Prof. Dr. Joachim Gnilka, Prof. Dr. Herbert Leroy: Das Johannes-Evangelium . . . . . Spalte 1

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 9

Einführung in die Methoden der biblischen Exegese. Hrsg. von J. Schreiner (P. Neuenzeit)
Trutwin: Die gute Nachricht. Eine Einführung in die Welt der Bibel (E. Zenger)
Janzen: Mourning Cry and Woe Oracle (J. Scharbert)
Marböck: Weisheit im Wandel (H. Eising)
Prenzel, Über die Pacht im antiken hebräischen Recht (W. Kornfeld)
Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments. Hrsg. von J. Schreiner unter Mitwirkung von G. Dautzenberg (J. Pfammatter)
Conzelmann: Geschichte des Urchristentums. Grundrisse zum Neuen Testament. Das NT deutsch: Ergänzungsreihe, Bd 5 (J. Kürzinger)
Lentzen-Deis: Die Taufe Jesu nach den Synoptikern (G. Dautzenberg)
Schneider, Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54–71 (K. Löning)
Marchel, Abba, Père! (O. Michel)
Wead: The Literary Devices in John's Gospel (H. Leroy)
Philipps: Kirche in der Gesellschaft nach dem Ersten Petrusbrief (J. B. Bauer)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 24

Borsch: The Christian and Gnostic Son of Man (N. Brox)
Scheele: Zur Rolle der Unfreien in den römischen Christenverfolgungen (O. Heggelbacher)
Mysterien Christi. Frühchristliche Hymnen, aus dem Griechischen übertragen von Thomas Michels (H. Lausberg)
Aurelii Augustini Opera. Pars II, 2: Contra Academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio (B. R. Voß)
Geschichte der Kirche. Hrsg. von L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles. Bd II: Früh- und Hochmittelalter, bearb. von M. D. Knowles, D. Obolensky, C. A. Bouman (K. Ganzer)
Wieland: Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen (I. Cramer-Ruegenberg)
Joannis de Forda: Super extremam partem Cantici canticorum sermones CXX. Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis XVII–XVIII (M. Bernards)
Ott: Die Lehre des Durandus de S. Porciano O. P. vom Weihesakrament (L. Hödl)
Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Bd XIII/1971 (J. Sydow)
Kirkehistoriske Samlinger 1971. (H. Roos)
Arhnung: Roskilde Domkapitels Historie II. 1416–(1536) (H. Holzapfel)
Stupperich: Die Reformation in Deutschland (V. Pfnür)
Neuser: Calvin (A. Ganoczy)
Bussmann: Wilhelm Ferdinand Lipper. Ein Beitrag zur Geschichte des Frühklassizismus in Münster (A. Hanschmidt)
Trippen: Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929 (E. Iserloh)
Hürten: Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (K. Weber)
Der Glaube der religiösen Sozialisten. Ausgewählte Texte. Hrsg. u. eingel. von Wolfgang Deresch (A. Lindt)
Jäger: Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz (A. Lindt)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 51

Xhaufflaire: Feuerbach et la théologie de la sécularisation (B. Casper)
Mayer: Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers (E. Feil)
Gremmels: Der Gott der zweiten Schöpfung (F. Beißer)
Diskussion um Hans Küng „Die Kirche". Hrsg. von Hermann Häring und Josef Nolte (A. Ganoczy)
Van der Meer: Priestertum der Frau? (E. Gössmann)
Trembelas: Dogmatique de l'église orthodoxe catholique (A. Bournakas / J. G. Remmers)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 65

Berger: Tut dies zu meinem Gedächtnis – Einführung in die Feier der Messe (H. Reifenberg)
Hanssens: La liturgie d'Hippolyte E. J. Lengeling)
Deshusses: Le sacramentaire grégorien. Tome premier: Le sacramentaire, le supplément d'Aniane (B. J. Baroffio)
Hänggi/Schönherr: Sacramentarium Rhenaugiense. Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich (E. v. Severus)
Mayer: Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte (H. Reifenberg)

Grenzfragen . . . . . Sp. 70

Scherer: Der Tod als Frage an die Freiheit (M. Wiegels)

Personennachrichten . . . . . Sp. 72

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Das Johannes-Evangelium

Zwei neue Kommentare,
vorgestellt von Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster (I), und Prof. Dr. Herbert Leroy, Tübingen/Augsburg (II).

I. Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium, Kap. 5–12.*

Sechs Jahre nach Erscheinen des 1. Bd.s seines Kommentares zum Joh.-Ev. legt R. Schnackenburg den 2. Bd vor, der die Interpretation von Joh 5–12 umfaßt. Nachdem in einer Rezension des ersten Bds in dieser Zeitschrift (ThR 63, 1967, 145–149) mehr die prinzipiellen Probleme, die die Einleitungsfragen betreffen, besprochen wurden, soll anhand des zweiten Bds auf die Exegese eingegangen werden. Nachdem ein Kommentar, insbesondere ein Kommentarwerk von diesem Umfang, normalerweise mehr als Nachschlagewerk dient und nicht zur fortlaufenden Lektüre benutzt wird, sei eine intensivere Vorstellung erlaubt, um dem Interessierten eine geraffte Information zu bieten. Vielleicht bewegt ihn diese, selbst zum Buch zu greifen, um sich von dem gegenwärtig wohl besten Kenner des Joh in dessen Theologie einführen zu lassen. Wir besprechen zunächst Leitlinien der Interpretation, wollen es uns aber nicht versagen, auch detaillierte Exegesen zu erörtern.

Interpretatorisch wird das Evangelium vom Verf. als Einheit genommen. Dieser Auffassung wird man nur nachdrücklich zustimmen können. Und man wird Vf., der sich in dieser Hinsicht seit Publikation von Johannes I Angriffen ausgesetzt sah, ermuntern müssen, sich von dieser Meinung nicht abbringen zu lassen. Eine Zerlegung des Evangeliums oder eines literarischen Werkes in angeblich einander widersprechende Traditionsschichten wäre eine Kommentierung, die theologisch unbefriedigend bliebe und modernen literaturwissenschaftlichen Erkenntnissen widerspräche. Die einheitliche Interpretationsperspektive bedeutet freilich nicht die Umgehung der traditionsgeschichtlichen Fragestellung. Traditionsgeschichtlich rechnet Schn. nach wie vor – jetzt noch entschiedener als früher – mit der Semeia-Quelle als johanneischer Vorlage und dem Zugang des Evangelisten zu synoptischen Traditionen unter Ausschluß literarischer Abhängigkeit von einem synoptischen Evangelium. Für die Speisungsgeschichte Joh 6,1ff gab es

* **Schnackbenburg,** Rudolf: **Das Johannesevangelium. II. Teil.** Kommentar zu Kap. 5–12. Herders theologischer Kommentar zum NT, Bd IV, 2. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. XVI, 544 S. Lw. DM 74.–

26. APR. 1973 Gd 128.4°

einen (schriftlichen) vorgegebenen Bericht, der sich stärker an der atl. Elisäus-Geschichte orientierte. Diese Tradition wird ebenso der Semeia-Quelle zugewiesen wie die Kap. 5 und 9 zugrundeliegenden Heilungs-Erzählungen und die Geschichte von der Auferweckung des toten Lazarus. Joh habe bei der Aufnahme dieses Materials vor allem den Zeichencharakter des Wunders und damit seine christologische Funktion herausgearbeitet. Bemerkenswert ist, daß nach Schn. Joh die beiden Heilungen mit dem Sabbatkonflikt verbunden hat. Die Geschichten von der Salbung in Bethanien und vom Einzug Jesu in Jerusalem fußen auf einer ebenfalls schriftlichen Überlieferung, die – wenigstens teilweise – ursprünglicher sei als die synoptische und mit einer von den Synoptikern zu unterscheidenden Quelle des Passionsberichtes in Verbindung stehe. In dieser gab es auch einen Ölbergsbericht, den der Evangelist in 12,27f auf seine Weise verarbeitet habe. Allerdings sei in diesem bereits ähnlich wie in Lk 22,43 von einer Antwort Gottes auf das Gebet Jesu die Rede gewesen (487).

Schn. unterscheidet hinsichtlich des Entstehungsprozesses des Evangeliums zwischen dem Evangelisten, der allerdings kein geschlossenes Werk hinterlassen habe, und der Redaktion, die diese Ordnung hergestellt, selbst aber nur wenig neue Texte hinzugebracht hätte (4 Anm. 1). In diesem Zusammenhang ist unter theologischem Aspekt besonders wichtig, daß Verf. nunmehr – im Gegensatz zu Johannes I – bereit ist, den umstrittenen futurisch-eschatologischen Passus 5,27b–29 dieser Redaktion zuzuweisen. Er beurteilt die Intentionen dieser Redaktion allerdings nicht wie Bultmann so, daß damit der präsentischen Eschatologie des Joh widersprochen wäre, sondern so, daß der heilspräsentische Entwurf des Evangelisten, der die Bedeutung der Christusoffenbarung veranschaulicht, nicht in dieser Intensität durchgehalten worden sei. Auch Joh 12,44–50 sei ein Text, der zwar nicht der Redaktion verdankt, aber von ihr überarbeitet worden sei. Auch hier scheint ja eine zukunftseschatologische Perspektive auf (V. 48). Ist Verf. also bereit, eine Korrektur des eschatologischen Konzeptes zuzugeben, die aber die Einheitlichkeit des theologischen Gebäudes des Evangeliums nicht beeinträchtigt, so lehnt er eine Redaktion für Joh 6,52–59 und damit eine sekundäre Korrektur oder Verdeutlichung des sakramentalen Gedankens mit guten Gründen ab.

Die Interpretation ist von zwei Absichten geleitet. Einmal will sie das Werk als Anrede des Joh an seine Gemeinden begreiflich machen. Zum anderen geht es ihr darum, das Bleibende in der johanneischen Verkündigung zu verdeutlichen. Für das erste Anliegen fällt auf, daß die jüdische Färbung des johanneischen Milieus sehr stark betont wird. Auf die Wiederaufnahme des Sabbatkonfliktes durch Joh haben wir schon aufmerksam gemacht. Die Auseinandersetzung mit den Juden in Joh 8 und 7 berücksichtige zeitgeschichtliche Verhältnisse des Evangelisten (258). Der johanneische Wahrheitsbegriff impliziere die Idee zu zeigen, daß das mit Christus gegebene Offenbarungsgeschehen alles, was es an Offenbarung im AT und Judentum gibt, überboten und zur Erfüllung gebracht hätte (279). In Joh 9 sei die Transparenz für die aktuellen Verhältnisse des Evangelisten und seiner Gemeinden besonders groß. Die Messiasfrage werde als Kernpunkt des Konfliktes zwischen Christenheit und Synagoge deutlich (302). Die Reflexion über Prädestination und Gnadenwahl spiegele den von den Christen erfahrenen Unglauben der jüdischen Zeitgenossen wider (332. 343). Joh 12,37–43 habe nicht als Rechenschaft über den Erfolg des Auftretens Jesu zu gelten, sondern als eine theologische Betrachtung, „die den jüdischen Unglauben im Licht der Schrift zu verstehen sucht und auf die Verhältnisse zur Zeit des Evangelisten hinblickt" (513). Die in Joh 11,23–26 greifbare Antithetik gegen die herkömmliche Eschatologie betreffe nicht die urchristlichen eschatologischen Erwartungen, sondern diene wiederum primär dem Nachweis der Überbietung der jüdischen Religion. Die also durchweg verzeichnete Auseinandersetzung des Evangeliums mit der Judenheit verfolge den Zweck, Judenchristen, die evtl. auf Grund einer jüdischen Gegenpropaganda in Gefahr stehen, vom Christusglauben abzufallen, zu schützen und in ihrem Glauben zu sichern. Natürlich weitet sich dieser geschichtliche Hintergrund zu einem positiven theologischen Konzept. Da die Ermittlung und Erhellung der Entwicklungen in der frühesten Christenheit aber immenses Interesse besitzt, ist man für die Klarheit der vorgetragenen Meinung dankbar. Dabei entsteht doch auch wieder die Frage, wo sich diese Konfrontation abgespielt hat und ob Ephesos als ihr Hintergrund möglich ist. Kritisch wird man gegenüber der Auffassung sein, die übrigens auch schon Bultmann vertrat, daß die Gesetzesfrage bei Joh keine Rolle mehr spiele (259). Bei der Heftigkeit der Diskussion ist eine Ausklammerung des Gesetzes als Zentrum der jüdischen Religion nicht gut vorstellbar.

Auf ein jüdisch eingefärbtes Milieu weist die Aufnahme von christlich überarbeiteten bzw. gestalteten Midraschim in Joh 6 (zum Manna) und Joh 8,56 (zu Abraham). Der Umgang des Evangelisten mit dem AT ist ziemlich eigenwillig. Er schneidet Zitate für seine Zwecke zurecht: 6,31 (vgl. 54); 12,40, und läßt auch eine Zitationsweise erkennen, die in ihrer Aktualisierung und Anwendung auf aktuelle Erfahrungen an die Pescharim von Qumran erinnert. Erwähnenswert scheint mir in diesem Zusammenhang auch zu sein, daß Schn. die johanneische Anthropologie geklärt hat. Im Gegensatz zu Bultmann sieht er den Evangelisten hier gleichfalls dem semitischen Denken verpflichtet und der Ganzheitsschau des Menschen verbunden (vgl. 92. 443. 538). Dieses Resultat hat natürlich auch Konsequenzen für die Beurteilung der Zukunft in der Sicht des vierten Evangeliums.

Ein weiterer gewichtiger Faktor für die Beurteilung der johanneischen Theologie ist die Gnosis. Verf. räumt ihr einen relativ breiten Raum ein, wenngleich er ihre Bedeutung im Verhältnis zu der des Judentums wesentlich geringer veranschlagt. Sie habe Bedeutung für die Wertung der Sohnes-Christologie (161–166), den Freiheitsgedanken (262), die Vorstellung vom Leben (439–443), für einzelne johanneische Formulierungen wie 10,36 (391) oder 8,14 (244f), nicht aber für den Wahrheitsbegriff (274), das Hirtenbild des 10. Kapitels (371) oder die Verwendung des Verbs „erkennen". Am stärksten sei ihr Einfluß auf das eschatologische Denken des Evangelisten. Hier könne man nicht der Erkenntnis ausweichen, „daß sich ein tiefgreifendes Umdenken vollzogen hat, das mit einer veränderten geistigen Situation, einer gewandelten Einstellung zu den menschlichen und christlichen Existenzproblemen zusammenhängt. Es handelt sich nicht nur um eine Akzentverschiebung, sondern vielmehr um den Übergang in andere Denkkategorien, eine geistige Neuorientierung" (540). Diese Sätze sind vielleicht die markantesten, die man hinsichtlich des neuen Gesichts, das das vierte Evangelium im Vergleich zu den anderen Evangelien besitzt, in Johannes II liest. Ansonsten ist Verf. behutsamer und mit wohltuender Sorgfalt darauf bedacht, die Verankerung der johanneischen Theologie auf dem Boden der urchristlichen Tradition sicherzustellen.

Das Verhältnis von Symbolfreudigkeit und Geschichtswert ist ein weiteres Problem, das die Johannes-Interpretation so schwierig macht. Auch hier versucht Schn., einen mittleren Weg zu gehen. Symbole werden zwar seltener, aber vor allem dann angenommen, wenn sie sich von einem jüdischen Hintergrund her erklären lassen. Der Ruf Joh 7,37 gewinne seine Plastizität, wenn man bedenkt, daß sich am 7. Tag des Laubhüttenfestes die Prozession der Priester zur Siloa-Quelle bewegte, um das Wasser zu schöpfen. 7,38 verweise auf den heiligen Fels der Wüstengeneration. Bei 8,12 dürfe man mit gutem Grund an die Festbeleuchtung im Tempelvorhof denken. Sogar die Anmerkung 10,22 „es war Winter" deute vielleicht das frostige Verhältnis zwischen Jesus und den Juden an. Eine christlich-kultische Symbolik aber, die vor allem immer wieder in Verbindung mit der Blindenheilung in Kap. 9 bzw. dem Siloa- und Bethesda-Teich behauptet wurde, wird abgelehnt. Wirklich überzeugende Anhaltspunkte im Text gäbe es nicht. Zum Historizitätsproblem wird in diesem Band zweimal ausdrücklich Stellung bezogen. Einmal in Verbindung mit der Perikope von der Sünderin 7,53–8,11, die auch eine eingehende Behandlung erfährt. Das Resultat lautet hier, daß sich keine ernstlichen Einwände gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit erheben ließen, da das Jesusbild die Züge des Wirkens Jesu unverfälscht bewahrt habe. Wesentlich komplizierter liegen die Dinge bei der Lazarus-Geschichte. Nachdem Verf. zahlreiche Querverbindungen zu synoptischen Traditionen feststellte (Gleichnis vom armen Lazarus, Einkehr Jesu im Haus der Maria und Martha, Salbung in Bethanien), siedelt er die die Geschichtlichkeit betreffende Wertung auf dem Feld zwischen der vollen Zuerkennung und der vollen Bestreitung an (433). Bedenklich aber stimmt der Satz, der das Problem betrifft, daß die Synoptiker die Geschichte nicht kennen, „daß selbst eine Totenerweckung nicht unbedingt Anspruch auf allseitige Beachtung hatte" (431). Auch sonst ist Schn. bemüht, wenigstens einen historischen Haftpunkt für die Überlieferung der Geschichten nicht aus dem Auge zu verlieren (z. B. 311).

Die johanneische Literatur ist souverän verarbeitet. Mit besonderer Spannung aber liest man dort, wo sich Verf. mit seinem

größten Vorgänger, dem Johannes-Kommentar R. Bultmanns, auseinandersetzt. In manchen Zusammenhängen werden Bultmannsche Auffassungen tangiert. Etwa wenn es heißt: „Die Lebensgabe und -verheißung ist die Antwort auf die Frage des Menschen nach dem Sinn seiner Existenz ... " (438). Oder wenn zugestanden wird, daß der im Evangelium zutage tretende Heilsindividualismus es begreiflich mache, daß Bultmann die johanneische Theologie zum Kronzeugen seiner existentialen Interpretation erkoren hat (541). Schn. betont auch zu wiederholten Malen, daß das johanneische Denken beim Menschen und seiner Frage ansetze (444. 543). Im Gegensatz zu Bultmann aber wertet er die Eschatologie als Funktion der Christologie und nicht umgekehrt die Christologie als Funktion der Eschatologie. Die Differenz wird vielleicht in der Interpretation des Lebensbegriffes am deutlichsten, der nicht bloß Existenzerhellung besage, sondern auch Partizipation an der Lebensfülle Gottes. Im Glauben werde der Mensch nicht bloß der Transzendenz seines Daseins ansichtig, sondern Leben sei auch ein Geschenk aus der Lebensfülle Gottes. Möglicherweise aber sind die Differenzen nicht so groß, denn die Polemik am Schluß des Exkurses über den johanneischen Lebensgedanken gegen jene, die die Sinnfrage verweigern und den leiblichen Tod tabuisieren, ist gewiß nicht mehr gegen Bultmann gerichtet.

Es spricht für Schn., wenn er bereit ist, eigene Anschauungen auf Grund besserer Einsichten zu korrigieren. Auch hier ist seine Wissenschaftlichkeit vorbildlich. Das veränderte Urteil über Joh 5,27b–29 habe ich bereits genannt. Auch von der Identität der Verfasser des Johannesevangeliums und des ersten Johannesbriefes scheint er mehr abzurücken (540 Anm. 1). Auch habe ich den Eindruck, daß er im Vergleich zu früheren Äußerungen die johanneische Christologie stärker als eine funktionale interpretiert (vgl. 167 und zu 8,58).

Sieben Exkurse begleiten die Interpretation von Joh 5–12. In ihnen werden zentrale Themen der johanneischen Theologie besprochen. Sie sind kleinen Monografien vergleichbar, ersetzen diese fast und machen besonders wertvolle Bestandteile des Kommentarwerks aus. Ihre Themen sind die *Ego-eimi*-Formel, die Sohneschristologie, der Wahrheitsbegriff, Prädestination und Verstockung, der Lebensgedanke, Erhöhung und Verherrlichung Jesu und das eschatologische Denken im Johannesevangelium. Wegen ihrer Wichtigkeit seien ihre markantesten Resultate kurz erörtert, soweit sie nicht bereits genannt wurden. Die *Ego-eimi*-Formeln sieht Schn. sämtlich in Beziehung zum Lebensgedanken stehend. Für ihre Ableitung komme man hinsichtlich der absoluten Formel und des Bildmaterials mit dem AT und Judentum aus, nicht aber hinsichtlich der Formalstruktur. Als Redetypus zeige sich die Formel vom orientalischen Hellenismus beeinflußt. Ihr Sitz im Leben sei die Liturgie. – Der johanneische Wahrheitsgedanke interpretiert das Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus. Wahrheit vermittelt darum nicht rationale Belehrung und Aufklärung, sondern den Weg zum Heil. In ihrem Ereignischrakter gewinne Wahrheit die Bedeutung von Wirklichkeit Gottes, die in Christus in Erscheinung tritt. Diese Interpretation erinnert zwar an die Bultmannsche Auffassung, läuft aber über diese wiederum insofern hinaus, als Wahrheit mehr sein will als die echte Möglichkeit menschlichen Daseins. – Bezüglich des Gnadenproblems gehen im Evangelium zwei Aussagenreihen nebeneinander her. Die eine betont die göttliche Vorentscheidung, die andere die menschliche Selbstentscheidung. Zu einer reflektierten Synthese gelange Joh noch nicht, führe aber mit manchen Aussagen „hart an den Rand" einer Reprobationsvorstellung heran (334). Zum Erweis der menschlichen Entscheidungsfreiheit weist Schn. auf die moralische Prädisponiertheit hin, die im vierten Evangelium in diesem Kontext zu beachten sei. Auch diese Sicht unterscheidet sich von Bultmanns existentialer Interpretation. Es bleibt die Frage, ob das moralische Verhalten mehr im Sinn einer Prädisposition zum Glauben oder mehr als Aufweis des Wesens eines Menschen zu begreifen ist, da auch nach Schn. die Sünde schlechthin im Evangelium der Unglaube ist (325). Ebenso zwiespältig wie die Aussagen zur Prädestination und Verstockung erscheinen die johanneischen Aussagen, die die universale Gemeinschaft der Glaubenden betreffen. Zwar betont Verf., daß Jesus sich unentwegt an alle Hörer wendet, nach seiner Erhöhung alle an sich ziehen will, daneben aber liest man den Satz, daß die johanneische Gemeinde „sich auf sich selbst zurückzuziehen und ein esoterisches Gemeindebewußtsein auszubilden scheint" (542). – Die johanneischen Erhöhungs- und Verherrlichungsaussagen sieht Verf. bereits in bestimmten urchristlichen Traditionsschichten vorbereitet, die Anwendung des Erhöhungsgedankens auf das Kreuz aber sei unbestreitbar die Tat des Evangelisten. Bezüglich der Verherrlichung des Vaters durch das irdische Wirken Jesu – eine Sicht, die ebenfalls typisch johanneisch ist – rekurriert Verf. auf das atl. Offenbarungsgeschehen am Sinai. Das Besondere der johanneischen Sicht bestehe darin, daß der irdische Jesus in seinem irdischen Tun die personhafte Offenbarung Gottes ist. Die heilsgeschichtliche und die christologische Perspektive, das irdische Offenbarungswirken Jesu und sein Fortwirken als Erhöhter und Verherrlichter stehen in einer gewissen Spannung zueinander, gewönnen aber eine Zäsur dadurch, daß die passivische, auf Jesus bezogene Redeweise vom Verherrlichtwerden auf das Ereignis der Stunde Jesu bezogen bleibt, freilich wiederum mit der Ausnahme von 11,4. – Im Exkurs über das eschatologische Denken im Joh-Ev. macht Verf. nachdrücklich auf die Grundintention des präsentischen Konzeptes aufmerksam, die nicht polemisch als Antithese zu anderen Konzepten bestimmt werden dürfe, sondern positiv als Hervorhebung der Heilsbedeutung des eschatologischen Gesandten zu betrachten sei. Joh hat in dieser Hinsicht urchristliche Vorbilder, treibe diese aber auf die Spitze. Seine Eschatologie dürfe auch nicht als voll realisierte bestimmt werden, weil die Gläubigen auch noch etwas zu erwarten haben. Das Ende der Welt scheine den Evangelisten nicht zu interessieren, dennoch dürfe dieses Desinteresse nicht als Leugnung der geschichtlichen Zukunft aufgefaßt werden, da das Evangelium auch sonst dem geschichtlichen Denken verhaftet bleibt.

Der Exeget liest einen Kommentar gern besonders auch im Hinblick darauf, wie sich der Kommentator an bestimmten Stellen entscheidet. Darum sei jetzt noch, wenigstens auswahlweise, zu Einzelexegesen Stellung bezogen. Insgesamt ist die Vers-für-Vers-Kommentierung außerordentlich sorgfältig und geschickt gestaltet. Trotz der relativen Ausführlichkeit bleibt die Lektüre spannend, auch gelegentliche Wiederholungen (in der Kommentierung und in einem Exkurs) stören nicht, im Gegenteil, sie erleichtern das Lesen.

Für das Verhältnis von Bild- und eucharistischer Rede in Joh 6 haben bestimmte Verse eine Schlüsselfunktion. Schn. sieht bereits in der Speisungsgeschichte sämtliche Aspekte angelegt, die dann in der Offenbarungsrede hervortreten (12). Auch V. 14 beziehe sich zwar primär auf Jesus, das Lebensbrot in Person, schlösse aber den Gedanken an die Heilsgabe des Lebens, die er vermittelt, und die Eucharistie mit ein. Ähnliches wird zu V. 35 gesagt. Der umstrittene V. 51c wird als integrierender Teil der Bildrede gewertet, aber gleichzeitig in seiner Überleitungsfunktion zur eucharistischen Rede erkannt. Für deren Zugehörigkeit zu Kap. 6 wird mit vollem Recht auf den Glauben als das verbindende Element verwiesen, der ein oft beargwöhntes, angeblich magisches Sakramentsverständnis ausschließt. Das Wirken Jesu in 5,17 wird interessanterweise nicht auf die schöpfungserhaltende Tätigkeit, sondern das Vergeben und Strafen Gottes bezogen. Die Wiederentdeckung von Bethesda wird neuerdings bestritten (P. Benoit, mündliche Nachricht). Das Selbstzeugnis Jesu in 5,32 sei auf dem Hintergrund des Selbstzeugnisses Gottes im AT zu sehen. Der Begriff „unten" in 8,23 wird nicht auf die Welt, sondern die Hölle gedeutet. Die in der Hirtenrede des 10. Kap. vorhandene Polemik müsse möglichst weit gefaßt und dürfe nicht auf bestimmte Gruppen eingeschränkt werden (361). Die Wahl der Tür als Symbol für den Heilsbringer in 10,7 könnte mit der messianischen Deutung von Ps 118,20 zusammenhängen. Die in 12,20 auftretenden Griechen seien nicht griechisch sprechende Juden, sondern gebürtige Griechen. Nur so deute sich der universale Aspekt an. Die Doxa, die Isaias nach 12,41 schaute, hebe auf eine Schau des präexistenten Christus ab. Dieser Gedanke sei dem Evangelisten bei seiner Logos-Christologie vollziehbar.

Die Vorstellung des Kommentars bliebe unvollständig, wenn nicht vermerkt würde, daß in ihm auch Theologiekritik geübt wird. Sie ist behutsam, eröffnet aber bemerkenswerte weiterführende Perspektiven. Im Exkurs zur Sohnes-Christologie wird die Warnung ausgesprochen, diese nicht zu verabsolutieren und als „die einzig mögliche, letzte und unabänderliche Formulierung dessen, was Jesus Christus für die Menschheit bedeutet", zu betrachten (166). Im Unterschied zur christologischen Entwicklung, wie sie vom vierten Evangelium in die Patristik hinein verlief, dürfe man mit vollem Recht den funktionalen Charakter der johanneischen Sohnes-Christologie, die darin artikulierte Offenbarungs- und Heilsfrage, den anthropologisch-existentialen Ansatz herausstellen. Die Kritik Käsemanns an der Doxa-Christologie wird ebenfalls aufgegriffen und bezüglich einer mißverständlichen glorifizierenden und triumphalistischen Sicht wenigstens frageweise wiederholt (511). Allerdings wird gegen sie geltend gemacht, daß die richtig verstandene Funktion der johanneischen Herrlichkeitsaussage in eine andere Richtung weisen könnte, daß nämlich Jesus in seiner Offenbarung des fernen und fremden Gottes die Forderungen des Glaubens und der Liebe begründe. Joh bleibt auch nicht der Vorwurf erspart, daß er Aspekte außer acht gelassen habe, die uns heute bedrängen, die Aufgaben der Kirche in der menschlichen Gesellschaft, die um ihre irdische Zukunft besorgt ist. Was er aber der Menschheit vermittelt, sei dies: „Wohin immer die Geschichte der Menschheit führt und wie immer einmal ein ‚Ende' kommt, die Menschheit kann nie mehr aus der Liebe Gottes herausfallen, der seinen Sohn gesandt hat, damit sie aus seinem Leben lebe in Ewigkeit" (544).

So bleibt die Beschäftigung mit diesem Kommentar in jeder Hinsicht anregend, Denkanstöße vermittelnd, kritische Fragen weckend.

II. Schulz, Siegfried: Das Evangelium nach Johannes.*

Um es gleich vorwegzunehmen: Dieser Kommentar des Zürcher Ordinarius für Neues Testament beeindruckt durch die Geschlossenheit, in der die theologische Eigenart des Johannesevangeliums vorgestellt wird wie durch die sachkundige Erörterung der Details, die das Ganze tragen. Dabei zeigte sich Verf. als Meister klarer, auch dem Nichtfachmann verständlicher Diktion; verzichtet – dem Anliegen der Reihe entsprechend – weithin auf fachintern sicher interessierende Darstellung von Diskussionen zu Einzelfragen und vermag dennoch deren Stand in verständlicher Weise mitzuteilen. Das vorliegende Werk darf wohl als Frucht der langen und intensiven Arbeit am vierten Evangelium gewertet werden, die sich in bekannten Monographien des Verf. niedergeschlagen hat: Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium (1957); Komposition und Herkunft der johanneischen Reden (1960). Der Ertrag dieser Untersuchungen ist denn auch in den vorliegenden Kommentar eingebracht worden, und man ist in die glückliche Lage versetzt, Konsequenzen, die sich aus den Einzeluntersuchungen für die Gesamtdarstellung des vierten Evangeliums ergeben, im größeren Zusammenhang zu studieren.

Beherrschendes Thema des Evangeliums und seiner Auslegung ist die Sohnes-Christologie, die vorgeformte bereits gängige christologische Vorstellungen und Termini neu interpretiert, wie dies vor allem beim joh. Menschensohntitel deutlich hervortritt. Der Glaube an den Menschensohn zielt nach Johannes nicht auf den Menschensohn am Ende der Tage, „sondern meint ganz unapokalyptisch die Gegenwärtigkeit des endzeitlichen Heilbringers" (146). Ebenso ist dem vierten Evangelisten die Anrede „Herr" für Jesus nicht fremd. Doch ist damit nicht der in seiner Gemeinde Erhöht-Gegenwärtige gemeint wie in den paulinischen Zeugnissen; vielmehr ist der Titel „Herr" Bezeichnung für den irdischen Gottgesandten. Jesus erscheint als der auf Erden wandelnde Gottessohn. Als der göttliche Logos im Fleische erschienen, besitzt er die göttliche Herrlichkeit auch als der Irdische, wie sie dem Präexistenten und dem zum Vater zurückgekehrten Menschensohn eignet. Das ist nun gerade nicht im Sinne einer Niedrigkeits- und Erhöhungschristologie verstanden. Der Erlöser steigt zwar in die irdische Sphäre herab, aber er hält seine Gottheit in der Erscheinungsweise des menschlichen Fleisches fest – „er entäußert sich" (Phil 2) gerade nicht! „Johannes ist in gar keiner Weise ein Vertreter der antignostischen Inkarnationsdogmatik" (211). Sein Interesse liegt gerade nicht auf dem Menschsein des Offenbarers, sondern auf dem über die Erde schreitenden Gott. Anderseits ist die Inkarnationsaussage auch nicht doketisch als bloßer Schein gewertet. Dennoch: Jesu innerweltliches Wesen ist zwar wirklich, aber sein göttliches Wesen wird von der Welt nicht tangiert. Die von E. Käsemann (Jesu letzter Wille nach Johannes 17, 1966) gebrauchte und attackierte Formulierung vom „naiven Doketismus" des Johannesevangeliums ist damit aufgenommen. Daß eine solche christologische Konzeption nur im Rahmen eines Dualismus möglich ist, liegt auf der Hand. Die besondere Leistung des vierten Evangelisten ist nach dem Urteil des Verf. darin zu sehen, „daß er diese dualistische Präexistenzchristologie mit den traditionellen Leben-Jesu-Stoffen verbunden und letztere damit in einen neuen Kontext gestellt hat" (211). Johannes schreibt „eine irdische Geschichte des präexistenten, über die Erde schreitenden und in seine himmlische Herrlichkeit heimkehrenden Offenbarers in Menschengestalt" (212). Damit aber ist Raum geschaffen für die johanneische Pneumatologie: der irdische Jesus ist für den Glauben mit dem im Geist-Parakleten wiederkommenden Gottessohn identisch. „Was die Jesustradition über das Verhältnis seiner damaligen Jünger zu ihm berichtet, ist ein welthaft anschauliches Bild dessen, was der Glaube ständig in der eigenen Gegenwart erfährt" (200). Er erfährt sich nicht als ein von Wundern getragener Glaube, denn er glaubt ohne gesehen zu haben. Der wahre Glaube hat den himmlischen Sohn zum Gegenstand und schaut in ihm das entscheidende Wunder: die untrennbare Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn in der irdischen Existenz des Menschensohnes" (51), wofür die mirakulösen Wunder des Johannesevangeliums Zeichen sind, die allein solcher Glaube erkennen kann, wie er auch die Worte Jesu in ihrem rechten Sinn versteht und sich nicht im permanenten Mißverständnis bewegt. „Offenbarung ist nach Johannes eine Erläuterung des richtigen Sinnes und Verständnisses von bereits und vermeintlich Bekanntem" (214). Damit ist die hermeneutische Frage unausweichlich gestellt. Für eine Antwort, die für Exegese wie Verkündigung unerläßlich ist, gibt Verf. die Richtung an: Die in der joh. Interpretation zum Ausdruck gebrachten Tendenzen müssen herausgearbeitet werden (213). Sie gründen letztlich in der theologischen Konzeption des Johannes: „Das sogenannte ‚Leben Jesu' und die präexistenz-christologische Konzeption werden auf ihren eigentlichen Nenner gebracht. Die Kenntnis seiner Geburt schließt noch nicht die Kenntnis seines himmlischen Ursprungs ein; aber es gilt auch das Umgekehrte: Die Erscheinung des präexistenten Himmelswesens in der Gottfremde der Menschwerdung, ohne die literarische Form einer fortlaufenden Evangelienerzählung, d. h. ohne die Konzeption einer Geschichte Jesu, gibt es gleichermaßen für den vierten Evangelisten nicht. Insofern bietet Johannes die optimale Verbindung von enthusiastischer Verkündigung des vorjohanneischen und auch vorpaulinischen Urchristentums (Joh 1,1ff und Phil 2,6ff) mit den synoptischen Leben-Jesu-Stoffe" (n) (119).

Das Verhältnis des Johannes zur Apokalyptik ist damit schon tangiert. Vom gnostisierend-enthusiastischen Standpunkt des Johannes her kann es sich nur um eine (polemische) Korrektur der spätjüdischen und urchristlichen Menschensohnapokalyptik handeln. „Der Glaubende gehört bereits der himmlischen Welt an und ist in Wahrheit mit seinem himmlischen Erlöser schon auferstanden" (89). Der enthusiastische Jubel der hellenistisch-gnostisierenden Christenheit, den Paulus in Korinth mit dem apokalyptischen Schall der Gerichtsposaune zu dämpfen sucht, ist hier ungestört vernehmbar. Doch setzt die Störung bald ein und greift auch im Evangelium des Johannes um sich: kirchliche Redaktion sucht gerade durch Einfügung apokalyptischer Elemente den Enthusiasmus zu domestizieren (Jo 5,27–29), der dann – E. Käsemann hat in diesem Zusammenhang auf 2 Tim 2,18 hingewiesen – extra muros weiterlebt. Johannes selbst geht anders mit der Apokalyptik um. Er vermag – wie Jo 11 zeigt – apokalyptische Vorstellungen theologisch und christologisch zu überholen, ohne sie für überflüssig zu erklären. Er stellt sie vielmehr in den Dienst der Verherrlichung des Menschgewordenen. Und dies dürfte denn wohl auch der Ausgangspunkt für die Redaktion gewesen sein, die im übrigen – wenn Rezensent den Verf. recht versteht – in ihren Tendenzen von Jo 21 her charakterisiert werden muß, das nach eigenem Ausweis Redaktionsarbeit ist. Dann aber wird deutlich, daß es der Redaktion um Probleme der Kirchendisziplin geht, die nur in einem apokalyptischen Rahmen – lukanischer Prägung etwa – erörtert werden können. Das enthusiastische Schweigen (auch das gibt es!) des Johannes zu Amt und Kirchenordnung mußte dazu durch einige apokalyptische Rufe zuerst aufbereitet werden.

Anders als bei der eben gestreiften Thematik beurteilt Verf. den Anteil der Redaktion an den sakramentalen Aussagen des Johannesevangeliums. Die Bultmann'sche These redaktioneller Bearbeitung von Jo 3,5 kann nicht mehr vertreten werden. Das Wort ist dem Evangelisten vorgegeben und er interpretiert die sakramentale Aussage auf die Wiedergeburt aus dem Geist (Jo 3,3). Die Aufnahme dieses prophetischen Spruches zeigt die Selbstverständlichkeit sakramentaler Praxis ebenso wie deren Interpretationsbedürftigkeit. Für Jo 6,51c–58 wird hingegen wieder die Redaktion in Anspruch genommen, wenngleich Jo 6,11 in seiner Nähe zur urchristlichen Abendmahlstradition gesehen ist (103). Ohne beckmessern zu wollen wird man fragen, warum nicht auch in diesem Falle vorgegebene liturgische Tradition durch den Evangelisten selbst von der joh. Lebensbrotrede her christologisch interpretiert sein kann, nachdem solcher Vorgang in Jo 3 bereits sichtbar geworden ist und der Text solche Erklärung durchaus zuläßt. Daß Jo 19,34 ebenfalls der Redaktion zugesprochen ist, verwundert danach nicht mehr. Doch ist Verf. wohl seiner geschlossenen Vorstellung von der Redaktion, die in der Tat beeindruckt, erlegen. Das ist verständlich, da die joh. Kreuzesinterpretation als gnostisierende Verkündigung vom Weggang des himmlischen Gesandten (238) für den Sühntod-Gedanken wenig herzugeben scheint. Dennoch ist dieser Gedanke zumindest in der

* **Schulz**, Siegfried: **Das Evangelium nach Johannes**. 12. Auflage, 1. Auflage dieser neuen Fassung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 262 S. (Das Neue Testament Deutsch, Teilband 4.) br. DM 17.50

vorjohanneischen Tradition vorhanden: Ps 34,21 spricht ja doch vom leidenden und sterbenden Gerechten (vgl. S. 240), und Jo. 1,29.36 wird er auch vom Verf. nicht ausgeschlossen (38f). Es wird weiterhin die Frage sein, wie die Akzente zu setzen sind.

Was die Quellenfrage anbelangt, so ist die Tradition der Zeichenquelle, sowie deren Bearbeitung durch den Evangelisten deutlich gemacht, während die von R. Bultmann und H. Becker postulierte Quelle der Offenbarungsreden als solche sich als hypothetisch erwiesen hat. Verf. rechnet mit prophetischer Spruchüberlieferung und anderen vorjohanneischen Traditionseinheiten, setzt auch Vertrautheit des Evangelisten mit Markusstoffen (in verwilderter Form) voraus (111). Interessant sind die Beobachtungen zur Kompositionstechnik des Evangelisten, die an Kap. 5 und Kap. 9 demonstriert wird (82; 144). Mutatis mutandis ist sie auch in Kap. 6 erkennbar (97). Die beiden Ebenen des Geschehens werden dabei deutlich herausgestellt: die traditionelle Geschichte und die gegenwärtige Erfahrung der Gemeinde (82). Unter anderen formgeschichtlichen Gesichtspunkten gilt Vergleichbares auch für Kap. 8 (132). Die vor Jahren vom Verf. geäußerte Meinung, daß aufs Ganze gesehen die Formgeschichte im Johannesevangelium einen toten Zweig darstelle (vgl. Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie (76), ist damit revidiert: der vermeintlich tote Zweig hat nochmals ausgeschlagen! Literarkritischen Operationen gegenüber ist man seit R. Bultmanns Vorschlägen vorsichtig. Verf. hält Umstellung des Textes unter Annahme von Blattvertauschung für Kap. 5 und 6 für vertretbar, ohne die geläufige Kapitelfolge zu ändern (82); für die Abschiedsreden wird die Folge: Jo 13,31–38; 17,1–26; 15,1–16/33; 14,1–41 empfohlen (177). Aufs Ganze gesehen keine umstürzenden Neuerungen, wie denn auch die Beurteilung der literar-kritischen Fragen nicht überbewertet ist. Textkritisch wird man begrüßen, daß für Jo 13,10 der Kurztext bevorzugt wird (173).

Die klare Konzeption dieser vorzüglichen Auslegung wird dem Leser, der sie nur zu einzelnen Stellen konsultiert, schwerlich bewußt werden. Die instruktive, aber knapp gehaltene Einleitung (1–12) kann hier zu einem Überblick über die historischen Fragen verhelfen; die theologischen Themen sind in vierzehn gedrängten Ausführungen eingehend behandelt, die anhand des Inhaltsverzeichnisses leicht zu finden sind. Der Namen- und Sachweiser (255–262) ist hinsichtlich der Nomenklatur und der Gründlichkeit eine sehr willkommene Hilfe. Als Dank an den Verf. wünscht man das Buch in die Hände aufmerksamer und kundiger Leser im Bereich der Forschung wie der Verkündigung.

Einführung in die Methoden der biblischen Exegese. Hrsg. v. Josef Schreiner – o. O. (Würzburg/Innsbruck: Echter/Tyrolia) o. J. (1971), X, 329 S.; Lw. DM 29.–; Studienausgabe brosch. DM 24.–

Die vornehme Typographie à la Hegner hat ihre Tücken: Im Haupttitel fehlen wichtige bibliographische Angaben, die teilweise auch das Impressum nicht alle hergibt. Hierdurch wird vom Verlag der wissenschaftlich seriöse Charakter des Buches verwischt. Ähnliches gilt von dem Inhaltsverzeichnis und den Zwischentiteln. Das Verzeichnis läßt den methodischen Aufbau des Buches nicht erkennen; Über- und Unterordnungen sind unklar. Gleiches gilt für die Beiträge selber: Eine stärkere Variierung der Zwischentitel durch variable Auszeichnung hätte gerade schwierige Artikel leichter lesbar gemacht.

Der Sammelband enthält folgende Beiträge: J. Schreiner, Würzburg: Zur Geschichte der atl. Exegese. Epochen, Ziele, Wege; J. B. Bauer, Graz: Der Weg der Exegese des NT; K. Lehmann, Mainz: Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese; E. Zenger, Eichstätt: Zur Praxis biblischer Exegese; J. Schreiner: Ein Beispiel biblischer Textkritik; E. Zenger: Ein Beispiel exegetischer Methoden aus dem AT; A. Smitmans: Ein Beispiel exegetischer Methoden aus dem NT; J. Schreiner: Formen und Gattungen im AT; H. Zimmermann, Bonn: Formen und Gattungen im NT; K. Müller, Würzburg: Methodische Voraussetzungen für einen sachgemäßen Umgang des NTlers mit den Qumranschriften; K. Müller: Die Handschriften und Editionen der außerbiblischen Qumranliteratur; G. Dietrich / D. A. Wolf, Münster/Dortmund: Sachworterklärungen.

Mit den drei Sammelbänden „Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des AT“ (Würzburg 1967), „Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments“ (Würzburg 1969) und dem hier zu würdigen Band hat der Hrsg. mit Umsicht und Tatkraft eine Trilogie über die Bibel beider Testamente geschaffen, die heute ihres Gleichen sucht. Offenbar waren nicht von Anfang an drei Bände konzipiert; jeder der beiden ersten Bände über AT und NT steht in sich. Doch betont der Hrsg. hier (S. IX) eine hermeneutische und methodische Vervollständigung der vorangegangenen Bde. zu unternehmen. Dabei entsteht dann doch zwischen Bd I und III manche Dublette. Das typische und dankenswerte aller drei Bände, die man nun doch zusammensehen muß und die eine erfreulich bereite Aufnahme finden, liegt in dem Mut, die wissenschaftstheoretische Enge der traditionellen „Einleitungen“ durchbrochen zu haben und nach dem lange von Exegeten verpöhnten Weg zu suchen, eine Einführung in die Schrift zu leisten, die pragmatisch orientiert ist (Leserkreis), ohne unsauber zu arbeiten, und die methodisch hermeneutische Probleme mit bibeltheologischen Darstellungen verknüpft (letzteres allerdings verständlicherweise geringer im III. Bd), ohne der gefürchteten „metábasis êis tò állo génos“ zu verfallen. Hierbei dürfen die Schwierigkeiten nicht übersehen werden, verschiedenste Autoren mit relativ gleichstarken Beiträgen in einem Sammelband zusammenzuführen. Das bedarf besonderer Umsicht und Planung und Kenntnis der Kollegen. Dies alles verhältnismäßig glücklich geschafft zu haben bestätigt man dem Hrsg. gern. Doch wird auch er die Sorge erfahren haben, daß dieses Ziel nie in der gewünschten Weise gelingen kann, weil jeder Mitarbeiter eine verschiedene Vorstellung von dem hat, was er um seines eigenen wissenschaftlichen Rufes willen an Anforderungen stellen will und was man dem Leser zumuten kann.

Nicht jeder der 11 bzw. 12 Beiträge kann hier gewürdigt werden; ihre Reihenfolge ist durchaus schlüssig: Ohne den geschichtlichen Weg der Exegese zu skizzieren, kann man heute die hermeneutischen Fragen gegenüber der Alleinherrschaft der historisch-philologischen Exegese nicht erörtern (I. Schreiner; II. Bauer; III. Lehmann). Textkritik (V. Schreiner), je eine alt- und neutestamentliche exemplarische umfassende Exegese (VI. Zenger; VII. Smitmans) und die Darstellung der Formen und Gattungen im AT und NT (VIII. Schreiner; IX. Zimmermann) folgen, wobei man die Modellexegesen vielleicht hätte nachstellen können. Und schließlich kommt ein Beitrag aus der ntl. Zeitgeschichte, der sachgemäße Umgang mit den Qumranschriften, zu dem Schluß, „daß bei der Vergleichung qumranischer und neutestamentlicher Aussagen stets das Moment der internen Differenziertheit zu berücksichtigen ist und daß man statt unmittelbarer Berührungen zwischen Qumrangemeinde und Urchristentum weit häufiger analoge Entwicklungen in Rechnung stellen muß“ (X. Müller, 302).

Unbeschadet der Hochachtung vor diesem Buch bleiben einige kritische Anfragen. Die Zuordnung mancher Beiträge und Untertitel ist nicht immer ganz leicht. Wohin gehört z. B. der Beitrag: „Zur Praxis biblischer Exegese“ (IV. Zenger, S. 81–83)? Eine Überleitung von der Hermeneutik Lehmanns (40–80) zum Blick in die Werkstatt der Exegeten vermag er nicht zu leisten; er wirkt isoliert gegenüber anspruchsvolleren Beiträgen vorher und nachher und zeigt somit, daß nicht alle Beiträge auf dem gleichen Anspruchsniveau liegen. – Ähnlich könnte man sich auch fragen nach dem Sinn mancher Verdoppelungen – 2mal Formen und Gattungen; 2mal methodisch ähnliche Auslegungsmodelle –, vor allem dann, wenn die Terminologie nicht übereinstimmt. Zum Beispiel weist Schreiner – zurecht – auf die Schwierigkeit hin, „Form“ und „Gattung“ sachgemäß zu unterscheiden (194f) manchmal verwendet er beide Termini nahezu identisch (etwa S. 197; 202, 216, 219 u. ö. anders: S. 198). Hingegen: S. 209: „Die Erfordernisse bestimmen auch den formalen Aufbau einer solchen Gattung, siehe z. B. Dt 26,1–11“ (Auszeichn. vom Rez.). Er scheint aber sonst auch, nach S. 212, in der „Gattung“ den engeren und in der „Form“ den weiteren Begriff zu sehen. Umgekehrt verwendet Zimmermann (z. B. S. 260) den ntl. Gattungsbegriff für Briefe, Evangelienschriften und Apokalypse, die Formen aber – mit geringer Modifizierung – im Sinne von M. Dibelius und R. Bultmann, aber im Gegensatz zu G. Bornkamm (239). Zenger hinwiederum wendet sich expressis verbis gegen Zimmermanns Einteilung (129) und hebt die Formkritik (118–127) derart scharf gegenüber der Gattungskritik (128–135) und diese hinwiederum gegenüber der Redaktionskritik (141) – einer verbalen Neubildung? – ab, daß sich der Eindruck einer allzu bemühten Differenzierung bis hin zur Unverständlichkeit aufdrängt. Wenn sich schließlich Smitmans (172) dieser ihm offenbar vorgegebenen Unterscheidungen bedient, kann sein Modell einer Exegese nur mehr schwer überzeugen. – Diese Modell-Exegesen haben schließlich ihre eigene Problematik hinsichtlich dessen, was sie leisten wollen (oder sollen) und was nicht, und zwar dann, wenn man den Umfang der einzelnen methodischen Schritte vergleicht. Zenger benötigt fast 50 Seiten (97–142) für seine „Beobachtungen am Text“, die „Historisch-kritische Analyse“, für die Darstellung der Literar-, Form-, Gattungs-, Traditions- und Redaktionskritik. Auf nur 4½ Seiten wird dann, wie eine Art Appendix, die theologisch-kritische Interpretation mit anthropologischen, heilsgeschichtlichen und dogmatischen Gesichtspunk-

ten angeschlossen (bei Smitmans ist das Verhltnis ähnlich: 40 zu 4 Seiten). Welches Verständnis von Schriftauslegung als einer theologischen Disziplin mag hier zugrunde liegen? Soll Exegese wie zu Zeiten früherer kirchlicher Verdikte sich noch mehr allein als philologisch-historische Methode verstehen, bei der nicht einmal mehr die bibeltheologisch möglichen Ergebnisse zusammengetragen werden? Will man das den anderen theologischen Disziplinen überlassen? Man kann sich dieses Eindrucks nicht verschließen, es gehe um die äußerste methodische Akribie – auch für den Theologen nur mehr schwer nachvollziehbar, wenn er nicht Exeget ist –, die Zenger gleich im ersten Satz seines Beitrags zum Programm macht (97), das man in dieser Schärfe bei Schreiner eigentlich aufgrund anderer Veröffentlichungen nicht vermutet (84): „Ausgangspunkt, Grundlage und Ziel aller Auslegung (? – Auszeichn. vom Rez.) ist der Text, der interpretiert werden soll." Wenn dem tatsächlich so wäre, dann kann der beispielhafte und in seinem Bemühen um Verständnis für das Geschäft der Exegese so kenntnisreiche Beitrag von Karl Lehmann (40–80), der gerade den methodologischen Circulus vitiosus einer allzu verfeinerten und vornehmlich darauf gerichteten Exegese sprengen zu helfen versucht, in diesem Sammelband nur fehl am Platze sein. Hätte dieser Beitrag Lehmanns – was nicht zu vermuten ist – als hermeneutische Grundüberlegung allen weiteren Mitarbeitern gewissermaßen programmatisch vorgelegen, dann wäre wahrscheinlich selbst die Darstellung der Textkritik anders ausgefallen. Hier liegt m. E. das Kernproblem des ganzen Buches: Kann und darf man exegetische Methoden weiterbetreiben oder gar verfeiern, ohne sich den hermeneutischen Stellenwert dieser Wissenschaft in einer neu zu verstehenden Theologie klar zu machen? Die Exegese ist doch wohl nicht um ihrer Methoden willen da, sondern darum, heute einen wegen seines Alters und anderer verschiedener Erschwernisse nicht unmittelbar mehr zugänglichen Text, der uns Christen grundsätzlich angeht, verständlicher, hörbar, reizvoll, aufregend und auch zum Widerspruch reizend zu machen; – oder ist das ganz falsch gedacht?

So gesehen ist es um so erfreulicher, daß der Hrsg. einen derart qualifizierten und weiterzubedenkenden Beitrag wie den Lehmanns als herausfordernden Kontrast in den sonst so ganz anders strukturierten Sammelband aufgenommen hat. Wollte er bewußt die terminologischen Meinungsverschiedenheiten und methodischen Überzeichnungen mancher exegetischer Beiträge „in-Frage-stellen" durch das grundsätzlichere Fragen nach dem „Verstehen-können"? Ähnliches hat schon 1964 Heinrich Schlier gemeint (zit. als Abschluß bei Lehmann, 80: „Alle kritische Exegese steht im Dienst der Schriftauslegung"): „Denn wenn sie (sc. die Auslegung der Hl. Schrift) auch nichts anderes darstellt als einen immerwährenden Aufhellungsprozeß, einen immer wieder durch neue Fragen, immer neuen und doch die alten Antworten erfragenden, nie zu Ende kommenden Dienst, so öffnet doch gerade sie, wenn sie sich recht versteht und ihre Zeit nicht mit Unnützem vergeudet (Auszeichn. vom Rez.), den in der Geschichte geschehenen und in der Schrift für alle Gegenwart erhobenen Anspruch der Wahrheit Gottes und hält ihre Herrschaft in der Welt und für die Welt offen" (Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg 1964, S. 61f).

Würzburg Paul Neuenzeit

Trutwin, Werner: **Die gute Nachricht. Eine Einführung in die Welt der Bibel.** Düsseldorf: Patmos 1970. 432 S. Lw. DM 30.–

Das relativ preiswerte, reich bebilderte Buch, das laut Vorwort auf Initiative des Borromäusvereins entstanden ist, bietet das wichtigste Material, das traditionell in das Gebiet der sogen. allgemeinen und speziellen Einleitung in AT und NT gehört. Für den angezielten breiten Leserkreis möchte es darüberhinaus (vgl. auch den sehr programmatischen Titel!) die biblischen Aussagen aktualisieren; dem sollen, so scheint es, besonders die (m. E. nicht immer sehr passenden) Fotos mit Situationen aus dem heutigen Leben dienen. Auswahl und Akzentuierung des umfangreichen Stoffes sind eine geschickte Mischung aus Überblick und Aufmerksamkeit erregenden Details. Die Geschichtstheologie der Priesterschrift und Ezechiel hätten aber doch mehr Ehre verdient. Ebenso scheinen Anliegen und theologischer Ort der Weisheit im allgemeinen und der Bücher Ijob, Prediger und Tobias insbesondere etwas verzeichnet zu sein. Für die Zurechnung des Hohenliedes zur Weisheitsliteratur wird der Verfasser voraussichtlich wenig Anhänger in der Fachwelt finden. Von einer Reihe kleinerer Versehen sind die Fehler in der Transkription von Gen 1,1f (37) wegen der angestrebten Exemplarität bedauerlich. Von Vorteil wäre es schließlich gewesen, wenn das Werk bereits die neue ökumenische Nomenklatur berücksichtigt hätte, wie sie seit 1967 vorliegt und nun in der Liturgie verwendet wird. Insgesamt haben sich Verfasser und Verlag mit diesem Werk sehr viel vorgenommen; man darf sie zu dieser Leistung beglückwünschen und dem Werk den angezielten Leserkreis wünschen.

Versbach Erich Zenger

Janzen, Waldemar: **Mourning Cry and Woe Oracle.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1972. VIII, 91 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 125) Lw. DM 42.–

Dieser Bd enthält den 2. Teil einer Dr.-Diss. der Harvard University, die nach der Einleitung (S. 1f) die beiden Formeln *hoj* und *'ašrēj* und ihren Vergleich mit der *ārûr*- und mit der *bārûk*-Formel zum Gegenstand hatte. Hier ist also nur die *hoj*-Formel behandelt. Dem Vf. geht es in dem vorliegenden Bd darum, den Ursprung und die Geschichte dieser Formel zu klären. Er gliedert die Untersuchung in drei Kapitel.

Chapter 1 (3–39) untersucht den Sitz des *hoj* im Leben und in der Literatur der nichtprophetischen Teile des AT und seine Beziehung zum *'oj* wobei der Verf. sich besonders mit E. Gerstenberger und G. Wanke auseinandersetzt. In Chapter 2 (40–80) werden die Wehe-Sprüche des Amos, des Jesaja, des Micha, des Habakuk und anderer atl. Bücher analysiert und besprochen. Chapter 3 (81–91) versucht dann, das Wesen dieser Wehesprüche zu erfassen, die Geschichte der Wehe-Sprüche nachzuzeichnen und deren Beziehungen zur Vorstellung vom Tag Jahwes zu klären.

Die wesentlichen Ergebnisse lassen sich etwa so zusammenfassen: Das *hoj* stammt aus der Totenklage. Möglicherweise hat es Amos in die prophetische Verkündigung eingeführt; jedenfalls taucht es bei ihm zum erstenmal außerhalb der eigentlichen Totenklage in einem prophetischen Kontext auf. Er, Jesaja und Micha sind sich noch der Herkunft des hoj aus der Totenklage bewußt gewesen und verwenden es darum gern in Zusammenhängen, in denen sie die vernichtenden Schrecken des Tags Jahwes ausmalen. Die Wehe-Sprüche nehmen bei ihnen schon die Totenklage am Gerichtstag Jahwes vorweg. Dabei ist zu bedenken, daß schon vor der Übernahme des Wehe durch die Propheten die Totenklage nicht nur dem Toten, sondern, wenn es sich um einen Ermordeten handelte, auch dem Mörder galt, wodurch die sichere Bestrafung des Mörders angedeutet wurde. In den späteren Jesaja-Sprüchen tritt der Bezug zur Totenklage zurück. Seit Jeremia spürt man aus den Wehe-Sprüchen keine Erinnerung an die Totenklage mehr heraus; das *hoj* wird nur noch in drohendem, rächendem Sinn verwendet. Dabei bleibt aber der Bezug zum Tag Jahwes bestehen. Nach dem Exil und in der Septuaginta wird das *hoj* allmählich zur bloßen Interjektion abgewertet. Die prophetischen Wehe-Sprüche bilden zwar keine Gattung im Sinn eines klar aufgebauten literarischen Schemas; aber sie zeichnen sich doch durch gewisse Merkmale aus: Immer wird ein Adressat genannt, in der 2. Pers. aber nur, wenn er selbst anwesend ist, sonst in der 3. Pers. Der Grund für das Zurufen des Wehe wird durch ein Verbum oder ein Partizip umschrieben. Zumeist ist ein Tag-Jahwe-Kontext gegeben. Das Unheil wird nach dem Talion-Stil („reversal of Imagery") angedroht, d. h. dem Adressaten droht dasselbe oder etwas Ähnliches, was er selbst an Unheil bei anderen angerichtet hat.

Somit hat der Verf. einen Beitrag zur Erhellung der prophetischen Verkündigung geleistet. Durch die Herauslösung aus dem ursprünglichen Zusammenhang der vollständigen Diss. behält dieser Beitrag freilich den Anschein des Unvollständigen. Der Zusammenhang der Wehe-Sprüche mit der Totenklage ist nicht ganz überzeugend. Die Polemik gegen Gerstenberger, der für die Herkunft des *hoj* aus der Sippenweisheit eingetreten war, verliert dadurch an Überzeugungskraft, daß der Vergleich mit dem *'ašrēj* nicht in diesen Bd übernommen wurde, der doch wohl die Herkunft des *'ašrēj* aus der Weisheit bestätigen müßte. Auch die sich unwillkürlich stellende Frage nach dem Bezug zur *'ārûr*-Formel bleibt ohne klärende Antwort. Bei den erschreckend hohen Herstellungskosten solcher Bücher, mit denen der Verlag, der diesen Bd herausgebracht hat, in Deutschland den absoluten Rekord hält – für so ein dünnes Bändchen steht der angegebene Preis einfach in keinem vernünftigen Verhältnis – ist es freilich verständlich, daß der Verf. von seiner Diss. nur soviel drucken ließ, als für die Promotionsleistung unerläßlich war.

Leider fehlt eine Literaturübersicht und ein Register. In den Anmerkungen ist die Literatur manchmal bibliographisch nur unvollständig angegeben.

München Josef Scharbert

Marböck, Johann: **Weisheit im Wandel.** Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira. – Bonn: Peter Hanstein-Verlag 1971. XXVII, 192 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 37) br DM 26.–

Zu Sirach ist in Kommentaren und speziellen Arbeiten viel geschrieben worden (vgl. die Bibliographie XIII–XXV). Über die Weisheitstheologie dieses Buches ist aber auch nach den Schriften von z. B. J. Haspecker (Gottesfurcht bei Jesus Sirach, 1967) und G. von Rad (Weisheit in Israel, 1970) noch manche Untersuchung angebracht. So erwartet man von diesem Buch grundsätzlich theologische Ergebnisse.

Irgendwie kreisen die Untersuchungen von M. um das wirklich grundlegende Kap. 24 des Sir, dem er den größten Teil (34–96) seiner Arbeit widmet. Wirklich verdient „diese ausführlichste Perikope zum Thema Weisheit in der Bibel (auch) besondere Beachtung" (34). Wie jeweils auch zu den anderen untersuchten Texten folgt auf die Übersetzung von Sir 24 eine umfassende Darlegung über den Text und seine Überlieferung. Somit wird hier auch über die thematische Untersuchung hinaus das geboten, was man von einem Spezialkommentar erwartet. Auch der Frage nach der Redaktion des Buches Sir stellt sich M. bzgl. Sir 24 und sieht darin den Übergang zum zweiten Teil des Werkes mit der Möglichkeit, daß „Kap 24 zwischen K. 23 und K. 25 in eine bereits bestehende Einheit eingeschoben wurde" (43). Bzgl. Aufbau und Struktur von K. 24 findet M. Zeichen dafür, „daß Sirach Traditionsgut zu einem neuen Ganzen verarbeitet hat" (47). Das literarische Genus definiert er als Aretalogie; er stimmt der These von Conzelmann zu, daß hier die Isisaretalogie zu vergleichen sei (50–52). Im Vergleich von Sir 24 mit verwandten atl Texten (Spr 8,22–31 u. Bar 3–4) sieht M. den Fortschritt, daß die Besonderheit von Sir „in der Verklammerung der Weisheit in der Schöpfung mit der heiligen Geschichte Israels" (56) liege.

Die Untersuchung des theologischen Gehalts von Sir 24 ergibt, „Universalität der Weisheit", aber auch, daß „zum ersten Mal der Schritt auf eine Lokalisierung und Eingrenzung der eben noch universal waltenden Weisheit ... auf die Weisheit in Israel und Jerusalem hin" getan wird (62). Ein Exkurs stellt die Beziehung der Weisheit zur Geschichte Israels dar (68–74).

Trotz des Ausgehens von einem wesentlichen Kapitel ist anerkennend festzustellen, daß bei dessen Untersuchung alle erklärenden und ergänzenden Stellen über die atl Weisheit in Betracht gezogen werden, so daß die Weisheitsvorstellung im Gesamtzusammenhang des AT gesehen wird. Wichtig ist die Feststellung des Verfassers bzgl. des Begriffs Offenbarung: Was (aber) Ben Sira mit der Weisheit in 1,1–10 und vor allem K. 24 meint, dürfte der erste große Versuch eines solchen einheitsstiftenden Begriffes sein (68, Anm. 94).

Ergebnisreich ist ein Exkurs über „Gesetz und Weisheit" (81–96). M. findet, daß Sir in der Tradition des Dtn stehe und daß „als Ort oder Sitz im Leben dieser gegenseitigen Durchdringung von Weisheit und Gesetz (ist) die nachexilische Weisheitsschule anzunehmen" sei (96). „Die Aufgabe der Schriftgelehrten und Priester in der Lehre und Übermittlung der Offenbarung Gottes wird dadurch auch für die Zeit Ben Siras unterstrichen (92). Torah als Weisheit „läßt den Versuch Ben Siras als eine weisheitliche Antwort auf den Hellenismus erscheinen" (93). „Ben Sira wollte mit seiner Schau der Torah als letzter Konkretisierung der in der Schöpfung und Geschichte wirksamen Gegenwart Gottes – das ist ja Weisheit – nicht antihellenische Polemik treiben, sondern als echter Weiser durch die Aufnahme neuer Vorstellungen den Glauben an die Erwählung Israels in einer sich wandelnden Welt mit ihrer Weisheit für seine Hörer und wohl auch mit dem Blick auf die Diaspora positiv präsentieren" (94).

Vor der nach M. zentralen Aussage von K. 24 behandelt er Sir 1,1–10, einen „programmatischen Weisheitstext" (17). Aus ihm erhebt er nebst einem Exkurs über „Das Erbarmen Gottes bei Ben Sira" (28–30) als nur dem Siraziden eigene Aussage, daß dieser Gott πᾶσα σοφία zuspricht (30). „Niemals (aber) findet sich im AT vor Sirach die Behauptung, daß Gott a l l e Weisheit zukomme" (31).

In Sir 4,11–19 sieht M. zum Unterschied von 1,1–10 und K. 24, die das Kommen der Weisheit von Gott und ihr Kommen zu den Menschen darstellen, „die Bewegung des Menschen hin zur Weisheit" als eigentliche Aussage (96). Trotz der als „Höhepunkt" gewerteten Aussage von 4,18 von der „Offenbarung der Geheimnisse der Weisheit" (102) sei Sir doch „vom apokalyptischen Denken weit entfernt" (103). „Weisheit im theologischen Sinn als Gegenwart Gottes, Nähe und Gemeinschaft mit Gott, steht nicht außerhalb der Welt, sondern mitten im Alltag mit seinen Kleinigkeiten und Gewöhnlichkeiten" (104). – Sir 14,20–15,10 bietet bei Heranziehung des in Qumran gefundenen Weisheitspsalms Anlaß zu der Frage, was Sir vielleicht mit den Qumranleuten zu tun hat. „Es ist nicht ausgeschlossen, daß dieser Psalm aus seinem Schülerkreis hervorgegangen ist oder auch von Ben Sira selber stammt" (111).

Eine gründliche Kommentierung und Auswertung von Sir 6,18–37, 38,24–39,11 und 51,13–30 folgen, worauf ein kurzer Abschnitt über die „Weisheit profanen Inhalts" zu der Erkenntnis führt, daß es eine besondere Leistung von Sir ist, „in seinem theologischen Entwurf K. 24 versucht" zu haben, mit dem Begriff der Weisheit von oben" d. i. der Weisheit Gottes neben solcher „Weisheit von unten" eine „Gesamtschau" vorgelegt zu haben (128).

Zwei Abschnitte stellt M. unter das Thema von „Weisheitsdenken und Schöpfung", nämlich 16,24–17,14 und 39,14c–39,35. Dabei wird das „Ordnungsdenken" in Sir und im AT diskutiert (140f) und die Konzeption des „Anteils", was zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Qoh führt (142f). Daraus ergibt sich die Frage, ob Sir etwas mit der Stoa, mit ihrer Problematik und ihrem Rationalismus zu tun hat. (143–145 und nochmal ausführlich 170–173). Wenn M. auch ausdrücklich ablehnt, daß Sir etwa ein jüdischer Stoiker gewesen sei, so besteht doch für ihn „ohne Zweifel" eine Beziehung (144). „Eine Kenntnis und positive Einbeziehung von Elementen der stoischen Philosophie durch Ben Sira ist nicht zu leugnen" (170). Diese Möglichkeit wird man M. zugestehen, der selbst bzgl. des Vergleichs von Sir 24 mit der Isisaretalogie die Maxime aufstellt, daß „die Herstellung literarischer Abhängigkeitsbeziehungen nie vorsichtig und sorgfältig genug geschehen (kann), vor allem, wenn die historisch-chronologischen Zusammenhänge nicht völlig eindeutig sind" (53).

Die Bedeutung der Arbeit liegt in einer gründlichen Erforschung der Weisheitstheologie anhand der „Weisheitslieder" des Sirach. Daß dabei viele andere Aussagen und Anliegen des Buches außer Betracht blieben, ist nötig. Aber alle Stellen, die außer den ausdrücklich behandelten infrage kommen, sind umsomehr herangezogen und bewertet. Eine Durchsicht des „Schriftstellenregisters" (179–189) belehrt darüber, daß auch kein Kapitel des Sirachbuches unbeachtet geblieben ist. Daß bei Untersuchung der Weisheitstheologie des Sir nicht dessen ganze Theologie behandelt ist, daß noch manches zu erheben wäre über die weisheitliche Theologie als Fortführung, aber auch wohl Spezialisierung der Theologie des AT, ist verständlich. Von der Frage nach dem theologischen Weisheitsverständnis her hat M. seine Teiluntersuchung zu gutem Erfolg geführt. Es ist zu hoffen, daß er mit speziell theologischen Fragestellungen weiterarbeitet, wozu er sich als gut vorgebildet erwiesen hat.

Wenn etwas kritisch angemerkt werden darf, dann bezieht sich das auf den Titel des Buches: „Weisheit im Wandel". Ist er nicht aus Streben nach einer auffallenden Formulierung ähnlich gewählt wie bei so manchen Veröffentlichungen in der heutigen Theologie, wo man den eigentlichen Inhalt des Buches im Untertitel findet? Sicher kommt auf manchen Seiten des Buches etwas von verschiedenen Entwicklungsstufen vor wie etwa in der Zusammenfassung S. 129–133. Wenn aber der „Wandel" das eigentliche Thema wäre, müßte davon auch wohl in der Endzusammenfassung S. 174–177 etwas zu lesen sein. Sollte man nicht allgemein wieder zu der früheren Übung zurückkehren, daß die eigentliche Leistung eines Werkes in seinem Haupttitel steht?

Das Hauptverdienst dieses Buches liegt in der wesentlichen Erhellung der „Weisheitstheologie", die aus den diesbezüglichen Texten des Sir so herausgearbeitet wird, daß sich auch für ihre kommentarmäßige Erklärung wichtige Beiträge über Text und Form ergeben.

M ü n s t e r H e r m a n n E i s i n g

Prenzel, Gisela M.: **Über die Pacht im antiken hebräischen Recht.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1971. XVI, 77 S. (Studia Delitzschiana, Bd. 13) kart. DM 16.–

Die Autorin hatte sich zur Aufgabe gemacht, einen Überblick über die Pacht im antiken hebräischen Recht zu vermitteln. Da im Alten Testament keine Pacht erwähnt ist und die Pachtverträge in der jüdischen Diaspora – weil nicht nach jüdischem Recht abgeschlossen (6) – als Quellen ausgeklammert wurden, werden vor allem Mischna, babylonischer und palästinensischer Talmud, also das jüdische Schrifttum vom 2. bis zum 6. Jhdt. n. Chr. ausgewertet. Zwischen dem ersten Teil („Geschichte und Quellen" 2–6) und dem dritten Teil („Zusammenfassung und Würdigung" 56–61) enthält der zweite Teil („Die Pacht in rechtlicher Sicht" 7–55) die eigentlichen Untersuchungsergebnisse: Begriffsbestimmung und Arten der Pacht (7–10), Vertragsinhalt bei Quotenpacht sowie bei Pacht gegen festes Entgelt (11–33), Zustandekommen des Vertrages (34–45), seine Rechtsnatur (46–51) und schließlich das Verhältnis von Pacht und Bodenabgaben (52–55). Die üblichen Literaturangaben und Zitate finden sich in den Anmerkungen (62–77), während S. VII–XVI für Inhalts-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnisse reserviert sind.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es der Verfasserin gelungen ist, das von ihr abgegrenzte Quellenmaterial erschöpfend zu

behandeln und die noch offenen bzw. unentschiedenen Fragen aufzuzeigen. Anderseits hätte man es begrüßt, wären in der Arbeit auch die Parallelen zum Keilschriftrecht bzw. Abweichungen von diesem berücksichtigt worden. Als einen Schönheitsfehler empfindet man, daß wiederholt auf Elephantine verwiesen wird, ohne eine Belegstelle zu nennen (z. B. 18.35), oder es wird nur Sekundärliteratur angeführt (z. B. 36 Anm. 13, 38 Anm. 26). Daher müßten zitiert werden: 18 Pap. Meissner (cf Literaturverzeichnis Bauer, M.-Meissner, B.) und 35 Kraeling (K 1,1; 2,1; 3,1; 4,1; 5,1; 6,1; 8,1; 9,1; 10,1; 12,1.12), A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century, Oxford 1923 (AP 1,1; 2,1; 5,1; 6,1; 7,1; 8,1; 9,1; 10,1; 11,1; 13,1; 14,1; 15,1 u. ö.). S. 36 Anm. 13 müßte lauten: Pap. Meissner 2–15; Cowley, aaO 1,2–7; 10,3–20; 11,1–10; 29,2–5; 35,3–10; 43,3–11 u. ö. S. 38 Anm. 26 sollte beigefügt werden: Cowley, aaO 1,4–7; 10, 10–20; 11,7–10; 29,5; 43, 8–11 u. ö. S. 37 Anm. 19 wäre zu ergänzen: cf The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago 6 (1956) 224a; W. v. Soden, Akkadisches Handwörterbuch, 4. Lieferung, Wiesbaden 1962, 353a. S. 38 Anm. 33 könnte an p m ṭ b w ṣ w b (Pap. Meissner Z. 15) erinnert werden. An Druckfehlern sind zu verbessern: K o ḫ b a statt Kohba (37), i n a ḫ ū d statt ina hud (37; 72 Anm. 19), m a'š e r statt ma,'aser (52ff).

Diese vorgeschlagenen Ergänzungen und Verbesserungen sollen aber keineswegs den Wert der Arbeit herabsetzen, denn sie ist eine wichtige Bereicherung unserer Kenntnis althebräischer Jurisprudenz.

W i e n W a l t e r K o r n f e l d

Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments. Hrsg. von Josef S c h r e i n e r unter Mitwirkung von Gerhard D a u t z e n b e r g. – Würzburg: Echter 1969. X, 398 S. Lw. DM 29.–

16 Gelehrte aus dem deutschen Sprachraum, unter ihnen die beiden Herausgeber (Josef S c h r e i n e r, Gerhard D a u t z e n b e r g, Philipp S e i d e n s t i c k e r, Joachim G n i l k a, Karl M a l y, Norbert B r o x, Paul H o f f m a n n, Karl K e r t e l g e, Georg Z i e n e r, Wolfgang T r i l l i n g, Karl L ö n i n g, Anselm S c h u l z, Wilhelm T h ü s i n g, Rudolf P e s c h, Armin K r e t z e r, Elisabeth F i o r e n z a), stellen in einem über 400 Seiten starken Band die Schriften des NT vor. Mit ihren Beiträgen wollen sie nicht einfach das schon vorliegende (beachtliche!) Angebot an ntl. Einleitungswerken vergrößern: ihr Buch stellt den konventionellen deutschen Einleitungen in das NT eine Art Ergänzung an die Seite, durch welche vor allem der A n s p r u c h (d. h. die Theologie) der 27 ntl. Schriften zur Darstellung gebracht werden soll. Das Ergebnis der Arbeit ist aber auch wieder nicht eine „Theologie des Neuen Testaments" im konventionellen Sinn: auch diesem Buchtyp tritt „Gestalt und Anspruch des NT" e r g ä n z e n d zur Seite. Einerseits kommen die klassischen Einleitungsfragen (Verfasserschaft, Empfänger, Ort und Zeit der Abfassung, Spezialfragen) bei jeder Schrift (wenn auch z. T. sehr gedrängt) zur Sprache; anderseits wird dem Leser die Theologie der ntl. Schriften unter dem speziellen Aspekt ihrer Verflochtenheit mit der konkreten geschichtlichen Entstehungssituation vor Augen geführt.

Die Risiken eines solchen Unternehmens sind nicht klein, müssen doch beim heutigen Stand unserer Kenntnis des ersten Jahrhunderts viele Aussagen hypothetisch bleiben, da sie sich ihrerseits auf (mehr oder weniger gut begründete) Hypothesen stützen. Herausgeber und Mitarbeiter zeigen sich aber durchwegs ausgesprochen risikofreudig. So geht durch das ganze Werk ein frischer Zug: Fragen, die in konventionellen Einleitungswerken sorgfältig diskutiert werden, sind hier (z. T. mit ausführlicher Begründung, z. T. nach nur kurzer Skizzierung des Fragestandes) entschieden, meist im Sinn moderner, der (alt)kirchlichen Überlieferung gegenüber kritischer Lösungen.

Lehrende und Lernende werden von diesem Werk profitieren, so daß man es allen Interessenten gerne empfiehlt. Am größten wird der Nutzen sein, wenn „Gestalt und Anspruch des NT" in Konfrontation mit einer guten „klassischen" Einleitung gelesen wird. – Die Brauchbarkeit des Werkes wird erhöht durch ein gegliedertes Literaturverzeichnis, durch einen chronologischen Überblick über die Entstehung des ntl. Schrifttums, durch vier farbige geographische Karten und durch ein ausführliches Schriftstellenregister.

Die Herausgeber haben mit diesem Buch eine gute Idee auf glückliche Weise realisiert.

C h u r / S c h w e i z J o s e f P f a m m a t t e r

Conzelmann, Hans: **Geschichte des Urchristentums.** Grundrisse zum Neuen Testament. Das NT deutsch: Ergänzungsreihe. Hrsg. von Gerhard Friedrich. Bd 5. Zweite, durchgesehene Auflage. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 173 S. engl. br. DM 10.80, Subskr. DM 9.80

Ehe noch – wegen verzögernder Umstände – das Erscheinen des Buches angezeigt werden konnte, ist schon die Neuauflage vorliegend. Ein Zeichen ist das für die Zugkraft des Themas, aber auch für das Ansehen des Verf., dessen bedeutsames wissenschaftliches Werk wir kennen. Im Stil der bisher erschienenen Grundrisse, die auf wissenschaftlichen Apparat verzichten, wird in unserem Band auf engem Raum eine Fülle von Themen zusammengedrängt. Bei der meist knappen Formulierung wird der Anfänger oder der mit dem Stoffgebiet wenig Vertraute Mühe haben, die Tragweite des Gesagten immer entsprechend zu werten, zumal der Verf. das Ganze unter den einleitenden Satz stellt: „Der Leser einer Geschichte des Urchristentums muß sich darauf gefaßt machen, mehr eine Darstellung von geschichtlichen P r o b l e m e n vorgelegt zu bekommen, die studiert werden will, als eine flüssige Geschichtserzählung, die er sich genießend aneignen kann" (2).

Die Titel der XIII Artikel mögen die Anlage sichtbar machen: Die Quellen (10–17), Zeitrechnung (17–20), Die Anfänge (21–30), Die Urgemeinde (30–48), Die Ausbreitung bis zum Apostelkonzil (49–53), Das hellenistische Christentum vor Paulus (54–63), Paulus bis zum Apostelkonzil (63–67), Das Apostelkonzil (67–75), Paulus und seine Gemeinden (75–92), Die Urgemeinde vom Apostelkonzil bis zum Jüd. Krieg (92–95), Die Kirche bis zum Ende des 1. Jahrhunderts (95–108), Die Kirche und die Welt (108–115), Das Judenchristentum nach dem Jüd. Krieg (115–119). Daran schließt sich mit dem Titel „Ausblick": „Die Entstehung des ntl. Kanons" (120–127), „Anhang I": „Personen (Geschichte und Legende)" (129–144) u. „Anhang II": „Beilagen (Quellen)" (145–160) mit den sehr willkommenen Texten (deutsch) außerbiblischer Zeugnisse zur besprochenen Epoche, mit dem „Kanon Muratori" als Abschluß.

Wüßte man nicht schon um die Probleme, die sich beim Versuch der Aufhellung der Geschichte des Urchristentums einstellen, würde man sie durch das Buch in aller Schärfe gesagt bekommen. Man ist dankbar dafür, aber auch betroffen. Der Ton, oft von gezielter Ironie durchsetzt, klingt immer wieder leidenschaftlich bewegt. Nicht durchwegs allerdings. Man trifft auch Aussagen und Formulierungen, die spüren lassen, daß der Verf. dem, was er mit so viel Fragezeichen umgibt, mehr verbunden ist, als es scheint. Der Leser jedoch hat zu tun, wenn er eine hilfreiche Aussage gewinnen will. Vielleicht steht das Wort „Legende" allzu oft im Text.

Man müßte ausführlich darüber reden können. Nur einige, ohne System notierte A u s s a g e n seien z u r K e n n z e i c h n u n g angeführt.

Daß bei den „Quellen" Papias von Hierapolis nicht gut wegkommt, ist nicht überraschend bei der gängigen Beurteilung des Mannes. Ist wirklich seine Notiz über „die Entstehung der Evangelien samt und sonders geschichtlich wertlos" (17)? Wenn ihm Euseb „geistige Schwachheit bescheinigt", was doch offenkundig wegen seines Chiliasmus so gesagt ist, warum legt dieser Euseb Wert darauf, den Prolog des Papias zu exzerpieren und ebenso seine Tradition über Markus und Mattäus? Ist wirklich das, „was Papias schreibt, Gewäsch" (134)? – S. 23 lesen wir: „Die Gleichsetzung der Zwölf mit den Aposteln, also die Vorstellung von zwölf Aposteln, ist eine relativ späte Idee", und S. 130: „Später suchte man die Widersprüche zu beheben und vor allem die Zwölfzahl zu retten. Geschichtlichen Wert haben diese Spekulationen nicht, obwohl sie bis heute den Heiligenkalender der katholischen Kirche bestimmen." Wozu diese Schlußbemerkung? Ist sie richtig und nützlich? – Etwas zu wenig scheint gesagt zu sein über die charismatischen Gaben der Urkirche. S. 24 lesen wir: „Sicher ist die Kirche von Geisterlebnissen bewegt. Aber das Pfingstwunder ist so, wie es erzählt wird, gar nicht vorstellbar. Es mischen sich verschiedene Züge. Einmal befinden sich die Gläubigen in einem Haus, einmal in der Öffentlichkeit. Einerseits hat man den Eindruck einer Massenekstase, vor der die Zuschauer hilflos nach einer Erklärung tasten. Andererseits verstehen sie in wunderbarer Weise, jeder in seiner Sprache, was die Geisterfüllten reden." Muß man den Text unter eine derartig historisierende Fragestellung zwängen? Trägt er nicht doch eine ernstzunehmende Aussage, auch wenn man nicht auf voller Historizität besteht? – Zu Mt 16,17–19 steht S. 29f: „Es ist der Fundamental-Spruch der römischen Kirche . . . Es gibt Gründe für die Annahme, daß dieses Wort erst in der Gemeinde entstand und Jesus nachträglich in den Mund gelegt wurde . . . Übrigens gewinnt dieses Urteil auch bei katholischen Theologen an Boden – ein Beispiel dafür, daß die katholische Kirche durch solche historische Urteile keineswegs ‚widerlegt' wird." S. 48: „Die These vom Märtyrertod des Johannes zu dieser Zeit stützt sich auf

Mk 10,39. Dort prophezeit Jesus beiden Zebedaiden den Tod. Das ist sicher eine zurückdatierte Weissagung (vaticinium ex eventu)." – Verkennt man nicht Art und Zweck der Apg, wenn S. 77, neben anderen Ausstellungen an ihr, gesagt wird: „Eine von der Apostelgeschichte völlig vernachlässigte Frage ist die nach der Finanzierung der Mission"? – S. 89: „Paulus kann nicht erst in der neronischen Verfolgung umgekommen sein (im Jahre 64), sondern starb einige Jahre früher." – S. 98: „Kann sich die katholische Kirche für ihre Organisation und ihr Amtsverständnis auf die Bibel berufen – vielleicht sogar auf Paulus selbst, falls die Pastoralbriefe ‚echt' sein sollten? Heute ist klar, daß die Auseinandersetzung zwischen den Konfessionen nicht durch Exegese zu entscheiden ist, zumal, wie gesagt, der Befund in den Briefen nicht eindeutig ist." – S. 120: „Es dauerte lange, bis man von den ‚Büchern des alten' und bald darauf auch des ‚neuen Bundes' sprach, und noch länger, bis ‚Testament' direkt die Büchersammlung bezeichnete." In 2 Kor 3,14 ist aber von einem „Lesen des Alten Bundes (Testamentes)" die Rede. – Daß sich besondere Gelegenheit zu kritischen Bemerkungen in den Abschnitten über „Simon Petrus" (131ff) und über „Johannes, Sohn des Zebedäus" (138ff) bietet, ist nicht überraschend. Muß wirklich so vieles in Frage gestellt werden, was man bisher – nicht ohne ernste Gründe – angenommen hat? Auf Einzeldiskussion, auch zu den Aussagen über die „Evangelisten" (143f) muß verzichtet werden. Es sei nur erlaubt, darauf hinzuweisen, daß S. 157 Z. 9 v. u.. zu lesen ist: „Schriften der Propheten" (statt „Apostel").

Eichstätt Josef Kürzinger

Lentzen-Deis, Fritzleo: **Die Taufe Jesu nach den Synoptikern.** Literaturkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen. Frankfurt am Main: Knecht 1970. 324 S. (Frankfurter Theologische Studien, 4. Bd), Paperback DM 48.–

In sechs unterschiedlich angelegten Kapiteln legt der Verfasser die Überlegungen und Materialien vor, welche ihn zu einer neuartigen Erklärung der Taufperikope veranlaßten. Bevor wir uns mit dieser Erklärung auseinandersetzen, soll eine kritische Übersicht mit dem Inhalt des Werks vertraut machen und schon zu einigen das Verständnis der Taufperikope ebenfalls berührenden Positionen des Verfassers Stellung nehmen.

Zunächst führt ein gedrängt geschriebener, aber materialreicher Überblick über die Geschichte der Auslegung bis zur heutigen Fragestellung (3–24), welche für L.-D. durch folgende Merkmale gekennzeichnet ist: die formgeschichtliche Methode und die bessere Kenntnis des Judentums in neutestamentlicher Zeit (L.-D. 23 und passim: „Umkreisliteratur"; 25: „Judaismus") bedingen eine neue Ausgangsposition. Die Markusfassung ist mehr oder weniger mit dem ursprünglichen Grundbestand der Erzählung identisch. Kontrovers ist der Verlauf der vor der Markusfassung liegenden Traditionsgeschichte, ferner die Bestimmung der Gattung und der Absicht der Taufperikope, d. h. auch ihre christologische Aussage.

Das zweite Kapitel (27–57) behandelt die Taufperikope in textkritischer literaranalytischer Hinsicht. Neben subtilen Beobachtungen und Vermutungen ist hier wie auch in den beiden nächsten Kapiteln viel Material aufgehäuft, welches für die Erklärung der Perikope wenig oder nichts bringt. Im Hinblick auf diese sind einige Entscheidungen des Autors erwähnenswert. Die Himmelsöffnung werde Lk 3,21 im Gegensatz zu Mk und Mt als vom Sehen Jesu unabhängiger Vorgang beschrieben (44; 48: auch bei Mt unabhängig). Mit σωματικῷ εἴδει Lk 3,22 schildere Lk „real". Der Grund dafür liege „im Genus litterarium bei Lukas, welches hier zur ‚Epiphanie' gehört. Lukas will also nicht sagen, eine ‚historische' Taube sei herabgeflogen" (51 vgl. 127.285f). Der Mk-Bericht erweist sich als der schlichteste, dennoch ist er nicht „als ‚Quelle' für die Tauftüberlieferung der übrigen Evangelien (zu) verstehen" (56). „Gegenstand dieser Untersuchung soll jene Form des Taufberichts sein, die der synoptischen Tradition unmittelbar vorausliegt" (57), dennoch wird diese nirgendwo genauer beschrieben. Man vermißt auch Argumente für die Ablehnung der Markuspriorität.

Das nächste Kapitel ist dem Sinn der Johannestaufe gewidmet (54–95). Der Hintergrund der Johannestaufe wird mit Materialien und Erwägungen zu den jüdischen Taufbewegungen, zu den Wasserbräuchen in Qumran und zur Proselytentaufe ausgeleuchtet. Die weiteren Überlegungen fragen nach der Stellung der Johannestaufe in der urchristlichen Tradition und Verkündigung: in Apg (77: sie bezeugt glaubwürdig, daß „die Wirksamkeit des Täufers ... am Anfang des Kerygmas" steht), Joh, Spruchgut, Redaktion der Synoptiker. Das Ergebnis für die Johannestaufe lautet: Sie „ist ein äußerer Ritus, der an Gottes Heilsveranstaltung Anteil gibt, insofern er die ‚Umkehr', die tätige Abkehr von der Sünde und die Hinwendung zu Gott, welche ‚Früchte' bringt, vollmächtig bestätigt. Sie ist ausgerichtet auf das Kommen des ‚Stärkeren'" (94). Auf dieses Ergebnis hat sich die religionsgeschichte Untersuchung offenbar weniger ausgewirkt als eine mehr oder weniger bewußte Abgrenzung gegenüber den christlichen Sakramenten. Die urchristliche Tradition stelle im Zusammenhang mit der Taufe Jesu folgende Fragen: „1. Wie ist es möglich, daß sich der Stärkere dem Zeichen unterzieht, das auf ihn selbst hinweist? 2. Wie kann sich der kommende Richter dem Mittel unterwerfen, das vor seinem eigenen Zorngericht schützen soll?" 3. vgl. Mt 3,14; 4. vgl. Mt 11,2–5 (95). Daß die neutestamentliche Täufertradition auch im Zusammenhang mit der Rivalität zur Täufergruppe geformt wurde, kommt auf diese Weise gar nicht in den Blick. Die aus den späteren Schichten des Neuen Testaments erschlossenen Fragen gelten auch für „den Sitz im Leben des ersten Taufberichtes ... Als man begann, Jesu Taufe durch Johannes im Kreis palästinischer Judenchristen zu verkündigen, mußte zugleich auf solche Fragen Antwort gegeben werden" (95). Wirklich?

Das vierte Kapitel (97–193) untersucht die Motive in der sich an die Taufe Jesu anschließenden Offenbarungsszene. Himmelsöffnung und Himmelsstimme passen am ehesten zur Gattung der Vision, nicht zur Gattung der Theophanie (trotz der vom Vf. einmal positiv [127], einmal negativ [101.129] beurteilten Beziehung von Mk 1,10 zu Jes 63,19b) oder der Epiphanie (trotz der vom Vf. selbst [51.127] als „Epiphanie" charakterisierten Schilderung in Lk). Die Erwähnung einer Himmelsöffnung in Visionsschilderungen sei gattungsgemäß und deshalb mehr eine Aussage über den visionären Zustand als über einen „realen Vorgang im Himmel" oder über den Inhalt der Vision selber (122.126f); eschatologische Bedeutung komme ihr nicht zu. Resultat der breiten Diskussion über die Art der Geistbegabung ist eine gewisse Nähe der Taufperikope zu Jes 42,1 (158). Überlegungen zur Taubengestalt bleiben zunächst ergebnislos. Die Taufstimme lautete wahrscheinlich von Anfang: „Du bist mein Sohn" (187); nur ihr zweiter Teil ist von Jes 42,1 beeinflußt (191f).

Mit dem fünften Kapitel: „Die literarische Gattung der ‚Deute-Vision'" (195–248) betritt der Verfasser ausgesprochenes Neuland, wenigstens im Hinblick auf die Taufperikope. Nach einer kurzen Einführung in die neuere Targumforschung folgen je eine „Erarbeitung an den Targumen zu Gen 22,10" und zu Gen 28,12. Tg J I fügt zu Gen 22,10 hinzu: „Die Augen Abrahams schauten hin auf die Augen Isaaks, und die Augen Isaaks schauten hin auf die Engel droben. Isaak sah sie, aber Abraham sah sie nicht. Die Engel in der Höhe antworteten: Kommt, seht die beiden Einzigen (Tg J II außerdem: „Gerechten"), die es auf der Welt gibt, der eine opfert, der andere wird geopfert, der opfert, zögert nicht" (ähnlich Tg J II, N). L.-D. charakterisiert diesen Text als „Deute-Vision", weil er die klassischen Elemente der literarischen Gattung der Vision" enthält und seine „Funktion" die „Deutung der Gestalten des Isaak und Abraham ist". Der Einschub wolle „die beiden Patriarchen in jenem wichtigen Augenblick ihres Lebens noch genauer umreißen, will darüber belehren, wer sie in diesem Augenblick ihrer bewußten und verdienstvollen Handlung eigentlich sind, kurz sie ‚deuten'" (207). Eine besondere Eigenart der Gattung der „Deute-Vision" besteht darin, daß sie „nicht ‚historisches' Geschehen im modernen Sinne" voraussetzt. „Dem Meturgeman zum mindesten und allen, die der hebräischen Sprache mächtig waren, ist vollbewußt, daß hier eine Interpretation geleistet wird, kein ‚historischer' Bericht". Auch bei den Hörern könne man ein Verständnis des „interpretativen Charakters" – was auch immer das bedeuten mag – der Titel „Einziger", „Gerechter" voraussetzen (207). Bei der Behandlung der Jakobs-Stelle Gen 28, 12 in den Targumen und in der rabbinischen Literatur konstatiert der Vf. in den Texten ein auch für die neutestamentliche Situation geltendes Gefälle: „Der Charakter der ‚Vision' geht in der literarischen Fassung mehr und mehr verloren. Der geschaute Inhalt wird wie ein real geschehener, ‚historischer Vorgang' erzählt ... Für das Verständnis scheinbar ‚real' und ‚historisch' geschilderter ‚Vorgänge' im NT wird diese Überlegung bedeutsam" (227). Nach Erwägungen zu den in den Targumen vorkommenden Titeln „Einziger in der Welt" und „Frommer" folgt noch ein kurzer Abschnitt über „Jes 6,5–7 im Prophetentargum" (243–248).

Im letzten Kapitel (249–289) „sollen die bisherigen Ergebnisse auf den Taufbericht angewandt werden" (249). Die Taufperikope besteht aus der Taufnotiz und einer nach dem in den Targumen vorhandenen Schema gebauten „Deute-Vision" mit den Teilen: Einführung der Vision („er sah"; Himmelsöffnung); Inhalt der Vision: ein „Deute-Vorgang" (die herabkommende Taube); Einführung der Audition (Himmelsstimme); Inhalt der Audition: „Deute-Wort" (titelartiges Prädikat und weitere Applikation) (251f). Die (vor-)synoptische Taufperikope sei also eine „targumische Deute-Vision"; das erweise sich auch an ihrem Schriftgebrauch, der nur in einem judenchristlichen Milieu möglich war (252). Da in den untersuchten Deute-Visionen der Targume nicht einfach „der Endzustand des jeweiligen Stammvaters bereits am Anfang seines Lebens oder in einem bestimmten Punkte seines Lebens" beleuchtet werde, sondern „die jeweilige Situation" beachtet werde, folge für den Taufbericht, „daß Jesus von Nazareth nicht im Endstadium oder auf einer späteren Stufe seines Wirkens dargestellt wird, sondern – von seinem erst am Ende voll erkannten Idealbild und Wesen her – am Anfang" (258f). So vage diese Formulierung auch sein mag, in ihr wird die christologische Relevanz der vom Vf. vertretenen Gattungsbestimmungen deutlich.

Die Formulierung der Taufstimme bedeute „eine Weiterentwicklung" „gegenüber den targumischen Deute-Prädikaten"; denn Jesus „eröffnet bereits in seinem irdischen Leben die Gegenwart der Gottesherrschaft" (263). Der „Deute-Vorgang", das Herabkommen der Taube, unterstreiche

„Jesu Sendung an das Heilsvolk"; die Taube habe eine Doppelfunktion, sie sei zugleich Botin und Symbol Israels (268 vgl. 277). Diese Doppelfunktion wird durch die von L.-D. zitierten Texte nicht belegt – und von der Israel-Symbolik ist es immer noch sehr weit bis zur vom Text insinuierten Geist-Symbolik.

Die Taufperikope stamme aus der palästinensisch-jüdischen Gemeinde (276). Der Taufbericht ist „in ähnlicher Weise wie die Erklärung des Pentateuch in der Synagoge Haggadah". Sitz im Leben sei die „Unterweisung", die Erklärung des „Lebens Jesu", etwa der Taufunterricht (277). Die Gestalt Jesu werde „in dem Augenblick des Anfangs seines Wirkens bestimmt", allerdings nicht in einer „griechischen Wesensaussage", „sondern ‚Sohn' wie ‚Knecht' sind als Sendung und Aufgabe am Heilsvolk gesehen. Der Geist ist die Kraftausrüstung, die aus dem einzigartigen Verhältnis zwischen diesem Gottgesandten zu (sic) seinem Vater, Gott, ersteht" (278). – In diesem Satz klingt allerdings nicht nur griechische Christologie, sondern sogar das lateinische „filioque" an. Wie er von der Taufperikope her gewonnen werden konnte, ist kaum zu begreifen.

Aus den Erwägungen zum Taufbericht in den synoptischen Evangelien möchte ich eine Feststellung zur lukanischen Fassung hervorheben. Lk schreibe „nicht mehr im Genus der ‚Deute-Vision'", sondern nähere „die Erzählung der Epiphanie-Gattung an" – und zwar mit Rücksicht auf seine hellenistischen Leser, welche die Gattung der „Deute-Vision" nicht kannten und den Mk-Bericht „als Schilderung einer Vision" verstehen müßten. Dennoch wolle Lk nicht sagen, „Jesus habe die bei den anderen Evangelisten als ‚Deute-Vorgang' geschilderte Szene als ‚mystisches Erlebnis' historisch in diesem Moment erfahren". Es handle sich nur um ein der jüdischen „Realisierung" von Deute-Visionen vergleichbares Phänomen (286). Als „Ereignis" liege dem Taufbericht die Taufe Jesu durch Johannes zugrunde. Die Deute-Vision fasse „in Erzählung und Rede, was in lebendiger Überlieferung von der historischen Wirkung des Tauf-Augenblicks weitergegeben wurde. Dieser Sinn gehört zum historischen Augenblick" (289).

Nachdem das Referat über die zum Teil neuartigen Untersuchungen breiter ausfallen mußte, als es sonst bei einer Rezension üblich ist, will ich mich im folgenden mit der wesentlichen These des Buches auseinandersetzen, mit der Auffassung der Taufperikope als einer Deute-Vision und mit einigen der gattungsgeschichtlichen, historischen und theologischen Voraussetzungen dieser These.

Zunächst muß man wohl fragen, ob es dem Verfasser gelungen ist, die Existenz einer Gattung der „Deute-Vision" nachzuweisen oder wahrscheinlich zu machen, welche sich von der allgemeinen Gattung der „Vision" darin unterscheidet, daß sie im Gegensatz zu dieser rein literarisch und theologisch verstanden werden wollte und kein Erlebnis des Visionärs wiederzugeben beansprucht (vgl. 249). Es gibt keinen jüdischen Text, aus dem dieser Unterschied hervorginge. Im Gegenteil, die Nachgeschichte beweist, daß man schon im Judentum diese Visionen als reale aufgefaßt hat. L.-D. zitiert selber (209) aus Tg J I zu Gen 27,1, wo es heißt: „Als Isaak alt geworden war und seine Augen müde geworden waren, so daß er nicht sehen konnte, – als ihn seiner Vater gebunden hatte, hatte er den Thron der Herrlichkeit geschaut, und von da an begannen seine Augen trübe zu werden" (vgl. 210ff: Tg J I und II ähnlich zu Ex 12,42; Lev. 22,27). Das kann doch nichts anderes bedeuten, als daß für Tg J I eine pragmatische Tatsachen-Verknüpfung zwischen Gen 22,10 und 27,1 bestand, daß man nicht nur die Bedeutung Isaaks unterstreichen wollte, sondern dies gerade so tat, daß man von ihm erzählte, er habe die Engel, den Thron, die Schekina gesehen.

Immer wieder (51.207.277) begegnet ferner die mit dem eben behandelten Problem verwandte Voraussetzung des Vf., daß die Autoren der Targume bzw. der Taufperikope bewußt diese oder jene Gattung angewandt hätten und damit zugleich dem Leser insinuieren wollten, daß er sich das von ihnen Berichtete nicht als Geschehenes vorstellen, sondern es nur in seiner theologischen Bedeutung aufnehmen dürfe. Nur so kann man sich auch erklären, daß L.-D. die Taufperikope anscheinend möglichst früh datieren und ihre Entstehung mit den Augenzeugen des Lebens in Jesu in Zusammenhang bringen kann: „Haggadah findet sich nicht nur in den rabbinischen und synagogalen Texten. Die für sie geltenden Erzählmethoden hat die Gruppe der ersten Zeugen des Lebens Jesu auch aus der apokalyptischen Literatur schöpfen können" (256 vgl. auch 289). Wer sich die Ausbildung der synoptischen Tradition und urchristliche Theologie nicht als Manipulation mit Gattungen vorstellen kann, wird eher einen genügend großen Abstand von den ersten „Zeugen" für die Ausbildung der Taufperikope fordern. In diesem Falle wird die der modernen historischen und theologischen Auswertung zugrundeliegende Abschätzung des historischen Informationsgehalts von Texten – die Gattungsforschung ist dabei sehr nützlich – ebenso unvermittelt in das antike Judentum und in das Urchristentum zurückgetragen, wie im ersten Beispiel die moderne Erkenntnis, daß den Visionen eines Isaak oder Jakob im Kontext eine Deutungsfunktion zukommt, anachronistisch in das Innere der Gattung „Vision" hineinverlagert wird.

Ähnlich steht es mit dem in Visionen, aber nicht nur in Visionen, häufig zu Beginn erwähnten Motiv der Himmelsöffnung. Auch wenn es sich um ein Gattungselement handelt, ist damit noch nicht entschieden, daß auf die Himmelsöffnung nur literarisch angespielt wird (127 vgl. auch 287) oder ob ihrer Erwähnung im Sinne der alten Erzähler jeweils ein wirkliches Geschehen entsprach. Das antike Weltbild hatte beileibe keinen fiktiven Charakter. Grundsätzlich kann man annehmen, daß die Visionäre wenigstens eine ihren Erfahrungen entsprechende äußere Realität für wahrscheinlich hielten. Wenn Paulus nach 2 Kor 12,2f nicht wußte, ob er „im Leibe" oder „außerhalb des Leibes" in den dritten Himmel und in das Paradies entrückt wurde, weshalb soll dann der Leser einer Visionsschilderung annehmen, von einer Himmelsöffnung sei nur aus Gründen der literarischen Technik die Rede? Es handelt sich ganz im Gegenteil um einen Höhepunkt visionärer Erfahrung (vgl. Tg. J II, N zu Ex 12,42: „Die Himmel kamen herab und senkten sich, und Isaak sah ihre Vollkommenheiten" [210]), um ein Vorgelassenwerden in die Nähe Gottes. Die Patriarchen waren, wie die zahlreichen Apokalypsen unter ihren Namen zeigen, für das Judentum der neutestamentlichen Zeit gerade auch durch ihre visionären, seherischen Erfahrungen ausgezeichnet. Das Motiv der Himmelsöffnung kann zu poetischen und theologischen Zwecken rein literarisch figurieren, aber man wird eine solche Verwendung nicht als den Normalfall voraussetzen dürfen.

Nun zu den Unterschieden, welche zwischen den wie immer gattungsmäßig zu bestimmenden Visionen aus den Targumen zu Gen 22,10 und 28,12 und der Taufperikope bestehen. Bei den Targumen handelt es sich um Erweiterungen eines überlieferten heiligen Textes. Beide Male sind diese Erweiterungen überdies nicht nur dem Verlangen nach einer „Deute-Vision" zu verdanken, sondern der Kontext (Gen 22,11; 28,12 vgl. 207.222) erwähnt Engel, an der letzten Stelle sogar eine Vision von Engeln. Die Gemeinschaft mit den Engeln ist ein Topos in der apokalyptischen Literatur; sie wird gewöhnlich in Visionen erfahren. Die Qumranschriften und eine Reihe neutestamentlicher Texte sollten davor warnen, diesen Topos rein literarisch verstehen und ihn von der apokalyptischen oder jüdischen Erfahrungswelt trennen zu wollen. Wo von Engeln die Rede ist, vom Hören ihrer Stimme wie Gen 22,10, da legt es sich nahe auch an eine Vision von Engeln zu denken. Die Taufperikope ist im Gegensatz dazu nicht im Anschluß an einen irgendwie schon feststehenden Text entwickelt worden, sondern im Zusammenhang mit der Überlieferung von der Taufe Jesu. Bisher fehlt noch jeder Hinweis darauf, daß das Leben Jesu in der Urkirche die Rolle einnahm, welche in der Synagoge dem Pentateuch zukam. Während die Targumtexte besondere bereits im Bibeltext vorhandene Motive weiterentwickeln, fehlen solche Motive gerade in der Taufnotiz. Wie kommen Himmelsöffnung, Geistherabkunft und Himmelsstimme zur Taufe hinzu? Wenn ein Zusammenhang besteht, dann ist er von L.-D. nicht aufgedeckt worden. Ferner bildet gerade die Offenbarungsszene nach der Taufe den eigentlichen Inhalt der Taufperikope, während die targumischen Visionen nur das im Bibeltext genannte Hauptereignis weiter ausschmücken. Das Verhältnis von Haupt- und Nebenaussage ist also umgekehrt. Der Anlaß für die Ausbildung der Taufperikope kann nicht mit Hilfe eines Analogieschlusses aus den Targumen gewonnen werden.

Dazu kommen die inhaltlichen Unterschiede. Isaak sieht die Engel in den Höhen und hört ihre Deklaration, Jesus sieht dagegen den Vorgang der Himmelsöffnung, den Vorgang des Herabkommens des Geistes und er erfährt eine an ihn selber gerichtete Himmelsstimme („Du bist"). Wenn man die Deklaration („Kommt, seht") in den Targumen vielleicht als „Deute-Stimme" mit „Deute-Prädikaten" fassen kann (warum nicht als Proklamation? vgl. Mt 3,17 οὗτός ἐστιν), dann ist wiederum das für die älteste Fassung der Taufperikope typische „Du bist" nicht aus der Analogie zu den Targumen erklärbar, ebensowenig das Herabkommen des Geistes. Die gleichmäßige Anwendung des Begriffs „Deute-Titel" auf die in den Targumen wie in der Taufperikope erwähnten Prädikate verdeckt die in jedem Einzelfall anders gelagerte Funktion dieser Prädikate.

Welche Bedeutung einem solchen Ereignis für die Geschichte und für das Verständnis der betreffenden Person im Sinne der Erzähler zukommt, läßt sich trotz L.-D. überhaupt nicht von der „Gattung" her entscheiden. Abraham und Isaak werden gerade wegen ihrer Bereitschaft zum Opfer als die beiden „Gerechten, Einzigen" erklärt, insofern deutet die Vision das Ereignis der Aqeda und die aus ihr sich ergebende Bedeutung der Stammväter für die Heilsgeschichte. Im Falle Jakobs (Tg J I zu Gen 28,12: „Kommt, seht den Jakob, den Frommen, dessen Bild auf dem Thron der Herrlichkeit eingegraben ist, den ihr zu sehen verlangtet") fehlt ein solcher Bezug auf ein Ereignis – auch für den Titel; es wird eine Wertung ausgesprochen, die schon seit der Vorzeit (am Thron Gottes) besteht. Wie ist es nun bei der Taufe Jesu? Wird hier nur die „betreffende Gestalt in einem wichtigen Augenblick, der für alle bedeutsam ist", erklärt (so L.-D. 288 zu beiden [!] Targumstel-

len) oder ist der Zusammenhang zwischen dem Herabkommen des Geistes, der Himmelsstimme und dem Ereignis der Taufe Jesu enger, und d. h. ereignishaft, zu denken: jetzt kommt der Geist herab, jetzt wird Jesus zum geliebten Sohn Gottes erklärt oder ernannt? Der Vergleich mit den Targumen scheint gerade in diese Richtung zu drängen, nicht auf Grund der von L.-D. immer wieder berufenen Gesetzmäßigkeit der Gattung, (vgl. 247.260.265.270), sondern auf Grund dessen, daß jede Vision nach ihrem Kontext ausgewertet werden muß, daß jeweils zwischen dem Typischen (Gattung) und dem Besonderen geschieden werden muß.

Mir scheint, daß die gattungsgeschichtlichen Bemühungen des Verfassers nicht zum Schließen vom Targum auf die Taufperikope ermuntern, sondern eher, wenn auch ungewollt, die gattungsgeschichtliche Sonderstellung der Evangelien und besonders ihrer christologischen Perikopen erwiesen haben. Man sollte also weiter nach dem (apokalyptischen?) Verständnis der Geschichte Jesu fragen, welches sich in der Taufperikope niedergeschlagen hat, statt diese nur als Verschlüsselung einer bestimmten satzhaften theologischen Einsicht aufzufassen. Die Reduktion biblischer Erzählungen auf theologische Sätze nach dem Muster einer überholten Erklärung von Gen 1–3 wird weder den alten Erzählern und Hörern noch den Fragen des heutigen Lesers gerecht. Man darf sich der Wahrnehmung der von uns heute deutlich als unhistorisch empfundenen Darstellung der Geschichte Jesu in den Evangelien nicht durch eine formale Manipulation mit „Gattungen" entziehen. So wird man im Hinblick auf die Taufperikope wie auf die Targume zwar in manchen Punkten auf die in diesem Buche gesammelten Materialien und Literaturhinweise zurückgreifen, aber wohl nur selten der Argumentationslinie des Autors folgen dürfen.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Schneider, Gerhard: **Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54–71.** Studien zur lukanischen Darstellung der Passion. – München: Kösel 1969. 245 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd XXII) kart. DM 45.–

In seiner Habilitationsschrift (Würzburg, WS 1967/68) untersucht G. Schneider die drei Perikopen der lukanischen Passion Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu primär in literarkritischer Hinsicht. Nach einem Überblick über die Probleme der lkn Passionsdarstellung (I. Teil) behandelt Sch. zunächst die Frage vor- und neben-mkn Passionstraditionen; insbesondere untersucht er die von ihm so genannten „Kontakte" (d. h. sprachlich und/oder inhaltlich irgendwie vergleichbare Details der Darstellung) zwischen Lk und Mt einerseits und Lk und Jh andererseits auf ihre traditionsgeschichtliche Grundlage hin (II. Teil). Im folgenden III. Teil wird in Einzeluntersuchungen überprüft, wie weit die lkn Gestaltung der drei Perikopen als Redaktion der Markusvorlage erklärt werden kann. Der IV. Teil ergänzt die Einzelanalyse insbesondere durch Untersuchung der lkn Akoluthieabweichungen gegenüber Mk und der Übernahme bzw. Auslassung von Mk-Stoff. Im abschließenden V. Teil werden die gewonnenen Ergebnisse theologisch interpretiert und in die Konzeption der lkn Passion und des lkn Gesamtwerks eingeordnet. Ein Exkurs zur historischen Frage des Synedrialprozesses rundet die Arbeit ab.

Der unmittelbare theologische Ertrag der Studie liegt in der Verdeutlichung der theologischen Motive der lukanischen Redaktion (werbende Christologie, Schonung der Jünger als angehender Zeugen, Akzentuierung der heilsgeschichtlichen Bedeutung Jerusalems, Belastung der jüdischen Obrigkeit, Apologie gegenüber Rom u. a.). Hier werden i. w. die Hauptlinien der Lukasinterpretation seit Conzelmann kritisch weitergeführt.

Angelpunkt der Argumentation ist der Teil III in seinem komplementären Verhältnis zum Teil II: Nachdem sich im II. Teil (II,3 = S. 46–72) die Möglichkeit abgezeichnet hatte, zur Erklärung der „Kontakte" zwischen Lk und Mt vorsynoptische traditionsgeschichtliche Beziehungen verschiedener Art anzunehmen und zur Erklärung der „Kontakte" zwischen Lk und Jh das Vorhandensein einer Passionsüberlieferung zu postulieren, die Lukas neben Mk schriftlich vorgelegen hat (vgl. S. 60, S. 70), werden diese Hypothesen im Teil III der Gegenprobe unterworfen. Die Konfrontation Lk – Mk ergibt (nach Sch., vgl. S. 137–139), daß Lk 22,54–71 sowohl dem Mk als auch einer nicht-mkn Vorlage folgt. Die Verleugnungsgeschichte stammt i. w. aus Mk, die Verspottungsszene aus der nicht-mkn Vorlage, die Verhörszene zum Teil (i. w. 22,66–68) aus der nicht-mkn Vorlage, zum Teil (22,69–71 ganz) aus Mk. Als Hauptvorlage dient Lukas die nicht-mkn Vorlage; sie ist insbesondere für die lkn Akoluthie maßgeblich. (Sch. denkt an eine Sonderform der Passionsüberlieferung in Langform; Begründungen S. 141–144.)

Die Arbeit ist mit kaum zu überbietender Vollständigkeit und Gründlichkeit ausgeführt und durchgestaltet. Dies gilt einmal für das diffizile Komplementärverfahren in der literarkritischen Argumentation, zum andern – und dies ist bei der Komplexität der Sachverhalte sehr zu begrüßen – für die sorgfältig gearbeiteten Tabellen und Register (vor allem die Sachregister im Text). Der größte Vorzug der Arbeit ist vielleicht darin zu sehen, daß Sch. jedes einzelne Ergebnis seiner Analysen nach seinem Wahrscheinlichkeitsgrad klassifiziert und ganz bewußt auch Spuren verfolgt und Argumente vorträgt, die alternative Lösungsmöglichkeiten stützen.

Münster Karl Löning

Marchel, W.: **Abba, Père!** La Prière du Christ et des Chrétiens. Nouvelle édition entièrement refondue. – Rome: Biblical Institute Press 1971; 272 S. (Analecta Biblica 19a) br.

Das Thema, die Bedeutung des Vater-Unsers traditionsgeschichtlich und biblisch theologisch in den Mittelpunkt zu stellen, ist sicherlich nicht neu. W. Marchel, der jetzt seine Untersuchung erneut vorlegen kann, kann sich vor allem auf verschiedene Untersuchungen von J. Jeremias, J. Leipoldt und P. Fiebig auf protestantischer Seite, auf M. J. Lagrange, S. Lyonnet, J. Alonso Diaz und zahlreiche andere katholische Gelehrte berufen, die auf diesem Gebiet der Forschung beachtenswerte Vorarbeit geleistet haben.

W. Marchels Untersuchung hat folgende Bedeutung: 1. Er stellt zunächst die Vater-Aussage und -Anrufung Gottes in den Zusammenhang des Alten Testamentes und des Judentums, der semitischen Religionen überhaupt und bringt hier zahlreiches Quellenmaterial heran. Vor allem macht er auf Sirach- und Weisheitsüberlieferung, palestinische rabbinische und liturgische Texte aufmerksam, die höchste Beachtung verdienen und die religionswissenschaftlich und theologisch längst nicht ausgeschöpft sind. Aber auch die griechische Überlieferung kommt dabei nicht zu kurz. 2. Die Abba-Anrede Gottes gehört nach W. Marchel entsprechend der palestinischen Überlieferung in die Eigenart des Gebetslebens Jesu, ist aber als Anrede einzigartig und ohne Vorgang. Die Juden haben das Wort „Abba" nicht in ihrer Gebetstradition gehabt. Bei Jesus liegt eine neue Verbindung zwischen Vater und Sohn vor, die in das Geheimnis Gottes zurückweist. 3. Ein besonderes Problem stellt das Verhältnis von „abi" und „abba" in der Anrede und Aussage Jesu nach den syrischen Übersetzungen des Neuen Testamentes (vgl. vor allem die Tabellen auf S. 133f) dar. 4. Die Vater-Anrede Gottes gehört bei Paulus, in die katechetische und liturgische Taufüberlieferung des Urchristentums (vgl. vor allem T. M. Taylor: „Abba, Father and Baptism" (ScotJT 11,1958,62–71). Wir stehen mitten in der Lehre von der Gottessohnschaft bzw. Gotteskindschaft: Das Gebet, das vom Geist eingegeben ist, und der personenhafte Geist Gottes sind die beiden „Zeugen" dieser Heilsgabe (dabei Hervorhebung von Billerbeck III 243 und M. Albertz, Die Botschaft des Neuen Testaments II 2,124 auf S. 215 Anm. 3). Die trinitarische Lehre ist mehr erlebt als systematisch durchgedacht.

Grundsätzlich verdient diese Untersuchung in ihren Grundlinien Zustimmung und Neubeachtung auch in der neuen Bearbeitung. Man wird vor allem von jüdischer Forschung aus Einwände gegen die fast axiomatische Herausstellung der Position Jesu erheben; ob die Positionen von E. Wechssler, Hellas im Evangelium 1947; W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum 1892 unter anderen Voraussetzungen heute wiederkehren, bleibt dahingestellt. Gegen beide Möglichkeiten: Einordnung und Absetzung vom Judentum geht W. Marchel seinen eigenen Weg. Hier bleiben natürlich Fragen offen, die augenblicklich diskussionsreif sind. Man liest das Buch von W. Marchel sowohl in seinen religionsgeschichtlichen wie auch theologischen Zielsetzungen nicht ohne reichen Gewinn.

Tübingen Otto Michel

Wead, David Wayne: **The Literary Devices in John's Gospel.** – Basel: Friedrich Reinhard Kommissionsverlag 1970. VIII, 130 S. (Theologische Dissertationen, hrsg. von Bo Reicke, Bd IV) br. DM 14.80

Die Untersuchung des amerikanischen Gelehrten, die 1968 der Theologischen Fakultät der Universität Basel als Dissertation vorgelegen hat, befaßt sich mit den literarischen Mitteln, die den spezifischen Charakter des Vierten Evangeliums ausmachen. Auf einige dieser „Stilmittel" wurde immer wieder hingewiesen; hier

nun wird der Versuch unternommen, sie umfassend darzustellen und auf diese Weise die theologische Eigenart des Joh-Ev.s zu kennzeichnen. Grundlage solcher Darstellung ist die zutreffende Beobachtung, daß der Evangelist zwei Verstehensebenen gegen- und ineinanderschiebt: die des erzählten Vorganges und die der theologischen Deutung, die von den sprechenden und handelnden Gestalten der Erzählung, Jesus ausgenommen, noch nicht erreicht ist. Im Grunde geht es in der Darstellung der einzelnen vom Verf. behandelten Stilmittel immer um dieses Problem, das sich verschiedenartig stellt.

Nach einer diese Problematik kurz umreißenden Entfaltung des nachösterlichen Standortes des Evangelisten (1–10) sind die johanneischen „Semeia" im Lichte der aufgeworfenen Frage behandelt (12–29). Darauf wendet sich Verf. der Doppeldeutigkeit johanneischer Aussagen zu (30–46), wobei er sorgfältig die Wurzeln der Doppeldeutigkeiten aufzeigt, die im griechischen, im griechischen und semitischen, im hinter dem griechischen erkennbaren aramäischen Wort oder im metaphorischen Charakter, manchmal auch im Modus und in besonders konzipierten Begriffen gründen. Daran schließt sich ein umfangreicheres Kapitel, das der Ironie im Vierten Evangelium gewidmet ist (47–68). Der Bedeutung und dem Gebrauch der Ironie bei den antiken Schriftstellern (47–50) folgt eine Darstellung der Anwendung dieses Stilmittels im Joh-Ev. (51–55), die dann an einzelnen Themen johanneischer Christologie detailliert dargestellt ist (König der Juden, Herkunft des Messias, Superiorität Jesu vor den Patriarchen, Abreißen des Tempels), um dann in Behandlung der Texte auszumünden, die mit demselben Mittel die Jüngerschaft behandeln. Ein kurzer Exkurs (69f) ist den Mißverständnissen gewidmet, die nach Meinung des Verf. nicht zu den eigentlichen literarischen Mitteln gehören. Ein letzter Abschnitt (71–94) behandelt die johanneischen Metaphern, die gegen ausgeführte Gleichnisse und die früher behandelte Doppeldeutigkeit abgegrenzt werden. In diesem Zusammenhang werden die *„Ego eimi"*-Aussagen besprochen (74–79) und Texte wie Jo 8,34–36; 5,35; 3,29; 5,19f (79–81). Unter der Überschrift „Metaphorical Discourses" sind die Bildreden vom Lebensbrot, dem lebendigen Wasser, dem Hirten und den Schafen und dem Weinstock behandelt (82–92). Die Anmerkungen sind auf 95–113 angehängt, ein ausführliches Literaturverzeichnis (114–129) und angefügter Lebenslauf (130) beschließen das Bändchen.

Die Untersuchung nennt die wesentlichen Mittel, die die Eigenart der johanneischen Darstellung ausmachen. Sie sind im einzelnen sorgfältig dargestellt, wobei der Zusammenhang mit der in der Einleitung ausgeführten Grundeinsicht in die Verschiedenartigkeit des Standortes von Erzähler und Erzähltem jeweils berücksichtigt wird. Am besten ist dies m. E. im Kapitel über die Ironie gelungen, die von ihrer Abwandlung zum Humor ferngehalten wird und die dargestellten johanneischen Aussagen treffend kennzeichnet. Gerade hier aber wird deutlich, daß sich andere Mittel wie das der Doppeldeutigkeit dieser Darstellungsweise als Ausdrucksmöglichkeiten anbieten. Können sie dann als eigenständige literarische Mittel Geltung behalten? Verf. hat auf Grund derselben Beobachtungen dem Mißverständnis nur untergeordnete Bedeutung zuerkannt, obwohl gerade hier Formcharakter deutlich wird. Gerade an den Stellen, wo die Untersuchung ins Detail geht, wird deutlich, daß die Frage nach dem Formcharakter der johanneischen Darstellung auf Aussageabsicht und -wirkung gerichtet ist und weiter verfolgt werden sollte. Die kundigen Anregungen der vorliegenden Arbeit hierzu nimmt man um so bereitwilliger auf als sie die Ebene sachlicher Erörterung nie verlassen.

Tübingen Herbert Leroy

Philipps, Karl: **Kirche in der Gesellschaft nach dem Ersten Petrusbrief.** Gütersloh: G. Mohn (1971). br. 71 S. DM 7.80

Der Verf. betrachtet den ersten Petrusbrief als ein gesellschaftspolitisches Dokument. Die Kirche könne, selbst wenn sie sich im Getto befindet, aus der Gesellschaft nicht emigrieren. Die Exegese könne von diesem Gesellschaftsbezug nicht absehen ohne in die Gefahr des biblizistischen Mißverständnisses zu kommen. Wie sich der Glaube an Jesus äußert, hängt mit Situation, Sprache und Denken der Gesellschaft zusammen, in der sich das Zeugnis des Evangeliums vollzieht. Wo immer sich Christen gesellschaftlichen Veränderungen widersetzen, handeln sie politisch. Sobald sie sich der Gesellschaft in Beharren oder Veränderung nur anpassen, sind sie daran, das Eigentliche ihres Glaubens aufzugeben. Die christliche Gemeinde kann sich also dem politischen Geschehen nicht entziehen und steht vor der Alternative, entweder das Evangelium zur Politik in Beziehung zu setzen oder die Politik anderen Mächten zu überlassen und damit selbst einen Bereich zu schaffen, in dem das Evangelium nicht zu gelten scheint. Der erste Petrusbrief sieht die Aufgabe der politischen Bewußtseinsbildung und der gesellschaftspolitischen Entscheidung, vgl. die Weisungen 2,13–3,7. Wenn die Lutherübersetzung hier immer wieder „seid untertan" formuliert, scheint sie der marxistischen Behauptung Recht zu geben, das Christentum beinhalte eine Sklavenmoral, die ausgebeutete Menschen in ihrer Knechtschaft festhalte. Der Verf. untersucht deshalb den ersten Petrusbrief auf seine gesellschaftspolitischen Hintergründe und Aussagen hin, um zu zeigen, daß die Vorstellungen der traditionellen bürgerlich-christlichen Moral dem ursprünglichen eigentlichen Sinn der ntl. Aussagen vom Untertansein nicht unbedingt entsprechen.

In Auseinandersetzung mit den modernen Kommentaren, aber ohne eigentliche exegetische Erörterungen, macht der Verf. deutlich, daß der erste Petrusbrief keine ethische Weisung enthält, die den Christen grundsätzlich auf gegebene politische Verhältnisse festlegte. Die monarchische Ordnung des Imperiums wurde nicht als Ideal betrachtet, aber als gegebene Ordnung von Christus her relativiert und akzeptiert. Die Bruderschaft wird als Gabe und Forderung an die Gemeinde vor Augen gestellt, nicht aber zum allgemeinen politischen Ordnungsprinzip erhoben, da sie im Sinn des ersten Petrusbriefs Gabe des Evangeliums ist. Auf die Gesellschaft wirkt die Christengemeinde durch ihr Zeugnis in Wort und Tat. Im Wort zu den Sklaven und zu den Frauen spricht der erste Petrusbrief nicht nur ihre religiöse, geistige oder private, sondern auch ihre Stellung in der Gesellschaft an. Die Frage nach dem politischen Verhalten sozialer Gruppen wird also nicht ausgeklammert, auch nicht der individuellen Entscheidung des Christen überlassen, auch nicht als eine rein politische Frage nur rein politisch behandelt, sondern mit dem Evangelium in Beziehung gebracht. Dabei wird die Diskrepanz zwischen der Stellung der Sklaven in der Gemeinde zu ihrer Stellung in der Gesellschaft aufgedeckt. Als Glieder der Christengemeinschaft finden auch die Sklaven menschliche Anerkennung und Geborgenheit und können sich der Gesellschaft einordnen und Leiden auf sich nehmen in der Nachfolge Jesu Christi, der sie leitet und der ihnen im Leiden vorangegangen ist. „So kann durch das Leiden, ohne daß durch revolutionäre Gewalt Leben vernichtet und Werte zerstört werden, eine Veränderung als notwendig erkannt und auf dem langen Wege der Evolution eingeleitet werden ... So kann die Gesellschaft von innen her radikaler verwandelt werden, als wenn ein bloßer Herrschaftswechsel (indem etwa die Sklaven zu Herren und die Herren zu Sklaven würden) die Struktur der Sklavengesellschaft nur oberflächlich ändern würde" (43f). Ähnlich argumentiert der Verf. hinsichtlich der Stellung der Frauen nach dem ersten Petrusbrief und schließt: „Der überwiegend heidnischen Gesellschaft wird keine revolutionäre Veränderung der sozialen Ordnung gepredigt. Die Kirche paßt sich aber auch nicht einfach den gesellschaftlichen Gegebenheiten an. Sie hält vielmehr im Zeugnis von der Herrschaft Christi Recht und Ziel der Gleichwertigkeit fest und bleibt so Ausgangspunkt immer neuer Impulse für grundlegende Veränderungen in der Gemeinde und in der Gesellschaft" (52).

Im ganzen wird man dem Verf. durchaus zustimmen können, wenn er der Kirche innerhalb der weltlichen Ordnungen sowohl eine stabilisierende als auch eine mobilisierende Funktion zuschreibt. Während das stabilisierende Element in der theologischen Reflexion die längste Zeit im Vordergrund gestanden ist, wurde über das mobilisierende Element theologisch kaum reflektiert, ohne daß es unwirksam gewesen wäre. Das mobilisierende Element des Evangeliums sollte heute stärker beachtet, durchdacht und zur Wirkung gebracht werden.

Graz Johannes B. Bauer

Borsch, Frederick Houk: **The Christian and Gnostic Son of Man.** – London: SCM Press (1970). 130 S. (Studies in Biblical Theology. Second Series, 14) kart. £ 1.21

Es geht dieser kleinen Studie nicht, wie der Titel vermuten lassen kann, um religionsgeschichtlichen Vergleich und um religionsgeschichtliche Ableitung, sondern um einen quellengeschichtlichen Tatbestand, der eine nicht unwichtige überlieferungsgeschichtliche These zur neueren Diskussion um die Menschensohn-Tradition stützt. B. setzt sich mit J. Jeremias (und C. Colpe) auseinander: Aufgrund nachprüfender Einzelanalysen lehnt er mit überzeugenden Gründen die Ansicht ab, wonach form- und traditionsgeschichtlich der Nachweis erbracht sei, in jenen Menschensohn-Logien, die eine synoptische Parallele ohne diesen Titel haben, sei eben dieser Titel sekundär (Entsprechendes gilt für alle Beispiele, in denen Wendungen, die im Zusammenhang des „Menschensohnes" typisch sind, ohne diese Bezeichnung vorkommen). B. ist von der Zugehörigkeit des Menschensohntitels zu alten Traditionsschichten überzeugt und bietet für dessen nachfolgendes

Verschwinden in manchen Überlieferungslinien folgende Erklärung: Nach seiner ursprünglich maßgeblichen Bedeutung hat der Titel später aufgehört, ein Teil der normativen Kirchensprache („part of the normative language of the churches") zu sein (28), und wurde durch inzwischen vertrautere Diktion abgelöst.

Durch seine Durchsicht spätneutestamentlicher sowie außer- und nachneutestamentlicher Überlieferungen bis zur Mitte des 2. Jh.s sieht B. seine These bestätigt, daß der christliche „Menschensohn" nur in ältesten theologischen Schichten heimisch ist: Spätere Belege des Titels sind zahlenmäßig verschwindend und obendrein regelmäßig sekundär bedingt (Zitat von Dan 7,13 oder der Evangelien o. ä.). Menschensohnverehrung, -bekenntnis oder -christologie ist hier (trotz bunter Verschiedenheit der Quellen) nach-neutestamentlich nicht nachweisbar. Und man muß B. aus methodischen Gründen zustimmen, wenn er sich weigert, als Grund für dieses Abbrechen der Menschensohnüberlieferung mit den kanonischen Evangelien eine angebliche Polemik gegen deren Gebrauch (sc. Mißbrauch) in häretisch-apokalyptischen oder millenaristischen o. a. Gruppen anzusetzen (z. B. H. J. Schoeps: Ebioniten). Nicht alles in der fragmentarisch bekannten Literaturgeschichte des frühen Christentums ist Absicht und Programm, und nicht jedes Phänomen läßt sich aus Rivalitäten erklären. Im vorliegenden Fall ist tatsächlich die ungezwungene, verläßlichere Vermutung die, daß ein christologischer Titel, eine spezielle Christologie von ihrem historischen Hintergrund aus unaktuell und unverständlich geworden ist und darum fallengelassen wurde und nur in klischeehaften Relikten vereinzelt weiterlebt. Von Polemik findet sich nämlich in diesem Zusammenhang keine Spur.

Aufgrund seiner Sachkenntnisse, die er in einer früheren Arbeit (The Son of Man in Myth and History, London 1967) unter Beweis gestellt hat, durchmustert B. frühe gnostische Traditionen auf Vorkommen und Bedeutungsgeschichte der Menschensohnbezeichnung, was die Hälfte des Buches ausmacht. Und der gnostische Menschensohn ist nun zwar eine (verglichen mit der nichtgnostischen christlichen Literatur der Zeit) sehr häufige Erscheinung, aber er zeigt an sich durchaus keine Merkmale, auf die hin man von einem Fortleben der kanonischen Menschensohnüberlieferung reden könnte. Nur gezählte Beispiele erinnern überhaupt an Evangelienlogien. Ein Großteil dieser gnostischen Menschensohnvorstellungen dürfte folglich unabhängig vom kanonischen Traditionsstrom sein. Wenn man sich allerdings die „Verselbständigung" biblischer Daten vergegenwärtigt, die sie in gnostischen Systemen erfahren können und in der sie oft genug nicht mehr als biblische wiederzuerkennen sind, hält man den Konnex mit den Logien der Evangelien nicht mehr für so ausgeschlossen wie B. Die Erwägung B.s, daß durch den Kontext von Taufe und Anthropogonie (sowie Kosmogonie) einige gnostische und kanonische Menschensohnüberlieferungen als vom selben alten Ursprung stammend erkennbar werden, eröffnet interessante Perspektiven für das Entstehungsverhältnis von Gnostizismus und Christentum, bedarf aber noch ausgiebigerer Prüfung. Die prinzipielle Denkbarkeit dieser Vermutung wird freilich dadurch erhöht, daß als gemeinsamer historischer Boden die apokalyptische Bildersprache eines marginalen Judentums anzusetzen wäre, dem in der Entstehungsgeschichte des Gnostizismus wie in der des Christentums bekanntlich erhebliche Bedeutung zukommt. B. gibt diverse jüdisch-traditionsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Hinweise, auf welchen Kanälen im Gnostizismus ein himmlicher Mensch und ein Sohn dieses Menschen von außerhalb der christlichen Tradition rezipiert worden sein mag. Und diese Hinweise sind darum historisch sinnvoll, weil in der Tat die gnostische Mythologie vom Anthropos und Menschensohn zum guten und wesentlichen Teil eher an jüdische, jedenfalls nicht an christliche Gedankenreihen anknüpft.

Die behutsam formulierten Urteile basieren auf sorgfältigen Quellenanalysen, die eigenständigen Wert haben. Hinsichtlich der These freilich, an welcher dem Autor liegt (und auf die er auffälligerweise am Schluß gar nicht mehr zurückkommt), wonach innerhalb des nicht gnostisch gefärbten Christentums die Menschensohnvorstellung in genuinen Ausprägungen den alten Schichten zugehört, ist zu sagen, daß diese Bestätigung aus der doppelten Nachgeschichte im *more orthodox* Christentum und in gnostischen Gruppen für die synoptische und etwaige sonstige Erforschung der Frühgeschichte der Menschensohnüberlieferung nur einen flankierenden, keinen primären Beweiswert hat.

München Norbert Brox

Scheele, Jürgen: **Zur Rolle der Unfreien in den römischen Christenverfolgungen.** – Bochum: Buchhandlung Brockmeyer 1970. 159 S. (Diss. Phil. Tübingen) br.

„Die vorliegende Arbeit unternimmt den Versuch, alle Zeugnisse über die Rolle der Sklaven in den Christenverfolgungen im Römischen Reich vorzulegen und zu interpretieren" (16).

Zur Besprechung der echten literarischen Zeugnisse befaßt der Autor sich zunächst mit Plinus X 96: Diese Stelle stellt das einzige heidnische Zeugnis dar, das über christliche Sklaven berichtet. Mit dem Antwortbrief des Trajan ist sie für lange Zeit Grundlage und Richtschnur des rechtlichen Vorgehens gegen die Christen (26). Die beiden hier erwähnten *ancillae* sind von Plinius wegen ihrer Kenntnisse als Diakonissen offenbar als Zeuginnen und nicht als Angeklagte verhört werden.

Es schließt sich die Besprechung der Martyrerakten des Polykarp (in Verbindung mit Eusebius, H. E. IV 15,11f) an, die „ein bemerkenswertes Desinteresse der Christenverfolger an der Religion der Sklaven" zeigen (34).

Zum erstenmal begegnet in der Verfolgung von Lyon mit der Geschichte der Blandina eine Sklavin, die wegen ihres christlichen Glaubens zur Rechenschaft gezogen wird (Eus., H. E. V 1–2) – ein Ausnahmefall.

Nach einer eingehenden Untersuchung der Textgestalt des Martyrium Pionii (47–61), das in der überkommenen Form als authentisch betrachtet ist (60), wird demzufolge mit gutem Grund als eindeutig bewiesen angesehen, daß Sabina, ehemals Politta, als Sklavin wegen ihres christlichen Glaubens in ein Ergastulum verbannt und – wie es die Namensänderung deutlich macht – von Christen heimlich befreit wurde (65). Die S. 65 ebenfalls geäußerte Ansicht, daß die Canones Hippolyti auf den Anfang des 3. Jahrhunderts zurückgehen, ist wohl irreführend oder zumindest mißverständlich. Es geht nicht an, eine Bestimmung, die einer Sammlung etwa aus der Mitte des 4. Jahrhunderts oder gar späterer Zeit entstammt, zur Erklärung eines Sachverhaltes des beginnenden 3. Jahrhunderts ohne weiteres zu benützen. S. 70 A 2. ist der Hinweis: „Die wichtigste Quelle ist die syrische Didaskalia (hg. F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, 1905) zu nennen, die Kap. 3. ausführlich die Aufgaben der Diakonissen schildert" zu differenzieren. Zwar trifft es zu, daß die syrische Didaskalia im 3. Jahrhundert in Nordsyrien verfaßt wurde (Ebda). Indessen ist zu erwähnen, daß in *Buch* (wie die ed. Funk sagt) 3 (nicht Kap.) von Witwen die Rede ist. Der Bezug zwischen den drei Klassen der Diakonissen, Witwen und Jungfrauen kann aber historisch nicht ausgemacht werden, wenn gerade in der Didaskalia die Diakonissen nur Witwen zu sein scheinen und in den Apostolischen Konstitutionen ein größerer Unterschied zwischen ihnen gemacht wird. Der Ansicht, daß der vorliegende Bericht jedenfalls die einzige Nachricht über die Verfolgung eines Sklaven unter Decius ist, kann beigepflichtet werden (75): Die überlieferten Fassungen des decischen Edikts berichten ja nichts von der Gültigkeit des allgemeinen Supplikationsgebotes auch für Sklaven.

Schließlich ist noch eingegangen auf Eusebius, H. E. VIII 2–6, Eusebius, H. E. VIII 2,4 und Petrus Alexandrinus, Kan. 6–7. An der erstgenannten Stelle wird wahrscheinlich, daß wir es in erster Linie mit Maßnahmen der Herren gegen ihre Sklaven zu tun haben und nicht mit Aktionen im Rahmen staatlicher Verfolgung – so wenig die beiden Bereiche säuberlich zu trennen sind (77). Auch Eusebius H. E. VIII 2,4 weist in die gleiche Richtung (79).

Die Kanones des Petrus Alexandrinus 6–7 schließlich lassen erkennen, daß christliche Herren ihre christlichen Sklaven nicht selten stellvertretend zum Opfer schickten und zwangen, sich als ihre Herren auszugeben; das beweist, daß christliche Sklaven von der diokletianischen Verfolgung nicht erfaßt wurden (80). (S. 81 ist die Anm. 1 übrigens nirgends ersichtlich im Text lokalisiert.)

Der den zweifelhaften Zeugnissen gewidmete Teil II befaßt sich zunächst mit dem Martyrium Iustini. Als Ergebnis wird herausgestellt, daß der hier erwähnte Euelpistos als Beispiel eines christlichen Sklaven ausscheidet (85). Nach eingehenden sorgfältigen Untersuchungen zum Text der Passio Perpetuae ist dann der Zweifel an der Einheit der Passio bzw. der Ursprünglichkeit der Felicitasstellen für so begründet erachtet, daß auch dieser Bericht den für die Fragestellung zweifelhaften Zeugnissen zugewiesen wird (114).

Was die Acta Fructuosi angeht, gilt die Historizität des für die vorliegende Frage relevanten fünften Kapitels (vgl. v. Campenhausen und Lazzati) als bestritten (116). Hinsichtlich der Passio Afrae verbleibt lediglich das Faktum der Existenz dieser Martyrin als sicher: Über ihre Lebensumstände ist nichts auszumachen und somit der Text für das Problem wertlos (117).

Auch die legendären Zeugnisse, die der Wißbegierde des Publikums dienen und auf theologisch-paränetische Gründe sowie die literarische Ausgestaltung Wert legen, lassen keine Rückschlüsse auf die Rolle der Sklaverei zur Zeit der Hagiographen zu (118–122).

Als hervorstechendstes Ergebnis der Untersuchung (123–127) ist zu buchen, daß die christlichen Sklaven gar nicht von der staatlichen Verfolgungsmaßnahme betroffen waren: Kein einziges Zeugnis sagt anderes aus. Die Herren waren (da die juristischen Angelegenheiten der Sklaven in den Bereich des Privatrechtes gehörten) ihre Richter. Mochten die Sklaven als Zeugen auf der Folterbank dienen – oder gar als Denunzianten (vgl. den Brief der gallischen Gemeinden bei Eusebius, H. E. V. 1,14) –, sie nahmen nie aktiv am Kult des Staates teil und waren von diesem Bereich der antiken religiösen Welt weitgehend ausgeschlossen (vgl. 125f).

Nicht übergangen sei der Anhang (132–144), der sich in sorgfältiger Weise mit Sabinas Ende befaßt. Seine abschließenden Bemerkungen darüber, daß die von manchen (Tertullian, Hippolyt u. a.) erwähnte „Bordellstrafe analog zu sehen ist zu der Bergwerksstrafe und zu der lebenslänglichen Zwangsarbeit, d. h. dem Schicksal, das dem ‚servus poenae' auferlegt war" (142), sind fundiert.

Diese Arbeit aus der Schule von J. Vogt wurde mit lobenswerter Exaktheit geschrieben. Die Methode ist durchaus einwandfrei und klar. Vor allem fand sämtliche einschlägige Literatur ihre Berücksichtigung, die literarkritische Betrachtung eingeschlossen.

Bamberg Othmar Heggelbacher

Mysterien Christi. Frühchristliche Hymnen, aus dem Griechischen übertragen von Thomas Michels, Mönch der Abtei Maria Laach. – Münster/Westf.: Aschendorff ²1972. 79 S. Lw. DM 4,–

Diese Übertragung von insgesamt 21 Hymnen des Klemens von Al. (PG 8: paed. 3,12; protrept. 12), des Methodius von Ol. (PG 18: conv. 11,2), Gregors von Naz. (PG 37: poem. dogm. 29–34; poem. de se ipso 20, 24, 25, 32, 33, 38, 72, 81, 82), des Synesius (PG 66: hymn. 5; 7) sowie der Liturgie (Hōrológion perîechon tēn hēmeronýktion akoluthían... ²Rom 1937 p. 736, p. 745) in eine an Hölderlin, George und Wilamowitz geschulte und dabei im 'débit' durchaus frische und unmittelbar-lyrische Sprache ist Zeugnis eines lebenslangen, intensiven Kontaktes mit Gedanken und Formen griechischer Dichtung: sie wendet sich – als Nachdruck der 1952 erschienenen Erstauflage – an ein breiteres Publikum mit der Absicht, die hochgestimmte Frömmigkeitskultur des noch frühchristlichen und des frühen reichskirchlichen Griechentums bekannter und damit auch praktizierbar zu machen, was sicher gelungen ist.

Der letzte Hymnus (p. 76: Horologion p. 745) wird auf die erste Strophe beschränkt, die hier mit einem nicht authentischen Vers „Behüte, Christus, den römischen Papst" schließt: der Hymnus ist mit mehreren Strophen liturgisch allgemein geläufig und nicht auf Grottaferrata beschränkt, wo er lokal in der einen oder anderen Handschrift den Zusatzvers angenommen hat.

Eine philologische Interpretation der Hymnen des Klemens stellt M. in Aussicht: in der Tat sind gerade diese Hymnen ein reicher Schatz im Bereich ‚Antike und Christentum'. – Der Übersetzer hat sogar einen in Kunstprosa verfaßten Abschnitt des Klemens (p. 15: protrept. 12) als Hymnus aufgefaßt, so wie man ja auch gewisse Ausschnitte des Neuen Testaments (etwa Phil. 2,6–11) und der Apost. Väter (I Clem. 20) als Hymnen deuten kann.

Eine doktrinale Interpretation der Hymnen ist lockend, besonders im Bereich der Trinitätslehre (so Klemens p. 17 „Gott Logos singt den Hymnus mit uns" ‹vor dem Vater›). Der doktrinale Stil dieser Hymnen ist kontemplativ-statisch: es fehlt das agonistische Verhältnis zwischen Lyrik und Doktrin (vgl. J. Ratzinger, in: Dogmatische Konstitution über die Kirche..., 3.–4. Aufl., Münster 1965, 18–19 [aus Anlaß der Mariologie]) und also die lehr-entwickelnde Dynamik und die kirchenpolitische Polemik, die sich später im ambrosianischen Stil entfalten.

Münster Heinrich Lausberg

Aurelii Augustini Opera. Pars II,2: Contra Academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio. **Corpus Christianorum.** Series Latina. XXIX. – Turnhout: Brepols (1970). VIII, 380 S.

In dem neuen Augustin-Band des Corpus Christianorum (CCh) sind der Text der Cassiciacum-Dialoge sowie der von De libero arbitrio nach den Ausgaben Greens (Stromata Patristica II, Utrecht 1956; CSEL LXXIV, Wien 1956) abgedruckt. De magistro ist in einer bisher unveröffentlichten Edition vorgelegt worden, die K.-D. Daur auf der Grundlage der Vorarbeiten M. Skutellas angefertigt hat. Bei diesem Band ist mithin vor allem nach der praktischen Brauchbarkeit zu fragen. In diesem Bereich liegen zweifellos Vorzüge; andererseits erinnert die Auswahl der aufgenommenen Schriften an die betrübliche Tatsache, daß von den übrigen Dialogen Augustins noch immer keine moderne kritische Ausgabe zur Verfügung steht.

Neben dem Text der berücksichtigten Schriften umfaßt der Band eine nützliche 'bibliographia selecta' sowie ein Verzeichnis von Handschriften der aufgenommenen Werke. Den Abschluß bilden 'index locorum sacrae scripturae' und 'index scriptorum'. Greens Ausgabe der Cassiciacum-Dialoge ist jetzt erstmals durch einen Index erschlossen. Da in dem Band Ausgaben ungleichartigen Charakters benutzt sind (s. u.), die durch gemeinsame Indices erschlossen sind, vermitteln diese ein unzutreffendes Bild von der Eigenheit der Schriften. – Für alle Texte ist die CCh-übliche, nach den traditionellen Kapiteln (nicht Paragraphen) vorgenommene, Zeilenzählung durchgeführt.

Die Greenschen Vorreden sind für den Abdruck ganz erheblich gekürzt worden; sie bieten nur noch einen knappen Extrakt und sind nicht wie zuvor in lateinischer, sondern in englischer Sprache abgefaßt. In den Texten vor allem von Contra Academicos und De ordine findet sich die überaus große Zahl von rund 50(!) Druckfehlern.

Im folgenden werden vorzugsweise Fälle genannt, in denen unrichtig wiedergegebene Flexionsformen zu Textverfälschungen geführt haben, das Wortbild Anlaß zum Raten geben könnte oder die Abgrenzung der Sprechpartien zu wünschen übrig läßt. Es werden, unter Angabe von Seiten- und Zeilenzahl, die richtigen Formen gegeben (die versehentlich gesetzten nur vereinzelt zum Zweck leichteren Auffindens). Contra Academicos: 4,66 *veternoque.* 4,68 *quod (quid).* 5,85 *avidius.* 12,11 *defensio.* 13,16 *diu.* 14,31 *numerandum.* 15,19 *a(sa).* 19,12 *inlustrioris (inlustrios).* 22,28 *disciplinis (discipulis).* 27,32 *legerant.* 31,16 *significandam.* 37,28 *inquit.* — *Dic* (Gedankenstrich!). 38,56 *reclamante.* 43,29 *urbanitate.* 46,61 *iudico.* 48,36/7 Verweis auf Vergil gehört zu 47,24/5. 50,67 *dixi.* 53,28 *istorum.* 57,29 *opinionem.* 59,11 *approbabant.* 60,7 (Kap. XX) *sit.* 61,51 *iste (ista).*

De beata vita: 67,96/7 *demum me, quod* (Interpunktion). 67,107 *optatae.* 76,55 *quaerere.*

De ordine: 90,49 *inhaerere.* 91,29 *cuius.* 93,61 *occupare.* 94,44 *descendunt.* 96,4 *ordo.* 97,24 *respecta.* 11,64 *viros.* 110,98 *sese (esse).* 112,73 *mo-(mou-).* 114,45 *deesse.* 119,48 *iudicium dei* (Komma streichen). 121,36 *possunt.* 125,64 *aut ‚quia delector', nemo illud dicet rationabiliter.* 126,27 *iniuriam.* 128,34/5 Kommata am Zeilenende streichen. 128,16 *maxime.* 129,11 *secernendo.* 131,18 *cognoscet.* 137,51 mit *sunt* enden die Worte des Dialogsprechers Augustin; Absatz oder Gedankenstrich.

Bei den übrigen Dialogen ist die Drucküberwachung offenbar sorgfältiger gewesen; im Text von lib. arb. sind sogar Versehen der Vorlage ausgemerzt. Zu nennen sind zwei Versehen im Testimonium aus den Confessiones zu mag. (S. 154; ohne Zeilenzahlen): Z. 5 *deformia (deformis).* Z. 13 *illud (aliud).* Außerdem im Text p. 203,4 *dixisses (dixisse).*

In der Bibliographie fehlen S. 330 unter „translationes": germanica: K. Emmel (s. a.); italica: L. Nutrimento, Treviso 1957. – Nach der Drucklegung des Bandes ist ein Band mit deutschen Übersetzungen der Cassiciacum-Dialoge erschienen: Augustinus. Philosophische Frühdialoge. Zürich 1972; Contra Academicos: B. R. Voß, De beata vita: I. Schwarz-Kirchenbauer und W. Schwarz, De ordine: E. Mühlenberg.

Zu den Greenschen Ausgaben ist im übrigen zu bemerken: Acad.: 1, 3, 8 l.18 kein Sprecherwechsel vor *concessi* und vor *definitio.* 1, 7, 19 l.7 *perceptum* (die Mauriner nach dem Überlieferungszweig β), nicht *perfectum* (Green nach Knöll). 1, 8, 22 l.4 *existimas,* nicht *existimans* (Mauriner nach β). 2, 2, 5 l.60 hätte die Variante *tantum* zu *tamen* wenigstens genannt werden sollen. 2, 6, 15 l.26 *haberet* (β und die Mauriner) statt *habeat.* 2, 9, 23 l.43 ist überliefert *modo interim; interim* dürfte als in den Text geratene erklärende Glosse zu streichen sein. 3, 9, 18 l.8 für *movit* (β und die Mauriner; statt *monuit*) sprechen der Zusammenhang und die Wiederaufnahme in *commovere* (l.10). 2, 13, 29 l.7 ist *tuae* (β) in den Text zu setzen; gemeint ist eine Frage Augustins, dem Alypius antwortet; *suae* bereitet sprachliche Schwierigkeiten. 3, 19, 43 l.18 hat Green wie Knöll mit Recht das einhellig überlieferte *resipiscere* in den Text gesetzt; das von den Maurinern. O'meara und Holte bevorzugte *respicere* hat nicht die geforderte Bedeutung. – beat. vit.: 4,28 l.122 mit den Maurinern und einer Handschrift *demersus* (nicht *demersius*). 4,35 l.283 sollte Theilers Konjektur *in quo veritate perfruaris* (statt *qua veritate*), die sich auch stilistisch empfiehlt, zumindest erwähnt werden. ord.: 1, 4, 10 l.12: die Worte des Trygetius enden mit *Academicum*; der folgende Satz enthält eine Erklärung des Autors, nicht des Dialogsprechers, Augustin. 1, 7, 18 l.34 *ex contrariis* wohl in den Text geratene Erklärung zu *antithetis;* cf. civ. 11, 18 l.8, wo der Begriff ausdrücklich erklärt wird, von Augustin selbst. 1, 8, 1.83 *gallinacios* (cf. 2, 4, 12 l.48/9). 1, 10, 28 l.10 ist das Komma vor *quo* zu tilgen: *nescio* hat den Verbalcharakter in der Wendung *nescio quis* weitestgehend verloren und leitet hier keinen indirekten Fragesatz ein; das erklärt den Indikativ in *credis.* – lib. arb.: 1, 16, 34 l.10 *quaestionem,* nicht *questionem* (cf. ibid. 35 l.31). 2, 8, 24 l.117 dürfte mit F und K *circuivi* zu lesen sein.

In der Annahme von direkten Vorlagen ist Green bei lib. arb. sehr zurückhaltend gewesen und nennt an Stellen aus der vorchristlichen Literatur lediglich Lucr. 1, 10/2 (zu 1, 6, 14 l.7), Hagendahl darüber hinaus auch nur Cic. inv. 2,160/4 (zu 1, 13, 27 l.1 sqq.). Es ist jedoch kaum zu bezweifeln, daß namentlich Cicero erheblich weiter gewirkt hat mit 1, 39 (auf 1, 6, 14 l.21 sqq.) und leg. 1,18 (auf 1, 6, 15 l.46), besonders deutlich aber mit Tusc. 4,34 auf 2, 18, 50 l.89/91 *in his enim rebus* (sc. *virtutibus*) ... *recta ratio viget, sine qua virtutes esse non possunt* (Cic. l. c.: *ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest*); Anlehnung an dieselbe Cicero-Formulierung auch Aug. util. cred. 12,27 p. 35,4 *recta ratio est ipsa virtus.* Der Abdruck der Daurschen Ausgabe von De magistro ist vor allem als Akt der Pietät gegenüber M. Skutella anzusehen. Eine moderne kritische Ausgabe der Schrift liegt, von G. Weigel konstituiert, seit 1961 im CSEL (vol. LXXVII) vor. Daurs Edition enthält statt einer Praefatio eine deutsch geschriebene Einleitung, die Beschreibungen

der Handschriften sind verkürzt, im Stemma sind fünf Hss. zusätzlich berücksichtigt (auf S. 152 sind die Siglen φ und ϱ vertauscht), die Ausführungen zum Problem des Protokollcharakters der Schrift sind weggelassen, die Feingliederung des Textes ist durch die CCh-übliche Zeilenzählung ersetzt. An Stelle von Hinweisen auf bestimmte Vorlagen einzelner Formulierungen und Gedanken hat Daur Elemente eines Kommentars gegeben und inhaltlich vergleichbare Partien auch aus Schriften, die Augustin nicht gekannt hat, angeführt. Die genannten Stellen sind sämtlich in den Index scriptorum eingegangen, der infolgedessen den völlig unzutreffenden Eindruck erweckt, dieser Dialog enthalte in weit höherem Maße als die übrigen Anregungen aus der vorchristlichen Literatur. Im übrigen läßt sich die Zahl derartiger „Parallelen" ohne Schwierigkeiten vermehren. So hätte, um nur ein gravierendes Beispiel zu geben, zu 10,31 l.76/8 *metus est ... ne ... in odium rationis incidamus* auf Plat. Phaed. 89D–90D (über μισόλογοι) verwiesen werden sollen. Wo Daur weniger gibt als Weigel, der zu 5,16 l.203/4 Cic. Ac. 2,21 nennt, ist der Verzicht zu bedauern.

In den grundsätzlich lateinisch geschriebenen Anmerkungen findet sich eine Reihe deutschsprachiger Ausdrücke, darunter zu Anfang von Kap. 10 die anfechtbare Bermekung „Diatribenstil" zur Umschreibung des Sachverhalts, daß der Schluß des Dialogs in „oratio perpetua" gehalten ist.

2,3 l.46 ist das Wort *nihil* in, nicht überlieferte, Anführungszeichen gesetzt und damit der Unterschied von Zeichen und Bezeichnetem in einer Schärfe markiert, die die von Augustin spielerisch genutzte Ambivalenz – so auch l.2, 17, 32 bei *inane* – aufhebt und den Hinweis auf den *iocus* (2, 19 l.23) unverständlich werden läßt. Mit derartiger Doppeldeutigkeit, die in der Praxis der Dialektik eine nicht geringe Rolle spielte, hat Augustin sich im weiteren Verlauf des Werkes (8, 22–24) ernsthaft auseinandergesetzt. Den „Anmerkungen zum Text" (p. 152/3) ist durchweg zuzustimmen, allerdings ist die von Daur vorgezogene Textform 4, 10 l.142 nicht gedruckt.

Die hier abgedruckte Ausgabe von De magistro gibt mehr, als von einer bloßen Edition zu erwarten ist, bleibt jedoch in der Bereitstellung des Materials und seiner kritischen Nutzung hinter den Forderungen, die an einen Kommentar zu richten sind, zurück. Der Band in seiner Gesamtheit empfiehlt sich schon durch die Zusammenstellung der Texte, vor allem aber durch die Bibliographie und – mit den genannten Einschränkungen – durch die Indices. Seinen praktischen Zweck dürfte er erfüllen.

Wolbeck Bernd Reiner Voß

Geschichte der Kirche. Hrsg. von L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles. **Bd II: Früh- und Hochmittelalter,** bearb. von **M. D. Knowles, D. Obolensky, C. A. Bouman.** – Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger 1971. 564 S. Lw. DM 76,–

Während beim Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von Hubert Jedin, mit Ausnahme der ersten beiden Bände, jeweils ein kleinerer Zeitabschnitt von einem dafür besonders kompetenten Autor bearbeitet wird, sind in dem Sammelwerk: „Geschichte der Kirche" große Partien bzw. ganze Zeitabschnitte von einem Autor verfaßt. Das letztere hat den Vorteil, daß eine größere Geschlossenheit in Darstellungsweise und Methodik erreicht wird. Auf der anderen Seite aber ist es bei der heutigen Spezialisierung der Forschung für einen einzelnen Autor schwer, über ganze Epochen der Kirchengeschichte hinweg in der Vielfalt detaillierter neuer Forschungsergebnisse wirklich kompetent zu Hause zu sein.

Der hier zu besprechende Band II der „Geschichte der Kirche" trägt den Titel: Früh- und Hochmittelalter. Er umfaßt die Zeit von 604 bis 1500. Mit Ausnahme der die Ostkirchen betreffenden Partien, die D. Obolensky und C. A. Bouman zu Verfassern haben, ist der Bd von dem englischen Historiker David Knowles bearbeitet worden. Die Benzigersche Kirchengeschichte wendet sich ihrer Intention nach an einen weiteren Leserkreis. Das kommt im vorliegenden Band deutlich zum Ausdruck. Der Stil ist oft spannend, die Darbietung des Stoffes leicht verständlich und nicht mit der Ausbreitung komplizierter Forschungsprobleme befrachtet.

Der fast ein Jahrtausend umfassende Zeitraum wird in vier Unterepochen aufgegliedert: 1.) 604 bis 1049 (Tod Gregors d. Gr. bis zum Amtsantritt Leos IX.); 2.) 1049 bis 1198 (Leo IX. / Beginn der Gregorianischen Reform bis zum Amtsantritt Innocenz' III.); 3.) 1198 bis 1303 (Innocenz III. bis Bonifaz VIII.); 4.) 1304 bis 1500 (von Avignon bis zum Vorabend der Reformation). Ein fünfter Teil behandelt die Kirche des byzantinischen Ritus bei den Ostslawen vom 15. bis zum 18. Jahrhundert – obwohl der Band sonst nur bis um 1500 reicht.

Der Leser wird über die ganze Breite des kirchlichen Lebens im Mittelalter unterrichtet. Die Missionstätigkeit, die Geschichte des Papsttums, das Verhältnis zwischen Rom und Konstantinopel und die beiderseitigen Streitigkeiten, das Mönchtum in seiner vielfältigen Entwicklung, die theologische Wissenschaft und Literatur, das Kirchenrecht, Gottesdienst und Frömmigkeitsleben, Kunst und Musik – all das kommt zur Sprache. Und doch legt man das Buch etwas unbefriedigt aus der Hand. Nun ist es verständlich, wenn sich in einem solchen Werk einzelne Ungenauigkeiten und Fehler einschleichen und wenn die eine oder andere neuere Arbeit übersehen wird, aber in dem vorliegenden Bd ist dabei das erträgliche Maß z. T. etwas überschritten. Einige Dinge seien genannt: Die Problematik um die Kaiserkrönung Karls d. Gr. wird angesichts der neueren einschlägigen Arbeiten doch etwas zu dürftig dargelegt (62). Auch die Entwicklung der Kanonikerbewegung im 11./12. Jahrhundert war differenzierter, als es S. 175–177 zum Ausdruck kommt. Es sei etwa nur an das Dilemma apostolische Tätigkeit oder streng abgeschiedene mönchische Lebensweise erinnert. Auf den starken Einfluß, den die Chorherren – neben den Zisterziensern – innerhalb der Gesamtkirche in der ersten Hälfte des 12. Jh.s erlangten (mehrere Kanoniker als Päpste, zahlreiche Chorherren in einflußreichen Stellen, z. B. als Mitglieder des Kardinalskollegiums usw.), wodurch die „benediktinische Ära" des Reformpapsttums abgelöst wurde, wird nicht näher eingegangen. Das Schisma von 1130 wird mit einigen wenigen Sätzen erwähnt (190); inwiefern dieses Schisma jedoch Symptom für tiefergreifende Wandlungen an der Kurie ist, erfährt der Leser nicht. (Vgl. die Arbeiten von Klewitz und Schmale und die Diskussion, die sich daran angeschlossen hat.) Bei der Behandlung der Kreuzzüge (197–201) wird die Entwicklung der Kreuzzugsidee vollständig übergangen; die gewiß nicht am Rande liegenden Bücher von Carl Erdmann (Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, 1935 bzw. 1955) und Hans Eberhard Mayer (Geschichte der Kreuzzüge, 1965, mit wesentlichen Ergänzungen zu Erdmann) sucht man bei der einschlägigen Literaturangabe (513) vergebens. Die Aussagen über die Entstehung des Kardinalskollegiums sind äußerst dürftig (213), die Arbeiten von Klewitz, Kuttner, Andrieu und Fürst werden nicht erwähnt (513f).

Daneben enthält der Band eine ganze Reihe von Ungenauigkeiten und Fehlern. S. 44 läßt der Verf. das Kloster Niederaltaich von Bonifatius gegründet werden, S. 45 heißt es dann, Pirmin sei der Gründer gewesen. Burchard, Der Verfasser der Kirchenrechtssammlung (Decretum) wird als Bischof von Mainz, statt von Worms, eingeführt (131). Calixt II. war Erzbischof von Vienne, nicht von Mailand (167). Von Romuald heißt es S. 170: „Romuald von Ravenna (um 950–1027) war Cluniazenser-Mönch in San Miniato, trat dann in Camaldoli ein, gründete später in Vallombrosa eine Gemeinschaft ..." (Vallombrosa wurde um 1039 von Johannes Gualbertus gegründet). S. 201 heißt es von den regelmäßigen römischen Synoden der Reformpäpste des 11. Jahrhunderts: „Keine dieser Synoden hatte indessen Universalität angestrebt;" Gregor VII. dagegen forderte immer wieder die Bischöfe der einzelnen Länder auf, bei den jährlichen Synoden in Rom zu erscheinen. Von der Lateransynode 1123 heißt es (201): „Calixtus II. berief die erste Versammlung in den Lateran für die Fastenzeit 1123, kurz vor dem Konkordat von Worms 1123." Das Wormser Konkordat wurde bekanntlich im September 1122 abgeschlossen; das Laterankonzil aber sprach eine feierliche Bestätigung des Konkordates aus. S. 212 liest man die merkwürdige Feststellung: „Die Reihe [nämlich der päpstlichen Synoden, d. Rez.] schloß mit dem großen Konzil von 1215 (dem 4. Lateranischen); dann begannen die Päpste, die Kirche direkt durch die Kurie zu regieren." S. 213 wird Abt Desiderius von Monte Cassino (der spätere Papst Victor III.) zum suburbikarischen Bischof gemacht. Desiderius war jedoch Kardinalpresbyter von S. Caecilia. Petrus Damiani war Mönch von Fonte Avellana, nicht Monte Av. (249). Wurde nach Johann von Salisbury „das ganze Zeitalter genannt", wie S. 253 zu lesen ist? Tankred war von Lecce, nicht Lecco (274). Von Innocenz III. heißt es: „Seine eigenen politischen Taten und Entscheidungen übertrafen an Zahl und Reichweite die aller früheren oder späteren Päpste;" (303). Derartige Urteile sind doch wohl relativ. Bei der Darstellung der Entwicklung des Franziskanerordens ist folgender Satz zu lesen: „Nach Bonaventuras Tod gewannen Laxisten und Spiritualen (wie man sie jetzt nannte) die Herrschaft über die Brüderschaft: die persönliche und gemeinschaftliche Armut wurde bald vernachlässigt;" (316). Oder von der Gemeinschaft der Katharer heißt es: „In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts hatte sie sich über einen großen Teil Italiens nördlich von Rom ausgebreitet, insbesondere dank der missionierenden Tätigkeit des Petrus Lombardus" (387). Das Vorgehen Johannes' XXII. gegen Ludwig den Bayern begann nicht 1312, wie es S. 371 heißt, sondern erst 1323. (Die Wahl Ludwigs war 1314 erfolgt.) S. 372 liest man: „Fast gleichzeitig, 1347, starb der immer noch gebannte Ludwig, und zwei Jahre später folgte ihm sein Rivale, der jetzt als Karl IV. anerkannt wurde." (Karl IV. wurde 1346 gewählt und regierte bis 1378.) Mißverständlich und unpräzise ist der folgende Satz: „Die berühmtere Reform von Bursfeld verdankte ihr Entstehen den in Basel versammelten Äbten und ihre Durchführung Johann Dederoth und Johann de Rode, einem Kartäuser,

der Benediktiner gewoden war (1434)". (401) Rode war Abt von St. Matthias in Trier und hatte für die Reform des Klosters Bursfeld dem dortigen Abt Johannes Dederoth zwei Mönche (neben zweien für Clus) zur Verfügung gestellt. Rode selbst war an der Ausbildung der Bursfelder Reformkongregation nicht beteiligt. Nikolaus von Kues war Bischof von Brixen, nicht Erzbischof (419).

Manche mißverständliche Formulierungen gehen wohl auf das Konto der Übersetzung, so wenn es S. 158 heißt: „Am 13. April 1059 wurde nun das berühmte Dekret über die Papstwahl promulgiert: Recht und Pflicht zur Wahl steht den Kardinalbischöfen zu, nach Beratung mit den anderen Kardinälen; Klerus und Volk von Rom bestätigen die vollzogene Wahl, während der deutsche König nur begrüßt wird." Ebenso der Satz: „In der Hierarchie schwächte Gregor VII. die Bedeutung des Primates, er engte die Befugnisse der Erzbischöfe ein . . . "

S. 501–503 bietet eine Liste der Päpste, beginnt aber erst mit 1050, obwohl der Band bei 604 einsetzt.

Es wäre zu wünschen, daß die Unzulänglichkeiten bei einer Neuauflage verbessert würden.

Würzburg Klaus Ganzer

Wieland, Georg: **Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen.** – Münster: Aschendorff (1972). VII, 120 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Bd 7). kart. DM 24,–

Diese Arbeit, eine unter W. Kluxen (nunmehr Bonn) angefertigte Dissertation, ist in wesentlichen Passagen durch die Auseinandersetzung mit einer These L.-B. Geigers zu Alberts Seinsbegriff geprägt[1]. Ich werde, da es sich hier um eine für die Albert-Forschung wichtige Diskussion handelt, zunächst diese These kurz referieren. Die Fragen, die durch diese These aufgeworfen werden, sind – neben kontextbedingten Fragen – Leitfragen der W.schen Untersuchungen.

L.-B. Geiger zeigt folgendes: Im Opus des Albert finden sich durchgehend Stellen, in denen er vom „esse" als „actus essentiae" spricht; ebenso finden sich Ausführungen, in denen „la vie, acte essentiel de l'âme" und „l'esse, acte de l'essence" so mit wechselseitiger Bezugnahme beschrieben werden, daß man annehmen kann, Albert habe hier nicht nur Vergleiche über analoge ‚Aktualisierungsverhältnisse' gezogen, sondern einen systematischen Zusammenhang zwischen dem „actus essentialis" der Seele und dem „actus essentiae" mit der ‚Wirkung' des „esse" gesehen. Bei seinem Versuch, einen derartigen Zusammenhang nachzuzeichnen und zu belegen, geht Geiger außerordentlich sorgfältig vor. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es sich bei dem fraglichen Zusammenhang um eine Art Subordinationsverhältnis handle, so daß der „actus essentialis animae" als parallel strukturierter Spezialfall des „actus essentiae" zu verstehen ist[2].

Dieser, wie gesagt, wohlbelegten These zufolge muß Albert einige erstaunliche Identifizierungen und Gruppierungen vorgenommen haben: „Essentia" und Substantialform rücken eng zusammen, scheinen bisweilen dasselbe zu sein; auf der anderen Seite scheinen „subiectum", „quod est" und „materia (propria)" häufig als Bezeichnungen für ein und denselben Sachverhalt zu dienen. Zwischen dem Prinzipiensystem, das von dem vieldeutigen Namen „forma" gedeckt wird, und dem System der ‚passiven' Seinskonstituentien liegt als Quasi-Effekt, wie Geiger sagt, als „diffusio formae", durch welche die aktuale Qualifizierung des einzelnen zustandekommt, das „esse".

Hier stehen (wie Geiger auch bemerkt hat) folgende Fragen an:

a) Wie kann man die gleichartige Wirksamkeit von Substantialform (Seele) und „essentia" (qua generischer oder spezifischer Einheit) verstehen, da doch beide „Form"-Prinzipien höchst unterschiedlich bestimmt werden müssen?

b) Welches Problem steckt bei Albert, dem „Peripatetiker", hinter diesen un-aristotelischen Erklärungsweisen? (Geiger deutet an, a.a.O. 51–52, daß es sich hier um das Problem der Einheit von formendem Prinzip und Materie-Prinzip in einem gewordenen Ganzen handle, spezieller; um das Problem des psychophysischen Verhältnisses).

c) Ist Albert, der doch seinem eigenen Zeugnis nach Aristoteles und den Peripatetikern folgt, in seiner Seinslehre am Ende „Platonist". Hat er vielleicht im Geiste platonistischer Quellen – z. B. des Pseudo-Dionysius – oder auch aus eigenem die Lehrmeinungen des Aristoteles ergänzt oder verändert?

d) Vertritt Albert im Kontext der von Geiger angeführten Stellen eine konsistente Doktrin, die einheitlich sein Gesamtwerk prägt, oder handelt es sich hier um bloßte Ad-hoc-Erklärungen, die von anderen Erklärungszusammenhängen abweichen, sogar mit ihnen im Widerstreit stehen?

Die Arbeit von G. Wieland nimmt die oben angedeuteten Fragen auf. Des Verf.s erklärte Absicht ist, zu untersuchen, ob Alberts Lehre vom „Sein" anzeigt, daß Albert mit einiger Konsequenz und systematischer Vollständigkeit eine Doktrin vertritt, die als echt philosophische Umwandlung und Weiterführung aristotelischen Denkens verstanden werden kann. „Da es sich bei der Lehre vom ‚esse' um ein metaphysisches Problem handelt, liegt eine Untersuchung des Metaphysik-Kommentars nahe. Man kann also fragen: Behandelt Albert in dieser Schrift das ‚esse' so, daß es sich im Ergebnis, nicht notwendig in der Durchführung, als Kritik im Sinne einer Ergänzung des Aristoteles erweist?" (Ein miserabler Satz, obzwar verständlich) „Die Frage setzt – was keineswegs klar ist – voraus, daß aus dem albertinischen Metaphysikkommentar ein ‚esse'-Begriff erhebbar ist, der soweit entfaltet oder aus den Ansätzen entfaltbar ist, daß er als Ergänzung der aristotelischen Lehre verstanden werden kann" (3–4). Diese recht präzise Fragestellung zergliedert sich in Teilfragen, deren Beantwortung zum Ergebnis der Untersuchungen hinführen soll.

1. Wie wird der Begriff des „esse" im einzelnen im Metaphysikkommentar bestimmt? Welche Rolle spielt er in den Erklärungszusammenhängen, die sich auf die Gruppe der Form-Prinzipien beziehen: „forma", „essentia", „substantia", „universale" (18–46). Ferner: Welches besondere Problem veranlaßt Albert zu besonderen Lösungsansätzen? (106ff)

2. Wie bestimmt Albert den Ort des „esse" mit Bezug auf die (von ihm weitläufig behandelte) Frage nach dem „subiectum" der Metaphysik? (47–66). G. W. hält diese Frage für zweitrangig, „da hier ein ‚esse'-Begriff zum Tragen kommt, der sich wesentlich von dem bisher dargelegten (‚esse actus essentiae') unterscheidet" (5).

3. Wie verhält sich der „esse"-Begriff des Albert (bzw. die „esse"-Begriffe) im Metaphysikkommentar zur Lehrmeinung des Aristoteles? (passim u. 102ff).

Die anläßlich der Geigerschen These aufgeworfenen Fragen (a–d) bilden so auch mit den Kern der Fragen, die W.s Untersuchung leiten. Zusätze und Varianten erklären sich aus der Wahl dieses bestimmten Kommentartextes. Der Metaphysikkommentar rangiert gewissermaßen als exemplarischer Testfall für die Untersuchung, ob und wie Albert sich auch in der Aristotelesparaphrase als Philosoph ausweist, als jemand, der „auf einem hohen Niveau unter Berücksichtigung aller erreichbaren und bedenkenswerten philosophischen Überlegungen" philosophiert und die Wahrheit sucht, „wo immer sie zu finden ist, wobei Aristoteles als ein ausgezeichneter Zeuge der Wahrheit gilt" (112).

Ein Bericht über alle Einzelergebnisse der Arbeit würde unangemessen ausführlich geraten. Die Untersuchungen beruhen durchweg auf sorgfältiger und kluger Textanalyse und geben hinreichend viele Querverweise – auf problemgeschichtliche Zusammenhänge einerseits, auf Befunde und konträre Auffassungen in der Albert-Literatur andererseits. Im folgenden werde ich nur versuchen, die Antworten auf die oben gestellten Fragen (1–3) summarisch zu referieren.

Ad. 1. Zentralbegriff für den Bereich der Formalprinzipien ist „forma". Von der „forma" heißt es in der Metaphysik-Paraphrase des Albert, daß sie die Funktion des „dare esse" habe, der „diffusio" ihrer selbst, deren Quasi-Effekt – „forma" ist keinesfalls „causa efficiens" – das „esse" ist (26–27). „Substantia" im eigentlichen Sinne ist nach Albert ebenfalls die Form: Das „im wahrsten und eigentlichen Sinne Seiende hat . . . einen ihm eigenen (wesentlichen) Akt, das Sein, das es den Dingen verleiht" (40). Form und Substanz werden von Albert auch „allgemein" genannt. „Betrachtet man nämlich das Allgemeine als dasjenige, das sich in mehreren Trägern und zwar jeweils als Ganzes findet und daher von ihnen aussagbar ist, so trifft diese Bezeichnung auch auf das Wesen der Dinge zu, das allen Individuen der gleichen Art jeweils als Ganzes innewohnt" (43). „Losgelöst von allen möglichen Bezügen", erweist sich das Universale „als schlechthin einfache Natur, die aber . . . nicht das Ergebnis eines Abstraktionsvorgangs ist, sondern vielmehr die Bedingung eine solchen Abstraktionsprozesses darstellt, da die einfache Natur in ihrem Prinzipcharakter die Rationalität und Einsichtigkeit der Dinge erst begründet, ihnen Begrifflichkeit und damit die Möglichkeit der Benennung gibt" (44–45). In einem gewissen Sinne kann man also „forma", „substantia", „natura simplex" („essentia") und „universale" gleichsetzen, aber der Rahmen dieser Gleichsetzung muß streng festgelegt werden. W. versucht zu zeigen, daß das von Geiger bevorzugte Modell des „actus animae", welcher „vita" qua „esse viventibus" erwirkt, nicht zur Erklärung der generellen Struktur des „dare esse" von seiten der „forma" hinreicht; und zwar werden, so. W., „forma totius" und „forma partis" einerseits, „quod est" und

[1] L.-B. Geiger, La vie, acte essentiel de l'âme – l'esse, acte de l'essence d'après Albert-le-Grand. Et. hist. litt. doctr., Montréal-Paris 1962, 49–116

[2] a.a.O. 97–98
„Bien plus, s'il est vrai, comme nous l'avons montré, qua la vie acte de l'âme, n'est que le cas particulier d'une loi qui, d'après Albert, vaut pour tout essence et son acte, l'esse, nous devons conclure a) que l'esse ici en question n'est pas l'acte d'exister, au moins formellement, b) qu'il doit être un effet ou un quasi-effet de l'essence et de la forme à l'égard du sujet en qui elle est reçue, effet de spécification, de détermination ou de qualité essentielle."

„materia" andererseits bei Geiger nicht genügend unterschieden (vor allem 29–31; 89f). Die Partialform ist Teil eines aus Materie und Form zusammengesetzten Ganzen (wie die menschliche Seele „Form des in seinem Körpersein bereits bestimmten Körpers" ist, 27). „Totalform" hingegen kann einmal die „formale Wesenheit" sein (z. B. „humanitas"), zum andern das das „compositum" konstituierende Formprinzip, in gewisser Weise die schon angeführte „einfache Natur" (die auch Grundlage der Prädizierbarkeit des Wesensnamens ist: „homo").

W. seinerseits beschreibt die unterschiedlichen Konstitionsbeziehungen folgendermaßen: „Die Materie ist unmittelbar Träger einer Form, die man als Teilform bestimmen kann und die mit der Materie zusammen ein Ganzes bildet, das im potentiellen Zustand selbst wiederum Materie genannt wird und als aktuelles Ganzes Substanz, und zwar erste Substanz ist, die aus diesen zwei voneinander verschiedenen Prinzipien konstituiert wird" (89). Träger der Form qua Washeit kann die Materie nur als „compositum" sein. So steht hier an der Stelle der Form das „quo est" im Sinne von Washeit („esse", essentia", „quidditas"), an der Stelle der Materie das „quod est" als erste Substanz, d. h. als das aus Teilform und unbestimmter Materie Zusammengesetzte (89–90).

Wie W. die Texte deutet, ist das „dare esse" eigentlich nur Funktion der Totalform oder des Wesens. „... die Substanzlehre ist – unbeschadet der von Geiger festgestellten historischen Zusammenhänge mit der ‚Lebensphilosophie' – der systematische Ort des ‚esse' als Akt des Wesens. ... Da Wesen (= Substanz als Prinzip) und Einzelding (= Substanz als Kompositum nicht identisch sind, ist zu erklären, wie dennoch jedes Einzelding ein ‚Was' ist und genannt werden kann (Sokrates ist ein Mensch), d. h. in welcher Weise das ‚Was' ein Einzelnes ist (das Mensch-Sein des Sokrates ist sein ihm eigenes Menschsein) und doch zugleich in Vielen als deren Gemeinsames sich findet (alle Menschen sind in gleicher Weise Mensch). – Albert sieht die Lösung dieses Problems im ‚esse'; denn dieses ist nichts anderes als die Vermittlung von Wesen (Form) und Einzelding, genauer: die Form vermittelt sich selbst den einzelnen Trägern, und diese Vermittlung wird mit ‚esse' beschrieben" (103).

Der mit dem „forma"-Begriff (im weitesten Sinne) zusammenhängende Seinsbegriff des Albert im Metaphysikkommentar wird also recht genau gekennzeichnet: „Sein" heißt hier die Allgemeinform oder Wesenheit in ihrem Sich-Vermitteln an die Einzeldinge, die dadurch wesentlich qualifiziert und determiniert werden. Dennoch scheint mir diese Kennzeichnung (die hier freilich in sehr vereinfachter Fassung vorgetragen wird) nicht ganz zufriedenstellend zu sein. Die von Geiger immerhin gut belegte Analogisierung von „anima" und „essentia" hinsichtlich ihrer Aktualisierungsfunktion wird mehr oder weniger ins Historisch-Zufällige abgedrängt. Es mag sein, daß der Metaphysikkommentar selbst keine Anhaltspunkte gibt für eine systematische Einordnung der Seelenlehre („Lebensphilosophie") in Alberts Lehre vom Sein als dem Akt des Wesenheit. Dennoch ist die erstere nach W.s eigenen Angaben nicht unwichtig für die letztere: W. fragt nämlich, welches Motiv Albert habe dazu bestimmen können, abweichend von Aristoteles, die „forma" als trennbares Prinzip zu deuten, sie nicht völlig in ihrer Funktion der Formgebung aufgehen zu lassen (105 u. 106f). W. sagt: „Bei Albert scheint mir ein Motiv besonders geeignet, sein von Aristoteles abweichendes Substanzverständnis nicht nur als bloßes Mißverständnis zu erklären: das ist die Lehre vom Menschen, genauer die Lehre von der menschlichen Seele" (106). Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele verlangt deren Trennbarkeit, eigenständige Subsistenz – neben ihrer Funktion als „forma corporis". „... es ist philosophisch nicht nur berechtigt, sondern geradezu notwendig, die menschliche Seele unter zwei Gesichtspunkten zu betrachten: einmal in ihrem Verhältnis zum Körper – hier und nur hier haben die aristotelischen Bestimmungen der Seele ihren Ort –, zum anderen in sich, und hier ist dem Plato zuzustimmen" (107). Diese Überlegung wirkt hier unstimmig. Wenn die Seele als „forma partis" nicht das „esse dare" der Totalform, der Wesenheit leisten darf, dann kann man schlecht die Seele, „in sich" betrachtet, als trennbare Quasi-Essentia deuten.

Ähnlich zwiespältig verhält es sich m. E. auch mit W.s Darstellung des Problems der Form-Materie-Einheit im Kompositum (22 und w. u. 76ff). Die Darstellung zeigt eigentlich hervorragend, wenngleich anscheinend unbeabsichtigt, daß gerade dieses Problem von so großem sachlichen Gewicht ist, daß man annehmen darf, es habe Alberts Umdeutung des aristotelischen Substanzbegriffs wesentlich mitbestimmt. Das Problem ist wohl nicht nur, wie W. zu meinen scheint, welcher „forma" welcher „Träger" zugeordnet werden muß, sondern auch (und vielleicht in stärkerem Maße), wie die Substantial- oder Partialform eine derartige Wirkeinheit mit der Materie bilden kann, daß sich die Form in kontinuierlicher Abstufung in allen Momenten und Aktionen des Kompositum ausprägt[3].

Ad. 2. Die zweite Teilfrage war: Was ist – nach Albert – der Ort des „esse" im Kontext der Frage nach dem „subiectum" der Metaphysik? In einem allgemeinen, eher einführenden Teil stützt W. sich bei seiner Darstellung auf die wichtigsten Werke der Literatur zu den Einteilungstheoremen seit Aristoteles und der Ammonius-Schule (47–50, vgl. Anm. 1–14). Die spezielleren Ausführungen zu Alberts Metaphysikbegriff referieren größtenteils die einschlägigen Untersuchungen von A. Zimmermann[4] mit dem Resultat: „Unter der Voraussetzung des von Albert zugrundegelegten Subjekt-Begriffs kann nur das Seiende als Seiendes Gegenstand der Metaphysik sein, die sich dadurch als erste und allgemeinste Wissenschaft ausweist" (56; vgl. auch A. Zimmermann, a.a.O., S. 150). Dieses ‚Seiende als Seiendes' ist nicht aktual „Getrenntes", also „Göttliches" (vgl. Zimmermann, a.a.O. 158), sondern ist, wie W. in einer bündigen Überlegung nachweist (57–64), identisch mit dem Bereich des „esse" als des ersten Geschaffenen. W. parallelisiert überzeugend Passagen aus Alberts Kommentar zum „Liber de Causis" und die Lehrsätze des Albert über die ‚Beschaffenheit' des Gegenstandes der Metaphysik: Dem „esse" als dem ersten Geschaffenen (vor den Geschöpfen) kommt Priorität zu vor allen Einzeldingen wie auch uneingeschränkte „Allgemeinheit", Einheit, Einfachheit. Eben dieser Begriff des „esse secundum (scil. primum creatum)" erfüllt alle inhaltlichen Ansprüche, die Albert an den Gegenstand der Metaphysik stellt (63–64). Die ausgeführte Metaphysik befaßt sich nach Albert mit den Bestimmungen („accidentia") des „ens", die nur „in modo" von ihm unterschieden sind[5].

Der Seinsbegriff des „esse" als „primum creatum" ist natürlich ein anderer als der des „esse – actus essentiae". W. versucht sich in Mutmaßungen über Einheit und Unterschied der Bedeutung der beiden Seinsbegriffe: „Sein bringt in beiden Fällen das zum Ausdruck, was oben als Vermittlung beschrieben wurde: im ersten Fall [scil. als „actus essentiae"] bezeichnet ‚esse' die Anwesenheit der Form im Einzelding, so daß dieses zugleich eines und intelligibel und benennbar ist, im zweiten Fall bezeichnet ‚esse' zwar nicht die Anwesenheit, wohl aber die Wirkung der ersten Ursache im Einzelding, so daß man von ihm sagen kann: ‚es ist'; in beiden Fällen geht die Aktivität von einem vorgeordneten Prinzip aus (...); in beiden Fällen ist die Aktivität auf das Einzelne gerichtet (...). Diese Strukturähnlichkeit läßt die Funktionsverschiedenheit deutlich hervortreten" (108–109, Anm. 208–212).

Obwohl man für das „esse" als „primum creatum" und das „esse – actus essentiae" Strukturähnlichkeit in ihrer Wirkbeziehung auf Einzeldinge feststellen kann, bleibt Albert doch eine eingehende Begründung des denkbaren Zusammenhangs „dieser beiden ‚Weisen' von Sein" schuldig, „weil nicht das Individuum, wo diese beiden ‚Weisen' zusammenkommen, sondern die jeweiligen Prinzipien seine Blickrichtung primär bestimmen" (110).

Ad 3. Daß Albert mit seiner Lehre vom „esse – actus essentiae" tatsächlich den Substanz- und Formbegriff des Aristoteles abwandelt und daß dies ein genuiner Bestandteil seiner philosophischen Lehre ist, hat W. hinreichend bewiesen. W. weist mehrfach darauf hin, daß Albert seine Substanztheorie für eine korrekte Interpretation der aristotelischen Lehrmeinung hielt, wie er ja auch den „Liber de Causis" für eine zwar nicht aristotelische, aber doch „peripatetische" Schrift erachtete, welcher er legitimerweise Vermerke zur wahren Meinung des Aristoteles entnehmen konnte. Insofern hat Albert mit seiner Lehre vom Sein als dem Akt des Wesens keineswegs ausdrücklich Kritik an Aristoteles geübt; er hat ihn nur – recht ahnungslos, wie es scheint – ‚verbessert' und ergänzt. (Soviel und nicht mehr hatte W. ja auch nachweisen wollen.) W. meint – darin vielleicht etwas zu emphatisch –, auch die Übernahme des Seinsbegriffs aus dem „Liber de Causis" („esse – primum creatum") könne als Ergänzung der aristotelischen Metaphysik verstanden werden, sofern „das von Albert für genuin aristotelisch gehaltene ‚esse' (= Akt der Form) in der Tat keine Erklärung dafür gibt, daß die Dinge sind und nicht sind". Zur sinnvollen Interpretation der Tatsache, daß Dinge sind und nicht sind, „reicht das ‚aristotelische' ‚esse' nicht aus – es sei denn, man setzt unmittelbar eine letzte Form als Ursprung der Schöpfung an, was jedoch zu großen Schwierigkeiten führen würde" (110). (Immerhin haben Boethius und die Philosophen der Schule von Chartres einen solchen Ansatz gewagt, und bei genauer Betrachtung kann man diesen Denkern keinen Pantheismus unterstellen.) Jedenfalls wird bei Albert, so meint W., durch die Annahme eines ersten geschaffenen Seinsprinzips „das Verhältnis Gottes zur Welt erklärt", ohne daß „dabei die Transzendenz des Schöpfers" angetastet wird (110).

Die Arbeit leistet zweifellos, was sie leisten sollte: Sie gibt gründlichen Aufschluß über den Seinsbegriff im Metaphysikkommentar des Albert; sie gibt wichtige Hinweise auf den „Philosophen" Albert, der „die Philosophie als eine umfassende Theorie der Welterfahrung eigenen Rechts neben der Theologie (nicht gegen sie)" behauptet (111). Ferner gibt sie wahrhaft guten Anlaß zu bedenken, ob nicht die Aristotelesparaphrasen Alberts des Großen – mehr, als man bisher annehmen wollte (vgl. 8–10) – für eine Rekonstruktion ‚der' Philosophie Alberts genutzt werden sollten. Man sieht, wieviel an problemgeschichtlichen Daten bei einer exak-

[3] Man vergl. dazu die Ausführungen bei Geiger, a.a.O., S. 87ff.

[4] A. Zimmermann, Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte u. Unters. z. Geistesgesch. d. M.A., Leiden-Köln 1965, S. 149–159.

[5] Hier liegen wieder Möglichkeiten, wie A. Zimmermann, a.a.O., S. 158, andeutet, auch über Gott in einer Metaphysik qua Ontologie (des geschaffenen Seienden) abzuhandeln, z. B. über Gott als „Prinzip und die Ursache der Substanz, also des eigentlichen Seienden".

ten und gut durchdachten Interpretation, wie sie hier vorliegt, aus einer Textparaphrase Alberts herauszuholen ist. Eine gewisse Einseitigkeit bei der Behandlung der sogenannten „Lebensphilosophie" sowie Passagen, in denen W. dem Albert in wohl übertriebener Weise eine Art ‚Systemzwang' unterstellt (ich denke da an die Darstellung der „Strukturähnlichkeit" der beiden Seinsbegriffe und an die These über die Erklärungsfunktion, die das „esse-primum creatum"-Theorem für Alberts Ontologie haben soll), fallen dem gegenüber wenig ins Gewicht. Ich halte die Arbeit für einen wichtigen Forschungsbeitrag.

Köln Ingrid Craemer-Ruegenberg

Joannis de Forda: Super extremam partem Cantici canticorum sermones CXX. Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis XVII – XVIII. – Turnholti: Brepols 1970. XXVI, 1008 S.

Vom Hohen Lied hatte Bernhard von Clairvaux († 1153) nur den Anfang (1,1–3,1) erklärt; sein Fortsetzer, Abt Gilbert von Hoyland († 1172) aus dem englischen Kloster Swineshead (Lincolnshire), war bloß zwei Kapitel weiter gekommen (5,9). Im ersten Jahrzehnt des folgenden Jh.s unternahm es dann ein anderer englischer Zisterzienser, Abt Johannes († 1214) von Ford (Devonshire, jetzt Dorsetshire), die noch fehlenden Abschnitte (5,8–8,14) zu behandeln. Das Werk ist bewußt sehr ausführlich angelegt (Prol. 147–155), benötigt oft mehrere Predigten für einen einzigen Vers und umfaßt daher 120 Ansprachen, ist aber mit Ausnahme eines kurzen 1963 herausgegebenen Stückes bis heute nie gedruckt worden. Nunmehr legen im Rahmen der Continuatio mediaevalis des Corpus Christianorum Edm. Mikkers und Hil. Costello, beide Angehörige der strengen Observanz des Zisterzienserordens, eine allen Anforderungen der Wissenschaft genügende Ausgabe vor, die bei fortlaufender Seitenzählung zwei Bände der Reihe beansprucht. Als Anhang ist eine 1945 veröffentlichte Palmsonntagspredigt beigegeben.

Da sich lediglich eine Handschrift erhalten hat, wirft die Herausgabe außergewöhnliche textkritische Probleme nicht auf. Die Editoren, über deren Aufgabenverteilung man nichts erfährt, haben die einzelnen Reden – durchweg im Anschluß an die Liste der capitula, die vermutlich auf Johannes von Ford selbst zurückgeht – in überschaubare Abschnitte gegliedert, ferner den Text auf Irrtümer und Schreibfehler gesichtet und Fehler berichtigt. Nur selten sind ihnen Versehen entgangen, so muß es 96,117 nostra (statt noster); 119,160f entweder gena quippe sedes est oder genae quippe sedes sunt (statt genae quippe sedes est) heißen.

Weit mehr Mühe hat der Quellenapparat, besonders der Nachweis der benutzten Bibelstellen, gemacht. Johannes von Ford liebt eine an der Sprache der Hl. Schrift orientierte Ausdrucksweise und bringt neben klar von seinen eigenen Worten abgehobenen Zitaten zahlreiche Anspielungen auf biblische Bilder und Redewendungen. Da diese namentlich dann nicht leicht auffallen, wenn Kasus, Modus oder Tempus geändert sind, lassen sich die unbestreitbar große Bibelkenntnis und Sorgfalt verratenden Angaben im Apparat gelegentlich vervollständigen. Auch wer den Herausgebern beipflichtet, wenn sie einen strengeren Maßstab anlegen und auf zweifelhafte Fälle (beispielsweise 96,117 Gal 4,26; 96,257 Ps 35,10) verzichten, wird hin und wieder anderer Meinung sein und mitunter weitere Vermerke wünschen. Einige Beispiele aus beliebig gewählten Partien: Prol. 26,56,63 : Ps 44,3; Prol. 134f : Ps 49,14; Prol. 163 : Apoc 1,8; 22,13; 1,62 : Luc 14,21; 3,105f : Eccli 51,6; 3,128 : II Cor 4,7; 3,146 : Cant 1,9; 3,233 : Ps 109,3; 3,235f : I Cor 15,41; 3,254f : Joh 12,32; 4,119 : Js 3,24; 4,264 : Apoc 2,7; 9,20f : I Tim 5,10; 9,41 : Ps 44,12; 9,61 : I Tim 2,5; 13,9 : I Cor 10,13; 13,237 : I Reg 20,42; 13,295 : Ps 48,13; 17,184 : Luc 12,42; 17,190 : Thren 3,19; 17,239 : I Cor 12,31; 17,277 : Jer 17,13; 17,335 : Joh 1,16; 23,215f : I Cor 1,20; 23,304 : I Cor 1,20; 23,305 : Bar 3,23; 23,336 : Eccli 24,27; 23,344 : Prov 26,27; Eccli 10,8; 27,166f : Ps 79,18; 27,187f : Apoc 1,5; 27,203 : Rom 8,24; 35,65 : Hebr 1,3; 35,112 : Gal 5,22; 35,132 : Ps 65,10; 36,178f : Rom 12,16; 41,44 : I Tim 3,16; 47,266 : Rom 12,21; 49,57 : Mt 24,12; 54,23 : Phil 3,8; 54,106 : Rom 12,16; 34,116 : I Tim 4,12; 60,38 : Prov 31,28; 60,48 : Js 11,1; 67,57 : I Tim 6,15; Apoc 19,16; 70,52f : I Cor 13,1; 70,114 : I Tim 2,5; 70,143 : Col 1,15; 70,215 : II Cor 1,3; 70,226 : Luc 1,42; 76,57 : Ps 117,12; 76,210 : Ps 115,15; 76,317 : Tob 8,14; 77,14 : Ps 20,2; 77,16f : Js 64,3; 77,24 : Ps 16,8; 77,87f : Act Ap 26,10; 80,37 : Mt 13,16; 83,66 : I Cor 9,22; 83,121 : Eph 4,13; 83,179f : Sap 1,7; 83,183 : II Makk 1,25; 85,135 : Mt 17,4 Par; 85,230ff : Sap 16,20; 90,59f : I Cor 3,6sq; 90,62f : Js 5,2; 90,115 : Gen 9,22; 90,190 : Gen 3,19; 90,197 : Mt 10,27; 90,200 : Mt 19,30 Par; 91,27 : Rom 1,20; 91,101f : Ps 118,77; 91,116 : Ps 102,8; 91,129 : Ps 83,4; 91,141 : II Cor 9,6; 91,143 : Ps 103,15; 91,233 : Joh 15,18; 92,79 : Act Ap 4,32; 92,93ff : Mt 13,52; 96,83 : Eph 4,13; 96,126 : Cant 4,9; 96,135 : Ps 35,10; 96,136 : Ps 35,9; 96,151f : Eph 4,13; 101,50 : Rom 1,20; 101,52 : Rom 4,9; 101,63 : Gen 2,18; 101,125 : Ps 26,12; 101,138 : Gen 1,26; 101,231 : I Tim 2,5; 102,80 : Rom 8,3; 102,220 : Js 9,2; 102,221 : Ps 136,1; 102,257 : Gen 3,7; 107,148 : Cant 3,1; 107,239 : Dan 9,23; 107,225 : Mt 22,8; 119,41 : I Makk 6,44; Dan 9,24; 119,60 : Apc 22,11; 119,88f : Ps 23,10; 120,1 : Cant 5,7; 120,19f : Prov 25,16; 120,168 : Ps 20,4. Wenn es auch bei der Methode des Verfassers nicht leicht ist, zwischen freier Benutzung eines Bibelwortes und Rückgriff auf eine abweichende Lesart immer klar zu unterscheiden, so ist doch zu begrüßen, daß die Herausgeber wiederholt auf vulgatafremde Textformen aufmerksam machen. Es spricht für die geistige und literarische Selbständigkeit des englischen Zisterziensers, daß sich im Wortlaut übernommenes fremdes Gut so gut wie gar nicht hat aufspüren lassen. Es mag sein, daß hin und wieder kürzere Stücke, die durch eine gewisse stilistische Einheit (u. a. 83,178–185; 111,54–59,75–79) oder durch eine unpassende Anrede (4,162f o sacrae virgines) auffallen, Anleihen darstellen; aber der Einbau längerer Passagen aus Kirchenvätern oder früheren Autoren, wie man ihn am Anfang des 12. Jahrhunderts noch oft beobachtet, ist jetzt – hundert Jahre später – nicht mehr üblich. Wo der Abt von Ford sich auf Gewährsleute wie Augustin oder Anselm von Canterbury beruft, zitiert er sie inhaltlich und sachlich, aber nie in größerem Umfang wörtlich. Nicht immer nennt Johannes seine Kronzeugen mit Namen. Manchmal ist es den Herausgebern gelungen, die verschwiegene Quelle zu ermitteln (u. a. 47,259). Begreiflicherweise bleibt aber mehrfach, sowohl bei Bibelworten (58,110f) wie auch bei anderen Sentenzen (8,131f), die Bezugnahme unaufgeklärt; vielleicht hätte man die nicht verifizierten Zitate irgendwo zusammenstellen können. Daß sich nicht selten allegorische Namenerklärungen bis auf Hieronymus (Liber de interpretatione nominum hebraicorum) zurückverfolgen lassen (neben den S. 876 aufgezählten Stellen ferner die Erklärung von Seraphim 24,40; 107,216; 111,97, siehe CC 72,121f,24f; PL 23,874), ist dankenswerterweise notiert; mitunter findet sich die vom Verfasser bevorzugte Deutung nicht bei Hieronymus, sondern bei anderen Autoren, so im Falle des Namens Josedech (67,141) bei Haimo (Comm. in Zach. PL 117,240C; die ganze Stelle 67,139–143, könnte von dem entsprechenden Abschnitt bei Haimo inspiriert sein). Auch die Anklänge an liturgische Texte sind verzeichnet; hier ist zusätzlich die Erinnerung an den Introitus der Dreifaltigkeitsmesse zu berücksichtigen (8,211). Da der Zisterzienserorden zwar seit 1175 das betreffende Formular benutzte (seit 1202 sogar regelmäßig für eine etwaige zweite Sonntagsmesse), dem Trinitätsfest, das Erzbischof Thomas Becket 1162 für England angeordnet hatte (Adalb. Klaus, Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse, Werl 1938, 123), jedoch erst 1230 einen höheren Rang einräumte (Klaus 122,126f; dazu J. M. Canivez, Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis, Louvain I [1933] 82,275; II [1934] 84; Fulg. Schneider, Vom alten Meßritus des Cisterzienserordens, Cistercienser-Chronik 38 [1926] 13,37; die übrigen Erwähnungen der Messe bei Schneider betreffen lediglich spätere Zeiten: ebd. 37 [1925] 196f; 38 [1926] 39; 39 [1927] 137; 40 [1928] 81), bereichert das Zitat die noch unzureichend erforschte, von den Herausgebern in anderem Zusammenhang gewürdigte (S. XV) frühe Entwicklung des zisterziensischen Trinitätskultes um eine interessante Einzelheit. Nicht alle Hinweise des Kommentars auf die Liturgie sind freilich eindeutig; gelegentlich muß auch hier offen bleiben, an welche Stelle Johannes von Ford denkt (u. a. 70,154).

Dem Text des Kommentars haben die Herausgeber eine in gefälligem Latein geschriebene Einführung vorausgeschickt (SS. VI–XXVI), die nicht allein über die handschriftliche Überlieferung und die Prinzipien der Edition, sondern auch über Leben, Schriften und theologische Einstellung des Verfassers unterrichtet. Für den wertvollen Abriß, den die Seiten XIV–XVIII von dem Lehrsystem des Abtes entwerfen, hat H. Costello inzwischen einige Ergänzungen geliefert und sowohl die Ekklesiologie wie auch das Weisheitsverständnis des Werkes untersucht (The idea of the Church in the sermons of John of Ford, Cîteaux 21 [1970] 236–264; the quest for Wisdom in the sermons of John of Ford, ebd. 23 [1972] 141–159). Die Jesusfrömmigkeit, bei der Johannes von Ford gern das soteriologische Moment und die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu hervorhebt, würde eine ähnliche Darstellung verdienen; nicht allein begegnen nämlich später so bedeutsame Motive wie die Verehrung des Herzens Jesu, sondern es tritt auch die individuelle Jesusbeziehung, die sich oft in direkten Anreden äußert, deutlich zu Tage. Möglicherweise könnte eine genauere Durchsicht klären, ob das auffällige Schwanken des Verfassers zwischen den ursprünglich aus gegensätzlichen Grundkonzeptionen stammenden Bezeichnungen des Gegenstandes der Menschwerdung (*hominem assumere* 8, 74,204; 27,80f,93f,131; 35,13f,160; 36,177; dagegen *humanitatem assumere* 8,68; 20,67; 25,122) etwa auf die Abhängigkeit von bisher nicht entdeckten Vorlagen zurückgeht. Auch die zahlreichen Äußerungen des Kommentars zu anderen theologischen Problemen, etwa zur Erbsünde (u. a. 101,212–259) oder zur Engellehre (u. a. 111,45–102), sollten einmal im Zusammenhang gewürdigt werden. Wenn es auf diese Weise gelänge, die Eigenart des Verfassers deutlicher zu umreißen, würde das Urteil der Herausgeber, Johannes von Ford müsse zu den hervorragenderen theologischen Schriftstellern seines Ordens gerechnet werden (S. XV), vermutlich weiteren Rückhalt finden.

Die Einleitung geht außerdem auf die Quellen des Werkes ein (SS. XVIII–XX). Aus der ausdrücklichen Erwähnung Anselms von Canterbury und Richards von St. Viktor auf einen gewissen Insel-Lokalpatriotismus zu schließen, geht deshalb nicht an, weil andere englische Autoren, die zudem ebenfalls Zisterzienser sind und in manchen Punkten einen ähnlichen Standpunkt wie Johannes einnehmen (S. XIX), wie Aelred von Rievaulx († 1167) und seltsamerweise auch Johannes' zweiter Vorgänger in Ford, Balduin, der spätere Erzbischof von Canterbury († 1190), mit Schweigen übergangen werden. Trotzdem sollte zur rechten Einordnung der Predigten in die Auslegungsgeschichte des Hohen Liedes nicht nur die zisterziensische (SS. V–VIII), sondern auch die englische Tradition im Auge behalten werden, zumal ein Zeitgenosse von Johannes, der Augustinerchorherr Wilhelm von Newburgh († um 1199), gleichfalls eine – allerdings erheblich knappere – Erklärung hinterlassen hat (ed. J. C. Gorman, Fribourg 1960).

Verzichtet haben die Herausgeber – wahrscheinlich mit Rücksicht auf frühere Publikationen – darauf, die Hinweise des Johanneskommentars zur äußeren und inneren Situation der Kirche zu sammeln (u. a. 90,109–148). Wenn der Abt von Ford auch seine Aufmerksamkeit besonders den englischen Verhältnissen zuwendet (für das Interdikt von 1208 die Ansprachen 41 und 76; 54,59–72; 77,14–38; 119,117f; für das grundsätzliche Verhältnis von *regnum* und *sacerdotium* Predigt 67), so kommt doch die Lage in Frankreich und Italien ebenfalls zur Sprache; was Johannes hier über die Verbreitung manichäischer Strömungen in Städten sowie beim niederen und hohen Adel sagt (85,130–134), klingt auffällig konkret und erlaubt vielleicht Rückschlüsse auf persönliche Kenntnis. Jedenfalls scheut sich der englische Zisterzienser bei anderen Anlässen nicht, eigene Erlebnisse (76,219–283) und sogar private Empfindungen (89,109–115) oder seelsorgliche Erfahrungen (3,126ff) auszubreiten. Auch diese und ähnliche Selbstaussagen des Verfassers wünscht man sich demnächst einmal zusammengestellt. Künftiger Forschung überläßt das Vorwort es ferner, die Verzahnung der einzelnen Predigten miteinander bloßzulegen. Nicht selten äußert sich Johannes über die folgende oder die vorhergehende Ansprache (u. a. 58,9–11; 60,18–21; 83,13; 107,13), betont, daß die Reden Tag für Tag (u. a. 55,10; 58,9f; 89,230f; 90,264; 91,14) oder am übernächsten Tag (82,11) folgen bzw. deutet eine kürzere (77,6; 106,245) oder längere Unterbrechung (118,191–194) an; weil hin und wieder sogar Daten genannt werden (41,210; 58,80), verspricht eine systematische Auswertung weiteren Aufschluß für die Chronologie und die Dauer des ganzen Unternehmens.

Ein ganz besonderes Verdienst der neuen Ausgabe stellen die reichhaltigen Register dar. Die vier Verzeichnisse erfassen die benutzten Bibelstellen, die im Apparat erwähnten Autoren (bei Wilhelm von St. Thierry sind 93,97; 97,17 zu ergänzen) und liturgischen Texte sowie die im Text des Kommentars begegnenden Eigennamen (füge zu Josedech 67,141); den Schluß bildet ein 124 Seiten starker Index verborum et locutionum, der eine in ihrem Wert kaum abschätzbare, wesentliche Hilfe zur Erschließung des an sich sperrigen Werkes bedeutet. Mit Dank stellt man fest, daß die Herausgeber die Grundsätze, denen sie bei der Anlage dieses Wort- und Begriffsregisters gefolgt sind, offen dargelegt haben (S. XXV). Daß sie sich auf die wichtigeren Aussagen beschränkt und von Vollständigkeit Abstand genommen haben, ist angesichts der erreichten Ausführlichkeit durchaus zu rechtfertigen; aus demselben Grund bleibt, wie der Gebrauch des Index enthüllt, das Fehlen eines Sachregisters unschwer zu verschmerzen.

Wenn die wissenschaftliche Öffentlichkeit nunmehr erstmalig Zugang zu einer wichtigen Quelle für die Kenntnis der frühen Zisterziensertheologie erhält, dann haben die beiden Editoren für ihre nach außen hin unscheinbare, in Wahrheit aber ungemein mühe- und entsagungsvolle Arbeit ein Recht auf Anerkennung und ausdrücklichen Dank erworben. Darüberhinaus wird man nicht anstehen, wegen des erwähnten Registers die neue Ausgabe als Vorbild für kommende Editionen hinzustellen.

Nicht vergessen seien der saubere und sorgfältige Druck, die übersichtliche Gliederung und die gesamte Ausstattung, die den beim CC gewohnten Erwartungen entsprechen. Der Liste nachträglicher Verbesserungen und Druckfehler S. 1007 sei noch zugefügt 49,295 ab hac (statt ad hac); 102,271 rediisse.

Köln/Bonn Matthäus Bernards

Ott, Ludwig: **Die Lehre des Durandus de S. Porciano O. P. vom Weihesakrament**, dargestellt nach den verschiedenen Redaktionen seines Sentenzenkommentars und nach der Diskussion der Dominikanertheologie des beginnenden 14. Jahrhunderts. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1972. XI, 164 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Bd 17) kart. DM 24,–

Die Arbeit an der Theologie- und Dogmengeschichte des Weihesakramentes ließ eine eigene Untersuchung dieses Themas im Werk des Durandus notwendig erscheinen. Der „kritische Kopf" der Dominikanerschule des beginnenden 14. Jahrhunderts hat in der Tat auf kritische Punkte der scholastischen, thomasischen Theologie des Weihesakramentes hingewiesen, soweit die systematische Theologie überhaupt in der Lage ist, geschichtliche Begriffe und Sätze zu korrigieren. Die kritischen Thesen des Durandus über das Sakrament des Ordo haben aber ihrerseits die Kritik der Schule herausgefordert:

1) Zufolge der grundsätzlichen Engführung der scholastischen Priester-Weihe-Theologie folgerte Durandus, daß nur die Priesterweihe, nicht die übrigen Ordines, auch nicht die Bischofsweihe im formalen und wesentlichen Sinn „sacramentum" wären. Erst in der letzten (3.) Fassung seines Sentenzenwerkes bezog er den Episkopat ein in das priesterliche Weihesakrament.

2) Der sakramentale Charakter des Ordo ist nicht Verleihung geistlicher Vollmacht, wie Thomas und seine Schüler meinten – wozu?, wenn Gott selbst und allein die Wirkungen der Sakramente hervorbringt, – sondern die kirchliche Bestellung zum amtlichen, bevollmächtigten Handeln. Nicht allen Ordines eignet ein besonderer sakramentaler Charakter; mit Sicherheit erkannte Durandus den priesterlichen Charakter des Weihesakramentes; gelegentlich (in der 2. Redaktion) spricht er auch vom sakramentalen Charakter der Bischofsweihe und – merkwürdig genug – von einem solchen des Exorzistats.

3) Den Episkopat betrachtete er erst in der letzten Fassung des Sentenzenkommentars als Bestand des Priester-Weihe-Sakramentes, ohne genau sagen zu können, worin das „vollkommenere Priestertum" des Bischofs gründe. Die wesentlichen und bedeutsamen Aussagen über das Hirtenamt sind längst aus dem Traktat über das Weihesakrament eliminiert. Die umstrittene Frage, ob auch einem einfachen Priester (vom Papst) die Vollmacht zur Spendung der Firmung erteilt werden kann, interessiert Durandus mehr, als die andere Frage, daß und warum (in der Westkirche) dem Bischof die Firmung vorbehalten ist. In dem Maße in dem die Theologie des Bischofsamtes verkürzt ist, wird der ganze Traktat über den sakramentalen Ordo verkürzt!

Die systematische Kritik kann nicht leisten, was nur die Kritik der historischen Vernunft vermag; der Weg der historischen Kritik war aber den scholastischen Theologen versperrt. Die fehlende historische Vernunft kann aber nicht mit dem Hinweis auf die ungeschriebene apostolische Tradition ersetzt werden, die Durandus gelegentlich in Anspruch nimmt. In methodischer Hinsicht ist es auch nicht unbedenklich, wenn Durandus aus den von ihm nicht anerkannten Voraussetzungen der thomasischen Theologie aus argumentiert und so in formaler Folgerichtigkeit operiert; dieses Vorgehen grenzt an theologischen Nominalismus.

L. Ott las die Texte in einer kritischen Synopse, indem er ebenso sorgfältig die literarische Abhängigkeit des Durandus von Thomas von Aquin, dessen Schüler Petrus von Tarentaise und die Abhängigkeit von Jakob von Metz und dessen Schule, dem Anonymus des Cod. lat. Vatic. 985 untersuchte, wie auch die Kritik der Dominikaner- und jüngeren Thomistenschule des Herveus Natalis, Petrus de Palude, Bernardus Lombardi und des Durandellus berücksichtigte. Diese Kritik und die beiden vom Orden selbst initiierten Lehrbeanstandungen von 1314 und 1316 bestätigen auf ihre Weise den Einfluß und die Bedeutung dieses Theologen, der die herrschende Theologie der Kritik unterzog.

Aufgrund dieses ausführlichen Textvergleiches konnte Ott im wesentlichen auch die bisherigen literargeschichtlichen Forschungen über Jakob von Metz und Durandus bestätigen: 1) Die theologische Hauptquelle des Durandus war nicht Thomas von Aquin, sondern der Sentenzenkommentar des Jakob von Metz, dessen 1. und 2. Redaktion ihm neben dem anonymen Kommentar des Cod. lat. Vatic. 985 bekannt waren. 2) Für das hohe Alter der 2. Redaktion des Sentenzenkommentars des Durandus, der wohl eine Lesung außerhalb von Paris zugrunde liegt, spricht die Tatsache, daß das Irrtumsverzeichnis von 1314 einmal darauf Bezug nimmt und daß Petrus Rogerii wenig später ein Exemplar dieser Redaktion abschrieb. 3) An der endgültigen 3. Redaktion des Kommentars arbeitete Durandus noch nach seiner Ernennung zum Bischof von Meaux (1326). In ihr setzte er sich mit der Kritik des Herveus und Petrus de Palude auseinander.

Die Veröffentlichung des umfangreichen Textmaterials aus den erwähnten Kommentarwerken erschließt einen unmittelbaren Zugang zur scholastischen Theologie über das Weihesakrament, die in dem vorliegenden Werk aus den Quellen dargestellt wird.

Bochum Ludwig Hödl

Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Hrsg. von Benno Hubensteiner und August Leidl in Verbindung mit Josef Oswald. Bd XIII/1971. – Passau: Verein f. ostbairische Heimatforschung 1971. 353 S., XIII Tafeln, kart. DM 32,–

Die wertvolle Zeitschrift, die es sich auch zur Aufgabe gemacht hat, den heute von Staatsgrenzen zerschnittenen Grenzraum um die einst weit nach Osten blickende Bischofsstadt als eine geschichtliche Einheit sichtbar und faßbar werden zu lassen und dabei auch Probleme zu behandeln, die von der historischen Landeskunde manchmal übersehen werden, legt einen neuen Bd vor, der den Erwartungen voll entspricht und gerade auch für die landschaftliche Kirchengeschichte wichtige Forschungsergebnisse vermittelt.

August Leidl, „Leopold Ernst Kardinal von Firmian (1708–1783), ein Kirchenfürst an der Wende vom Barock zur Aufklärung" (5–26), zeichnet auf der Grundlage seiner Habilitationsschrift ein kirchen- und geistesgeschichtlich umfassendes Lebensbild des Passauer Bischofs, der vorher schon als Bischof von Seckau und Koadjutor bzw. Administrator von Trient wirkte. Einen wertvollen Beitrag zur kirchlichen Zeitgeschichte dagegen bringt P. Reinhold Weinschenk, „Franz Xaver Eggersdorfer (1879–1958), Aus seinem Leben und Wirken" (27–64). Eine verdienstvolle Übersicht zur Kirchengeschichte der Bischofsstadt bietet Maximilian Hartmann für „Die Kirchen in Passau" (65–90), wobei die wichtigsten geschichtlichen Daten handlich zusammengestellt werden. Sehr wichtig für die Liturgiegeschichte erscheint mir die Untersuchung von Georg-Hubertus Karnowka über „Die Feier der Karwoche und des Ostersonntags in der Passauer Domkirche im 15. und 16. Jahrhundert, Studie zum Passauer Brevier und Meßbuch" (91–105). In eine Zeit der Konflikte der Passauer Bürger mit ihrem bischöflichen Stadtherrn führt die Dissertation von Manfred Wallner, „Beiträge zur Geschichte der Stadt Passau in der Zeit Fürstbischof Alberts von Winkel 1362–1380" (106–128); sie wird im nächsten Bd der Zeitschrift fortgesetzt werden. Gottfried Schäffer berichtet über „Eine verschollene Dürer-Kopie des Passauer Domes, Zur Geschichte eines marianischen Andachtsbildes der Barockzeit" (129f); das Gemälde der Muttergottes mit dem Kinde, das eine Birnenschnitte hält, hatte durch eine Kopie eine besondere Verehrung in Passau erfahren.

In die Zeit der Reformation führen die Arbeiten von Hans Volz, „Ein Passauer in Wittenberg zur Reformationszeit, Die Beziehungen von Hans Fuchs zu Martin Luther" (131–136), sowie von Josef Haushofer, „Die Kelchbewegung in Eggenfelden" (161–175). Die Fortsetzung einer wertvollen Quellenveröffentlichung bringt Rudolf Zinnhobler, „Der Catalogus alphabeticus von 1689, Eine Quelle zur Geschichte des ehemaligen Großbistums und seiner Pfarreien" (137–140). Der Pfarreiengeschichte des Bistums ist auch der Beitrag von Edgar Krausen, „Die Zisterzienser und das Schloßbenefizium Wald a. d. Alz" (184–197), gewidmet, während zur Klostergeschichte außerdem noch die Aufsätze von Jörg Kastner, „Die Narratio de ecclesia Chremsmunstrensi, Welt und Geschichte des Klosters als Spiegel der Heilsgeschichte, Ein Beitrag zur Funktion der Allegorese in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung" (246–256), und Norbert Backmund, „Ein Profeßbuch des Klosters Windberg" (257–285) zu nennen sind. Wie stets pflegt das Jahrbuch auch die religiöse Volkskunde; so untersucht Robert Bauer „Die Altöttinger Votivtaferl" (176–183) und gliedert sie nach ihren Motiven.

An größeren Beiträgen sind ferner zu nennen: Wilhelm Hanisch, „König Wenzel von Böhmen (geb. 1361, gest. 1419), Studien zur Geschichte seiner Regierung" (198–233), eine Fortsetzung der seit 1969 hier erschienenen Beiträge und der Versuch einer Gesamtwürdigung; Josef Oswald, „Zur Geschichte der Passauer Zeitungswesens" (144–160); Ernst Raffelsberger, „Von der Glaskunst im Böhmerwald" (234–240). Berichte, Nachrufe, Buchbesprechungen und eine Bibliografie zur niederbayerischen Geschichte runden den schönen Band ab.

Tübingen Jürgen Sydow

Kirkehistoriske Samlinger 1971. Udgivet af Selskabet for Danmarks Kirkehistorie under redaktion af Niels Knud Andersen, Leif Grane, Martin Schwarz Lausten. – København: G. E. C. Gads Forlag (1971) 230 S. Kr. 39.–

Die „Gesellschaft für Kirchengeschichte Dänemarks" gibt seit 1849 jährlich einen Sammelband heraus, der Forschungsergebnisse aus ihrem Gebiet vorlegt. Der Band 1971 enthält folgende Beiträge: „Der franziskanische Bruderschaftsbrief Christians II." (J. Nybo Rasmussen), „Michael mit der Seelenwaage auf dänischen Kalkmalereien des Mittelalters" (Knud Banning), „Das Kloster in den Briefen des Abts Wilhelm von Æbelholt" (Tore Nyberg), „Das Gesangbuch Hans Tausens von 1568" (Bischof Dick Helander), „Die Messe im Gesangbuch Hans Thomissøns von 1569" (Kaj Mogensen), „Friedrich Hertz (1833–1925). Laienprediger und Sozialist" (Arne Pedersen, „Der Werdegang des ‚Kirchlichen Rates' 1881–83" (Carl Trock), „19–70. Eine Übersicht über das Leben der dänischen Volkskirche" (Carl Trock), „Das nordische Institut für kirchengeschichtliche Forschung" (Lars Österlin).

Aus den Beiträgen seien hervorgehoben die Arbeiten von Dick Helander und Kaj Mogensen, die ökumenisches Interesse beanspruchen, das sie die luthersche Meßliturgie nach Einführung der Reformation behandeln. Ikonographisch wertvoll ist die Studie über Michael im nordischen Raum. Einblicke über die Auseinandersetzungen innerhalb der dänischen lutherschen Volkskirche bietet der gut dokumentierte Aufsatz von Carl Trock. Katholische Kirchengeschichtler dürfte die Arbeit von J. Nybo Rasmussen interessieren. Der Gebetsverbrüderungsbrief ist hier zum ersten Male veröffentlicht. Im Zusammenhang damit wird ausführlich über den Absender des Briefes, den Franziskaner Gilbert Nicolai, und den Adressaten des Briefes, König Christian II. (1513–23) berichtet.

S. 2 muß es ‚serenissimo' statt ‚serinissimo' heißen. In der Anmerkung 14 ‚consorti sue' statt ‚sui'. S. 3 ‚in (f? M)arie virginis' muß wohl aufgelöst werden: ‚in festo Marie virginis'.

Kopenhagen Heinrich Roos

Arhnung, J. O.: Roskilde Domkapitels Historie II. 1416 – (1536). Hrsg. von Troels Dahlerup. – Kopenhagen: G. E. C. Gad Forlag. 232 S. Dkr. 75.25

Im Jahr 1937 gab J. O. Arhnung, der als Lehrer an der Kathedralschule von Roskilde tätig war, den ersten Teil einer „Geschichte des Domkapitels von Roskilde" heraus, einen stattlichen Band von 460 Seiten, der den Zeitraum bis 1416 umfaßte und als Doktordisputation angenommen wurde. Die berufliche Beanspruchung bis zu seiner Pensionierung im Jahr 1957 und andere Arbeiten über Roskilde („De hellige tre Kongers Kapel" und „Roskilde Domkapitels Jordebog 1568") verzögerten die Fertigstellung des zweiten Bandes. Doch lag bei seinem Tod am 18. Mai 1968 das Manuskript fast druckfertig vor. Professor Dr. Troels Dahlerup, der Arhnung schon in seinen letzten Lebensjahren zur Seite stand, gab nun die Arbeit zwei Jahre nach dem Tod des Verfassers heraus.

Der erste Band hatte ausführlich die einzelnen Ämter im Kapitel (Dekan, Propst, Archidiakon, Kantor usw.) sowie die 32 Altäre und 6 Seitenkapellen behandelt, die der mittelalterliche Dom zählte. Verhältnismäßig kurz wurde auf die Vermögensverwaltung, Bischofswahl und Gottesdienstordnung eingegangen. Der vorliegende Band erstreckt sich von der Wahl des mächtigen Bischofs Jens Andersen Lodehat im Jahr 1416 bis zur Absetzung des letzten katholischen Bischofs Joachim Rönnow und der Durchführung der Reformation im Jahr 1536.

Ein erster Abschnitt behandelt die acht Bischofswahlen, die in diesen Zeitraum fallen. Oft kam es dabei zu einem Tauziehen zwischen dem Kapitel von Roskilde, das sein wichtigstes Recht wahren wollte, und der Kurie in Rom, die die Wahl – vorwiegend aus finanziellen Gründen – an sich zu ziehen suchte. Allerdings providierte der Papst in den meisten Fällen den Kandidaten, den das Kapitel gewählt hatte. Auch der König suchte naturgemäß Einfluß auf die Bischofswahl auszuüben. Ausführlich ist die Wahl des Dompropstes Oluf Mortensen im Jahr 1461 dargestellt, weil hier das Wahldekret, als einziges Dokument dieser Art, erhalten ist.

Ein weiterer Abschnitt gilt dem Domkapitel in seiner Eigenschaft als bischöflicher Rat. 103 regestenförmig wiedergegebene Urkunden (im ersten Band waren es 98) beleuchten die bischöflichen Handlungen, bei denen der Rat bzw. die Zustimmung des Kapitels notwendig war, wie Veräußerungen von Gütern, Entgegennahme von Schenkungen, Bestimmungen über den Gottesdienst oder Besetzung von Kanonikaten. Ein Schwerpunkt dieses Bandes liegt auf der Verwaltung der Domkirche und ihres Vermögens, wofür gerade am Ausgang des Mittelalters die ältesten bewahrten Rechenschaftsbücher (zwischen 1504 und 1530) und Grundbücher wertvolles Quellenmaterial bieten. Hier werden Bestellung und Entlohnung der Tutoren, Einnahmen an Geld und Naturalien sowie die Ausgaben behandelt, die für Löhne (Chordiener, Glöckner, Blasebalgtreter), für Einkauf von Oblaten, Wachs, Weihrauch und Birkenlaub, für Anschaffung von Baumaterial und Entlohnung der Handwerker usw. aufgewendet wurden. Von Interesse sind auch die Angaben über das Inventar der Domkirche am Ausgang des Mittelalters, das auch Orgel und Kirchenuhr umfaßte.

Kurze Kapitel befassen sich noch mit den fünf königlichen Schutzbriefen für das Kapitel (von 1441, 1449, 1467, 1484 und 1534) sowie mit dem Sakristan und der Sakristei, in der nicht nur Paramente und Reliquien, sondern auch Geld und Wertsachen aufbewahrt wurden. Ergänzende Angaben zu einzelnen Altären, die bereits im ersten Band behandelt wurden, schließen das Werk ab. Neu sind dabei der Altar der Prim oder U. L. Frau, der älteste des Domes, sowie der erst später gestiftete jüngere Katharina- und der Agatha-Altar aufgeführt.

Dem Umstand, daß Arhnung nicht mehr die letzte Hand an sein Werk legen konnte, mag man wohl zugute halten, daß verschiedene Zitationen ungenau sind, Illustrationen im Gegensatz zum ersten Band fast völlig fehlen und auch ein Namen- und

Sachregister vermißt wird. Doch muß man die Vollendung des Werkes begrüßen, da gerade der zweite Band u. a. wertvolle Einblicke in die Vorgeschichte der Reformation bietet, etwa bei der Wahl des letzten Bischofs Joachim Rönnow oder der Ausstellung eines Schutzbriefes durch den einen Thronbewerber, Graf Christoph von Oldenburg, den das Kapitel „um eine nicht zu verachtende Summe" erkauft hatte. Wünschenswert wäre eine Herausstellung bedeutender Mitglieder des mittelalterlichen Domkapitels mit biographischen Angaben und eine stärkere Betonung der geistlichen Aufgabe eines Kapitels gewesen. Möge jedenfalls das zweibändige Werk Anregung geben, auch die Geschichte anderer nordischer Domkapitel in ähnlich gründlicher und umfassender Weise zu behandeln.

Würzburg Helmut Holzapfel

Stupperich, Robert: **Die Reformation in Deutschland.** – München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1972. 281 S. Mit einer farbigen Geschichtskarte des Verlages Justus Perthes (Monographien der Weltgeschichte, dtv-Taschenbuch 3202) DM 7.80

Robert Stupperich, bekannt durch seine ostkirchlichen und reformationsgeschichtlichen Forschungen, legt in dem genannten dtv-Taschenbuch eine Einführung in die Reformationsgeschichte vor, die in ihrer Kombination von Darstellung (1. Teil), Quellentexten (2. Teil), Zeittafeln und biographischen Daten (3. Teil) und Kritischer Quellen- und Literaturübersicht (4. Teil) ein m. W. bisher einmaliges Unternehmen ist. Begrüßenswert ist auch die beigegebene mehrfarbige Geschichtskarte im Maßstab 1 : 2 000 000. Der im 1. Teil ausgeführte „Abriß der Geschichte der deutschen Reformation" stellt eine um mehr als ein Drittel gekürzte, an einigen Stellen leicht überarbeitete Fassung der „Geschichte der Reformation" dar, die der Verf. 1967 als dtv-Taschenbuch veröffentlichte. Da die Kürzungen geschickt vorgenommen sind, hat die Darstellung dabei jedoch nicht wesentlich an Substanz verloren.

In einem für die Neubearbeitung verfaßten Vorwort geht St. auf Zielsetzung und Methode ein: „Wo das geschichtliche Leben in seinem ursprünglichen, ihm besonders eignenden Gehalt erfaßt und erschlossen werden soll, muß vom Verständnis der Menschen jener Tage ausgegangen werden. Ist dann festgestellt, woran den Zeitgenossen lag, dann kann erst der zweite Schritt getan werden, nämlich das Zustandekommen ihrer Anschauungen und Vorstellungen zu erklären, ihre geistige Welt zu deuten und die notwendigen Vergleich anzustellen. (9) Besonderes Augenmerk will St. auf die „territoriale Entwicklung" richten. Mit Recht schreibt er: „Ohne sie und ihre bis ins kleinste sich verästelnden Vorgänge ist die deutsche Reformation nicht vollständig erfaßt. Reformation ist nicht allein Luther und seine Theologie, es ist eine breite durch das ganze Reich (einschließlich der Niederlande und der Schweiz) gehende Bewegung, die überall neue Fragen auslöst, neue Betrachtungen einleitet und neue Gestaltungen hervorruft" (267).

Zweifellos liegt hier ein besonderer Vorzug von St.s Darstellung der Reformationsgeschichte, wie etwa die Abschnitte: „Einführung der Reformation in Städten und Territorien" (72–75), „Die Verhältnisse im Ordensland Livland" (150–152), die Zeittafeln: „3. Staatsmänner, die in der Reformationszeit hervorgetreten sind" und „4. Bürgermeister, Räte und Stadtschreiber der freien Reichsstädte", die biographischen Daten: „Reformatoren in den Territorien und Städten" (228–244), die kritische Quellen- und Literaturübersicht: „Die Reformation in einzelnen deutschen Landschaften" (264–267) und die Geschichtskarte zeigen. Namen wie Heinrich Voß, Jan van Essen, Jacob Propst, Heinrich Moller, Heinrich Kettenbach, Ritter Hans Landschad, Hartmut von Cronberg, Argula von Grumbach, Ursula von Weide, Matthäus Zell (alle 73), Adam Krafft (75, 236), Johann Heß (80, 235), Stephan Agricola (83, 228f) und Kaspar Hedio (83, 234) wird man in vergleichbaren Darstellungen der Reformationsgeschichte meist vergeblich suchen. Das gleiche gilt für Andreas Althamer, Johann Forster, Johannes Knipstro, Wolfgang Musculus, Gerd Oemeken, Paul vom Rode, Jakob Runge, Erasmus Sarcerius, Thomas Venatorius und Hermann v. d. Busche, die in den kurzen biographischen Abrissen des dritten Teiles vorgestellt werden, sowie für Ambrosius Moibanus, der darüber hinaus noch auf der Karte vermerkt wird. Die Beschäftigung St.s mit dem Humanismus, mit Melanchthon, Bucer, mit der westfälischen, nord- und ostdeutschen Reformationsgeschichte kommen der Darstellung zugute. Die besondere Beachtung der breiten reformatorischen Bewegung bedeutet jedoch nicht eine Vernachlässigung Luthers. Als Schüler von Karl Holl bezieht St. in der heutigen Lutherforschung eine durchaus eigenständige Meinung. Dies kommt etwa in der Frage der Datierung von Luthers Turmerlebnis zum Ausdruck, wo St. sich für eine Frühdatierung entscheidet und bereits „in der ersten Vorlesung über die Psalmen (1513/15)", die neue Erkenntnis schon vorliegen sieht.

Im Blick auf die „politischen Historiker" und die „Kirchenhistoriker beider Konfessionen" schreibt St.: „In neuerer Zeit gleicht sich die Verschiedenheit der Auffassungen immer mehr aus. Die Schwerpunkte werden zwar noch unterschiedlich verteilt, allein in der Gesamtbewertung der treibenden Kräfte sind die deutschen Darstellungen der neueren Zeit nicht weit voneinander entfernt" (264). St.s eigene Darstellung der Reformation bestätigt dies. Man findet in ihr keine konfessionalistisch verengte Polemik. Andererseits regen manche Formulierungen und Wertungen zur Diskussion mit St. an.

Elegant wird über die in der neueren Forschung zutage getretene Problematik der Frage nach dem reformatorischen Umbruch hinweggeführt. Die Datierung von Luthers neuer reformatorischer Erkenntnis ist ja nicht nur eine Zeitfrage, sondern zugleich eine Frage der inhaltlichen Bestimmung dessen, was reformatorisch ist. Daß diese Frage nach dem eigentlich Reformatorischen auch innerhalb der protestantischen Lutherforschung umstritten ist und z. Z. heftig diskutiert wird, sollte m. E. in einer Einführung in die Reformationsgeschichte dem Leser nicht vorenthalten werden. Anders wird bei der Frage nach Luthers Thesenanschlag vom 31. Oktober 1517 auf die gegenwärtige Diskussion hingewiesen (22). Jedoch liegt die Problematik nicht nur in der Frage der „Glaubwürdigkeit Melanchthons", sondern – davon erfährt der Leser nichts – darin, daß Luthers eigene Äußerungen gegen einen Thesenanschlag am 31. Oktober 1517 sprechen. Doch wird entgegen dem Pathos früherer Reden zum Reformationstag deutlich gemacht: „Luther war es in seinen Thesen keineswegs um eine neue Lehre zu tun. Er wollte nur herausstellen, was die Kirche früher über den Ablaß gelehrt hatte" (23). Mit Recht weist St. auf die Einflüsse Ockhams, Augustinus' und der deutschen Mystik auf Luther hin. Wenn er dabei jedoch formuliert: „Die Lehre Occams erleichterte Luther den Weg" (28), so ist die Beziehung Luthers zu Ockham m. E. zu positiv gesehen. Seit der Rm-Brief-Vorlesung (1515/16) und den aus dieser Zeit stammenden Randbemerkungen zum Sentenzenkommentar Gabriel Biels ist ja die Ockham-Biel-Schule der Inbegriff der Scholastik, der er den Kampf angesagt hat, wie etwa seine Disputation gegen die scholastische Theologie ausweist. Ist St.s Wertung hier eine Konsequenz seiner Frühdatierung des reformatorischen Umbruchs?

In den meisten Darstellungen der Reformationsgeschichte begegnet im Blick auf den Reichstag zu Augsburg von 1530 stereotyp der Redeweise von Melanchthons Leisetreterei und Nachgiebigkeit. Wenngleich St. an einigen Stellen sich differenzierter ausdrückt, so stimmt er aufs ganze gesehen doch in diesen Chor mit ein. Wenn dabei der Landgraf Philipp von Hessen als standhafter Bekenner der evangelischen Sache Melanchthon gegenübergestellt wird, so überrascht das etwas (s. u.). Wer die Nürnberger Gesandten als Kronzeugen für Melanchthons Nachgiebigkeit anführt, sollte auch die andere Seite anhören. Melanchthon sagt von ihnen: „So kämpfen unsere Bundesgenossen um ihre Herrschaft, nicht um das Evangelium" (WA Br 5,602,7ff). Daß der Streit um Melanchthons Bereitschaft ging, die Jurisdiktion der kath. Bischöfe wieder anzuerkennen, wird dem Leser verschwiegen (vgl. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre, Wiesbaden 1970, 20–27). Im Zeitalter der ökumenischen Bewegung sollte man auch nicht so unbesehen die alten Schemata vom verzagten Melanchthon und vom glaubensstarken Trost spendenden Luther wiederholen. Schließlich ging es in Augsburg um die Einheit der Kirche. Kann man Melanchthon zum Vorwurf machen, daß er die Verantwortung spürte und daß ihn die unheilvollen Folgen einer „unendlichen Zertrennung der Kirchen" bedrückte? Kann man hier wirklich Luther so unbekümmert als den „sorglosen Zuschauer", wie er sich selbst bezeichnete, preisen, der seine Sache mit der Sache Christi identifiziert („Fallen wir, so fällt Christus") und ein Jahr später im Blick auf Melanchthon sagt: „Ihn bewegen jene großen Dinge des Staates und der Religion, mich bedrängen die privaten Angelegenheiten" (WA Tr 1,30 Nr. 80)?

Während man in den meisten Darstellungen der Reformationsgeschichte über die Einigungsverhandlungen, die ab

Mitte August 1530 auf dem Reichstag zu Augsburg geführt wurden, nichts oder nur sehr wenig erfährt, berichtet St. verhältnismäßig ausführlich darüber. Wenn er schreibt: „In einigen Artikeln kam es tatsächlich zum Kompromiß: Artikel 1, 3, 7, 9–11, 13, 16–19", so muß es nach dem von H. Vehus dem Kaiser überreichten Abschlußbericht richtiger heißen: „In den ersten 21 Artikeln ist man mit ihnen einhellig in acht Artikeln, nämlich dem 1. 3. 9. 13. 16. 17. 18. 19. Ferner hat man sich mit ihnen verglichen in sieben Artikeln auf die Declaration, Auslegung und guten Verstand..., nämlich im 2. 4. 5. 6. 7. 8. und 10." (Cod UB Gießen, Fol. 134r; QFIAB 42/3, 1963, 427). Spalatin, bei den Verhandlungen (bis zu Art. 12) selbst offizieller Protokollant, fügt seinen Annalen den Bericht der Summa tractatus ein: „Der erste Teil der Confessio umfaßt 21 Artikel. Von denen ist man in 15 Artikeln in allem eins, in den anderen aber nur zum Teil: Drei nämlich sind zu den Mißbräuchen zurückgestellt worden, nämlich 11.14 und 15. Drei wiederum weichen zum Teil ab, nämlich 12.20 und 21" (Schirrmacher, Briefe und Acten 222). Da man sich also bereits in Augsburg 1530 in der Frage der Erbsünde und der Rechtfertigungslehre geeinigt hat (Pfnür, a.a.O. 262), ebenso 1534 in Leipzig (CR II 723), so ist auch die Bemerkung zum Regensburger Religionsgespräch von 1541 zu berichtigen, dies sei „der erste Fall seit Luthers Auftreten, daß man sich in der Lehre, an der der Gegensatz entstanden war, geeinigt" habe (118).

Entgegen dem weitverbreiteten Vorurteil, daß Melanchthon in der Confessio Augustana (CA) mit seiner Meinung hinter dem Berg halte und dann in der Apologie wieder sein wahres protestantisches Gesicht zeige, schreibt St., daß Melanchthon auch in der Apologie die Übereinstimmung mit der alten Kirche nachweist. Zwar hatten schon 1530 in Augsburg die katholischen Gegner, vor allem Eck, Cochlaeus und Fabri, richtig beobachtet, daß sich manche extreme Positionen der Frühzeit von 1520/1 (etwa daß Gott die Ursache der Sünde ist) in der CA nicht finden, doch steht dahinter nicht, wie vor allem Cochläus ihm unterstellte, eine Täuschungsabsicht, sondern eine inzwischen erfolgte Wandlung und Differenzierung von Melanchthons Theologie, die bereits im Kolosserbriefkommentar von 1527 (vgl. St. 147) ihren Niederschlag findet. Trotz des überaus polemischen Tones setzt Melanchthon auch in der Apologie diese Linie, die in der Sache vielfach eine gemeinsame Basis mit der katholischen (nicht der nominalistischen) Position bedeutet, fort. So findet auch die Einigung in Augsburg in der Sachfrage selbst trotz der Anfeindung und der Unterstellungen gegenüber seinen damaligen Gesprächspartnern ihren Niederschlag, etwa in der Frage der Erbsünde, des Sündenbegriffs, der Bedeutung der guten Werke, der Willensfreiheit, des Bußsakraments und der Eucharistie. So findet sich etwa das Wörtchen „substantialiter", das in CA 10 fehlt und das bei den Verhandlungen in Augsburg zur Sprache kam, ausdrücklich in der Apologie.

Ungenau ist in der Darstellung des Konzils von Trient die Formulierung: „Es entsprach nur dem römischen Brauch, daß die lateinische Bibelübersetzung zum authentischen Text erklärt wurde (Quellentext 44)" (137). Es geht darum, daß „unter allen lateinischen Ausgaben der Hl. Schrift, die in Umlauf sind, eine für authentisch zu gelten habe", nämlich die „Vulgata"-Übersetzung. Leider hilft hier auch der Verweis auf Quellentext 44 nicht zum sachgemäßen Verständnis, da einmal der entscheidende Passus „ex omnibus Latinis editionibus" ausgelassen wurde und zum anderen „vulgata editio" einfach als „allgemein verbreitete Ausgabe" wiedergegeben wird.

Abgesehen davon, daß es nicht in der Intention des Konzils lag die Tradition „neben die Schrift als gleichberechtigte zweite Norm" zu stellen, sollte man heute den Anspruch der Kirche auf rechte Schriftauslegung nicht mehr so kommentieren: „d. h., daß die Tradition über die Schrift gestellt wurde", wo doch schon in der Reformationszeit, etwa im Abendmahlsstreit oder in der Auseinandersetzung mit den Antitrinitariern, die Problematik des Schrift*verständnisses* deutlich wurde. Die Aussage des Konzils richtet sich nicht gegen die Schrift, sondern dagegen, daß einer „im Vertrauen auf seine eigene Klugheit" die Schrift „nach seinem eigenen Sinn herumdrehe gegen den Sinn, den die hl. Mutter Kirche festhielt und festhält". Auch die Aussage, die Antworten des Konzils „sind denen des Protestantismus entgegengesetzt" (137), ist zu undifferenziert, da das Konzil zwar in der von St. angesprochenen Frage der Willensfreiheit die in den Katalogen ketzerischer reformatorischer Sätze exzerpierten überspitzten Positionen von 1520/21, etwa daß der Verrat des Judas in gleicher Weise das eigentliche Werk Gottes sei wie die Berufung des Paulus (Can. 6, vgl. Pfnür a.a.O. 115f) verwirft, nicht jedoch die Aussagen der Confessio Augustana zu dieser Frage. Umgekehrt wird in Can. 1 die von den Reformatoren bekämpfte nominalistische Position gleichfalls abgelehnt.

Philipp von Hessen erscheint bei St., wohl auch durch die geraffte Darstellung bedingt, mehr im Lichte eines selbstlosen Bekenners der evangelischen Sache (74, 96), als – wie es wohl mehr der Wirklichkeit entspricht – eines Realpolitikers. Die Ausführungen über die Doppelehe des Landgrafen verkürzen etwas den Tatbestand. „Da aber seine Frau jahrelang krank war, ging der temperamentvolle Landgraf seine eigenen Wege" (119). Wenn auch nicht ausdrücklich gesagt, so wird doch unterstellt, die jahrelange Krankheit sei der Anlaß dafür, daß er sich 1539 endlich zur Doppelehe entschloß. In Wirklichkeit war es mit der jahrelangen Krankheit nicht so schlimm, immerhin gebar ihm seine Frau neun Kinder. Philipp nahm es von Anfang an mit der ehelichen Treue nicht so genau. Wie er selbst zugibt, hat er bereits drei Wochen nach der Hochzeit seine Ehe gebrochen. Schon zwei Jahre danach, „im Jahre 1526, nachdem durch die Schwärmer und Wiedertäufer die Frage über die Zulässigkeit mehrerer Eheweiber nach alttestamentlichem Vorbild angeregt worden war... geriet er auf den Gedanken, daß auch ihm hierdurch geholfen werden könnte" (Köstlin-Kawerau II 474). Bereits damals fragte er bei Luther diesbezüglich an (Vgl. WA Br 4,140 Nr. 1050). „Im Jahre 1539 zog er sich durch seine Ausschweifung eine böse Krankheit zu" (Köstlin-Kawerau, a.a.O.). Der Entschluß zur Doppelehe war wohl auch dadurch mitbedingt, daß 1539 seine neueste Bekanntschaft, Frl. Margarete von der Saal, ihm „nur durch ein eheliches Band zu eigen werden wollte" (ebd.).

Neben diesen mehr grundsätzlichen Fragen der Akzentuierung und Wertung, über die die Diskussion weitergehen wird, haben sich einige Schönheitsfehler und Unkorrektheiten eingeschlichen, die man bei einer Neuauflage gern verbessert sähe.

Beim Quellentext „1. Aus der Instruktion Erzbischof Albrechts an die Ablaßkommissare (1517)" (167) handelt es sich um eine Vermischung von wörtlichem Zitat und freier Interpretation bzw. Fehlinterpretation: So werden aus den in der Quelle genannten sieben Kirchen, die man zur Ablaßgewinnung besuchen soll und die dadurch gekennzeichnet sind, daß das päpstliche Wappen angebracht ist, im „Quellentext" „7 Kathedralkirchen in Rom". Im lat. Text heißt es weiter, daß Kranke und Behinderte sieben von den Kommissaren oder Subkommissaren zu bezeichnende Altäre, „an denen gleicherweise das päpstliche Wappen angebracht sein soll", besuchen können. Wer nicht dazu in der Lage ist, dem kann sein Beichtvater einen Altar nach einem geeigneten Ort seiner Wahl bezeichnen. Wer bettlägerig ist, dem kann irgendein frommes Bild bezeichnet werden. „Wenn aber einer oder eine bitten sollten, ihnen den Besuch der Kirchen oder der erwähnten Altäre aus irgendeinem Grund oder Anlaß zu erlassen, dann können die Pönitentiare nach Anhörung des Grundes und der Ursache dies tun, sie mögen jedoch dafür sorgen, daß der erwähnte Besuch durch eine größere Einlage kompensiert wird." Bei St. ist der erleichterte Modus ohne Kennzeichnung der Auslassung weggefallen. Passend zur obigen Uminterpretation heißt es dann: „Wenn er aber aus gewisser Ursache verlangt, daß ihm die Romreise (!) erlassen wird, kann das geschehen, jedoch muß dafür eine Kompensation in einem größeren Betrag erfolgen." Der folgende Abschnitt bei St. „Taxen je nach Stand und Vermögen" ist eine freie Wiedergabe des lat. Textes. Leider sind die im Text genannten Einkommensgrenzen nicht wiedergegeben. Eine Irreführung des Lesers ist es aber, wenn die Liste bei St. schließt: „Handwerker 1 rhein. Gulden". Diese Gruppe von Bürgern, Kaufleuten und Handwerkern ist im Text auf Selbständige mit eigenem Hausstand eingegrenzt. Der Rest, der darunter liegt, braucht nur einen halben Gulden zu entrichten. Desgleichen fehlt bei St. die weitere Instruktion im Text: „Und diejenigen, die kein Geld haben, mögen durch Gebet und Fasten ihren Beitrag erfüllen; das Himmelreich darf nämlich den Reichen nicht mehr als den Armen offenstehen" (regnum enim coelorum non plus divitibus quam pauperibus patere debet). Ob mit so einem uminterpretierten und verkürzten „Quellentext" dem Leser geholfen ist, mag bezweifelt werden. Doch handelt es sich hier offensichtlich um eine Ausnahme, wenngleich noch einige Texte durch eine sorgfältige Überprüfung verbessert werden könnten. So sind etwa im Text Nr. 18 an vier Stellen Wörter bzw. ein Satzteil ausgefallen, eine größere Auslassung ist nicht gekennzeichnet, in Z. 11 von Nr. 18 muß es in modernem Deutsch „wird" statt „würde" heißen. „Verschiener Zeit" ist eindeutiger mit vergangener Zeit statt „verschiedener Zeit" wiederzugeben (Nr. 34 Z. 16). In Text Nr. 45 sind die Wörtchen „perfecte" (Z. 5) und „gratis" (Z. 14) nicht übersetzt. Manches könnte genauer übersetzt werden: Z. 10 „seinem" (corporis eius), Z. 13: „Da" (quamvis), Z. 17 „vorgibt" (iactanti), „beharrt" (quiescenti), Z. 19: „geschehen kann" (immo sit), Z. 16.20: „Glaube" (fiducia); Nr. 46, Z. 19: „frei sei" (absit).

In Nr. 3 wird durch die Kombination zweier in je verschiedenem Kontext stehender Passagen sowie durch eine unklare Übersetzung die Aussage Luthers gegenüber Albrecht von Mainz verschärft: In der

Übersetzung „so werden die Seelen unter Eurer Obhut zum Tode unterwiesen" bezieht man das „unter Eurer Obhut" unwillkürlich zum Prädikat „Zum Tode unterwiesen", während im lat. Text von den „Eurer Obhut anvertrauten Seelen" die Rede ist. Im Vorhergehenden sagt Luther: „Ich klage dabei nicht so sehr die Aufrufe der Prediger an, die ich nicht gehört habe, sondern ich bedauere das ganz falsche Verständnis, das das Volk daraus gewinnt...". In „Luthers und Melanchthons Beichtrat für Landgraf Philipp von Hessen" (Nr. 40) wird der Abschnitt mit der Aussage: „Denn was vom Ehestand zugelassen im Gesetz Moisi, ist nicht im Evangelio verboten..." (WA Br 8,643, 154) weggelassen. Diese Beispiele sollen dem Verf. keine Tendenz bei der Auswahl unterstellen, sie machen aber die Schwierigkeit jeder Auswahl deutlich.

Weiter ist dem Rezensenten aufgefallen: Urbanus Rhegius war kein „Karmeliter" (73), er „begann" nicht „in Hall in Tirol", sondern in Augsburg, das er im Dezember 1521 verlassen mußte. Nach seiner Rückkehr nach Augsburg 1524 wurde er nicht mehr Domprediger, sondern Prediger bei den Karmelitern zu St. Anna. Stephan Agricola wurde nicht „in Regensburg als Prediger 1522 der Ketzerei verdächtigt und verhaftet (228), sondern in Salzburg bzw. Mühldorf. Mensing hat nicht „1524 als Prediger in Magdeburg in den Kampf um die neue Lehre eingegriffen" (246), sondern 1522. Erwähnenswert wäre auch gewesen, daß er in Wittenberg studiert hat. Seine „Antapologie" (1533/35) richtet sich gegen Artikel 2–4 der Apologie Melanchthons. Statt „confutatio Catholica" (95) muß es richtiger „Catholica... responsio" heißen. Vermutlich auf einem Druckfehler beruht die Angabe, die Apologia confessionis zähle „nur vierzehn Artikel" (in Wirklichkeit 24). Die fehlenden sind bereits in vorausgegangenen abgehandelt: 5–6 in 4, 25 in 11 und 12, 26 in 15).

Pius IV war kein „ehrwürdiger Dominikaner" (139). Bei der Gewährung des Laienkelches durch Pius IV ging es nicht um ein Sonderprivileg für Maximilian (vgl. ebd.), sondern um eine Bewilligung des Laienkelches für die Bistümer auf deutschem Reichsgebiet. Im Register fehlen die Namen Mensing (vgl. 246) und Oemeken (236). Auf der Karte heißt es „Joh." Sarcerius statt Erasmus Sarcerius. Die Darstellung würde durch dem Text beigegebene Quellenverweise gewinnen. So hätte man etwa gern die genaue Belegstelle dafür, daß Luther in den Erläuterungen der 95 Thesen die Zweischwertertheorie (!) für eine „der Hölle würdige Erfindung" erklärt.

Wie schon der Titel besagt, will St. seine Darstellung der Reformation auf das deutsche Sprachgebiet (Deutsches Reich, Niederlande, Schweiz und Ordensland Preußen) beschränken. „Die außerdeutschen Länder bleiben außer Betracht. Sie werden einer weiteren Veröffentlichung ‚Die Reformation in Europa' vorbehalten" (11). Er begreift seine Aufgabe nicht so sehr als Gesamtdarstellung der Epoche Reformation, sondern als schwerpunktmäßige Abhandlung der reformatorischen Bewegung. So werden etwa in den biographischen Abrissen 54 Reformatoren und 9 katholische Theologen vorgestellt. Thomas Murner, Berthold von Chiemsee, Kaspar Schatzgeier, Albert Pigge, um nur ein paar Namen zu nennen, begegnen bei St. nicht. Als Staatsmann, der in der Reformationszeit hervorgetreten ist, (vgl. Tabelle S. 215) wäre auf katholischer Seite etwa noch Hieronymus Vehus, der Kanzler des Markgrafen von Baden, zu nennen. Auf der Karte könnte Salzburg als wichtige Stätte des Bauernkrieges markiert werden. In Augsburg wurden auch katholische Schriften, etwa Werke Ecks, gedruckt. Desgleichen könnten Frankfurt/Oder, Landshut und München als Stätten katholischen Buchdrucks notiert werden. Auch Tübingen könnte als Druckort genannt werden. Doch handelt es sich hier um Ermessensfragen.

Die Geschichtskarte selbst ist eine Meisterleistung, die in anschaulicher Weise eine Menge an Information bietet, angefangen von der Ausbreitung der Reformation, Lutherorten, Zentren des Humanismus, Universitäts-Neugründungen, Druckorten bis hin zu erloschenen Erzbistümern und Bistümern.

Abgesehen von dem bereits 1937 veröffentlichten, aber immer noch lesenwerten Werk von Ricarda Huch „Das Zeitalter der Glaubensspaltung", das 1964 als Siebenstern-Taschenbuch erschien, liegen, soweit ich sehe, in deutscher Sprache vier Darstellungen der Reformation in Taschenbuchform vor, die sich gegenseitig gut ergänzen. Den Schwerpunkt auf die politische Geschichte legt die umfangreiche und umfassende Darstellung des 16. Jh.s von Gerhard Ritter „Die Neugestaltung Deutschlands und Europas im 16. Jahrhundert", die 1967 als Ullsteintaschenbuch erschien und mit geringfügigen Korrekturen des Autors dem Text von 1950 folgt. Leider fehlen Quellenverweise. Dafür sind aber 46 Seiten Literaturhinweise (bis etwa 1965 auf den neuesten Stand gebracht) beigegeben. Der ebenfalls 1967 erschienene 12. Bd der Fischer-Weltgeschichte „Die Grundlegung der modernen Welt", bearbeitet von Ruggiero Romano und Alberto Tenenti, umfaßt „Spätmittelalter, Renaissance, Reformation" und setzt den Akzent auf „die Entwicklung der europäischen Bevölkerung in ihren wirtschaftlichen Bedürfnissen, ihrem Kollektivglauben, ihrer politischen Zielsetzung und in den tiefen Wurzeln ihres Denkens". Die Reformation selbst nimmt in diesem Band weniger als ein Zehntel der Gesamtdarstellung ein. Die 1969 als Herdertaschenbuch erschienene „Kleine Reformationsgeschichte" von Joseph Lortz und Erwin Iserloh sticht hervor durch ihr besonderes Eingehen auf die Theologie der Reformatoren und ihrer zeitgenössischen katholischen Gegner sowie durch die vielen in den Text eingearbeiteten Quellenverweise.

Die vorliegende Einführung St.s in die Reformationsgeschichte hat ihren besonderen Wert in ihrer Zielsetzung, die reformatorische Bewegung schwerpunktmäßig darzustellen, sowie in ihrer Form der Kombination von Darstellung, Quellentexten, Tabellen und biographischen Abrissen, kritischer Literaturübersicht und Geschichtskarte. Auf Grund dieser Vorzüge, die sie allen anderen Darstellungen der Reformationsgeschichte voraus hat, möchte man St.s „Die Reformation in Deutschland" nicht missen.

Amelsbüren Vinzenz Pfnür

Neuser, Wilhelm: **Calvin.** – Berlin: Verlag Walter de Gruyter 1971 121 S. (Sammlung Göschen, Band 3005) Kart. DM 5.80

Nach den von ausgezeichneten Fachleuten veröffentlichten Bändchen über Luther und Melanchthon ist nun in der bekannten Sammlung Göschen auch eine Kurzbiographie von Calvin (= C) erschienen. Der Verfasser, wissenschaftlicher Rat und Professor im Fachbereich evangelische Theologie der Universität Münster, bietet eine verständliche und oft anregende Skizze vom Leben des französischen Reformators, die einige Ausführungen enthält, die auch vom Fachmann als geglückt bezeichnet werden können. Dies gilt z. B. vom Abschnitt C. in Straßburg und seine Teilnahme an den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg (39–53). Aus dem Literaturverzeichnis (118) ist ersichtlich, daß der Verf. über das selbe Thema bereits 1969 eine Vorarbeit geleistet hat. Auch der danach folgende Teil bis S. 107 stellt eine sachlich grosso modo annehmbare Zusammenfassung der Ereignisse und Fakten von 1541–1564 dar. Anscheinend lehnt sich der Verf. meistens an das 1863 veröffentlichte Werk Ernst Stähelins an. Daran wird schon der erste große Fehler des Buches sichtbar: die weitgehende Nicht-Beachtung der neueren und neuesten evangelischen (und auch katholischen) Calvin-Forschung. (Man werfe nur einen Blick auf das Literaturverzeichnis!) Des öfteren wird auch als historische Quelle die Kurzbiographie von Théodore de Bèze (1564) (Beza) verwendet, dies aber meistens unkritisch, ohne z. B. auf den panegyrischen Charakter dieser Schrift hinzuweisen. Bezas Name taucht übrigens ganz unvermittelt S. 16 auf und der Leser muß bis S. 108 warten, um zu erfahren, wer Beza war, und daß er eine „vita Calvini" geschrieben hat. Auch im Literaturverzeichnis sucht man vergebens nach einem Hinweis auf ihn. Auf Fußnoten verzichtet der Verf. grundsätzlich. Zitate werden nicht belegt.

Zwei weitere Formfehler des Büchleins sind: die unbekümmerte Verwendung von Anachronismen (S. 26: „französische Protestanten" [im Jahre 1535!] und S. 47: „ökumenisch" in Bezug auf Calvin) und die allgemeine Ignorierung der französischen (aber ab und zu auch der deutschen [S. 14 und 120: „Kampfschulte" statt „Kampschulte"!]) Rechtschreibung. Die „accents aigus" (8, 15, 23f, 28, 42, 64, 69, 105f) werden massenhaft weggelassen oder falsch gesetzt. Das Setzen der „cédille" für Briçonnet und François (72, 105) wird ebenso unterlassen wie das „e" am Ende von „Marche" (15) und das „s" am Ende von „Orléans" (16, 17, 18; vgl. 19). Der Verf. scheint für die Rechtschreibung französischer Eigennamen keine einheitliche Regel zu kennen. Bald verdeutscht er sie (7, 11, 18, usw.), bald bringt er sie in der französischen Form (30, 108, usw.). (Es gibt sogar „Mischungen" wie auf S. 12: „Anton und Marie begleiten später Johann Calvin nach Genf..."). Der Rezensent hätte gerne auf die Erwähnung solcher Fehler verzichtet, hätten diese die Grenze der Zulässigkeit nicht weit überschritten, und wäre dadurch kein Zweifel an der sonstigen Genauigkeit der Arbeit entstanden.

Was den Inhalt der Darstellung betrifft, ist er auch nicht einwandfrei. Treffend werden zwar einleitend die zum Verständnis C.s so wichtigen Strömungen des christlichen Humanismus, der Mystik und (am stärksten) des „Libertinismus" (9–11) genannt, die Relevanz dieser Faktoren wird jedoch durch die nachfolgenden Ausführungen nicht bestätigt. Auf S. 27 wird als eine „verbreitete Ansicht in der Calvinforschung" erwähnt, daß es 1535 eine erste französische Ausgabe der „Institutio" C.s gab. Meines Wissens entbehrt diese Behauptung eines wissenschaftlichen Beweises und ist in bezug auf die historischen Fakten unwahrscheinlich. Der Versuch des Verf., C.s Haltung im höchsten peinlichen Servet-Prozeß verständlich zu machen, ja sogar zu entschuldigen (77–80) und die Genfer „Theokratie" als nicht intolerant aufzuzeigen

(81–84), sind apologetische Bemühungen, auf die die heutige Forschung keinen Wert mehr legt. Vielleicht die größte Unzulänglichkeit der vorliegenden Arbeit ist die durchaus unbefriedigende Beantwortung, bzw. Umschreibung von Fragen wie diese: Wie ist C. zum Reformator geworden? Was erklärt das Faktum und die Orientierung seiner theologischen Bildung? Welche sind und wie erklären sich die Schwerpunkte seines theologischen Systems? Luthers Einfluß wird nur sporadisch genannt (27f und passim), die These der „pneumatisch-wirklichen Gegenwart" des Leibes Christi im Abendmahl wird nicht im Kern erfaßt (114) und das gewaltige ekklesiologische Denken C.s wird nirgends sichtbar. Dagegen werden „die Lehre von der Schrift, von der Trinität, von der Prädestination und vom Sakrament", sowie die Lehre von der Heiligung kurz, fragmentarisch und unsystematisch aufgezählt (110–115); in ihnen soll sich die Eigenart der calvinschen Theologie zeigen (110). – So bleibt dem Rezensenten leider nichts anderes übrig als sich zu fragen, warum in einer so qualifizierten Reihe nicht eine sorgfältiger bearbeitete und im Urteilen ausgewogenere Calvin-Biographie veröffentlicht wurde.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Bussmann, Klaus: **Wilhelm Ferdinand Lipper.** Ein Beitrag zur Geschichte des Frühklassizismus in Münster. – Münster: Aschendorff 1972. IV, 136 S., 9 Abb. im Text, 127 Abb. auf Tafeln (18. Sonderheft der Zeitschrift „Westfalen") Lw. DM 44,–

Wilhelm Ferdinand Lipper (1733–1800), als Kanoniker zu Wildeshausen, Minden und Fritzlar präbendiert, hat nach dem Tode Johann Konrad Schlauns (1773) dessen Nachfolge in der obersten Bauleitung des Fürstbistums Münster angetreten und den von diesem begonnenen Bau des münsterschen Residenzschlosses, insbesondere dessen Innenausstattung, vollendet. Daneben waren das Komödienhaus und der Romberger Hof, dessen Ruine der Gartenfront in das heutige Stadttheater einbezogen ist, Lippers bedeutendste Werke in Münster. Alle drei sind dem Abbruch (Komödienhaus 1894) oder den Zerstörungen des Zweiten Weltkriegs zum Opfer gefallen. Außerhalb Münsters ist vor allem seine Bautätigkeit im Auftrag des Deutschen Ordens in Nürnberg (St. Elisabethkirche) und Mergentheim (Schloß) zu erwähnen.

Bussmanns Buch, dem eine von Hans Thümmler betreute Dissertation an der Universität Münster zugrunde liegt, versteht sich nicht als erschöpfende Darstellung des Lebens und der Werke Lippers. Vielmehr will es (gemäß dem Untertitel) dessen entscheidende Rolle bei der Rezeption des Frühklassizismus in Münster deutlich machen, der die Periode des Schlaun'schen Spätbarock ablöste. Dabei geht es dem Vf. vor allem darum, Lippers münstersches Werk in die Entwicklungszusammenhänge des deutschen und französischen (Lipper hat u. a. in Paris studiert) Frühklassizismus einzuordnen. Als Ergebnis sind beträchtliche Einflüsse der zeitgenössischen französischen Architektur, aber auch die fortdauernde Geltung einheimischer Bautradition zu konstatieren. Das zeigen die eingehenden Beschreibungen, die der Vf. von den genannten drei Hauptwerken Lippers gibt, ebenso wie die archivalische Dokumentation zur Baugeschichte dieser und anderer Werke des Architekten (83–123) und die vorzüglichen Abbildungen, deren reichliche Beifügung um so höher zu schätzen ist, als gerade die Meisterwerke Lippers zerstört sind.

Nach der Erforschung der von der Fürstin Amalie von Gallitzin und Franz von Fürstenberg bestimmten Geistesgeschichte (Trunz, Sudhof) und der politischen Geschichte unter der Ministerschaft Fürstenbergs (1762–1780) (Hanschmidt) liefert Bussmann nun einen wichtigen Beitrag zum „ästhetischen Aspekt" (4) des Fürstbistums Münster im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, da Wilhelm Ferdinand Lipper „die Entwicklung der münsterschen Architektur durch drei Jahrzehnte hindurch fast allein bestimmt hat" (ebda.).

Ein Katalog der Zeichnungen Lippers wird angekündigt (1). Zu fragen wäre, ob nicht – trotz der thematischen Beschränkung auf Münster – Lippers Tätigkeit im süddeutschen Raum etwas ausführlicher (evtl. in einem Exkurs) hätte behandelt und durch Benutzung des Archivs des Deutschen Ordens auch belegt werden können; dies gedacht als weiterer Schritt zu einer umfassenden Lipper-Monographie. Wünschenswert gewesen wäre eine Übersicht aller benutzten Archivalien, also auch der in den Anmerkungen genannten aus den Staatsarchiven in München, Oldenburg und Osnabrück; ferner die Aufnahme von Titeln, auf die der Vf. sich (z. B. in der Einleitung, S. 2: Trunz, Rothert, Braubach) stark stützt, in das im übrigen reichhaltige Literaturverzeichnis. Kapitel V des darstellenden Teils („Die späteren Werke Lippers": S. 74–79) ist im Inhaltsverzeichnis nicht angegeben.

Münster Alwin Hanschmidt

Trippen, Norbert: **Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929.** – Köln, Wien: Böhlau 1972 XXXI, 535 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte Bd 1) Lw. DM 88,–

Die Arbeit, eine Bonner theologische Dissertation, geht weit über den Rahmen einer diözesangeschichtlichen Studie hinaus. Vollzog sich bei den Bischofswahlen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts das Ringen zwischen Staat und Kirche um ihre wechselseitigen Rechte und ihr Verhältnis zueinander, dann bekamen diese Auseinandersetzungen in Köln jedesmal eine besondere Intensität, weil man sowohl in Berlin als auch bei der römischen Kurie den Kölner Erzstuhl als die kirchliche Schlüsselstellung in Deutschland ansah.

Beide Seiten suchten bei der Neuumschreibung der Bistümer nach dem Wiener Kongreß, für die die Landesgrenzen maßgeblich wurden, sich das Recht der Nomination zu sichern. Als Preußen sein eigentliches Ziel, das königliche Ernennungsrecht für die preußischen Bischofsstühle, nicht erreichen konnte, trat es umso mehr für das Bischofswahlrecht der Domkapitel ein, um indirekt durch die Präsentation gefügiger Kapitulare und direkt durch Einflußnahme auf die Wahl zu erreichen, daß der Regierung genehme Personen die Bischofsstühle einnahmen.

„Bis 1848 konnten die preußischen Bischöfe ... keine Domherren ohne Mitwirkung der Regierung ernennen, während die Regierung bei der Nomination ihrer Kandidaten [d. h. des Propstes und der Kapitulare, deren Kanonikat in den ungeraden Monaten vakant geworden war] ziemlich unabhängig von den Bischöfen vorging (7)." Das Bischofswahlrecht lag nach der Bulle „De salute animarum" (1821) bei den Domkapiteln. Sie sollten sich aber nach dem gleichzeitig an sie gerichteten Breve „Quod de fidelium" Gewißheit verschaffen, daß der Kandidat dem König nicht „minder genehm" war. Da die Regierung sich bis 1840 nicht auf das sog. „Irische Listenverfahren" einließ, nach dem sie von einer vorgelegten Liste ihr nicht genehme Kandidaten bis auf drei streichen konnte, kam es faktisch auf eine Designation des Kandidaten unter maßgeblicher Beteiligung eines staatlichen Wahlkommissars bei der Wahl heraus. Daß die von der Regierung favorisierten, ja oktroyierten Bischöfen vielfach nicht den von ihnen erwarteten Kurs steuerten, wie z. B. der 1835 auf eine Designation der Regierung hin gewählte Klemens August von Droste zu Vischering, gehört zur Ironie historischen Geschehens. Aufgrund der günstigen Quellenlage – in römischen Quellen sind allerdings nur im Ausschnitt hinzugezogen – kann Vf. die Vorgänge und Hintergründe der verschiedenen Wahlen bis ins einzelne – manchmal zu ausführlich – darlegen mit dem Ergebnis: „Es hat in Köln nicht eine einzige freie Erzbischofswahl nach den Bestimmungen der Bulle ‚De salute animarum' und des Breve ‚Quod de fidelium' gegeben" (10). Als die Regierung 1912 endlich einmal eine Liste unbeanstandet durchgehen ließ, erreichte das Domkapitel ein „Wunsch" der Kurie, den Bischof von Münster, Felix v. Hartmann, zu wählen. Das böse Nachspiel in der Presse blieb nicht aus. Es gehörte ja „zu den Eigentümlichkeiten Kölner Erzbischofswahlen, daß unrechtmäßige Eingriffe in den Wahlablauf nie geheim blieben" (453). Dafür sorgten schon die internen Auseinandersetzungen im Domkapitel. Dieses bietet in seiner Gefügigkeit gegenüber staatlichen Stellen und in dem intriganten Spiel vieler seiner Mitglieder kein erfreuliches Bild. Das Mißtrauen Roms und die Geringschätzung seitens des katholischen Volkes waren nicht unberechtigt.

Doch die entschiedene Haltung des Kapitels bei der ersten Erzbischofswahl, ja eines Bischofs überhaupt nach der Revolution von 1918 im Jahre 1920 ist nach Vf. dazu angetan, manche Sünden der Vergangenheit zu sühnen. Während die Regierung sich im Sinne der von der Weimarer Verfassung garantierten Religionsfreiheit zurückhielt, suchte die Kurie mit Hinweis auf den CJC das Bischofswahlrecht der Domkapitel zu beseitigen. „Mit einer in der Geschichte des Kölner Domkapitels einzigartigen Geschlossenheit, mit Geschick und sicherem Gespür für die geeigneten Mittel begann das Kapitel, gemeinsam mit der preußischen Regierung um die Erhaltung seiner Rechte zu kämpfen" (485). „Durch den Widerstand, den das Kölner Domkapitel diesen kurialen Bestrebungen bei der ersten Erzbischofswahl nach Inkrafttreten des CJC und der Deutschen Reichsverfassung entgegensetzte, hat es zur Erhaltung des Kapitelwahlrechts [und seiner Verankerung im Konkordat von 1929] ... nicht unwesentlich beigetragen" (517).

In „Rückblick und Ausschau" stellt die trotz mancher Längen sehr lebendig, ja spannend geschriebene Studie fest, die Erfahrungen von 1835 bis 1920 hätten gelehrt, von welchem Wert in einem Wahlstreit es ist, wenn eine oberste kirchliche Autorität in innerem und äußerem Abstand das letzte Wort sprechen kann. „Eine plebiszitär-demokratische Bischofswahl ... mag unserem heutigen demokratisch geprägten Empfinden schmeicheln, würde aber die Erfahrungen der Kirche in ihrer Geschichte ignorieren und keineswegs alle Probleme um die Berufung der rechten Hirten für die Kirche lösen" (518).

Es wäre aber auch festzustellen, daß eine Kontrolle durch staatliche Stellen in Grenzen – mögen deren Gesichtspunkte noch so beschämend eng gewesen sein (289; 361; 364) – bzw. eine staatskirchenrechtliche Regelung für die Kirche sich oft heilsam ausgewirkt hat, ja leider nötig war, um Männer zu Bischöfen zu berufen, die auch den Ansprüchen der außerkirchlichen Öffentlichkeit genügten.

Münster Erwin Iserloh

Hürten, Heinz: **Waldemar Gurian.** Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. – Mainz: Grünewald 1972. XXV, 182 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe B: Forschungen – Bd 11) kart. DM 34,–

Wer ist Waldemar Gurian? Sein Name ist heute nicht nur bei Theologen (zu denen er streng genommen auch nicht zu rechnen ist), sondern auch sonst weithin unbekannt. Zwar wird er noch von einigen als Experte für Bolschewismus und französische Geistesgeschichte geschätzt; Umfang und Gewicht seiner Lebensarbeit sind jedoch bislang nicht richtig gewürdigt. Heinz Hürten, in dessen Bearbeitung 1969 die von Gurian während des Exils hrsg. „Deutschen Briefe" erschienen (Reihe A, Bd 6 und 7), ist es zu danken, daß die einzelnen Stationen dieses bewegten Lebens wie auch die Perioden seines publizistischen und wissenschaftlichen Schaffens heute in einer eigenen Schrift vorliegen. Die in engem Zusammenhang mit der soeben genannten Edition entstandene Arbeit stützt sich zusätzlich auf mündliche und schriftliche Auskünfte einer Vielzahl von Freunden und Kollegen Gurians, nicht zuletzt seiner Frau. H. schreibt in einem eleganten und leicht verständlichen Stil, der zuweilen dazu verleitet, über die zahlreichen Anmerkungen hinwegzulesen. Das Bild, das er zeichnet, entstand aus der Fülle heraus und ist von seltener Geschlossenheit:

Gurian, als Sohn russischer Eltern jüdischen Glaubens 1902 in St. Petersburg geboren, wurde schon als Kind zunächst nach Berlin und dann nach Düsseldorf verpflanzt, wo er unter dem Einfluß seiner konvertierten Mutter schon früh den Weg zum katholischen Glauben fand. Prägend war von seiner Schulzeit an der unter der geistigen Leitung von Romano Guardini geformte katholische Jugendbund „Quickborn". Sein akademisches Studium an den verschiedenen Hochschulen beendete er mit einer Dissertation bei Max Scheler über die deutsche Jugendbewegung, ein Buch, das in 2 Jahren 3 Auflagen erlebte. Während seiner Tätigkeit als Journalist bei der Kölnischen Volkszeitung wuchs er immer stärker in den deutschen Katholizismus hinein und gewann eine führende Stellung in den geistigen Auseinandersetzungen zur Zeit der Weimarer Republik. Seine Bücher über den französischen Katholizismus, die Action Francaise und den Bolschewismus gelten zu Recht als Standardwerke. Das erklärte Ziel der letzgenannten Schrift ist es, „den Bolschewismus durch den Erweis des Widerspruchs seiner Lehre, Geschichts- und Gesellschaftsauffassung mit der Wirklichkeit zu widerlegen" (57). Darüber hinaus beschäftigte er sich in fast allen seinen Arbeiten mit dem Verhältnis der Kirche zur modernen Gesellschaft.

Sehr gut analysierte Gurian bereits im Jahre 1932 unter einem Pseudonym den neuen Nationalismus, der nach seiner Meinung die nächste Zukunft Deutschlands bestimmen würde. Er sollte leider nur zu sehr recht behalten. Auch seine eigene Zukunft wurde davon bestimmt. Durch die Rassendiskriminierung nicht nur in seinem Schaffen, sondern auch in seiner materiellen Grundlage stark eingeengt, entschloß er sich frühzeitig 1934 zur Emigration in die Schweiz. Von hier aus nahm er in den „Deutschen Briefen" zusammen mit Michael Knab laufend Stellung zu den Ereignissen in Deutschland, vor allem aber zum Kirchenkampf. Seine Beiträge erweisen ihn als einen scharfsichtigen und unerbittlichen Kritiker des Nationalsozialismus, aber auch des deutschen Episkopats, von dem er nach den Junimorden von 1934 z. B. eine öffentliche Anprangerung des begangenen Unrechts forderte. 1937 verließ Gurian die Schweiz, um einem Ruf an die Universität Notre Dame (USA) zu folgen. Dort starb er 1954 im Alter von 52 Jahren. Als Publizist und Historiker war er bemüht, in der Deutung der Ereignisse etwas von dem sichtbar werden zu lassen, was hinter ihnen verborgen lag. Immer wieder verwies er auf die grundlegende Verwandtschaft der beiden großen totalitären Systeme: Bolschewismus und Nationalsozialismus und deutete sie als Krisensymptome der modernen Massengesellschaft. Die bedrängende Frage nach der Existenzform der Kirche in dieser modernen Gesellschaft macht ihn zu einem Zeugen der Auseinandersetzung des europäischen Katholizismus mit den Problemen unserer Geschichtsepoche. Von daher verdient Gurian diese Würdigung durch einen seiner besten Kenner.

Bonn Klaus Weber

Der Glaube der religiösen Sozialisten. Ausgewählte Texte. Hrsg. und eingeleitet von Wolfgang Deresch. – Hamburg: Furche 1972. 221 S. Linson DM 19.80

Gerade weil der religiöse Sozialismus mindestens in Deutschland nach 1933 völlig von der Bildfläche verschwand und erst in den letzten Jahren neuentdeckt wurde, ist die vorliegende Dokumentation von hohem Wert und bleibendem Interesse. Sie kann und wird hoffentlich vielen einen ersten Zugang öffnen zum Denken und Handeln einer Reihe protestantischer Theologen, die zuerst in der Schweiz und dann im Deutschland der Weimarer Zeit im Aufbruch des Sozialismus einen Ruf Gottes hörten und darum harte Kritiker eines bürgerlich-konservativen Kirchenchristentums wurden. Der Herausgeber hat es verstanden, repräsentative, meist heute kaum mehr zugängliche Texte der wichtigsten Autoren (Hermann Kutter, Leonhard Ragaz, Emil Fuchs, Paul Tillich, Paul Piechowski, Georg Wünsch) zu suchen und zusammenzustellen. Eine knappe Einführung skizziert geschichtliche Entwicklung und theologische Leitgedanken des religiösen Sozialismus und seiner – unter einander sehr verschiedenen – Wortführer. Daß die Bewegung sich nicht auf das deutsche Sprachgebiet beschränkte, sondern ihre Parallelen in England, Holland, Frankreich, USA (*social gospel*) hatte, wird wenigstens angedeutet. Die Reflexionen über die Gründe der Ablehnung des religiösen Sozialismus im deutschen Protestantismus bleiben etwas willkürlich und einseitig. Eine ganze Reihe neuerer Untersuchungen zur Theologiegeschichte der zwanziger Jahre, die kürzlich erschienen sind, dürfte mithelfen, das Bild stärker zu differenzieren. Der vorliegenden Textsammlung möchte man viele aufmerksame Leser wünschen.

Münster Andreas Lindt

Jäger, Hans Ulrich: **Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz.** Versuch einer Darstellung der Grundstrukturen und inneren Systematik von Leonhard Ragaz' theologischem Denken unter besonderer Berücksichtigung seiner Vorlesungsmanuskripte. – Zürich: Theologischer Verlag 1971. 321 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Sozialetik an der Universität Zürich, Bd 5) Lw sfr 38.–; DM 35.–

Der religiöse Sozialismus, der im schweizerischen Protestantismus zu Anfang unseres Jahrhunderts stark und prägend gewirkt hat und auch im Deutschland der Weimarer Zeit bedeutende Vertreter hatte, findet heute wieder neues und lebhaftes Interesse. Eine systematische Untersuchung des theologischen Denkens von Ragaz kann nicht nur als Beitrag zur theologie-geschichtlichen Forschung, sondern auch im Blick auf heutige Fragestellungen einige Aufmerksamkeit erwarten. Die Arbeit Hans Ulrich Jägers, von Arthur Rich (Zürich) angeregt, setzt die Kenntnis der Biographie von Ragaz voraus. Für den Leser, dem Ragaz noch unbekannt ist, empfiehlt es sich deshalb, sich über den eigenwilligen Außenseiter, seine denkerische Entwicklung, sein politisches Engagement, seinen spektakulären Abschied von Universität und Amtskirche zuerst anhand der seit geraumer Zeit vorliegenden biographischen Darstellungen zu orientieren. Ragaz ist nur im Zusammenhang von Lebens- und Zeitgeschichte recht zu verstehen. Seine Theologie war Antwort auf das Erleben der Zeit, prophetische Zeitdeutung. Auch Jäger ist sich im klaren darüber, daß eine Systematisierung der Gedanken und Stellungnahmen von Ragaz fragwürdig sein und bleiben muß. Trotzdem ist es ein großes Verdienst der vorliegenden Arbeit, daß hier die spezifischen Denkformen und Schwerpunkte sorgfältig aufgespürt und nachgezeichnet werden. Jäger legt dabei vor allem die unveröffentlichten Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit der Zürcher Professur von Ragaz (1908–1921) zu Grunde. Große Partien daraus werden in extenso zitiert. So kommt Ragaz selber ausgiebig zu Worte. Deutlich wird, wie der Einsatzpunkt des theologischen Denkens von Ragaz immer wieder die Frage nach dem rechten Handeln ist, und wie zugleich die Ausrichtung auf letzte, von Gott gesetzte Ziele allen Geschehens und aller Entwicklung seinem Denken das Gefälle gibt. Jäger zeigt, wie Ragaz die Wirklichkeit der Welt von polaren Spannungen geprägt sieht, deren letztliche Überwindung das in Gottes Verheißung verankerte Telos aller Geschichte ausmacht. Das Eigentlichste und Bedeutsamste, was Ragaz in unverwechselbarer Weise vertreten hat und wovon seine Wirkungen ausgingen, kommt in den letzten Kapiteln des Buches zur Darstellung: die Dynamik seines Reichs-Gottes-Glaubens. Jäger vertritt die These, daß dieser Glaube, stärker als dies bis dahin beachtet worden sei, christologisch fundiert war. Ob sich dies halten läßt, bleibt aller-

dings fraglich. Dies – und manch anderes – kann nur im theologiegeschichtlichen Kontext geklärt werden. Jäger verzichtet darauf, die Lehrer, Zeitgenossen und Gesprächspartner von Ragaz in seine Untersuchung und Darstellung miteinzubeziehen. So steht Ragaz mit seiner Theologie merkwürdig isoliert da. Auf alle Fälle gebührt aber dem Verfasser Lob und Dank für das, was er in den Grenzen dessen, was er sich vornahm, herausarbeitete.

Münster Andreas Lindt

Xhaufflaire, Marcel: **Feuerbach et la théologie de la sécularisation.** – Paris: Les Éditions du Cerf 1970. 397 S. (Cogitatio Fidei 45) br. FF 39.– . Deutsche Übersetzung: **Xhaufflaire,** Marcel: **Feuerbach und die Theologie der Säkularisation.** Aus dem Französischen von Birgitt und Manfred Werkmeister. – München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1972. 298 S. br.

Die im folgenden zu besprechende Dissertation wurde 1968 bei J. B. Metz erstellt. Sie ist als Buch aber so angelegt, daß sie bewußt für ein breiteres theologisches Publikum geschrieben erscheint und vor allem am französischen Sprachraum orientiert ist. Dies bedingt z. B., daß der Autor eine Fülle von Feuerbachtexten zitiert, die er zu diesem Zweck zumeist selbst und oft erstmals übersetzt. Dies bedingt auch, daß die Fragestellung des Werkes überaus weit ist. Es geht X. sowohl darum, seinen Lesern einen differenzierten und genauen Einblick in das Werk Feuerbachs zu gebern wie darum, vor diesem Hintergrund die Frage nach der Möglichkeit von Theologie und Christentum heute zu stellen. Dabei hat man den Eindruck, daß es ihm genauerhin eher um die Möglichkeit des Christseins selber gehe als um die bloße Möglichkeit von Theologie.

Äußerlich gesehen ist das Werk so angelegt, daß es in einem ersten Teil (I^e und II^e partie) auf 260 Seiten den geistesgeschichtlichen Kontext gibt und das Werk Feuerbachs in seinen einzelnen Phasen darstellt. X. interpretiert genau und kenntnisreich. Er verarbeitet die wichtigere Feuerbachliteratur. Einige nicht unbedeutende Arbeiten, so die von U. Hommes, D. Farias, W. Maihofer und E. Rambaldi sind allerdings unberücksichtigt geblieben. Man wird der Darstellung Feuerbachs durch X. aber kaum etwas hinzufügen müssen. Es würde nicht verwundern, wenn sie im französischen Sprachraum einmal eine ähnliche Rolle spielte wie die Darstellung des Werkes Marxens durch Calvey.

Die interpretierende Darstellung des Werkes Feuerbachs arbeitet allerdings bereits der Kritik an Feuerbach vor, die X. am Ende des 2. Abschnittes (266 – 306) übt. X. schließt sich dabei im wesentlichen der Kritik Althussers an, der zeigt, daß Feuerbach aus dem Zirkel des Identitätsdenkens nicht herauskommt. Seine Methode bleibt vielmehr die der Zurückführung. Nur, daß hier nicht, wie bei Hegel, alle Wirklichkeit auf den absoluten Geist zurückgeführt wird, sondern nacheinander auf die Natur, die Menschengattung und schließlich die Sinnlichkeit. Gerade darin aber erweist sich für X., daß Feuerbachs Denken im ganzen den Charakter einer Antitheologie hat (269); wobei hier vorausgesetzt wird, daß Theologie identisch ist mit dem geschlossenen spekulativen System einer Ontotheologie, oder, wie X. später mit van Leeuwen sagt, einer Ontokratie. Damit aber, so führt X. mit Althusser aus, bleibt F. in dem Zirkel des idealistischen Reduzierens eingeschlossen. Weshalb denn alle Größen, auf welche reduziert wird, inhaltsleer bleiben. Feuerbach findet weder zu der wahren Empirie noch auch zu der Geschichte. Es kommt bei Feuerbach nur zu einer Säkularisation der Geschichtsphilosophie, nicht aber zu einer Theorie der empirischen Geschichte wie bei dem späteren Marx.

Dieser grundsätzlichen Kritik, die X. mit Althusser an Feuerbach übt, wird man zustimmen müssen. Sie setzt für die theologisch relevante erkenntnistheoretische Diskussion insofern einen neuen Maßstab, als sie das Problem der „Projektion" auf den Boden der Frage zurückbringt, wie sich denn überhaupt in Theorie und Praxis das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit zutrage.

Damit ist aber auch die Frage gestellt, wie sich denn das „Weiterkommen" des Menschen in der Geschichte vollziehe. X. sieht hier zwar die Problematik der Althusserschen Ablehnung jeder vermittelnden Vernunft (294, Anm. 37); – die übrigens in einer eigentümlichen Parallele zu dem „Sprung" der dialektischen Theologie steht. Er läßt es seinerseits aber bei einem Verweis auf die Praxis und die Notwendigkeit einer kritischen Theorie der Geschichte bewenden.

In dem zweiten, weitaus kürzeren Teil seiner Arbeit (III^e partie S. 305–385) stellt X. sodann drei Gruppen theologischer Antworten auf Feuerbach vor: die dialektische Theologie, welche der Rückführung von Theologie auf Anthropologie das sich selbst begründende ganz Andere des Glaubens entgegengestellt, damit aber zugleich Theologie und Glauben isoliert (307–318); die Vermittlungstheologie (318–331) und schließlich das, was X. die Theologie des Dialogs nennt (331–339). In diesem konfrontierenden, allerdings überaus knappen und deshalb mit Notwendigkeit im Detail angreifbaren *tour d'horizon* gelingt es X., die Problematik der aufgezeigten theologischen Ansätze angesichts des Reduktionsprogrammes Feuerbachs sichtbar zu machen: Der Offenbarungspositivismus kann dem Reduktionspositivismus Feuerbachs gegenüber ebensowenig eine Lösung darstellen wie eine Vermittlungstheologie, die sich der von vornherein abzulehnenden Ontotheologie bedient. Hier wäre nun allerdings eine weitere Ausarbeitung der Differenzierungen angebracht, in deren Nähe X. insofern kommt, als er z. B. sehr Treffendes über das Selbstverständnis einer *fides quaerens intellectum* innerhalb der Vermittlungstheologie sagt.

Muß, so kann man etwa fragen, die *nouvelle raison,* die in einer *relation critique avec le passé biblique et traditionnel de la foi chrétienne* steht, mit Notwendigkeit eine ontotheologisch-ideologisierte *raison* sein? Ähnliches gilt von dem Kapitel über die von X. so genannte „Theologie des Dialogs", die X. einseitig unter dem Aspekt des Denkens Bubers sieht, welches dazu noch unter einem verengten Gesichtspunkt erfaßt wird, nämlich dem der Gefahr der Privatisierung des Ich-Du-Verhältnisses. Buber selbst hat bekanntlich immer wieder auf dem öffentlich-politischen wie welthaften Charakter des Ich-Du-Verhältnisses bestanden. Daß in der Wirkungsgeschichte Bubers die Gefahr der Privatisierung hervortrat, wird man allerdings nicht leugnen können.

Nach dieser Konfrontation, die den Wert einer Orientierung hat, ist man gespannt auf X.s eigene Lösung. Diese wird auf den letzten Seiten seines Werkes *Vers une problématique Post-Feuerbachienne de la théologie* (341–383) allerdings nur angedeutet. Sie vollzieht sich wiederum so, daß X. in Absetzung von bereits gegebenen Lösungen aufzudecken sucht, worin diese unzureichend sind. Hier auf diesen letzten Seiten wird denn schließlich auch von dem 2. Teil des Gesamttitels des Werkes gesprochen, nämlich der *Théologie de la sécularisation,* unter welcher X. näherhin die Theologie Gogartens und die von J. B. Metz vor 1967 versteht. Eben diese Theologie der „weltlichen Welt" stellt X. ausdrücklich unter Ideologieverdacht. Denn sosehr sie auch auf die Feuerbachsche Kritik eingehe und diese christlich dadurch zu unterlaufen suche, daß sie die Abhängigkeit des Entstehens der modernen naturwissenschaftlich-technischen Zivilisation vom Christentum behaupte, so wenig gelinge es ihr doch, das Erbe eines transzendentalphilosophischen *idéalisme subjectif* hinter sich zu lassen. *En d'autres termes, la théologie de la sécularisation n' „accompagne" le monde contemporain que de manière idéologique.* Oder beinah noch schärfer auf S. 360: *La théologie de la sécularisation rend d'une main ce qu'elle prend de l'autre. Au niveau de la structure (non évidemment des contenus) la volonté idéologique de sécularisme de Feuerbach et la théologie de la sécularisation sont donc semblables.* Die vom Glauben garantierte „weltliche Welt" bringt ebensowenig konkrete Erkenntnis wie Feuerbachs „Menschheit". Mit diesem formalen Charakter der *théologie de la sécularisation* sieht es X. im übrigen auch zusammen, daß es der *théologie de la sécularisation* nicht gelinge, die ihr zugrunde liegende These (die moderne Welt, eine Frucht des Christentums) historisch zu belegen *(développer historiquement)* (351).

Man wird auch hier wieder fragen müssen, ob X. nicht um des Kontrastes willen vereinseitigt und man wird andererseits fragen: Und was bleibt dann?

Die Andeutungen, die X. auf diese Frage hin auf den allerletzten Seiten des Buches gibt, sind überaus knapp. Sie deuten im Sinn der Theologie von J. B. Metz nach 1967 auf eine *sécularisation de la foi.* Darunter versteht X. das Einbringen des Glaubens in die Geschichte selbst: *la réalisation historique perpétuelle de ce qui est signifié par les vocables bibliques d'incarnation ou encore de mort et de résurrection du Seigneur.* Dieser These wird man voll und ganz zustimmen. Man würde sie allerdings gerne ausgeführt sehen. Die Hinweise darauf, daß eine solche Vermittlung des Glaubens nicht theoretisch, sondern praktisch sein müsse, daß sie nicht ekklesiozentrisch (aber doch wohl von der Gemeinschaft der Glaubenden Zeugnis gebend?) sein müsse, daß die „Politische Theologie" und die „Theologie der Revolution"

Beispiele solcher Vermittlung seien, können eben nur Hinweise bleiben.

Auf einer letzten „Anstelle einer Konklusion" überschriebenen Seite sucht sich X. selbst vor der Kritik, am Ende doch nur sehr wenig gesagt zu haben *(Les théologiens, auxquels cet ouvrage est destiné, seront sans doute déçus de la maigreur des résultats obtenus)* mit dem Hinweis darauf zu schützen, daß eine solche Dürftigkeit *en ce temps de la misère de la théologie* wohl redlich sei. Insofern wäre es denn auch unfair, X. die Dürftigkeit seiner Ergebnisse vorwerfen zu wollen. Das Werk hat für den, der sich die Mühe macht, es aufmerksam zu lesen und seinen einzelnen Aussagen nachzugehen, einen anderen Sinn. Es hat den Sinn, das Problembewußtsein zu schärfen.

Nachtrag:

Als die vorstehende Besprechung bereits im Satz war, erschien in der Reihe „Gesellschaft und Theologie" eine deutsche Übersetzung des Werkes von X. Die deutsche Ausgabe unterscheidet sich vom französischen Original dadurch, daß sie auf die langen Feuerbachzitate verzichtet, die X. einzelnen Kapiteln voranstellt. Ebenso wurde das Schlußwort neu geschrieben. Der oben zitierte Satz „Les théologiens... déçus de la maigreur des résultats obtenus" findet sich in diesem Schlußwort nicht mehr. Dafür verweist X. auf das Werk „Les deux visages de la théologie de la sécularisation", das er gemeinsam mit K. Derksen 1970 herausgab (Tournai-Paris). Gleichzeitig weist X. darauf hin, daß die Kritik der Theologie zu einer „Sozialgeschichte des christlichen Glaubens" führen und in ihr „einige praktische Identifikationspunkte" aufdecken könne (292). Man darf dieses neue Schlußwort wohl dahin verstehen, daß X. durch es noch einmal sein Postulat einer inkarnatorischen Theologie unterstreichen möchte. Diese ist nach X. angewiesen auf „vernünftige Aneignung des Wirklichen jenseits der Ideologie und ihrer Säkularisierungen" (292). Was dies über den bekannten, Vernunft und Wirklichkeit in Relation setzenden Satz aus Hegels Rechtsphilosophie hinaus besagt, wäre allerdings konkret auszuarbeiten. Das eigentliche Verdienst der Arbeit bleibt die Schärfung des Problembewußtseins.

Augsburg Bernhard Casper

Mayer, Rainer: **Christuswirklichkeit.** Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers. – Stuttgart: Calwer (1969). 347 S. (Arbeiten zur Theologie, II. Reihe, Bd 15). Lw. DM 18.–

Angesichts der zahllosen, eklektischen und nicht selten entstellenden Zitationen Bonhoeffers ist der Versuch einer Gesamtinterpretation seines Werkes als Fundament weiterer Forschung und als Korrektur falscher Verwendung sinnvoll und notwendig. Denn im Vergleich zur Verbreitung der Schriften B.s liegt die theologische Forschung immer noch deutlich zurück. Nach den bislang vorhandenen Gesamtinterpretationen von J. D. Godsey (1960), H. Müller (1961, ²1966) und J. A. Phillips (1967) (so gegen 7) darf von Mayer ein bedeutsamer Fortschritt erwartet werden, kann er doch als erster die inzwischen sozusagen „klassische" Biographie von E. Bethge einarbeiten.

M.s Interesse an Bonhoeffer nahm seinen Anfang „von einem intensiven Studium sozialethischer Fragen im Blick auf B.s Werk" (7). Zwangsläufig wurde er zur gesamten Theologie geführt, die er in einer „chronologisch-systematische(n) Darstellung" aufzuarbeiten suchte.

Mit raschen Strichen (§ 1) zeichnet M. Gruppierungen bisheriger B.-Forschung, um dann B.s Methode und Ziel zu skizzieren: Zur Bewältigung des Erbes der liberalen Theologie übernimmt B. die Methode der dialektischen Theologie; er versucht, dem legitimen Anliegen der liberalen Theologie „innerhalb des dialektischen Ansatzes Recht zu verschaffen" (34f; Sperrungen immer von M.).

Nach dieser grundlegenden Feststellung beginnt M. mit einer Analyse der Frühschriften, in denen er eine „christologische Ontologie" sieht (§ 2). In „Sanctorum communio" setzt B. dreimal neu an: zuerst beim Personenbegriff, dann beim Gemeinschaftsbegriff und schließlich beim Kirchenbegriff (51,59). Die der Kirche eigene Dimension ist die „Christuswirklichkeit" (60). Zusammenfassend stellt M. fest: „In ‚Sanctorum communio' hat B. mit Hilfe der Sozialphilosophie und Soziologie eine umfassende Ontologie entwickelt, in deren Zentrum der Kirchenbegriff stand" (72).

In „Akt und Sein" greift B. die gleiche Problematik von der philosophischen Seite her an: „B. sucht eine Ontologie, die ihm erlaubt, das Verhältnis von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit zu erfassen" (72), die genauerhin als „echte Ontologie" (76), als „christologische Ontologie" (80) gekennzeichnet wird. Auf der Suche nach ihr „fand B. in der soziologischen Kategorie, d. h. im Kirchenbegriff die Akt-Seinseinheit" (80). Doch nun kann eine Komplikation nicht mehr übergangen werden, daß wie schon für „Sanctorum communio", so auch für „Akt und Sein" ein „merkwürdiger Bruch in B.s System" festzustellen ist: „Einerseits unterscheidet B. deutlich zwischen Weltwirklichkeit und Christuswirklichkeit, zwischen ‚Sein in Adam' und ‚Sein in Christus', andererseits ist das System als solches monistisch gestaltet" (82). Und wie schon zuvor, spricht M. auch hier von einem sozialen und ekklesiologischen Monismus, der auf einen Christomonismus zurückgreift (82, vgl. 70f). Daraus muß man schließen, daß sich nicht nur der Gedanke von der *peccatorum communio* nicht in B.s System einordnen läßt (59), sondern vom System her auch die Weltwirklichkeit keine Wirklichkeit ist. „Alle Ontologie ist christologische Ontologie" (82). Konsequent faßt B. „Erkenntnistheorie und Ontologie im Christomonismus zusammen. Damit scheitert seine Erkenntnislehre" (83). Nach Meinung M.s „gibt es in B.s Denken eine monistische (= idealistische) und eine dualistische (= antiidealistische) Tendenz. Aus dieser Spannung erklärt sich das Scheitern von B.s theologischem System" (48 Anm. 19). Die Tendenz zum Monismus dürfte dabei überwiegen; B. faßt nicht nur „Erkenntnistheorie und Ontologie im Christomonismus zusammen" (83), sondern wird aufgrund der Ablehnung einer Schöpfungstheologie „zum Gefangenen seines eigenen Systems" (91); so verwundert es nicht, daß B. die Geschichte ontologisch interpretiert (97) und die Eschatologie verkürzt (102).

Nach dieser Interpretation der Frühschriften B.s, die noch immer für Leser wie Interpreten ein recht steiniger Acker gewesen sind, erfolgt die „Konzentration der Christuswirklichkeit auf die Kirche" im nächsten Abschnitt (§ 3). Die These lautet: „Was sich in der ersten Phase als Bruch in B.s System erwies, gewinnt nun systematische Gestalt in der Dialektik zwischen dem monistischen und dem dualistischen Aspekt der christologischen Ontologie" (105). Dies ist wohl so zu verstehen, daß die „Akt-Seinseinheit der Christuswirklichkeit ... ganz auf die Kirche konzentriert" wird (106, 116), wobei auch hier „der monistische Aspekt der christologischen Ontologie die Priorität" gewinnt (139 vgl. 158, 163; dagegen 105 „zweigeteilte Ontologie" und 159 „der dualistische Aspekt der christologischen Ontologie"). Sinn der Argumentation dieses Kapitels ist wohl, daß B. in der mittleren Periode entscheiden und allein in einer Konzentration auf die Kirche den zum Auseinanderbrechen tendierenden Spannungen begegnen will, die dadurch verschärft sind, daß B. nun nicht mehr theologisch argumentiert, sondern von der Praxis her. „Ontologie und Empirie beginnen für B. unerträglich weit auseinanderzuklaffen" (109). Dem sucht er zu begegnen, und zwar so, daß die konkrete Wirklichkeit in die Christuswirklichkeit in die Kirche eingeht (vgl. 115, 157); die Welt hat keine Existenzberechtigung mehr (145). Daher ist B. gezwungen, die Aktseinseinheit allmählich auf die Weltwirklichkeit auszudehnen (157, vgl. 161).

Im weiteren Verlauf (§ 4) wird gezeigt, daß B. trotzdem den dualistischen Aspekt seiner christologischen Ontologie nicht zum Schweigen bringen kann; in Zusammengehörigkeit und gleichzeitigem unversöhnlichem Gegensatz bilden monistischer und dualistischer Aspekt der christologischen Ontologie die „spezifische Dialektik" der Zeit der „Nachfolge" (165). Nun dringt die Differenz zwischen Ontologie und Empirie „in das System der christologischen Ontologie selbst ein" (ebd.); der Dualismus zwischen dem „Sein in Adam" und dem „Sein in Christus" versinkt schrittweise in die Unsichtbarkeit (166, 163), was B. zwar die Beschreibung der christologischen Strukturen der Weltwirklichkeit ermöglicht (174), ja ihm „erstmals konkrete Strukturen der Christuswirklichkeit in der Weltwirklichkeit" finden läßt (179, vgl. 185, 194f). Damit dominiert abermals der Monismus der christologischen Ontologie (191, 206, 209f), aber der Wirklichkeitsbegriff ist „von zerreißender Dialektik gefüllt" (191, 220).

In § 5 wird dargelegt, daß B. – scheinbar am Ziel (220) – durch einen Anstoß von außen (221, 223), nämlich durch den Kirchenkampf, durch das Versagen der Bekennenden Kirche und die Erfahrung im Widerstand (224f) und der hierin gegebenen Erfahrung der „Mündigkeit der Welt" die Weltwirklichkeit anerkennen muß, so daß der Kirchenbegriff und der Wirklichkeitsbegriff ins Wanken geraten (224–226). „Jetzt entdeckt B., daß man von echter Weltlichkeit auch außerhalb der Christuswirklichkeit reden muß" (226). „Damit geht die Seinsdimension der Christuswirklichkeit verloren. Die Priorität des Aktualismus aber bedeutet den Zusammenbruch der christologischen Ontologie als System" (226f, vgl. 225 Anm. 32a, 237, 242, 260). Nur die christologische Ontologie als System scheitert, nicht das Anliegen (227), d. h. nicht die christologische Ontologie (284 Anm. 1)! „Aus den Trümmern der christologischen Ontologie versucht er (sc. B.), eine Theologie zu formen, die mit der Wirklichkeit Christi ernst macht und zugleich der Mündigkeit der Welt gerecht wird" (227). B. formt seine Ratlosigkeit um in eine *theologia crucis* (258, 282 u. ö.). Was von seinem theologischem Lebenswerk bleibt, ist der *cantus firmus*, dem alles diente, nämlich der „Glaube an die Christuswirklichkeit als einer der Weltwirklichkeit vorgeordneten, ontologisch

selbständigen Realität" (304). Es geht nicht um die christologische Ontologie, sondern um eine „Christus-Ontologie, die neben und über dem Sein der Welt die Wirklichkeit Christi als ontologische Wirklichkeit kennt und anerkennt" (305).

Wir haben versucht, den roten Faden durch die Darstellung der „Christuswirklichkeit" zu verfolgen. Wir konnten nicht die Einzelheiten deutlich machen, wir konnten weder auf die z. T. guten Einzelbeobachtungen aufmerksam machen noch eine detaillierte Kritik an Einzelaussagen vorbringen (wozu nur eine Vermerkt sei: daß die Erhaltungsordnungen eher in die Theologie W. Künneths passe als in die Bs., hätte man lieber außerhalb der „Künneth-Schule" gelesen. Übrigens gibt es den Terminus bei B. en passant noch E 357). Es muß genügen, zum Schluß zwei Fragen zu stellen. Die erste betrifft die Analyse der Theologie B.s. Man kann tatsächlich fragen, ob B. nicht in „Sanctorum communio" die Geschichte vernachlässigt habe, ob nicht auch das Instrumentar B.s zu sehr vom idealistischen Ansatz (R. Seeberg) stammte, als daß er seine ureigene Intention, nämlich die konkrete Kirche, genügend hätte in den Blick bekommen können. Aber schon in „Akt und Sein" ist die Situation fraglos anders. Es ist symptomatisch, daß M. auf die wichtigen Aussagen über das Scheitern jeden Systems, vgl. bes. AS 66, nicht eingeht (vergleiche aber neuerdings R. Mayer, Theologie und Glaube. Recht und Grenze des theologischen Systems nach Dietrich Bonhoeffer, in: EvTh 31 (1971) 51–58). Und diesen Aussagen zum Trotz hätte B. eine christologische Ontologie als System zu entwickeln versucht? Dies ist schier unvorstellbar. Im Gegensatz aber zu seinen Frühschriften nimmt B. immer mehr von einer theologischen „Schulsprache" Abstand und damit zugleich von Systematisierungen. Er ist sich der Tatsache nur zu bewußt, daß die Wirklichkeit nicht im System eingefangen werden kann. Und um die Wirklichkeit ging es ihm, 1932 ebenso wie 1944, und zwar um die Wirklichkeit, die von Jesus Christus angenommen ist. Und wenn B. sich in der mittleren Periode zu sehr auf eine weltverneinende „Nachfolge" konzentriert hat, so liegt dem zweifellos nicht der Versuch der Konzentration der christologischen Ontologie (!) auf die Kirche zugrunde, sondern der Versuch, konkret mit der Bergpredigt ernst zu machen. Erst später, praktisch gleichzeitig mit seiner Kontaktaufnahme zum Widerstand, beginnt bei B. die Reflexion über ein positives Engagement des Christen in der Welt. Dies führt im Verlauf der „Ethik" zu den zentralen Aussagen, daß weder von Gott noch von der Welt recht geredet werden kann, ohne von Jesus Christus zu reden, weil in ihm die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit der Welt eingegangen ist. Und eben dieser Gedanke steht im Hintergrund der sog. „Neuen Theologie", die nur in ihrer bei Bonhoeffer schon früher vorhandenen Akzentuierung auf die *theologia curcis* neu ist. Die Überlegungen über die mündig gewordene Welt aber, bedingt durch eine ausführliche Lektüre W. Diltheys, geben Zeugnis von B.s Versuch, die berechtigten Anliegen der liberalen Theologie wie des 19. Jh.s überhaupt von einem über die dialektischen Theologie K. Barths hinausgehenden theologischen Ansatz aufzuarbeiten. Hierin sah B. sich zu recht als „moderner Theologe", der wieder in den offenen Konflikt mit der Welt hineinwollte, wozu ein Konflikt auch mit der Kirche sich als notwendig erwies. M. aber fragt oder begründet nie, mit welchem Recht er die gesamte Theologie B.s unter den Begriff der Akt-Seinseinheit stellt, der doch später auffällig zurücktritt.

Damit ist aber die zweite Frage berührt, nämlich die Frage nach der unterstellten Phislosophie. Es ist schlechterdings nicht mehr zu sehen, welche Differenz zwischen Ontologie und Ontologie als System besteht; unmöglich aber ist es, das Verhältnis von Ontologie und Empirie so zu behandeln, wie es bei M. geschieht: es wird eine Trennung beider vermerkt (158, 203) oder gar ein unerträglich weites Auseinanderklaffen beider beklagt (109, 164f), die Differenz aber auch für überwindbar gehalten (191), eine Differenz, die, zunächst außerhalb des Systems der christologischen Ontologie, in dieses selbst eindringen kann (165), die überdies zurücktreten (199) oder ihrer Konkretisierung verlustig gehen kann (207), als deren Zusammenfassung schließlich die Eschatologie angesehen wird (146, 282): „Eschatologie ist lediglich die Zusammenfassung von Ontologie und Empirie" (102). Was ein dualistischer Aspekt einer Ontologie ist, die zudem als „christologische Ontologie" präzisiert wird, der gegenüber der Welt eine „eigene Ontologie" entweder zugestanden oder nicht zugestanden wird (288, 305 u. oft), was dagegen ein monistischer Aspekt einer Ontologie und was schließlich (zuweilen „zerreißende") Dialektik ist, die in der „Zusammengehörigkeit bei gleichzeitigem unversöhnlichen Gegensatz" beider Aspekte besteht (165, vgl. 289), ist philosophisch nicht mehr begreifbar. So scheint uns, um nur noch einen Satz zu nennen, der mit beliebig vielen anderen gestützt werden könnte, M.s Hermeneutik nicht verständlich: „B.s Hermeneutik ist die Christuswirklichkeit, und die Christuswirklichkeit als solche ist bereits Hermeneutik" (138).

Hätte M. tatsächlich von seinem ursprünglichen Einstieg, nämlich der Sozialethik, ausgehend, die Theologie B.s analysiert, wären seine auch vorhandenen guten Beobachtungen über B. zum Tragen gekommen. So hat er Bonhoeffers Theologie von philosophischen Voraussetzungen her zu interpretieren versucht, die sich bei Bonhoeffer nicht nachweisen lassen und zudem in sich unstimmig sind.

Münster Ernst Feil

Gremmels, Christian: **Der Gott der zweiten Schöpfung.** – Stuttgart: Verlag Kohlhammer (1971). 94 S. (Kohlhammer T-Reihe), kart. DM 7.80

Dieses Buch steht im Gefolge der sogenannten Frankfurter Schule. Es beruft sich für zahlreiche Einzelheiten auf Horkheimer, Adorno und immer wieder Habermas; bestimmend ist aber vor allem Adorno: schon an dessen Sprache finden sich Anklänge, man kann auch das ganze Buch verstehen als Versuch, bestimmte Thesen von Adorno, insbesondere seiner Negativen Dialektik, für die Theologie fruchtbar zu machen. Ein ebenso wichtiges wie schwieriges Vorhaben!

„Der Gott der zweiten Schöpfung" – das ist eine bewußt mehrdeutige Formulierung. Neben die bestehende Welt ist in den letzten Jahrhunderten eine neue Welt getreten, eine vom Menschen produzierte Sekundärwelt. Also: zwei „Schöpfungen"? Also auch zwei „Schöpfer": Gott oder Mensch? Gott und Mensch? Die Überlegungen von Gremmels kreisen um Probleme, die der Theologie durch jene „zweite Schöpfung" gestellt sind und zielen besonders auf die Frage, was solche Sachverhalte bedeuten müssen für Gott, für unsere Rede von ihm.

Das erste Kapitel führt anhand verschiedener historischer Modelle spezifisch moderne Konzeptionen von Geschichte vor. (Die jeweils behandelten Denker werden dabei recht schnell abgehandelt; es genügt Gremmels meistens, die von ihm gesuchten Begriffe vorzufinden.) Gremmels findet „hier bei Saint-Simon zuerst, die Gewißheit, die Erde werde durch Planung und Organisation, durch Technik und Industrie zu einem ‚zweiten Paradies', zu einem Himmel, in dem die Herrschaft Christi durch die des ‚Newtons der Geschichte' ersetzt ist; dann bei Herder die Überzeugung, die Erde werde durch die Evolution zu einer ‚neuen Schöpfung', der Mensch zu einem ‚zweiten Schöpfer'. Dort, bei Schelling zuerst, die Einsicht, daß die Erde eine Ruine ist; bei Marx die Überzeugung, daß wir noch in der Vorgeschichte und daß die Menschen noch immer nicht Menschen sind." (14)

Es scheint, daß die christliche Hoffnung auf das Reich Gottes in die Erwartung abgewandert ist, das Reich des Menschen zu errichten. Damit muß sich der Mensch als Subjekt dieser seiner Welt behaupten. Im Menschen steckt aber die große „Antinomie", „Gott oder Teufel" zu sein (A. Silesius), die Welt zur Hölle zu machen oder sie in das Gegenteil zu verwandeln (H. Marcuse) (13f). Jedenfalls entsteht nun ein fundamentaler Widerspruch zwischen technologischem Fortschritt und gesellschaftlichem Rückschritt, wie er (nach Marx) schon das 19. und mehr noch das 20. Jahrhundert kennzeichnet. Dies ist jedenfalls das praktische Ergebnis jener Rolle, die der Mensch nun übernommen hat, daß anscheinend unversöhnbar auseinanderfallen die technische und technologische Entwicklung, die in ständigem Fortschritt begriffen angeblich alle Probleme soll meistern können, und der (von Gremmels nicht weiter erörterte und geklärte) wirkliche Zustand der Menschen (der nach der angedeuteten Überzeugung des Autors von unendlichem Leid versehrt ist und dringend der Veränderung bedarf).

Die Theologie, so urteilt Gremmels abschließend, sollte sich davor hüten, dem Anspruch des Menschen, er selbst sei das „Subjekt der Weltkonstitution" (27), nur einfach die Gegenthese entgegenzustellen, diese Funktion müsse der Souveränität Gottes vorbehalten bleiben. Solcher Widerspruch wäre nicht nur „naiv", er überspränge nicht nur alles, „was solchem Anspruch entgegensteht", er verkennt vor allem, daß die Schöpfung zutiefst „beschädigt" ist und deshalb nicht ohne weiteres mit Gott verbunden werden kann. Im Blick auf die Welt, die wir haben, wird eine Theologie der guten Schöpfung ebenso zur Ideologie wie eine Theologie der Heilsgeschichte, deren Aura die Schreckensgeschichte überstrahlt (28). Dasselbe gilt natürlich auch, wenn der Mensch sich selbst (für die „zweite Schöpfung") die Rolle des Schöpfers anmaßt. Auch diese Schöpfung behauptet dann von sich – gebunden an

das Muster der alten theologischen Konzeption, die sie überbieten will, sie sei gut, abgeschlossen, vollendet. Kurz: sie entfaltet eine Fortschrittsideologie, wie sie „nach Auschwitz" (so mehrfach bei Adorno) endgültig zur Lüge geworden ist. Es müßte dann wegen des offenbar falschen direkten Zusammenhangs von Schöpfer und Geschöpf auch der Mensch haftbar gemacht werden dafür, wie seine Welt geworden ist, und dafür, was in ihr geschieht, und zwar nicht nach den Kriterien des geplanten technischen Fortschritts, sondern nach dessen ungeplanten soziokulturellen Folgen (30).

Mit aller Leidenschaft kämpft Gremmels gegen die Lüge, es sei in dieser Welt (der ersten oder der zweiten) eigentlich alles in Ordnung oder es könne solche Ordnung doch sehr leicht und schnell durch einige technische Maßnahmen herbeigeführt werden. Dies impliziert einerseits das Verbot, Schöpfung und Schöpfer allzu positiv und direkt zu identifizieren. Dies impliziert andererseits die Notwendigkeit, für eine wirkliche Veränderung dieser Welt (und dies müßte nach Gremmels eine politische Veränderung sein) Sorge zu tragen.

In diesen Ausführungen liegt m. E. jedenfalls die wichtige Einsicht, daß eine einigermaßen erträgliche Gestaltung der Zukunft nur dann zu erreichen sein wird, wenn alle Ansprüche auf Vollkommenheit aufgegeben werden.

Das zweite Kapitel wiederholt dieselben Überlegungen nun im Blick auf verschiedene Versuche, Geschichte zu konstruieren. An mehreren Beispielen (K. Mannheim, R. K. Merton, A. M. Weinberg u. a.) will Gremmels zeigen, wie sich heute Handlungswissenschaften anschicken, Techniken für die Steuerung sozialen Handelns in der gleichen Weise hervorzubringen, wie die Naturwissenschaften Techniken der Naturbeherrschung entwickelt haben (32f). Praktischer Erfolg ist solchen Unternehmungen nicht abzusprechen (39). Freilich: „Forschung, die unter dem Motto angetreten war, über die geschichtliche Welt wie über Natur verfügen zu wollen, endet in dem Ergebnis, nun auch so über den Menschen verfügen zu müssen" (44). So ist das Ergebnis eine Unterjochung des Menschen durch den Menschen (Horkheimer).

Es sind vor allem zwei Einwände, die Gremmels gegen jene Unternehmungen erhebt: Eine rational verfahrende Sozialtechnik droht zu übersehen, daß ihre Planungen – innerhalb eines irrationalen Gesamtzustands der Gesellschaft – spezifisch eingeschränkt bleiben müssen. Sie erfassen daher gerade nicht das Ganze des gesellschaftlichen Lebens. Und außerdem besteht der Preis, der für eine solche universale Planung zu entrichten ist, darin, daß man die Geschichte verdinglichen, neutralisieren und entpolitisieren muß (33). Oder einfacher: der Wille zur politischen Veränderung entschwindet.

In diesem Zusammenhang geht Gremmels ein auf Wissenschaftler wie H. Freyer, A. Gehlen, H. Schelsky u. a. Nach deren Überzeugung ist in einem einschneidenden Bruch mit der Tradition eine neue, technisch potenzierte, zweite Welt entstanden. Diese bildet für den Menschen eine immense Bedrohung.

Der Grundmangel dieser Untersuchungen liegt nach Gremmels darin, daß hier die Möglichkeit der (politischen) Veränderung preisgegeben wird. Man begnügt sich mit der erkennenden Analyse und richtet sich resignierend ein im Unerträglichen.

Die Rede vom ‚Ende der Geschichte' ist nach Gremmels ideologisch (52). Denn, wenn behauptet wird, durch die technische Zivilisation sei die Menschheit an das Ende von Geschichte überhaupt gelangt, so macht man einen Teilaspekt des Wirklichen zum Ganzen. Es wäre vielmehr die Aufgabe des Denkens, dem Gegebenen, das, was sein soll, entgegenzusetzen. Es geht darum, die Sozialtechnik wieder zurückzuholen in die (offenbar umfangreichere) praktische Lebenswelt, in die Kommunikation handelnder Menschen. Gremmels zeigt Ungenügen an einer drohenden Aufteilung zwischen dem weltlosen Universum der Tatsachen einerseits und der sozialen Lebenswelt andererseits (54).

Freilich sagt Gremmels nicht, wie ein solcher Zwiespalt etwa zu überwinden wäre. Er begnügt sich damit, der gegenwärtigen protestantischen Theologie entgegenzuhalten, die in ihr so beliebte Rede von der „Geschichte" oder von der „Geschichtlichkeit" genüge nicht, um das hier vorliegende Problem zu lösen. (Genau genommen trifft diese Kritik allerdings mehr diejenigen Richtungen, die direkt von Wilhelm Herrmann ausgegangen sind, also vor allem die Schule R. Bultmanns. Gremmels nennt als Beispiele auch Gogarten und Ebeling.) Auch der „Kult der Geschichtlichkeit", der hier getrieben werde, erliegt der Illusion (die zur Illusion der Sozialtechnik nur die Kehrseite bildet), als sei das „Geschichtliche" allein das (eigentlich) Wirkliche. Damit entzieht man sich aber der Realität jener Sekundärwelt, die von der Neuzeit produziert wird.

Anscheinend müßte nach Gremmels eine neue Geschichtskonzeption entworfen werden, die sowohl die Faktizität jener technischen Zweitwelt wie die politisch-gesellschaftliche Wirklichkeit umfassen müßte (Insoweit also Hegel gegen Kant). Allerdings dürfte dabei nicht das Bestehende bestätigt werden, sondern es müßte „verändert" werden. Jedoch wie? Mit dieser Frage wendet man sich dem letzten Kapitel des Buches zu, das eine theologische Stellungnahme verheißt, und zwar unter dem Titel „Wandlungen Gottes".

Theologie muß heute „soziomorph reden", d. h., sie muß in ihrem Reden von Gott zugleich von der Gesellschaft, von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen reden (65). Sie hat also durchaus von Gott zu reden, dies jedoch nur in Beziehung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Die Gottesvorstellung, so will Gremmels an einigen Beispielen zeigen, kann die jeweilige Gesellschaftsform transzendieren, kann aber auch zu ihrer bloßen ideologischen Verdoppelung herabsinken. In jedem Fall ist sie aber an die jeweilige Gesellschaftsform angepaßt – und verwandelt sich mit dieser.

Hat jedoch die gegenwärtige Lage nicht die Folge, daß der Begriff „Gott" und mit ihm die übrigen Zentralbegriffe christlichen Glaubens, wie „Liebe", „Gnade", „Heil", „Versöhnung", „Sünde", „Erlösung" (usw.) ihre Kraft und ihre Plausibilität verloren haben? Gremmels ist offenbar nicht gewillt, die Rede von Gott aufzugeben. Diese Möglichkeit diskutiert er (mit Recht) gar nicht. Das Problem aber löst sich sehr einfach: „Das theologische Sprachsystem wird zum Versagen gezwungen, ist es nicht mehr willens oder fähig, die Widersprüche des gesellschaftlichen Lebens in sich zum Ausdruck zu bringen." (72) Oder: „Werden der Theologie ihre Begriffe gesellschaftlich entqualifiziert, so muß diese mit der Rekonstruktion des Vermittlungsprozesses zur Gesellschaft ihre Begriffe gesellschaftlich und sich selbst als Gesellschaft qualifizieren" (73). So also! Wie also? Die restlichen 16 Seiten wollen am Beispiel der Gottes- und Schöpfungslehre zeigen, wie man das macht.

Nach Gremmels bleiben die prophetischen und die neutestamentlichen Vorstellungen von einer neuen Schöpfung ganz im Bann der priesterschriftlichen Aussage über die Güte der Schöpfung. Er findet auch zahlreiche Theologen auf dem Irrweg, Gott anzusehen als gültigen „landlord", der seinen Geschöpfen das Ihrige zuteilt und daher von ihnen Bewunderung und Anbetung erwarten darf. Für uns aber büßte die Idee der guten oder vollkommenen Schöpfung ihre Erfahrungsgrundlage ein (Wie war das aber im 30jährigen Krieg, als Paul Gerhard sein Preislied auf die Schöpfung dichtete, oder in den Zeiten des Paulus, als große Teile der Gemeinden in für unsere Begriffe trostlosen sozialen Verhältnissen lebten? Oder mußte dann nicht vor allem die Erfahrung der Hinrichtung Jesu jeden Lobpreis der Schöpfung im Keim ersticken?). Auf die Aussage von der Vollendetheit der Schöpfung muß heute gerade deshalb verzichtet werden, weil wir in jenem Zwiespalt leben zwischen technischer Effizienz und sozialer Insuffizienz. Gegen die herrschende theologische Auslegung der biblischen Texte mußte heute zurückgegriffen werden auf andere, unterdrückte Traditionen (79). (Ob Gremmels damit etwa den Manichäismus meint oder die Gnosis? Doch nein:) Gremmels denkt wohl mehr an Marxisten oder deren Vorläufer, nach deren Überzeugung die Welt erst noch vollendet werden muß. (Wenn die kirchliche Tradition dieser Meinung nicht wäre, so wäre es unerfindlich, warum sie Eschatologie betreibt.)

Solche Vollendung ist, so erklärt Gremmels, wesentlich eine dem Menschen übertragene Aufgabe. Es ist festzuhalten, daß das eigentliche Subjekt der menschlichen Handlungen Gott ist. Man darf aber keineswegs den Menschen generell die Möglichkeit bestreiten, durch gesellschaftliche Arbeit verändernd in das Material der Welt einzugreifen (82). Offenbar weil jene „zweite Schöpfung" existiert und weil uns dadurch im Guten wie im Bösen weitreichende Möglichkeiten und Aufgaben übergeben sind, muß nach Gremmels der Mensch als *cooperator Dei* angesehen werden. Die gesellschaftliche Arbeit muß von der Theologie einerseits positiv gewürdigt werden. Die technisch bereits vorhandenen Produktivkräfte erlauben es, Hunger und Elend zu beseitigen. Anstrengungen in diese Richtung dürfen von der Theologie nicht diskreditiert werden. Andererseits muß auch die negative Seite der Arbeit des Menschen gesehen werden. Weil mit der „zweiten Schöpfung" in nie dagewesenem Maß Unrecht und Leid produziert werden können, darf Theologie nicht einfach von der guten Schöpfung Gottes reden.

Zwar will Gremmels auch irgendwie festhalten an der Überzeugung, daß Gott der Erhalter sei. Es kann aber das Welthandeln Gottes heute nicht mehr als sinnvoll erkennbar gemacht werden. Theologie sollte sich aber deswegen nicht einfach zurückziehen auf das Heilshandeln Gottes. Wenn schon nicht eine positive Beziehung zwischen Gott und seinem guten Werk glaubhaft sein kann, so besteht doch ein Zusammenhang zwischen beiden: in der Beziehung des Leidens. Daß Leiden dabei nicht bedeuten kann: quietistisches Hinnehmen des Gegebenen, ist nach allem Gesagten deutlich.

Eine wirkliche Auseinandersetzung mit Gremmels und mehr noch mit den Problemen, die er umkreist, benötigte mehr Raum, als hier zur Verfügung steht. Daher nur einige Bemerkungen.

1. Es liegt ein Verdienst von Gremmels darin, daß er versucht, die Probleme, die durch jene „zweite Schöpfung" der Theologie gestellt sind, aufzugreifen. Seine Sorge angesichts dieser Möglichkeiten ist nur allzu berechtigt und zweifellos darf Theologie vor diesen Sachverhalten nicht die Augen verschließen. Richtig scheinen mir verschiedene Absichten von Gremmels, vor allem sein tiefes Mißtrauen gegen die Behauptung, eigentlich sei alles in Ordnung oder könne doch sehr leicht und bald technisch in Ordnung gebracht werden (Wäre übrigens solches Mißtrauen nicht auch am Platz gegenüber politischen Unternehmungen, die denselben Optimismus hegen?), sein Ungenügen am Auseinanderfallen von Technischem und Menschlichen, an der Diskrepanz zwischen technischem Fort-

schritt und menschlich-gesellschaftlichem Rückschritt. Nur: Was leistet Gremmels zur Lösung dieser Probleme? Vermag er irgendeinen konkreten Hinweis darauf zu geben, was hier zu geschehen hätte? Reichen seine Ausführungen irgendwo hinaus über ein bloßes Räsonieren und einen abstrakten Veränderungswillen? Etwa Adornos Negative Dialektik wollte durchaus mehr leisten, indem sie versucht, das „Subjekt" – in der Reflexion des Subjekts – wieder zurückzunehmen, um so die Freiheit des „Objekts" wiederzugewinnen. Wenn Gremmels die Spannung von technischer Effizienz und sozialer Insuffizienz dazu dient, um die These von der guten Schöpfung zu widerlegen (78f. u. a.), so fragt man sich, ob er dann trotz seines jederzeit erklärten Willens zur Veränderung nicht im Grunde genauso resigniert, wie die von ihm kritisierten Gehlen, Schelsky usw.

2. Zu leicht macht sich Gremmels das Urteil über die traditionelle Theologie. Er bekämpft die Überzeugung, daß die Schöpfung sehr gut sei. Galt aber diese Aussage je in der Theologie in blanker, undialektischer Positivität? Gremmels verkennt, daß für die traditionelle Theologie Schöpfungslehre, Lehre vom Fall und Lehre von der (auf den Fall bezogenen) Erhaltung einen Zusammenhang bilden, von dem kein Glied ohne Schaden fehlen darf. Von Schöpfung kann nicht geredet werden ohne die Existenz von Sünde und Übel zur Kenntnis zu nehmen. Andererseits kann keine Theologie (mit der Gnosis oder mit Mani) diese Welt einfach verteufeln, sei es die erste oder die „zweite" Schöpfung. Weiter mißachtet Gremmels, daß die (in sich dialektische) Schöpfungslehre immer auch bezogen ist auf die Christologie und die Eschatologie. Diese beiden Lehrstücke bilden einerseits eine Begrenzung und Relativierung der Aussagen über die Schöpfung. Gerade von ihnen aus kann – im Zusammenhang der Schöpfung – Gott als verborgener Gott erscheinen (was den Intentionen von Gremmels am nächsten kommen dürfte). Andererseits wollen die Erlösung und Vollendung eben diese Welt erlösen und vollenden. So sind die Bezeichnung der Welt als „pulcherrimum carmen", wie sie Bonaventura prägte, oder entsprechende Sätze von Karl Barth (die beide der Kritik von Gremmels verfallen) ganz eindeutig christologisch begründete, ja christologische Sätze. Ein weitergehendes Verständnis der traditionellen Theologie läßt Gremmels nicht erkennen.

3. Zur eigenen Position von Gremmels. Gremmels bearbeitet ein bestimmtes Thema, nämlich die Versehrtheit der Welt (der ersten bzw. der zweiten) und den Auftrag des Menschen (als des *cooperator dei*), verändernd zu wirken. Läßt sich aber dieses Thema theologisch behandeln ohne die Christologie und die Eschatologie zu berücksichtigen?

Der Mensch erscheint bei Gremmels als Mitarbeiter Gottes. Da er allein an die gesellschaftlichen und politischen Aufgaben denkt, mag diese Verhältnisbestimmung angehen (die Fähigkeit dazu wurde der „Vernunft" weder von Luther noch von Thomas von Aquin bestritten). Aber wie verhält sich diese „Zusammenarbeit" zu jener anderen Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch, die durch die Christologie sichtbar gemacht wird?

Gott erscheint bei Gremmels als negative Größe. Dies mag angehen, solange allein die Schöpfung (nach dem Fall) betrachtet wird. Aber kann eine Theologie, die Christologie treibt, auch noch so von Gott reden und von seiner Schöpfung? Gremmels wird wählen müssen: entweder er gesteht (für den Glauben, also immer nur als ein gegen den Anschein zu Glaubendes) eine Positivität dessen zu, der durch die Auferweckung Jesu eine allgemeine Auferstehung von den Toten verheißen hat. Oder er hält an seiner These von der Negativität Gottes fest; dann wird er die Christologie der Schöpfungslehre und das Evangelium dem Gesetz unterordnen müssen.

Gremmels will erreichen, daß die Theologie eine Beziehung gewinnt zu den wirklichen Problemen der heutigen Menschheit, damit sie verstehbar bleibt (Er will nicht etwa die Theologie der heutigen Situation aufopfern). Darin ist ihm zuzustimmen. Aber bilden seine Andeutungen einen gelungenen Versuch, Theologie verständlich zu machen und auf die heutige Lage anzuwenden?

Kann dergleichen überhaupt gelingen, wenn Theologie absieht von ihren Hauptsachen, vor allem von der Christologie? Was soll dann dem heutigen Menschen noch kommuniziert werden? Und die heutige Lage! Müßte nicht eine theologische Interpretation wesentlich genauer sein und wesentlich weiter vorstoßen in der Analyse, in den Handlungsanweisungen und im theologischen Urteil, als es hier geschieht? Ich frage mich, ob nicht z. B. bei einem Karl Barth, bei dem Analysen der Gegenwart sicher zu kurz kommen, doch die wirkliche Lage des heutigen Menschen theologisch weit ernster genommen wird.

Gremmels hat sich sehr viel vorgenommen. Daß er zur Lösung der von ihm angeschnittenen Probleme aber viel beiträgt, kann man m. E. nicht sagen. Wenn man weiter verfolgte, was hier beabsichtigt ist, so wären zwei Aufgaben in Angriff zu nehmen. Es wäre herauszufinden, welche Ursachen jene Aufspaltung von technischem Fortschritt und gesellschaftlichem Rückschritt eigentlich hat, und es wäre nach Mitteln zu suchen, diese Aufspaltung wieder rückgängig zu machen. Andererseits wäre genauer zu bestimmen, in welcher Weise eigentlich Gott und seine Schöpfung zusammengehören, bzw. inwiefern sie zu differenzieren sind.

Heidelberg Friedrich Beißer

Diskussion um Hans Küng „Die Kirche". Hrsg. von Hermann Häring und Josef Nolte. – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1971, 312 S. (Ökumenische Forschungen, Kleine ökumenische Schriften, Band 5) Kart. 20.– DM

Die beiden Herausgeber, Assistenten von Hans Küng, haben mit dieser Veröffentlichung eine schwierige Aufgabe auf vorzügliche Weise erfüllt. Indem sie von den zahlreichen Stellungnahmen zu Küngs Buch 32 ausgewählt, klassifiziert und mit kurzen Noten vorgestellt haben, konnten sie der Gefahr entgehen, für das teils umstrittene, teils stürmisch begrüßte Werk ein „Lob-Kartell" zu schmieden (21). Die recht objektive Weise, in der sie die pro- und contra-Stimmen dargelegt haben, wird der wissenschaftlichen Diskussion um die „kritische Ekklesiologie" des Verf. bestimmt dienen. Besonders lobenswert ist die Einleitung, die nicht nur eine ausgezeichnete Rezension der Rezensionen bietet, sondern echt hermeneutische Ausführungen zu den Stellungnahmen wie auch zum Küngschen Werk selbst enthält. So erscheinen die Prinzipien der Dokumentenauswahl durch die Herausgeber ebenso plausibel wie das Problem, das der Verf. durch die Verwendung einer Art sola-scriptura-Prinzip aufgibt. Damit wird ein Brennpunkt der Diskussion sofort deutlich angezeigt, nämlich die Frage, ob ein „Immediat-Verhältnis von ursprünglicher Kirche und gegenwärtiger Reformaufgabe" auch um den Preis einer weitgehenden „Einklammerung bzw. Raffung der Tradition" (insbesondere der patristischen und lehramtlichen) zu erkaufen sei (vgl. 15); anders gesagt: ob eine „kritische Ekklesiologie" nur so möglich sei, daß man „die Zündschnur auf die sichere und kurze Strecke des NT" anlegt (ebd.). Die Herausgeber bestimmen Küngs Anliegen als: „Kritik und Reform der Kirche im Sinn der Sache Jesu, d. h. im Sinn des Wohles der Menschen" (16). Um aber dieses Anliegen besser zu verwirklichen, zögern sie nicht, Küng einzuladen, eine vertiefte „hermeneutische Besinnung auf seine kritische und reformerische Praxis / ... / nachzuliefern" (19). Die Diskussion könne ihm dabei große Hilfe leisten, denn sie hat sich bis zur Veröffentlichung der vorliegenden Dokumenten-Sammlung „auf die Hauptsache" konzentriert: „Küngs methodischer Vorschlag zur Ekklesiologie (Normativität des ntl. Zeugnisses vor aller Tradition) und seine analytisch gewonnenen Extrapolationen auf die Gegenwart und Zukunft der Kirche (Reform der Dienste usw.) beanspruchen das Hauptinteresse der Kritik" (21). Anzumerken ist noch, daß die glückliche Gruppierung der Dokumente (A. Das römische Veto; B. Prinzipieller Einspruch; C. Fragen der Tradition; D. Exegetische Diskussion; E. Zwei Ekklesiologien?; F. Das ökumenische Echo; G. Weiterführungen), sowie die Zentrierung der gesamten Debatte auf die Congar-Küng-Auseinandersetzung (155 bis 221 und 297–305) die Lektüre des Buches höchst spannend und fruchtbar machen. – Ob der Leser nun mit Küng selbst einverstanden ist oder nicht, eines muß er zugeben: seine Schüler haben eine methodologisch musterhafte hermeneutische Arbeit geleistet.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Van der Meer, Haye: **Priestertum der Frau?** eine theologiegeschichtliche Untersuchung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1969) 213 S. Quaestiones disputatae 42. Kart. lam. DM 24.80

Diese Untersuchung, eine Doktorarbeit bei K. Rahner aus dem Jahr 1962, war den an der Stellung der Frau in der Kirche interessierten Kreisen schon Jahre vor ihrer Drucklegung als Manuskript bekannt und hat inspirierend gewirkt auf viele seit der Zeit erschienene diesbezügliche Veröffentlichungen, die der Vf. jedoch nicht mehr nachträglich für den Druck seiner Dissertation einarbeiten konnte. Sie sind in der angefügten Bibliographie von R. A. van Eyden größtenteils mitberücksichtigt. (Es fehlt allerdings ausgerechnet der Name K. Rahner: Die Frau in der neuen

Situation der Kirche, in: Die Frau im Aufbruch der Kirche, Theolog. Fragen heute Bd 5, ed. M. Schmaus, E. Gössmann, München 1964). Die Drucklegung der Arbeit war jedoch auch zu diesem späten Zeitpunkt keineswegs überflüssig und entsprach einem vielfach geäußerten Wunsch, da das Interesse an dem Thema „Frau und kirchliches Amt" mittlerweile aus der fachtheologischen Diskussion herausgewachsen ist in eine breitere kirchliche wie auch profane Öffentlichkeit. Die konkrete und anschauliche Ausdrucksweise des Vf., wie man sie öfter aus dem Munde von Holländern hört, die sich der deutschen Sprache bedienen, kommt dieser informierenden Funktion des Buches geradezu entgegen, und es ist in diesem Fall kein Nachteil, daß man weniger geschriebenes, als gesprochenes Deutsch liest.

Ohne polemische Spitzen fördert der Vf. eine Menge historischen Materials zutage, das die gängige Meinung widerlegt, in der Schrift und bei den Kirchenvätern sowie in den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes sei die Unzulässigkeit der Frau zum priesterlichen Ordo für alle Zeit bewiesen und sanktioniert. (Wenn diese Meinung heute schon nicht mehr so „gängig" ist, so ist dies auch eine Wirkung der Arbeit des Vf. und ihrer Auswertung in Fachkreisen in den Jahren vor der Drucklegung.) Einerseits wird mit sozialgeschichtlich begründenden Argumenten gearbeitet (der Ausschluß der Frau von der religiösen Bildung im Judentum als negative Voraussetzung für ihre Unzulässigkeit zum kirchlichen Ordo im Urchristentum; weil es keine geeigneten Frauen gab, weil ihre rechtliche Stellung der des Sklaven sehr ähnlich war, lag ihre Berufung zum Amt außerhalb der Denkmöglichkeit), andererseits mit der Bereitstellung wenig bekannter Texte, die in überraschender Weise für sich sprechen und zudem in überzeugender Art interpretiert sowie in einen breiteren Zusammenhang gestellt werden. Wenn irgendeine Polemik dabei im Spiele ist, dann die gegen solche Dogmatiker, die neutestamentliche oder patristische Texte über die Frau ohne Analyse und ohne Gegenüberstellung mit anderen Texten als „Beweis" für eine vorher feststehende Lehrmeinung gebrauchen.

Bei weitgehender Zustimmung zu der Auffassung, daß Paulus über die Frau rabbinisch denkt, hebt der Vf. doch die grundlegende Korrektur hervor, die er an diesem Denken vollzogen hat: „Was kanonisiert er genau? Nicht die Auffassung, daß die Frau nur mittels ihres Mannes Mitglied des Bundesvolkes ist. Er weist also das rabbinische Grundgesetz bezüglich der Frau ab" (56). „Hinsichtlich des Heils hat man die richtige Auffassung über die Frau klar erfaßt. Aber für den Heilsdienst, also für die äußerlich-juridisch-soziologischen Aspekte, hatte man sich – wie konnte man anders? – an die bestehende soziologische Struktur angepaßt" (58). Ob allerdings der Versuch des Vf.s, die Aussagen über die Frau in 1 Kor 11 und 1 Kor 14 miteinander zu vereinbaren, wirklich als geglückt bezeichnet werden kann, möge dahingestellt bleiben: „Wenn also feststeht, daß Paulus der Frau das geistbewirkte Reden in 1 Kor 11 nicht verbietet, ja sogar es als normal voraussetzt, vorausgesetzt, daß sie es mit weiblichem Anstand tut, dann gebietet eine gesunde Exegese, an unserer Stelle in 1 Kor 14 λαλεῖν zu verstehen als: das Wort ergreifen ohne Antrieb des Geistes" (30). Im Hintergrund stehen spekulative Probleme wie das „unveränderliche Wesen der Frau" sowie das „Naturgesetz", die in diesem Zusammenhang nicht endgültig geklärt werden können. Wichtig ist vor allem die vom Vf. grundsätzlich gestellte Frage, ob „Texte, die bis in dieses Jahrhundert hinein eine Aussage über die Frau machen, über dasselbe Subjekt sprechen wie wir, wenn wir über die Frau reden?" (45). Diese Frage wird in bezug auf viele historische Texte verneinend beantwortet. „Man darf sagen, daß Lactantius und Chrysostomus hier ... über ein anderes Subjekt sprechen als wir heute" (88).

Auf den Fundort der meisten der patristischen Stellen zum Amtsausschluß der Frau, nämlich Paulus-Kommentare und antihäretische Schriften (gegen solche Gruppen, die Frauen zum Amt zuließen) eigens hingewiesen zu haben, gehört zu den wichtigen Entdeckungen des Vf.s Auch daß er die ständige Wiederholung derselben „antifeministischen" Väterzitate (vor allem Epiphanius, Didascalia, Tertullian, Ambrosiaster) bei späteren kirchlichen Schriftstellern bis in die Scholastik nachweist und somit die Wirkungsgeschichte dieser Texte aufgehellt hat, zeugt für die methodisch saubere Arbeitsweise des Vf.s. Bemerkenswert ist die Entdeckung, daß „einige Väter selber die Unterwerfung der Sklaven und die der Frauen in einer Linie sahen" (101), während man später bezeichnenderweise die sozialgeschichtliche Relativität der neutestamentlichen Weisungen an die Sklaven für selbstverständlich hielt, bei den Frauen jedoch bis vor kurzem anders dachte bzw. noch denkt. Das Fazit: „Die Väter haben nichts aufgezeigt, was uns einen Hinweis dafür gäbe, wesentliche Strukturen im Mannsein und im Amt zu sehen, die das Innehaben des Amtes durch eine Frau ausschließen würden" (110).

Nicht anders steht es mit Thomas von Aquin. Den wirklichen Beweis, mit dem man auch heute noch den Amtsausschluß der Frau plausibel machen könnte, bleibt er schuldig, wenn er zu 1 Kor sagt: „Der Grund dafür, warum (Frauen) in untergeordneter und nicht in leitender Stellung sind, liegt darin, daß sie nicht genügend Verstand haben, der für einen Vorsteher vor allem notwendig ist" (133). Einen Hinweis auf eine mögliche Weiterentwicklung des thomasischen Denkens in Richtung auf heutige Auffassungen sieht der Vf. in folgendem Thomas-Text: „Bei der irdischen Zeugung wirken Mann und Frau in Kraft der eigenen Natur. Deshalb kann die Frau nicht tätiger Zeugungsgrund sein, sondern nur erleidender. Bei der geistigen Zeugung hingegen wirkt keiner in eigener Kraft, sondern nur als Werkzeug durch die Kraft Christi ... Deshalb können im Notfall Mann und Frau in gleicher Weise taufen" (135). Thomas schiebt also selbst der Übertragung seiner (falschen) biologischen Anschauung von der Aktivität des Mannes und der Passivität der Frau im Zeugungsakt auf das geistliche Leben, als Begründung für die Unfähigkeit der Frau zum Amt, einen Riegel vor. Daß im übrigen die Lehre des Thomas v. Aquin über die Frau von manchen Widersprüchen durchzogen ist, liegt auf der Hand.

Zu den historischen Kuriositäten, aus denen für die Zukunft nicht allzuviel zu erwarten ist, dürfte man die Beschreibung der geistlichen Jurisdiktionsgewalt bei der Abbatissa nullius und in ähnlichen Beispielen rechnen. – Im Zusammenhang mit der Braut- und Bräutigam-Metaphorik kommt sehr schön die psychologisch und sozialgeschichtlich bedingte Relativität des „Männlichen" und „Weiblichen" zutage sowie auch die Tatsache, daß Bilder und Metaphern nicht exklusiv, sondern komplementär zu verstehen sind: „Der Priester ist nicht nur Vater und nicht nur Mutter, sondern zugleich Vater und Mutter" (164).

Insgesamt ist das Buch nicht nur für die spezielle Fragestellung „Frau und kirchliches Amt", sondern überhaupt für die theologische Anthropologie der Frau aufschlußreich, zumal bis 1961 alle Sekundärliteratur zu diesem Thema sorgfältig aufgearbeitet ist.

Tokyo Elisabeth Gössmann

Trembelas, Panagiotis N.: **Dogmatikē tēs orthodoxou catholikēs ekklesias.** – Athen: Adelphotēs theologōn he „Zoē". Bd I (1959) XVI, 568 S.; Bd II (1959) VIII, 422 S.; Bd III (1961) VIII, 548 S.

Trembelas, Panagiotis N.: **Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique.** Traduction française par l'Archimandrite Pierre Dumont OSB. T. I (Lettre-Préface de Son Éminence le Cardinal Bea); T. II; T. III. – Bruges/Belgien: Desclée de Brouwer et Éditions de Chevetogne 1966; 1967; 1968. p. 644; p. 444; p. 638 (Textes et Études Théologiques); br. bfr. 540.–

I. Der frühere Theologie-Professor in Athen, Panagiotis Trembelas, der innerhalb der orthodoxen Theologie als ein großer Schriftsteller gilt, hat in neuester Zeit ein hervorragendes dreibändiges dogmatisches Werk vorgelegt, das als die klassische und modernste Dogmatik in der orthodoxen theologischen Literatur der Gegenwart bezeichnet werden darf.

Die zentrale Idee, die das ganze Werk durchzieht, ist die Botschaft vom Reich Gottes. Auf Grund dieses Leitmotivs (I, 41–42) teilt der Verfasser das ganze Werk in sieben Bücher auf:

I Der transzendente Gott; II Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt; III Anthropologie; IV Christologie; V Soteriologie; VI Ecclesiologie; VII Eschatologie.

Vorausgeschickt ist ein ausführlicher einleitender Abschnitt, in dem der Begriff, die Quellen und die Methode der Dogmatik, das Wesen der Offenbarung, der hl. Schrift und der Tradition behandelt werden.

Die Dogmatik wird als Erforschung und systematische Darlegung der Glaubenswahrheiten definiert (I, 1f). Sie ist, wie der Verf. nachdrücklich betont, christozentrisch und kirchengebunden, d. h. Christus soll das A und O des dogmatischen Gebäudes sein (I, 42) und der Dogmatiker soll der Interpret des Glaubensbewußtsein seiner Kirche sein (I, 35).

Die Methode ist einerseits die analytisch-historische, andererseits die synthetisch-spekulative (I, 35). Die Analyse ist unentbehrlich für die begriffliche Bestimmung und Erklärung der dogmatischen Terminologie. Die historische Methode dient dem Beweis und der Grundlegung der Dogmen aus den Glaubensquellen. Durch die synthetisch-spekulative Methode erfolgt die organische und einheitliche Zusammenfügung des dogmatischen Stoffes und die inhaltliche Durchdringung der Dogmen.

Das Werk kennzeichnen vor allem folgende Vorzüge: Es hat einen systematischen Aufbau, der heute selten anzutreffen ist. Der Verf. will den Gegenstand des orthodoxen Glaubens in seiner Gesamtheit gründlich behandeln und systematisch vermitteln und darstellen. Das ist ihm zweifellos gelungen.

Die dogmatischen Fragen werden allseitig erörtert. Der Verf. verweilt in eingehenden Begriffsanalysen und bemüht sich, jede dogmatische Wahrheit aus ihrer Geschichte zu verstehen. Dabei gelingt es ihm, komplizierte Gedankengänge in einer einfachen und fesselnden Sprache darzustellen, so daß auch der Nichtfachmann das Buch immer wieder zur Hand nimmt.

Die Geschichtsbezogenheit des Glaubensgutes darf als das Hauptkennzeichen dieses Werkes angesehen werden. Der Verf. benutzt in aller Breite bewußt die dogmatischen Schätze der Vätertheologie. Die Glaubenswahrheiten haben durch das Denken

der Väter eine geniale Entfaltung und eine klassische Ausprägung erfahren und das Neue bei T. besteht darin, daß er die historische Dimension der Dogmen heranzieht. Er ist überzeugt, daß die Vätertheologie dem Nachweis der *sententia communis* der Theologen dient und somit eine große Bedeutung für den konkreten Glauben der Gegenwart hat. Denn nach Vinzenz von Lerin wird der Glaube konstituiert durch das, was immer, was überall und von allen geglaubt worden ist.

Im Werke selbst werden auch neuere Auffassungen und Theorien erwähnt und der Leser mit verschiedenen philosophischen Meinungen konfrontiert (z. B. I, 109–164; 357–371; 372–381; 469 bis 486).

Ein wichtiges Anliegen T.s ist die lebendige Verkündigung, d. h. er will die dogmatischen Lehren nicht nur als abstrakte Theorie darstellen, sondern auch ihre Lebensnähe und ihre Funktion für die Förderung des christlichen Lebens aufweisen. Es wird versucht, die Bedeutsamkeit der Glaubenswahrheiten für das religiöse Leben und für die christliche Existenz aufzuzeigen (I, 380f; 389ff; II, 291f; 412ff).

Verf. berücksichtigt auch die katholische und die protestantische Literatur. Besonsers stark lehnt er sich vor allem in der Disposition an die traditionelle katholische Dogmatik an, wie sie uns in den bekannten Dogmatiken von B. Bartmann und L. Ott begegnen.

T. stellt in betonter Systematik das Gebäude der Theologie dar und ermöglicht so die tiefere geistige Durchdringung. Gerade diese Stärke seiner Konzeption wird in der Rezension von Kallisto-Timothy Ware Anlaß zu heftiger Kritik und Ablehnung, wenn er von dem stark westlichen Charakter des Buches spricht, wenn er es ein selbstgenügsames, ein irgendwie provinzielles und altmodisches Buch nennt. Ware übt seine Kritik vom Standpunkt einer mehr mystischen Theologie, wie sie sich in der russischen Orthodoxie der Gegenwart mehr und mehr entwickelt hat (vgl. Chr. Giannara, Die Theologie in Griechenland heute. Athen 1972, 93–94). Wir sind hingegen der Meinung, daß die Systematik und die rationale Durchdringung heute wichtiger sind denn je in der Auseinandersetzung mit dem Unglauben und der Wissenschaft der Gegenwart.

Bei der zweifellos bedeutenden Leistung T.s sei es doch noch erlaubt, einige kritische Fragen zu stellen:

Verf. macht richtig die Unterscheidung von Offenbarung und hl. Schrift, was ein großer Fortschritt der heutigen Theologie ist (vgl. Mysterium Salutis I, Einsiedeln usw. 1965). Er lehnt die mechanische Auffassung der Inspiration ab und setzt sich für die dynamische ein (I, 99f). Der Verf. weiß, daß das richtige Verständnis der Inspiration, die Unterscheidung von Weltbild und Glaubensaussage, von Haupt- und Hilfsaussageabsicht für die Dogmatik von grundlegender Bedeutung ist (vgl. auch A. Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1965, § 6 und 7, S. 138–175). Allerdings scheint er dieses Prinzip nicht ganz konsequent (z. B. I. 456–468) durchzuführen.

Er stellt das Problem der Bedeutung der Namen Gottes (I, 165–166). Jedoch scheint dabei die Analogia Entis nicht genügend zum Ausdruck zu kommen.

Die Anthropologie, die bei T. nach traditioneller Weise behandelt wird (Erschaffung und Wesen des Menschen, Gottebenbildlichkeit, Urzustand, Sündenfall), kann heute auch anders dargelegt werden. Wissenschaft und Philosophie steuern immer neue Beiträge zur Erforschung des Menschen bei. Diese Ergebnisse könnte eine theologische Anthropologie berücksichtigen und darauf die Offenbarungswahrheiten über den Menschen beziehen (vgl. E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch, Zürich ^{3}1941; P. Tillich, Systematische Theologie II, St. ^{3}1964).

Ein weiterer Punkt ist die Beurteilung von theologischen Theorien. Es wäre eine große Erwerbung der Theologie, wenn sie zwischen Offenbarungswahrheiten als Fakten und theologischen Theorien zur Erklärung derselben unterscheiden würde. Zum Teil geschieht das bei T. (z. B. I, 554f).

Diese kurzen Hinweise können nur einzelne Punkte des umfangreichen und flüssig geschriebenen Werkes herausgreifen, seinen Reichtum und seine großen Gedankenfülle jedoch nicht erschöpfend darstellen und beurteilen.

Freiburg Apostolos Bournakas

II. Jeder katholische Theologe, der sich um eine bessere und tiefere Kenntnis der griechisch-orthodoxen Theologie bemüht, wird dem unermüdlichen (leider 1971 verstorbenen) Benediktiner von Chevetogne und früheren Rektor des griechischen Kollegs vom hl. Athanasius in Rom, Pierre Dumont, dankbar sein für den Mut und die Ausdauer, mit denen er ein so langwieriges Unterfangen, die französische Übersetzung der drei Bände der Dogmatik von Panagiotis N. Trembelas, zu einem guten Ende gebracht hat. Daß jetzt eine vorzügliche Übersetzung dieses Werkes vorliegt, ist um so erfreulicher, da man allgemein die Dogmatik des emeritierten Professors der Universität Athen als ein Beispiel der klassischen, traditionellen griechischen Dogmatik gewürdigt hat. Es handelt sich um eine „Schuldogmatik", die nach dem althergebrachten bewährten und auf den hl. Johannes von Damaskus zurückgehenden Muster aufgebaut und gegliedert ist.

Der erste Band enthält zuerst eine Einführung über die Quellen und die fundamentalen Grundlagen der Dogmatik. Es folgen die Traktate über Gott und die Dreifaltigkeit sowie über die Schöpfung. Der zweite Band behandelt die Christologie, die Theologie der Gnade und die Ekklesiologie, während der dritte Band die Traktate über die Sakramente und die Eschatologie enthält. Neben einem Index der Namen und einiger Ausdrücke (599–629) gibt dieser Band auch eine alphabetisch geordnete Erklärung wichtiger griechischer Termini (545 bis 598), die sich für ein weiteres Studium der griechisch-orthodoxen Theologie als besonders nützlich und wertvoll erweist.

Wenn man sich die Frage einer allgemeinen Beurteilung der Dogmatik von P. Trembelas stellt, so muß man, ohne den Wert dieser großangelegten Arbeit zu schmälern, feststellen, daß sie sich völlig innerhalb des traditionellen Rahmens theologischer Interpretationen bewegt, wie sie auch von den Klassikern der griechisch-orthodoxen Dogmatik z. B. Chrestos Andrutsos vertreten wurde. Was aber die Dogmatik von P. Trembelas besonders hervorhebt, ist vor allem der erstaunliche Reichtum an griechischen Väterzitaten, welche dieser Arbeit einen einzigartigen wertvollen Charakter verleihen. Es muß aber hinzugefügt werden, daß in diesem Werk die lateinischen Väter im Vergleich zu den griechischen nur ein Schattendasein führen, ganz zu schweigen von den unzulänglichen Hinweisen auf moderne protestantische und katholische Autoren.

Nach dem Vorhergesagten wird es nicht wundernehmen, daß P. Trembelas auch in den Fragen, die leider noch immer als Trennungspunkte zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche gelten, den traditionellen Standpunkt einnimmt und nicht den geringsten Versuch unternimmt, eine Brücke zu schlagen, dort, wo dies vielleicht durch eine Neuinterpretation der griechisch-orthodoxen Lehre möglich wäre. Dies zeigt sich m. E. besonders deutlich in der Frage des „Filioque" (I 324–348). Wenn auch vom traditionell-orthodoxen Standpunkt her zu verstehen ist, daß die lateinische These von dem Hervorgehen des hl. Geistes aus dem Vater und dem Sohn vor den Augen des Autors keine Gnade findet, so fragt man sich doch, ob er den von Lateinern zitierten Vätertexten, mit denen er sich auseinandersetzt, gerecht wird, besonders wenn es sich um die Texte handelt, in denen von einem Hervorgehen des hl. Geistes aus dem Vater durch den Sohn die Rede ist (I 334–348). Dies ist nur als Beispiel angeführt.

Die allgemeine Tendenz dieses imposanten Werkes könnte dem ökumenisch eingestellten Leser im Westen eine Enttäuschung bereiten, wenn er sich vor allem nicht vergegenwärtigt, daß der gleiche Ausgangspunkt wie bei Trembelas bis vor kurzem auch bei den Römisch-Katholiken einfach zu den unumstößlichen Grundüberzeugungen zählte, daß nämlich die eigene Kirche exklusiv und absolut mit der einzigen wahren Kirche Christi identisch ist. Wie bekannt, hat das Zweite Vatikanische Konzil hier andere Akzente gesetzt. So stellt Trembelas fest (III 58), daß denjenigen, die von der einzigen heiligen Kirche (der orthodoxen) getrennt sind, wie die römisch-katholische Kirche und die Hauptzweige des Protestantismus, auch wenn sie das gleiche Glaubenssymbolum haben, die Fülle des Geistes vorenthalten bleibt und daß sie nur unvollkommene und entstellte Sakramente besitzen, in gleichem Maße wie Christus und seine Lehre entstellt wurden. Diese unvollkommenen Sakramente können aber durch die „Ökonomie" berichtigt und ergänzt werden.

Ob nun diese Übersetzung angesichts der starr anmutenden Darlegungen des Verfassers für den ökumenischen Dialog einen Wert hat? Diese Frage müssen wir ohne weiteres positiv beantworten, gerade weil die vorgetragenen Überzeugungen für einen großen Teil der heutigen orthodoxen Theologen repräsentativ sind. Auch wenn wir glücklicherweise das polemische und apologetische Zeitalter hinter uns haben, bleibt es doch eine wichtige Aufgabe, uns mit den traditionellen Fragen, die zwischen beiden Kirchen als Hindernis für die vollständige Einheit existie-

ren, auseinanderzusetzen. Daß sie noch nicht gelöst sind, zeigt besonders deutlich dieses Werk von Panagiotis Trembelas.

Die Heilige Synode der Kirche Griechenlands hat sich in einem Schreiben an den Übersetzer dafür bedankt, daß er sich durch die Übersetzung dieser Dogmatik dafür eingesetzt hat, die Theologie der orthodox-katholischen Kirche und die Schätze ihrer Tradition der getrennten Christenheit näher zu bringen (Schreiben vom 5. November 1968, aufgenommen in dem von Pierre Dumont übersetzten Buch: Jerôme Kotsonis, Archevèque d'Athènes et de toute la Grèce, Problèmes de l'Économie ecclésiastiques. Gembloux 1971. Diese Übersetzung wird demnächst in dieser Zeitschrift besprochen). In ähnlicher Weise äußerte sich Kardinal Augustin Bea in einem Vorwort zum ersten Band (Schreiben vom 22. Oktober 1965) mit einem Hinweis auf Nr. 9 des Dekrets über den Ökumenismus: „Man muß den Geist und die Sinnesart der getrennten Brüder kennen. Dazu bedarf es notwendig des Studiums, das der Wahrheit gemäß und in wohlwollender Gesinnung durchzuführen ist" usw.

Wir hoffen, daß die französische Übersetzung der Dogmatik von P. Trembelas diesem Zwecke dienlich sein wird.

Münster Johannes Gerhardus Remmers

Berger, Rupert: **Tut dies zu meinem Gedächtnis** – Einführung in die Feier der Messe. München: Don-Bosco-Verlag 1971. 175 S. kart. DM 12.80

Die Eucharistie steht einerseits auf dem Hintergrund des Mahles überhaupt, basiert anderseits in besonderer Weise auf den Mahlgemeinschaften Jesu mit seinen Zeitgenossen, speziell den Jüngern, sowie den nachösterlichen Mählern. Mahlhalten besagt über Nahrungsaufnahme hinaus: Lebensgemeinschaft haben. Von daher fällt nicht nur ein bedeutsames Licht auf außerchristliche religiöse Mahlzeiten (vgl. AT, Judentum), sondern auch auf das kirchliche Herrenmahl sowie das „Mahl der Endzeit". Entscheidend für die Kirche ist, daß nach christlicher Tradition ein Abschiedsmahl Jesu die Krönung seiner Mahlfeiern bildet. In dessen Umkreis (unbeschadet ob Paschamahl oder sonstiges jüdisches „Festmahl") erfolgt eine neue Deutung bzw. Sinngebung des Mahles. Im Magnetfeld dieser Dimension wird es dann zur zentralen Gottesdienstfeier der Gemeinde.

Von solchen bemerkenswerten Perspektiven her entfaltet Verf. seine weiteren Darlegungen, wobei er einerseits knapp den Werdegang der Eucharistie streift, anderseits die gegenwärtige Feiergestalt durchleuchtet. Dabei geht er vom Zentralen, dem Hochgebet (samt Kanon), aus. Wägen wir diese überaus treffliche Sicht von der Gestalt der Eucharistia her, nämlich dem Mahl, verwundert man sich freilich über die starke Absetzung des „Hochgebetes" (zweites Kapitel) vom Kommunionteil (drittes Kapitel); recht betrachtet sind aber doch diese beiden Abschnitte keineswegs so stark voneinander trennbar wie etwa Gabenbereitung (viertes Kapitel), Wortgottesdienst (fünftes Kapitel) und Rahmenteile (sechstes Kapitel).

Im Anschluß an den Kernkreis (Kanon usw.) schließt Verf. nach verschiedenen Seiten hin auf (Gabenbereitung, Wortgottesdienst, Rahmenteile). Gut erscheint die Darstellung der einzelnen Funktionen des Hochgebetes (Lobpreis, Tischsegen, richtig verstandenes Opfergebet). Hinsichtlich der Dyptichen (Interzessionsgebete) wird versucht zu zeigen, daß sie den Kreis der Feiernden verdeutlichen (Papst, Bischof usw.). Dem kann man grundsätzlich beipflichten. Blicken wir jedoch auf die im Laufe der Entwicklung sehr ausgeweitete Praxis (Wiederholungen, Heiligenlisten), ist doch auch die sehr problematische Seite dieser Einschübe offenkundig. Jedenfalls steht außer Zweifel, daß es andere geeignete(re) Stellen als den Kanon gibt, solche Motive auszudrücken. Was jedoch noch schwerer wiegt: Der großräumige Fluß des Hochgebetes erscheint durch solche sekundären Elemente vielfach bedenklich gestört.

Etwas fragwürdig ist auch des Verf. starke Betonung der Zusammengehörigkeit von Wortgottesdienst und Eucharistie. Wohl kann man sagen: „das Wort vom Herrn" gehört notwendig zur Eucharistie (131). Doch anderseits hat Eucharistie ihr volles Gewicht auch ohne Wortgottesdienst; denn: Eucharistie ist ja und enthält ebenfalls „Wort vom Herrn" und leistet ebenso ohne (eigenen) Wortgottesdienst Verkündigung! Der Ausdruck „vom kündenden Wort zum gedenkenden Mahl" (134) dürfte deswegen etwas überzogen sein. Ist nicht „kündendes Wort" auch „gedenkendes Wort"? Auch sonst fallen manchmal gewisse Überakzentuierungen auf (154 oben: Reserve gegenüber weiterem Priester für die Predigt; Priestersitz als Predigtplatz. 157 ff.: Fürbittengebet). Unbeschadet notwendiger Prinzipien sollte man aber keinem (erneuten) Ritualismus Vorschub leisten.

Zusammenfassend ist den im Klappentext als Werkbuch bezeichneten Ausführungen vor allem zu bescheinigen, daß sie (gerade von dem heutigen Lebensgefühl bekannten und einleuchtenden Blickpunkten her) gute Zugänge zu bestimmten „Riten" der Messe schaffen (Brot-Brechen; Teil-Nehmer). Dabei macht Verf. verschiedentlich mit Recht sehr kritische Bemerkungen (z. B. Oblationskreis), die in manchem durchaus noch hätten vermehrt werden dürfen. Sie helfen nämlich mit, daß die Leser dieser (nicht im strengen Sinn als wissenschaftlich zu verstehenden) Hilfe einerseits ermessen können was tragender Kern, anderseits was wandelbare Zutaten des Herrenmahles sind.

Bamberg Hermann Reifenberg

Hanssens, Jean-Michel S.J.: **La liturgie d'Hippolyte.** Documents et études. – Rom: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana 1970. VII, 312 S., kart. Lit. 8000

Das sicher wichtigste liturgische Dokument der ersten christlichen Jahrhunderte, die „Apostolische Überlieferung" des Hippolyt von Rom, ist als Teil (Constitutio Ecclesiae Aegyptiacae) kirchenrechtlicher Sammlungen nur in einer sehr lückenhaften lateinischen Übersetzung, in zum Teil freien und mehr oder weniger unvollständigen Versionen in sahidischer, bohairischer, arabischer und äthiopischer Sprache, sowie, stärker überarbeitet, im syrischen Testamentum Domini (eine Edition der äthiopischen Version durch R. Beylot ist in Vorbereitung) und in den arabischen Canones Hippolyts, einzelne Teile griechisch auch in sehr starker Überarbeitung im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen sowie in deren „Epitome" erhalten geblieben. Nach ungenügenden Versuchen einer Rekonstruktion des ursprünglichen Textes hat B. Botte, vorzüglicher Kenner der orientalischen Sprachen, 1963 eine „réconstitution" in französischer Sprache vorgelegt (La tradition apostolique de saint Hippolyte, LQF 39, Münster 1963). Botte bringt außerdem den altlateinischen Text und in lateinischer Übersetzung jeweils einen der orientalischen Zeugen sowie im Apparat die wesentlichen Varianten. Trotz dieser grundlegenden Arbeit Bottes ist das, was Hanssens vorlegt, höchst willkommen. Denn einerseits genügt der Apparat Bottes nicht, um alle Nuancen, vor allem um alle Zusätze kennenzulernen, anderseits sind die bisherigen Editionen zum Teil schwer zugänglich und ihre Versionen in die lateinische oder in moderne Sprachen nicht immer zutreffend.

H. bringt nach einer Einleitung (3–28) mit wertvollen Tabellen und einem genealogischen Stemma in parallelen Kolumnen die oben genannten Quellen (zuerst jeweils die Versionen, dann die Bearbeitungen) in neuer lateinischer Übersetzung unter dem Titel „Kirchenordnung" (Ordonnance écclesiastique; 66–157). Die in den kirchenrechtlichen Sammlungen mit der „Kirchenordnung" verbundene „Apostolische Ordnung" (Ordonnance apostolique) wird in altlateinischer Version (soweit vorhanden) sowie in sahidischer, arabischer, äthiopischer (erste Gruppe), griechischer und syrischer Rezension (zweite Gruppe) ebenfalls in lateinischer Übersetzung wiedergegeben. Dazu kommen für diesen Teil hilfsweise die Didache, der Barnabasbrief und der Prolog zum 5. Buch des klementinischen Oktateuchs.

Hanssens hat es leider für richtig gehalten, seiner wertvollen, für jede eingehendere Beschäftigung mit der Kirchenordnung Hippolyts beinahe unentbehrlichen Edition umfangreiche Aufsätze beizugeben, die seiner m. E. aus vielen Gründen unhaltbaren (vgl. die Kritiken von B. Botte: Bull. de théol. anc. et médiév. 1960, 575 ff; J. G. Davies: JTS 1960, 163–166; Ch. Martin: NRTh 1961, 424f; A. Stenzel: Scholastik 1961, 425–428) These eines alexandrinischen Ursprungs der hippolytischen Kirchenordnung dienen sollen (J. M. Hanssens, La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère (OCA 155) Rom 1959; ²1965). Zwei der Beigaben sind ergänzte bzw. verbesserte Aufsätze, die zuerst in Orientalia Christiana Periodica veröffentlicht wurden. Der eine handelt über östliche sakramentale Weihegebete (263–285), ein zweiter über den in einigen Quellen dem Hippolyt gegebenen Beinamen Nonnos bzw. Nonnus (289–301). Eine Monographie für sich stellt der Aufsatz über „zwei alexandrinische Doxologie-Formeln in der griechischen rhetorischen Überlieferung" (167–259) dar.

Dankenswert sind die beigegebenen Indices (303–312).

Münster Emil J. Lengeling

Deshusses, Jean: **Le sacramentaire grégorien.** Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative. Tome premier: Le sacramentaire, le supplément d'Aniane. – Fribourg/Schweiz: Editions Universitaires 1971. 765 S. (Spicilegium Friburgense, vol. 16) br. SFr 90.–

Als Ergebnis langjähriger Sakramentarforschung legt uns Vf. den ersten Teil seiner Lebensarbeit vor. Das Werk gliedert sich in zwei Abschnitte, wobei im ersten, der zugleich Einführung in die Edition ist, der komplexe Fragenkreis der Überlieferung des gregorianischen Sakramentars behandelt wird.

Nach einer Übersicht über das ganze Werk (7) und dem Verzeichnis der edierten Formulare (8–26) gibt Vf. einen kurzen Bericht über die Erforschung des gregor. Sakramentars (30–34). Es folgt eine knappe Beschreibung der in Frage kommenden Handschriften und Fragmente (34–47), von denen die meisten dann vom Vf. in seiner Ausgabe verwendet wurden. Schwerpunkt dieser Einführung ist ein Überblick über die Entwicklung des Sakramentars bis zur Mitte des 8. Jhs. (50–60) und in der Folgezeit (61–75): Redaktion unter Papst Honorius, Bildung der verschiedenen Grundtypen, Entwicklung des Hadrianums, die Abzweigungen von Trient und Padua, Beitrag Benedikts von Aniane (Supplementum), „Korrigierte" Aniane-Sakramentare.

Im zweiten Teil wird eine kritische Ausgabe des Hadrianums (83–348: Grundhs. Cambrai 164) und des Supplements (349–605: Grundhs. Autun 19) geboten, dann eine Übersicht und gegebenenfalls Edition des Eigenguts des Paduanums (607–684: Padua D 47) und eine Ausgabe verschiedener Orationen, die in einzelnen Hss. vorkommen (685–718).

Es handelt sich bei dieser Edition weder um eine kritische noch um eine streng diplomatische. Vf. hat sich vorgenommen, „die Lesart des besten Zeugen" (76) zu bieten. In den Apparaten hat Vf. die orthographischen Varianten nicht berücksichtigt, deren Studium vielleicht etwas über die näheren Zusammenhänge der Hss. ausgesagt hätte. Ob die Transkription der Grundhss. in allem zuverlässig ist, konnte Rezensent nicht nachprüfen. In dem Variantenapparat sind nach den Varianten der eigentlichen Gregoriana die dreier wichtiger Hss. vermerkt: Gellone, Sankt Gallen und Sankt Martin von Tours. Ein zweiter Apparat bringt die Parallelstellen der wichtigsten Sakramentare (Leonianum, Altgelasianum...). Die Edition schließt mit mehreren Registern: Personen- und Ortsnamen, die in der Einführung erwähnt sind; Handschriften; Personen- und Ortsnamen in den veröffentlichten Texten; römische Kultstätten; wichtigste behandelte Themen; alphabetisches Verzeichnis der Formeln.

Es sollen die großen Verdienste des gelehrten Vf. nicht geleugnet werden, zumal das ganze Werk eine außerordentliche mühevolle Arbeit bezeugt. Jeder, der die Ausgabe Ds. benützt, wird seinen Fleiß zu schätzen vermögen. Leider muß man aber feststellen, daß die Arbeit mit geringem Mehraufwand an Mühe zuverlässiger und vollständiger hätte sein können.

Verschiedene Stichproben haben gezeigt, daß die Angaben der Parallelformeln nicht immer genau sind (z. B. S. 232, Nr. 547: anstatt Va 173 hätte es heißen sollen: Va 173a + 105b). Dazu kommt, daß öfter das mehrfache Vorkommen derselben Formel in einer Hs. nicht systematisch angemerkt wird. Deshalb wird der Benützer guttun, die herkömmlichen Konkordanztabellen zu konfrontieren, vor allem die von De Puniet und Siffrin.

Gerade aus diesem Apparat kann man m. E. den größten Mangel der Edition ersehen, der seinen Niederschlag auch in der Darstellung der gregorianischen Überlieferung und Entwicklung gefunden hat. Vf. läßt die ganze mailändische Sakramentartradition unberücksichtigt. Diese Tatsache ist um so bedauerlicher, da wichtige Zeugen dieser Überlieferung längst veröffentlicht sind (Cagin, Paredi und neuerdings Heiming), und da einige Forscher (u. a. Paredi, Bourque, Borella) auf einen Einfluß des ambrosianischen Gebetsgutes auf das Gregorianum schon vor Jahren hingewiesen haben. Das Heranziehen der mailändischen Quellen hätte die Herkunft mancher sonst unbekannten Orationen klargestellt, die unter den „ab aliis edita patribus" (so heißt es im Vorwort Hucusque zum gregor. Anhang, ed. Deshusses, Nr. 1019b) zu nennen wären. Es könnte der Fall mancher Präfationen des Anhangs und der Salzburger Fragmente wie auch anderer Orationen sein, vor allem einiger, die vereinzelt im Trienter Codex auftauchen (s. z. B. Nr. 368*, 369*, 374*...).

Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß Vf. manchmal mit vorgefaßten Meinungen die Arbeit unternommen hat. Sein Stemma der handschriftlichen Überlieferung (33) überzeugt nicht, vor allem wegen der zugrundeliegenden Auffassungen über die Trienter Hs. und die Vorhadriana; dazu s. K. Gamber, Der Codex Tridentinus, in: Scriptorium 24, 1970, 293–304.

Aus was Vf. über einzelne Punkte aussagte, scheint nicht immer der wirklichen Lage der Quellen ganz gerecht zu werden. Das Regin. 337 (S. 42) sicher „a été passablement remanié", aber wahrscheinlich bezeugt es auch einen vermischten Zweig der Überlieferung. Es enthält u. a. die mailändische Präfation *Maiestatem tuam suppliciter ... ut qui rei.* Das Stück sucht man aber vergeblich in dem vorliegenden Band. Vielleicht hat Vf. geplant, es mit anderen noch im 2. Band zu veröffentlichen (vgl. 35, wo auf eine Ausgabe der „textes complémentaires" verwiesen wird, die leider nicht näher bestimmt ist).

Man kann auch nicht die sehr komplexe Überlieferung der Junggelasiana mit der in jeder Hinsicht vereinfachenden Bezeichnung „Gélasien franc" (vgl. u. a. 35, 60, 69) erledigen, zumal Vf. selbst zugibt (58), daß dieses Buch auch von einem dem Paduense ähnlichen Gregorianum beeinflußt ist (zur Überlieferung des Paduanums vgl. nun K. Gamber, Fragmente liturgica IV, in: Sacris Erudiri 19, 1969–1970, 233–239). Was die Rolle Benedikts von Aniane betrifft (Autorschaft des Anhangs), liegen die Sachen noch so im Unklaren, daß Rezensent von der These des Vf. nicht überzeugt werden konnte. M. E. hat Benedikt die Einführung des Supplements gefordert, weniger wahrscheinlich hat er daran persönlich gearbeitet.

Die mit Geschick dargestellte Geschichte der Gregoriana stützt sich auf viele Arbeitshypothesen: sie bleibt also eine Hypothese und stellt sich so neben die anderen Auffassungen, die im Laufe der letzten Zeit erneut geboten worden sind. Wenn man von den erwähnten Mängeln der Ausgabe absieht, kann man die vorliegende Edition als ein gutes Mittel betrachten, auf Grund dessen die Forschung das Problem der Gregoriana zu lösen versuchen wird.

Genua Bonifatius Jakob Baroffio O.S.B.

Hänggi, A. / Schönherr, A.: Sacramentarium Rhenaugiense. Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1970. XVI, 431 S. (Spicilegium Friburgense Bd 15) br. sfr 53.–

Mit dieser Arbeit setzt der Basler Bischof sein als Liturgiewissenschaftler in Freiburg begonnenes Unternehmen der Ausgabe liturgischer Handschriften aus dem Schweizer Raum erfolreich fort und legt die aus Rheinau stammende, zum 2-Bücher-Typ gehörende Handschrift, die schon lange das Interesse der Sakramentarerforschung geweckt hatte, in einer in jeder Beziehung geglückten Ausgabe vor.

Die zur Gänze von A. Schönherr stammende Einleitung (3–68) behandelt kurz die Frühgeschichte des Klosters Rheinau (3–6) und gibt im weiteren eine wohl als lückenlos zu bezeichnende Beschreibung der Handschrift unter allgemeinen (7–11), buchtechnischen (11–17), paläographischen (17–28), philologischen und lexikalen (28–37) Gesichtspunkten, verzeichnet die späteren Eintragungen und Benutzungsmerkmale der jüngeren Zeit (37–43), charakterisiert den Buchschmuck (43–47), behandelt die Provenienzfrage (48–63) und schließlich das Datierungsproblem (63–68).

Die Beobachtungen Schönherrs sind ebenso scharfsichtig wie umfassend und verdienen höchste Anerkennung. Es gelingt ihm, den noch allgemein gefaßten Zeitansatz H. Franks in der Datierung (vgl. ALw 7,2 [1962] 360–415 so wünscht der Herausgeber des ALw dieses zitiert, nicht ALW) „kurz vor 800", genauer auf „750/800" (65) zu präzisieren, er „illustriert" ferner seine Untersuchungen mit gut wiedergegebenen Textproben, welche ein paläographisch überzeugendes und ästhetisch genußreiches (das gilt besonders von der Flechtwerkinitiale T fol. 118v als Titelblatt) Bild von der Arbeit und Kunst der „Haupthände" liefern. Allerdings wäre für jeden, der sich eingehender mit Textfragen befassen muß, eine Angabe, aus welchen Texten die Initialen der Tafel III stammen, ein nützlicher Dienst gewesen. Ich hole einiges davon nach, da die Angaben 46f ein Suchen innerhalb der folia erfordern.

1 = Zurzacher Bibel [vgl. 47]; 2 = 933/34; 3 = 621, 4 = 678; 5 = nr. 1237; 6 = 153; 7 = 151/2; 8 = 134; 9 = dafür konnte ich einen Beleg nicht finden.

Besondere Anerkennung verdient, daß Schönherr im Apparat zum Text nicht nur die textkritischen Anmerkungen macht, die heute erwartet werden dürfen, also Varianten infolge Kürzungen, Fehlerübernahme aus Vorlagen, Streichungen, Verbesserungen späterer Hände usw., sondern daß er auch die von der neuesten Forschung beigesteuerten Erkenntnisse zum Verständnis der Sprache des Sakramentars jeweils mitaufnimmt (vgl. z. B. 75 Anm. 21 oder 91 Anm. 127 und viele andere Stellen). Für die im Missale Pauls VI. (ed typica von 1969) auftauchenden „neuen" Texte sind alle die Fußnoten dankenswert, welche auf den Rh 30 als Quelle verweisen (vgl. z. B. 122 zu 376; 148 zu 552). Daß er auf Be-

ziehungen zu anderen Rheinauer Handschriften (vgl. 86 zu 94; 193 zu 883 und anderswo) oder auf bestimmte textgeschichtliche Vorgänge („Hadrianisierung" 172 zu 725; irischer Einschlag über Hibernizismus im philologischen Sinn hinaus 225 zu 1107) hinhinweist, ist selbstverständlich. Eine Konkordanztabelle (304–403), ein Initienverzeichnis (407–428), ein Heiligenindex (429) und ein Register zu den Einleitungskapiteln (403f) sind ebenso nützliche wie wertvolle Beigaben. Sie machen die Edition, soweit dies menschenmöglich ist, vollkommen; freilich wäre ein Hinweis auf die Auslösung der in den bisherigen Siglenverzeichnissen nicht aufgenommenen, weil zur Zeit des Erscheinens noch nicht vorliegenden Siglen notwendig (vgl. Gr = Le sacramentaire Grégorien [Spicilegium Friburgense Vol. 16]). Was das Verzeichnis S. VI enthält, reicht nicht ganz aus. Die Ausgabe bezeichnet in vieler Hinsicht einen Höhepunkt liturgiewissenschaftlicher Forschung in Europa.

Maria Laach Emmanuel v. Severus OSB

Mayer, Anton L.: **Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte.** Gesammelte Aufsätze. Hrsg. u. eingeleitet von Emmanuel v. Severus OSB. (Unveränderter reprografischer Nachdruck). – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971. X, 453 S. Lw DM 67.–.

Wenn es in der Wissenschaft erlaubt ist – und warum sollte es nicht erlaubt sein – etwas „mit Spannung" zu lesen bzw. mit Ungeduld auf eine Fortsetzung zu warten, dann kann man das von den seit 1925 im Jb. f. Liturgiewissenschaft (JLw) und Archiv f. Liturgiewissenschaft (ALw) publizierten Aufsätzen A. L. Mayers (M.), die nunmehr unter obigem Sammeltitel nachgedruckt vorliegen, uneingeschränkt sagen. Als gewissermaßen abschließende, zum Teil freilich unter bestimmtem Aspekt stehende und mit gewissen Nuancen versehene Synthese darf man die ergänzte letzte Abhandlung des Bandes mit dem Thema „Der Wandel des Kirchenbildes in der abendländischen Kulturgeschichte" (aus „Liturgie und Mönchtum" stammend) betrachten.

Da die Bände des JLw schwer zu beschaffen sind und ferner eine solche Zusammenstellung aus verschiedenen Exemplaren für die Arbeit nur von Vorteil sein kann, ist es keine Frage, daß dem Hrsg., dem auch sonst u. a. auf dem Feld der Liturgik hochverdienten Prior von Maria Laach, E. v. Severus, für diese schon lang erwartete Sammlung uneingeschränkter Dank gebührt. In seinem dem Werk beigegebenen Vorwort bemerkt Hrsg. es sei ihm eine Freude, daß diese Gabe zu einem Zeitpunkt erscheint, da der Verfasser (M.) 50 Jahre hindurch als Mitarbeiter am JLw bzw. ALw tätig ist. Auch in dieser Hinsicht kann man dem Hrsg. versichern: Wohlgetan!

Die Darlegungen M. besitzen, und das rechtfertigt die Sammelausgabe in erhöhtem Maße, über das Fachinteresse Liturgiewissenschaft hinaus, ganz spezifischen Wert. Sie gehen das Phänomen Gottesdienst einerseits von den verschiedensten Seiten an, zeigen Wechselwirkungen und Austauschbeziehungen zwischen den einzelnen Bereichen der europäischen Geistesgeschichte (zusammen mit Kunst, Literatur und Volkskunde) auf, versuchen anderseits aber auch die Faktoren und Impulse herauszuarbeiten, welche den Auftakt, den durchgängigen Geist und Wandel sowie das Ende der jeweiligen Epoche bestimmen. Von daher bilden die Linien, die er auszieht, nicht nur interessante Detailschilderungen, sondern münden folgerichtig in Fragestellungen wie: Kirchenbewußtsein, Kirchenbild, Einfluß der Liturgie auf die (weltliche) Kultur und umgekehrt. Dabei zeigt sich, daß im Gottesdienst vielfach schon Bewußtseinsänderungen erkennbar sind, ehe das Kunst und Literatur zum Ausdruck bringen.

Der Ansatz von der Liturgie her und der Bezug auf sie zu sind goldrichtig. Im Gottesdienst haben wir es ja mit der Mitte bzw. Basis und Spitze des christlichen Lebens (die Liturgiekonstitution des II. Vatikanum sagt: Quelle und Gipfel) zu tun. Es kommt ferner heraus, daß der Gottesdienst der Kirche schon immer eine „Liturgie im Wandel" war. Dort, wo man diesen Lebensdrang im offiziellen Kult (amtlich) bremste – wie etwa seit dem Tridentinum bzw. im 19. Jh. – schafft er sich andere Durchbrüche und Bahnen. Bei dem oft ungestümen Drang macht sich anderseits freilich vielfach das Fehlen eines ordnenden Elementes bemerkbar. Ausufern, überwuchern, Überschwang, falsche Akzentverlagerungen sind einige Konsequenzen dieses gigantischen Spiels.

Der Weg, den Vf. beschreitet, führt von den Anfängen betont eigenständiger Wechselwirkung zwischen germanischem Geist und römischer Liturgie zur Zeit der Romanik (samt Vorfeld bzw. Umkreis; Aufsatz erschien 1925) über die schlagwortartig genannten Stadien: Gotik, Renaissance (samt Humanismus), Barock, Klassizismus (mit Aufklärung), Romantik nebst Restauration (S. V, Inhaltsverzeichnis, ein Versehen: der Band des ALw III/1, in dem letztere Abhandlung enthalten ist, erschien 1953, nicht 1954), Zeit vor 1900 bis hin zur Schilderung der Situation seit 1900, d. h. der liturgischen Erneuerung (Aufsatz kam 1955 heraus).

Seit den ersten Abhandlungen ist manche Zeit verflossen. Verschiedene Details könnte man ergänzen, anderes variieren. Außerdem wurden nicht zuletzt in der Liturgik neue kritische Positionen bezogen. Was jedoch bleibt ist des Vf. zugleich großartige und großräumige, im Ausdruck oft hymnische, anderseits bis in Einzelheiten hinein belegte, deutlicher gesagt: im Ganzen gesehen auch heute noch richtige Gesamtschau des Gottesdienstes, eines Phänomens, mit dem christliche Gemeinde steht und fällt. Vf. und Hrsg. ist zu danken; letzterem wäre zu wünschen, daß es ebenfalls bald gelänge, auch die sonstigen im JLw (dessen Neudruck bereits angekündigt) enthaltenen Schätze erneut den bereits Wartenden vorzuführen.

Bamberg Hermann Reifenberg

Scherer, Georg: **Der Tod als Frage an die Freiheit.** – Essen: Fredebaul & Koenen (1971). 216 S. (Thesen und Argumente 2) kart. DM 16.80.

Sch.'s Buch hat den seltenen Vorzug, zugleich aktuell und originell zu sein. Es ist aktuell, denn es läßt sich seine Frage, die Frage nach dem Verhältnis und rechten Verständnis von humaner Existenz, Tod und Hoffnung über den Tod hinaus vom Selbstverständnis des gegenwärtigen Menschen vorgeben, das vom Pathos totaler Emanzipation wie vom Ethos universaler Solidarisierung gleichermaßen geprägt ist und in beider Namen gegen einen Jenseitsglauben protestieren zu müssen glaubt, der die emanzipatorischen Energien absorbieren und damit die Befreiung und Befriedung des Diesseits blockieren könnte. Darum setzt Sch. ein mit einer Analyse der marxistischen Grundthese, der Glaube an die individuelle Unsterblichkeit resultiere aus der Verdrängung und Kompensation der gesellschaftlichen Entfremdung des Menschen, die das Bewußtsein einer möglichen Selbstverwirklichung in dieser Welt niederhalte und damit die Emanzipation des Menschen von den Zwängen der Natur, der Geschichte und des Irrationalen verhindere. Eine erste und vorläufige Antwort formuliert Sch. als immanente Kritik in Form einer negativen Gegenthese: Im Verzicht auf die Hoffnung über den Tod hinaus hebt die emanzipatorische Bewegung sich selbst auf, da der Tod auf Grund seiner Unausweichlichkeit einmal die menschliche Selbstbestimmung zum endgültigen Scheitern verurteilt und zum anderen die universale Solidarisierung aller Menschen verhindert, weil er zur ständigen Perfektionierung der Selbstsicherung und Selbstbehauptung herausfordert und einen Willen zur totalen Beherrschung der Welt freisetzt, der sich als „instrumentelle Vernunft" (wie Sch. mit einem Terminus der „Frankfurter Schule" sagt) einer abstrakten Subjektivität schließlich im Namen des Lebens gegen die Lebensinteressen des einzelnen wie der konkreten Gemeinschaften richtet. Sch. läßt sich jedoch durch diese Revision des marxistischen Ansatzes nicht auf eine bloße Anti-kritik der Kritik festlegen, sondern nimmt diese Kritik zum Anlaß, einen gereinigten Jenseitsglauben zu entwickeln – der die Relikte einer schlechten Metaphysik, die dualistische Entgegensetzung von Diesseits und Jenseits sowie die Reduktion der universalen Heilshoffnung auf die individualistisch verengte Sorge ums eigene Seelenheil, abgestreift hat –, um sich dann aber an den eigenen Gedanken freizugeben. Die Quellen dieses Gedankens sind einerseits die paradoxe Selbsterfahrung des einzelnen, der sein Leben als „Sein zum Tode" und Sein gegen den Tod leben muß, andererseits die Erfahrung unbedingter Akzeptation durch ein Du, die die Erfahrung absoluter Transzendenz impliziert und aus dem Glauben, daß ich sein werde, weil ich sein darf (nämlich von Dir her sein darf), jene Hoffnung auf einen inner-übergeschichtlichen Sinn entspringen läßt, die die Bemühung um innerweltliche Sinngestalten überhaupt erst sinnvoll macht und ihr ihren schöpferischen Impetus gibt.

Daß Sch. diese Erfahrungen mit Hilfe der von den Existenzphilosophien verschiedenster Provenienz erarbeiteten Grundbegrifflichkeit zu artikulieren sucht, ist eine naheliegende, wenngleich nicht unbedenkliche Grundentscheidung; denn mit dem engen, wenngleich nicht unkritischen Anschluß an den frühen Heidegger, an Sartre und Marcel bindet Sch. sein Verständnis von Tod und Freiheit von vornherein an ein Denken, das bei allen Differenzen im einzelnen im Grunde von der Idee einer transzendentalen Subjektivität bestimmt ist. Damit aber ist – gleichsam a priori – der Rahmen dessen abgesteckt, was dieser Versuch leisten und was er nicht leisten kann.

Besticht er zunächst durch die Konsequenz, mit der eine Fülle von Erfahrungsgehalten – die Entfaltung des Gedankens ist über-

zogen (gelegentlich wohl auch überwuchert) von einem Geflecht von „Beispielen", die die erlebte und gelebte Konfrontation mit dem Tod ins Denken einholen wollen – in eine anspruchsvolle, aber auf wenige formale Elemente reduzierte und darum „einfache" Grundbegrifflichkeit von strenger Kohärenz eingebracht wird (man vergleiche etwa die den gesamten Gedankengang begleitenden und strukturierenden Zusammenfassungen, die eine wesentliche Lesehilfe darstellen), so liegt in eben dieser Formalisierung auch die Grenze und Anfechtbarkeit dieses Versuchs.

Sie zeigt sich zunächst in der Verführung, diese Begrifflichkeit als System von Leerformeln zu behandeln, das sich auf alle möglichen Inhalte aufblenden läßt. Dabei verwischt sich einmal die Eigenstruktur der Phänomene. So wird in genauer Analogie zum intentionalen Weltverhalten des sich als Aktzentrum verstehenden Subjekts die interpersonale Beziehung von meinem Entschluß zum Seinlassen des Anderen, von meiner schöpferischen Mächtigkeit über den Anderen her aufgebaut – während im Selbstverständnis solcher Beziehungen doch die dominierende Erfahrung gerade nicht die einer beinahe „magischen" Mächtigkeit, sondern der radikalen Bedürftigkeit meiner Liebe ist, die zu sich selbst allererst er-mächtigt werden muß durch den Anderen, der „sich lieben läßt"; Lieben weiß sich ja immer auch als ein „Lieben-dürfen", das sich in seiner Spontaneität einem je früheren Geliebt-sein verdankt. Vor allem aber schleichen sich Verschiebungen der Fragestellung ein, die, solange sie nicht reflektiert werden, den Verdacht aufkommen lassen können, daß dieses Denken die rätselhafte Vieldeutigkeit, ja Widersprüchlichkeit des Todes nur durch einen Trick zu „bewältigen" vermag. Das wird besonders deutlich am Problem, die erste negative Grundthese, daß der Tod des einzelnen die totale Infragestellung der Freiheit sei, mit der zweiten positiven Grundthese zu vermitteln, daß der „Tod der anderen, die wir lieben" der Grund einer unbegrenzten Hoffnung und der Rekonstitution menschlicher Freiheit sei. Hier geht es um menschliche und denkerische Grundhaltungen, die sich nicht ohne Verzerrung über den einen Leisten der transzendentalen Subjektivität schlagen lassen, weil sich in einer jeden die Sinngebung des Lebens und Sterbens zu einem geschlossenen Zirkel menschlicher Selbstauslegung verschlingen. Im Grunde entscheidet sich schon an der Frage, ob man die authentische Antwort vom Tod des einzelnen oder vom Tod des geliebten Du erwartet, was man unter Selbstsein, Freiheit, Sinn und deren Bestreitung verstehen will. Nur wo sich Person als absolute Autonomie der sinnentwerfenden Subjektivität definiert, wird sich ihr Schicksal am Tod des je einzelnen entscheiden, und dieser wird das endgültige, vernichtende Urteil über d i e s e Freiheit sein. Wo aber der Tod des Du die entscheidende „Instanz" ist, ist die Position der sich selbst begründenden Subjektivität immer schon verlassen. Person-sein heißt jetzt gerade: nicht selbst Sinn schaffen zu müssen (und sich in dieser Überforderung abzuarbeiten), sondern Sinn entgegennehmen zu dürfen, heißt freilich auch: sich vom Anderen, der mir diesen Sinn zusagt, und mehr noch von eben dieser Sinnvorgabe selbst, die als der transzendentale Grund der Beziehung immer mehr ist als nur das Gemächte des Anderen, begrenzen und über sich „verfügen" zu lassen. Gerade dieser Gedanke einer möglichen positiven Begrenzung der Freiheit, die so wenig „Verdinglichung" bedeutet, daß sie vielmehr personale Existenz erst in ihre volle Lebendigkeit kommen läßt, zeigt, daß die Frage nach dem Tod des Anderen nicht nur die Einbeziehung eines weiteren Erfahrungsbereichs bedeutet, sondern den Einstieg in eine neue Denkweise, eine andere Ontologie verlangt, so daß zu fragen ist, ob die im Horizont der Interpersonalität entdeckte Hoffnung über den Tod hinaus überhaupt eine Antwort auf die „tödlich-ernste Frage" sein kann, die der Tod im Horizont der autonomen Subjektivität für den einzelnen zweifellos ist.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß die – von E. Jüngel übernommene, aber von ihrem theologischen Hintergrund gelöste – Definition des Todes als der „absoluten Verhältnislosigkeit" es Sch. zwar ermöglicht, die absolute Befremdung des Daseins durch die Möglichkeit des Nicht-sein-könnens scharf herauszuarbeiten und sie als einen bleibenden Grundzug der Todeserfahrung gegen die marxistischen Versuche festzuhalten, die den Tod des einzelnen als ein Moment im Lebensprozeß der Gattung aufgehen lassen und so ins Vertraute aufarbeiten wollen, aber andererseits verdeckt dieser formale Begriff des Todes als der Selbstentfremdung einer ebenso formal als Selbstsetzung verstandenen Existenz den Blick auf so einfache, aber entscheidende Sachverhalte wie den, daß m e i n Tod nicht primär die Verdinglichung eines Subjekts, sondern vor allem das Ende meines gelebten Lebens ist. Das heißt aber, daß das, was der Tod für mich konkret sein und bedeuten wird, sich nicht a priori durch eine allgemeine Definition, sondern durch die im Vollzug meines Lebens ergriffenen oder verwirkten Möglichkeiten bestimmen wird.

Schließlich sei auf eine Aporie hingewiesen, in die eine „rein" anthropologische Aufarbeitung des Todesphänomens gerade dann führt, wenn sie ganz ernst genommen und in ihre letzten Konsequenzen hineingedacht wird. Es zeigen sich in der Radikalisierung der anthropologischen Deutung selbst Grenzen der Tragfähigkeit interpersonaler Erfahrung, die den Rang solcher Erfahrung nicht mindern, wohl aber den Schein einer sich selbst begründenden und bestätigenden Menschlichkeit destruieren, so daß der Zirkel einer vermeintlich sich in sich selbst schließenden Anthropologie von innen her aufgebrochen wird. Die Radikalisierung, die die Anthropologie im ganzen selbst zur Frage werden läßt, sie damit aber auch in eine neue Dimension des Denkens öffnet, liegt in der Einsicht, daß die in der Interpersonalität erfahrene, alles tragende Hoffnung sich selbst gerade nicht trägt, da sie ihrem Wesen nach das Unselbstverständliche, ja „Unwahrscheinliche" ist, dessen sich Menschen, so sehr sie seiner bedürfen, doch nie versichern können. Wenn also nach Sch. die „Naivität" der Liebe, die es sich zumutet, das geliebte Wesen absolut zu setzen, durch die Erfahrung der bleibenden Negativität der faktischen Endlichkeit korrigiert werden muß, um im Zuspruch eines über-interpersonalen Sein-dürfens über alles faktische Ende hinaus jene Gunst zu erfahren, die alle allen und allen alles gönnt, – dann muß das Bewußtsein dieser Gewähr durch die Erfahrung einer weiteren Negativität hindurch, wenn es im Ernst alle Schicksale (auch das des endgültigen Scheiterns, auch das des Schuldigwerdens) auffangen und austragen können soll. Diese Negativität bricht dann auf, wenn ich darauf komme, daß sich mir jene absolute Akzeptation nicht nur faktisch versagen kann, sondern daß sie einmal mir gegenüber das absolut Überlegene bleibt, auf dessen Zuwendung ich nicht einmal einen Anspruch habe, und daß sie mir zum anderen nicht einfach als eine Gabe in den Schoß fällt, sondern mit dem Charakter eines absoluten Anspruchs auftritt, der mich in die unbedingte Entsprechung ruft, durch die ich in meiner Endlichkeit immer überfordert bin. Beide Erfahrungen, die des Über-schenktseins und die des Über-fordertseins durch jene unbedingte Gewähr, zeigen an, daß die Hoffnung über den Tod hinaus, wenn sie mehr sein soll als bloßes Postulat oder Projektion menschlichen Wunschdenkens, nicht in sich selbst zu stehen vermag, sondern einer Begründung und Legitimierung „von außen" bedarf. An dieser entscheidenden „kritischen" Stelle könnte der anthropologische Ansatz durch die spezifisch christliche Antwort seine Ergänzung und Korrektur erfahren. Auch das Christentum lebt ja aus einer Hoffnung über den Tod hinaus. Aber es gründet diese Hoffnung, so sehr sie in zwischenmenschlichen Erfahrungen ihre Anlässe und ihre Stütze findet, doch nicht auf eine allgemein menschliche Erfahrung, sondern auf den Glauben an Tod und Auferstehung Jesu Christi. Von ihm her entscheidet sich für Christen, wie der Tod aller Menschen zu lesen ist. Erst der Glaube, daß in seinem Tod und seiner Auferstehung die absolute Akzeptation des menschlichen Daseins wirklich geschehen ist und dieses Dasein sich seither als ein schon versöhntes verstehen darf, gibt Grund zu der Hoffnung, daß dieses Dasein sich in der Erfahrung positiver Interpersonalität in seine eigene Unantastbarkeit hinein retten und darin j e n e „E w i g k e i t" gewinnen kann, die mehr ist als eine bloße Verlängerung des endlichen Lebens über den Tod hinaus.

M ü n s t e r M a r g o t W i e g e l s

Personennachrichten

E s s t a r b e n :

Am 22. 12. 1972 im Alter von 92 Jahren Dr. Heinrich Joseph Vogels, Prof. f. Neues Testament,

am 18. 1. 1973 im Alter von 33 Jahren P. Dr. Wolfdieter Theurer, Redemptorist, Prof. f. Dogmatik und Oekumenische Theologie, Mitarbeiter des Vatikanischen Sekretariates für die Einheit der Christen,

am 28. 1. 1973 im 66. Lebensjahr P. Dr. Joseph Barbel, Redemptorist, Prof. f. Alte Kirchengeschichte, Dogmengeschichte und Patrologie.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Rantanen, Liisa: Teologien henkilöbibliografioita. Theological author bibliographies. Valikoima 1900 – luvulla ilmestynyttä kirjallisuutta. A selection of literature publ. in the twentieth century. – Helsinki o.V.: 1971. 101 p. = Helsingin Yliopiston Kirjaston Julkaisuja-Helsingfors Universitetsbiblioteks skrifter. Publications of the University Library at Helsinki XXXVI.

Sacerdos et pastor semper ubique. Festschrift zum 40jährigen Priesterjubiläum Franz **Loidl**. Hrsg. von seinen Freunden, Mitarbeitern und Schülern. – Wien: Wiener Dom-Verl. (1972). 376 S., 1 Titelbild, 1 Karte, 20 Abb. auf 12 Taf. = Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Kathol.-Theologischen Fakultät der Universität Wien XIII; Lw. DM 46,–.

Strukturwandel der Frömmigkeit. Situationen der Kirche. Eine Bestandsaufnahme. Hrsg. von Eberhard Amelung zusammen mit Manfred Arndt (u. a.). (Dietrich von **Oppen** zum 60. Geburtstag). – Stu, B: Kreuz-Verlag (1972). 351 S.; Lw. DM 29,50.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

The use of the Old Testament in the New and other essays. Studies in honor of William Franklin **Stinespring**. Ed. by James M. Efurd. – Durham, N. C.: Duke Univ. Pr. 1972. XV, 332 p.; $ 14,75; p. XIV–XV: William Franklin Stinespring: Bibliography.

Clavier, Henri: Remarques sur la méthode en théologie biblique. – NovT XIV, 1972, 161–190.

„Linguistische" Theologie. Biblische Texte, christliche Verkündigung und theologische Sprachtheorie. Hrsg. von Uwe Gerber und Erhardt Güttgemanns. – Bonn: Linguistica Biblica 1972. 248 S. = Forum theologiae linguisticae III; kart. DM 19,75.

Deissler, Alfons: Der Gott des Alten Testamentes. – Die Frage nach Gott = Quaestiones disputatae LVI, Frb/B, Bas, Wien (1972), 45–58; S. 59–86: Thüsing, Wilhelm: Das Gottesbild des Neuen Testaments.

2. Altes Testament

Kraus, Hans-Joachim: Biblisch-theologische Aufsätze. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1972). 324 S.

Hammershaimb, E.: History and cult in the Old Testament. – Near Eastern Studies in honor of William Foxwell Albright, Baltimore and Lo (1971), 269–282; p. 283–289: Huffmon, Herbert B.: Yahweh and Mari; p. 291–306: Jepsen, A.: Elia und das Gottesurteil; p. 307–314: Kapelrud, Arvid S.: The identity of the Suffering Servant; p. 315–333: Lambdin, Thomas O.: The junctural origin of the west semitic definite article; p. 377–392: Myers, J. M.: Edom and Judah in the sixth-fifth centuries B. C.; p. 393–405: Pope, Marvin H.: The scene on the drinking mug from Ugarit; p. 413–420: Segert, Stanislav: The Ugaritic texts and the textual criticism of the Hebrew Bible; p. 421–431: Van Selms, A.: Some reflections on the formation of the feminine in semitic languages; p. 433–441: Soggin, J. Alberto: Amos VI: 13–14 und I:3 auf dem Hintergrund der Beziehungen zwischen Israel und Damaskus im 9. und 8. Jahrhundert; p. 443–452: Stamm, J. J.: Zwei alttestamentliche Königsnamen; p. 459–469: Zimmerli, Walther: Erstgeborene und Leviten: Ein Beitrag zur exilisch-nachexilischen Theologie.

Hanson, Richard S.: The serpent was wiser. A new look at **Genesis 1–11**. – Minneapolis: Augsburg 1972. 127 p.; $ 2,95.

Brüggemann, Walter: From dust to kingship. – ZAW LXXXIV, 1972, 1–18.

Morawe, Günter: Erwägungen zu Gen 7,11 und 8,2. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des priesterschriftlichen Flutberichtes. – Theologische Versuche III, B (1971), 31–52.

Fuß, Werner: Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in **Exodus 3–17**. – B, NY: de Gruyter 1972. IX, 406 S. = ZAW, Beih. CXXVI.

Weinfeld, Moshe: Deuteronomy and the deuteronomic school. – Oxf: Clarendon Pr. 1972. XVIII, 467 p.; £ 9,–.

Mulder, Martin Jan: Versuch zur Deutung von sokènèt in **1. Kön I 2,4**. – VT XXII, 1972, 43–54.

Wildberger, Hans: Jesaja. I: **Jesaja 1–12**. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verein des Erziehungsvereins (1965–) 1972. 495 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament X, 1; Lw. DM 65,–.

Steck, Odil Hannes: Bemerkungen zu Jesaja 6. – BZ, N.F. XVI, 1972, 188–206.

Van Selms, Adrianus: **Jeremia**. Deel I. – Nijkerk: Callenbach 1972. 300 blz. = De prediking van het Oude Testament; hfl 35,–.

Porteous, Norman W.: Old Testament and history. Five lectures. – Annual of the Swedish theological Institute VIII, 1972, 21–77; p. 78–105: Grintz, Jehoshua M.: "Do not eat on the blood". Reconsiderations in setting and dating of the Priestly Code; p. 106–122: Soggin, J. Alberto: Zum **achten Psalm**; p. 123–130: Sawyer, John F. A.: "Those priests in Damascus". A possible example of anti-sectarian polemic in the Septuagint version of **Amos 3,12**; p. 131–183: Schalit, Abraham: Die Denkschrift der Samaritaner an König Antiochos Epiphanes zu Beginn der großen Verfolgung der jüdischen Religion im Jahre 167 v. Chr. ‹Josephus, AJ, XII, §§ 258–264›.

Paul, S. M.: Amos 1:3 – 2:3. – JBL XCI, 1972, 397–403.

Baldwin, Joyce G.: **Haggai, Zechariah** and **Malachi**. An introduction and commentary. Ed. by D. J. Wiseman. – Lo: Tyndale Pr. 1972. 253 p. = Tyndale Old Testament series; cl. £ 1,25.

Beaucamp, Évode, OFM: Le texte psalmique dans le développement de la vie liturgique d'Israël. – EglTh III, 1972, 155–191.

Lang, Bernhard: Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von **Sprüche 1–7**. – Stu: KBW Verl. (1972). 116 S. = Stuttgarter Bibelstudien LIV; kart. DM 12,80.

Hillers, Delbert R.: **Lamentations**. Introduction, translation and notes. – Garden City, NY: Doubleday 1972. XLVIII, 116 p. = The Anchor Bible VII A; $ 6,–.

Gilbert, Maurice: La prière de Daniel ‹**Dn 9,4–19**›. – RTL III, 1972, 284–310.

Maier, Johann: Geschichte der jüdischen Religion von der Zeit Alexanders des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert. – B, NY: de Gruyter 1972. XIX, 641 S. = de Gruyter Lehrbuch; Lw. DM 58,–.

Yeivin, Sh.: The Israelite conquest of Canaan. – Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten 1971. XVI, 301 p., 16 fig. = Uitgaven van het Nederlands historisch-archaeologisch Instituut te Istanbul XXVII; hfl 120,–.

Hoehner, Harold W.: **Herod Antipas**. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1972. XVI, 436 p., 1 map, 1 table = Society for New Testament studies. Monograph series XVII; £ 7,–.

Blenkinsopp, Joseph: **Gibeon** and **Israel**. The role of Gibeon and the Gibeonites in the political and religious history of early Israel. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1972. XI, 151 p. = Society for Old Testament study. Monograph series II; £ 3,60.

Bartlett, J. R.: The rise and fall of the kingdom of **Edom**. – PEQ CIV, 1972, 26–37.

Seters, John van: The conquest of **Sihon**'s kingdom. A literary examination. – JBL XCI, 1972, 182–197.

Oded, B.: The historical background of the Syro-Ephraimite war reconsidered. – CBQ XXXIV, 1972, 153–165.

Deissler, Alfons: Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 165 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 14,80.

Kutsch, Ernst: Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten **„Bund"** im Alten Testament. – B, NY: de Gruyter 1972. XI, 230 S. = ZAW, Beih. CXXXI; Lw. DM 98,–.

Williams, Jay G.: Ten words of freedom. An introduction to the **faith** of Israel. – Phil: Fortress Press 1971. XIV, 225 p.; $ 4,95.

Ruppert, Lothar: Das Motiv der Versuchung durch Gott in vordeuteronomischer Tradition. – VT XXII, 1972, 55–63.

Sklba, Richard J.: The redeemer of Israel. – CBQ XXXIV, 1972, 1–18.

Reindl, Josef: Das **Angesicht Gottes** im Sprachgebrauch des Alten Testaments. – Lpz: St.-Benno-Verl. 1970. XXVI, 351 S. = Erfurter Theologische Studien XXV; kart. DM 20,–.

Stolz, Fritz: Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon. – ZAW LXXXIV, 1972, 141–156.

Coats, George W.: An exposition for the wilderness traditions. – VT XXII, 1972, 288–295; ∼ The wilderness itinerary. – CBQ XXXIV, 1972, 135–152.

Jackson, Bernard S.: Theft in early jewish law. – Oxf: Clarendon Pr.; (Lo:) Oxford Univ. Pr. 1972. XVIII, 316 p.; £ 5,50.

Seters, John van: The terms **"Amorite"** and **"Hittite"** in the Old Testament. – VT XXII, 1972, 64–81.

Clines, D. J. A.: X, X ben Y, ben Y: personal names. – VT XXII, 1972, 266–287.

Benz, Franz L.: Personal names in the Phoenician and Punic inscriptions. A catalog, grammatical study and glossary of elements. – R: Biblical Institute Press 1972. XXIV, 511 p. = Studia Pohl VIII.

Forkman, Göran: The limits of the religious community. Expulsion from the religious community within the Qumran sect, within rabbinic Judaism, and within primitive Christianity. – Lund: Gleerup (1972). 257 p. = Coniectanea biblica. New Testament series V; skr 38,– [Diss., Lund]

Jervell, Jakob: Die offenbarte und die verborgene Tora. Zur Vorstellung über die neue Tora im Rabbinismus. – StTh XXV, 1972, 90–108.

Levy, Shalom et Gershon Edelstein: Cinq saisons de fouilles à Tel 'Amal ‹Nir David›. – RB LXXIX, 1972, 325–367; 11 pl., 18 fig.

Kaplan, J.: The archaeology and history of Tel Aviv-Jaffa. – BA XXXV, 1972, 66–95.

Several, Michael W.: Reconsidering the Egyptian Empire in Palestine during the Amarna period. – PEQ CIV, 1972, 123–133.

3. Neues Testament

Lührmann, Dieter: Liebet eure Feinde ‹**Lk 6,27–36/Mt 5,39–48**›. – ZThK LIX, 1972, 412–438.

Gerhardsson, Birger: The seven parables in Matthew **XIII**. – NTSt XIX, 1, 1972, 16–37.

Légasse, S.: L'épisode de la Cananéenne d'après Mt. 15, 21–28. – BLE LXXIII, 1972, 21–40; p. 41–50: Solages, Bruno de: Jean, fils de Zébédée, et l'énigme du "disciple que Jésus aimait".

Jesus in Nazareth [von] Erich Grässer [u. a.] – B, NY: de Gruyter 1972. 153 S. = ZNW, Beih. XL; DM 64,–; [enth.:] S. 1–37: Grässer, Erich: Jesus von Nazareth ‹Mc G1–6a›. Bemerkungen zur Redaktion und Theologie des Markus; S. 38–50: Strobel, August: Die Ausrufung des Jobeljahrs in der Nazarethpredigt Jesu. Zur apokalyptischen Tradition Lc IV, 16–30; S. 51–75: Tannehill, Robert C.: The mission of Jesus according to Luke IV 16–30; S. 76–147: Eltester, Walther: Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope.

McEleney, Neil J., CSP: Authenticating criteria and Mk 7:1–23. – CBQ XXXIV, 1972, 431–460.

Roloff, Jürgen: Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu ‹Mk. X. 45 und Lk. XXII, 27.› – NTSt XIX, 1, 1972, 38–64.

Kelber, Werner H.: Mark 14 32–42: Gethsemane. Passion christology and discipleship failure. – ZNW LXIII, 1972, 166–187.

Schnackenburg, Rudolf: Das Brot des Lebens. – Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn ..., Gö (1971), 328–342; S. 343–356: Thyen, Hartwig: Johannes 13 und die „kirchliche Redaktion" des vierten Evangeliums.

Broer, Ingo: Der Geist und die Gemeinde. Zur Auslegung der lukanischen Pfingstgeschichte ‹**Apg 2,1–13**›. – BL XIII, 1972, 261–283.

Cox, Dermot, OFM: Paul before the Sanhedrin ‹Acts 22,30–23,11›. – Studii biblici franciscani liber annuus XXI, 1971, 54–75.

Morissette, Rodolphe: La citation du Psaume VIII, 7b dans **I Corinthiens XV, 27a**. – Science et esprit XXIV, 1972, 313–342.

Schulz, Siegfried: **Q**. Die Spruchquelle der Evangelisten. – Zü: Theologischer Verl. (1972). 508 S.; Lw. DM 70,–.

Walker, Wm. O., Jr.: The origin of the Son of Man concept as applied to Jesus. – JBL XCI, 1972, 482–490; p. 491–500: Hawkin, David J.: The incomprehension of the disciples in the Marcan redaction; p. 501–521: Boring, M. Eugene: How may we identify oracles of christian prophets in the synoptic tradition? Mark 3: 28–29 as a test case.

Broer, Ingo: Die Urgemeinde und das Grab Jesu. Eine Analyse der **Grablegungsgeschichte** im Neuen Testament. – Mchn: Kösel-Verl. 1972. 348 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXI; brosch. DM 58,– [Diss., Freiburg/B.]

Boers, Hendrikus: Where christology is real. A survey of recent research on New Testament christology. – Interpr XXVI, 1972, 300–327.

Wengst, Klaus: Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1972). 223 S. = Studien zum Neuen Testament VII; Lw. DM 48,– [Diss., Bonn]

Dietrich, Wolfgang: Das Petrusbild der lukanischen Schriften. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 348 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament XCIV; kart. DM 56,– [Diss., Münster]

Kränkl, Emmeram: Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte. – Rgb: Pustest 1972. XII, 239 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Kath.-Theol. Fakultät = Biblische Untersuchungen VIII; kart. DM 42,– [Diss., München]

Panagopoulos, Johannes: Zur Theologie der Apostelgeschichte. – NovT XIV, 1972, 137–159.

Hughes, John H.: John the Baptist: The forerunner of God himself. – NovT XIV, 1972, 191–218.

Pax, E(lpidius, OFM): Beobachtungen zur Konvertitensprache im **ersten Thessalonicherbrief**. – Studii biblici franciscani liber annuus XXI, 1971, 220–262.

Bjerkelund, Carl J.: „Nach menschlicher Weise rede ich". Funktion und Sinn des paulinischen Ausdrucks. – StTh XXVI, 1972, 63–100.

Bussmann, Claus: Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur. Ab Ms. d. Autors gedr. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1971. XVIII, 193 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 3; kart. DM 38,– [Diss., Bochum]

Del Verme, Marcello: Le formule di ringraziamento postprotocollari nell'epistolario paolino. – R: Ed. Francescane (1971). 228 p. = Presenza. Collezione culturale V; Lire 2200,–.

Kieffer, René: Essais de méthodologie néo-testamentaire. – Lund: Gleerup (1972). 86 p. = Coniectanea biblica. New Testament series IV; scr 20,–.

Stuhlmacher, Peter: Zur Methoden- und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des Neuen Testaments. – Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten IV, (Neukirchen, Zü/Eins/Köln 1972), 11–55; S. 57–64: Schnackenburg, Rudolf: Bemerkungen zum Referat von Peter Stuhlmacher aus der Sicht eines katholischen Exegeten; S. 65–73: Wilckens, Ulrich: Die Diskussion über Stuhlmachers Referat am 5. 4. 1971 ‹Protokoll›; S. 75–96: Stock, Alex: Überlegungen zur Methode eines Theologischen Kommentars; S. 97–103: Wilckens, Ulrich: Die Diskussion über Stocks Referat ‹27/28. 3. 1972› ‹Protokoll›; S. 105–139: Vögtle, Anton: Die sogenannte Taufperikope Mk I, 9–11. Zur Problematik der Herkunft und des ursprünglichen Sinns.

Schille, Gottfried: Auf dem Weg zur kritischen Redaktionsgeschichte. – Theologische Versuche III, B (1971), 65–86.

McNamara, Martin, MSC: Targum and Testament. Aramaic paraphrases of the Hebrew Bible: A light on the New Testament. – Shannon: Irish Univ. Pr. (1972). 227 p.; £ 3,–.

Bori, Pier Cesare: **Koinonia**. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento. – Brescia: Paideia Ed. 1972. 134 p. = Testi e ricerche di scienze religiose VII; Lire 2000.

Böcher, Otto: Das Neue Testament und die **dämonischen** Mächte. – Stu: KBW Verl. (1972). 92 S. = Stuttgarter Bibelstudien LVIII.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean **Daniélou**. Publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser. – (P:) Beauchesne 1972. XII, 689 p.; F 250,–; p. 673–689: Kannengiesser, Charles: Bibliographie patristique du Cardinal Jean Daniélou.

Florilegium historiale. Essays presented to Wallace K. **Ferguson**. Ed. by J. G. Rowe and W. H. Stockdale. – Tor: University of Toronto Press in association with University of Western 1971. VII, 401 p.

Valentini, Donato: La teologia della storia nel pensiero di Jean **Daniélou**. Con bigliografia generale dal 1936 al 1968. Presentazione di Luigi Bogliolo. – R: Libr. Ed. della Pontificia Università Lateranense 1970. CXLVII, 213 p. = Corona Lateranensis XX; Lire 3500; p. XIII–LXXIV: Nota bio-bibliografica.

Fink, Karl August: Das Archiv der Sacra Poenitentiaria Apostolica. – ZKG LXXXIII, 1972, 88–92.

Oettinger, Klaus: Vergegenwärtigung und Konstruktion. Bemerkungen über Möglichkeiten historischer Darstellung. – AKG LIV, 1972, 153–167.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kawerau, Peter: Das Christentum des Ostens. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 298 S. = Die Religionen der Menschheit XXX.

Stiernon, Daniel: Bulletin sur le **Palamisme**. – Revue des études byzantines XXX, 1972, 231–341.

Obolensky, Dimitri: The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453. – Lo: Weidenfeld & Nicolson 1971. XIV, 446 p., 93 fig.; £ 4,–.

Lamb, John W.: The Archbishopric of **Canterbury**: from its foundation to the Norman conquest. – Lo: Faith Press 1971. 288 p.; £ 3.

Hennig, John: Deutsche Ortsnamen in der martyrologischen Tradition Irlands. – AKG LIV, 1972, 223–240.

3. Alte Kirchengeschichte

Burghardt, Walter J., SJ: Literature of Christian antiquity, 1967–1971. – ThSt XXXIII, 1972, 253–284.

Stockmeier, Peter: Krisen der frühen Kirche als Problem der Kirchengeschichte. – HJ XCII, 1972, 1–18.

Hauschild, Wolf-Dieter: Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie. – Mchn: Kaiser 1972. 312 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXIII; kart. DM 40,– [Habil.-Schrift, München]

Quacquarelli, Antonio: *Inventio* ed *elocutio* nella retorica cristiana antica. – Vetera christianorum IX, 1972, 191–218; p. 219–231: Cannone, Giuseppe: Sull'attribuzione del *De vita christiana* a Pelagio; p. 233–244: Lozito, Vito: Gli *inordinati circuli* nella polemica *De Paschate* di Dionigi il Piccolo; p. 245–265: Mees, Michael: Das Paradigma vom reichen Mann und seiner Berufung nach den Synoptikern und dem Nazaräerevangelium; p. 267–301: Mian, Franca: L'Anonimo Piacentino al Sinai; p. 303–329: Roncoroni, Angelo: L'epica biblica di Avito di Vienne; p. 361–386: Mola, Riccardo: Scavi e ricerche sotto la cattedrale di **Trani**. Notizie dei ritrovamenti (53 fig., 13 dis.).

Kaemmerling, Ekkat: Ikonologie der römischen Querhausbasilika. Ein Forschungsbericht. – RömQu LXVII, 1972, 125–152.

Orbe, Antonio, SJ: La encarnación entre los **Valentinianos**. – Gr LIII, 1972, 201–234; p. 235: Summary.

Pagels, Elaine H.: A valentinian interpretation of baptism and eucharist – and its critique of "Orthodox" sacramental theology and practice. – HThR LXV, 1972, 153–169.

Orbe, Antonio, SJ: Parábolas evangélicas en San **Ireneo**. Vol. I–II. – Madr: (La Editorial Católica) 1972. VIII, 460 p.; VIII, 515 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXXXI/CCCXXXII; pes 570.

Demarolle, J.-M.: Un aspect de la polémique païenne à la fin du IIIe siècle: le vocabulaire chrétien de **Porphyre**. – VigChr XXVI, 1972, 117–129.

Barthélémy, Dominique: **Origène** et le texte de l'Ancien Testament. – Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, (P) 1972, 247–261; p. 263–271: Cantalamessa, Raniero: Les homélies pascales de **Meliton** de **Sardes** et du **Pseudo-Hippolyte** et les extraits de **Théodote**; p. 273–283: Crouzel, Henri: L'exégèse origénienne de 1 Cor 3, 11–15, et la purification eschatologique; p. 285–292: Grant, Robert M.: The Stromateis of Origen; p. 293–303: Hanson, Richard P. C.: Did Origen apply the word *homoousios* to the Son?; p. 305–316: Harl, Marguerite: Origène et l'interprétation de l'Épître aux Romains: étude du chapitre IX de la *Philocalie*; p. 317–325: Kannengiesser, Charles: Le recours au *Livre de Jérémie* chez **Athanase** d'**Alexandrie**; p. 327–334: Kettler, Franz Heinrich: War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?; p. 335–341: Leroux, Jean-Marie: Jean Chrysostome et la querelle origéniste; p. 343–353: Leroy, François-J.: Une homélie nouvelle, origénoarienne, issue de milieux anti-marcelliens BHG 1076 z, in Lc I, 31–44; p. 355–365: Mehat, André: Clément d'Alexandrie et les sens de l'Ecriture, Ier Stromata 176, I et 179, 3; p. 367–372: Ménard, Jacques-E.: Transfiguration et polymorphie chez Origène; p. 373–374: Nautin, Pierre: Une citation méconnue des *Stromates* d'Origène ‹Jérôme, C. Joh. Hieros. 25›; p. 375–383: Pépin, Jean: La vraie dialectique selon Clément d'Alexandrie; p. 385–394: Richard, Marcel: Les fragments d'Origène sur Prov. XXX, 15–31; p. 395–402: Rordorf, Willy: La «diaconie» des martyrs selon Origène; p. 403–414: Studer, Basil: Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes' *De principiis*.

Simonetti, Manlio: La tradizione nella controversia **ariana**. – Aug XII, 1972, 37–50.

Doignon, Jean: **Hilaire** de **Poitiers** avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe siècle. – P: Etudes Augustiniennes 1971. 667 p.; F 165.

Belval, Norman Joseph: The Holy Spirit in Saint **Ambrose**. – R: Officium Libri Catholici – Catholic Book Agency 1971. 137 p. = Pont. Studiorum Universitas a s. Thoma Aq. in Urbe; Lire 3200,– [Diss., Roma. Pont. Univ. s. Thomae de Urbe]

Wallach, Luitpold: Ambrosii verba retro versa e translatione graeca ‹Libri Carolini II, 15›. – HThR LXV, 1972, 171–189.

(Aetheria:) **Egeria**'s Travels (Peregrinatio ad loca sancta, engl.) Newly translated with supporting documents and notes by John Wilkinson. – Lo: SPCK 1971. XV, 320 p.; £ 6,–.

Bogaert, P.-M.: La préface de Rufin aux Sentences de Sexte et à une œuvre inconnue. Interprétation, tradition du texte et manuscrit remembré de Fleury. – RBén LXXXII, 1972, 26–46.

Borgomeo, Pasquale: L'Eglise de ce temps dans la prédication de saint Augustin. – P: Etudes Augustiniennes 1972. 437 p.; F 72,–.

Cremer, Franz Gerhard: Der Beitrag Augustins zur Auslegung des Fastenstreitgesprächs ‹Mk 2,18–22 parr› und der Einfluß seiner Exegese auf die mittelalterliche Theologie. – P: Études Augustiniennes 1971. 79 S.

Margerie, B. de, SJ: La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion. – Aug XII, 1972, 107–119.

Wolfskeel, C. W.: Ist Augustin in „De immortalitate animae" von der Gedankenwelt des Porphyrios beeinflußt worden? – VigChr XXVI, 1972, 130–145.

Weiß, Bardo: Das Alte als das Zeitlos-Wahre oder als das Apostolisch-Wahre? Zur Frage der Bewertung des Alten bei der theologischen Wahrheitsfindung der Väter des 2. und 3. Jahrhunderts. – TrThZ LXXXI, 1972, 214–227.

Brock, Sebastian: The Syriac version of the **Pseudo-Nonnos** mythological scholia. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1971. XI, 319 p. = University of Cambridge Oriental Publications XX; £ 7,20.

Speigl, Jakob: Der Autor der Schrift *De Sectis* über die Konzilien und die Religionspolitik **Justinians**. – AHC II, 1970, 207–230.

Borias, A.: Le Christ dans la Règle de saint **Benoît**. – RBén LXXXII, 1972, 109–139.

Sahas, Daniel J.: **John** of **Damascus** on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites". – Leid: Brill 1972. XVI, 171 p.; hfl 61,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Prinz, Friedrich: Die gesellschaftliche Bedeutung des frühmittelalterlichen Mönchtums für Süddeutschland und Böhmen. – Beiträge zur Tausendjahrfeier des Bistums Prag. Bd II, Mchn 1972, 9–19; S. 20–37: Hemmerle, Josef: Mission und Klöster der bayerischen Benediktiner in Böhmen; S. 38–60: Zimmermann, Gerd: **Wolfgang** von **Regensburg** und die Gründung des Bistums **Prag**; S. 64–78: Mattausch, Rudolf: Das Bistum Prag in der Zeit Karls IV. und des Ackermann-Dichters; S. 79–88: Seibt, Ferdinand: **Johannes** von **Nepomuk** – ein schweigender Märtyrer; S. 89–104: Hantsch, Hugo, OSB: Die Aufklärung in Böhmen.

Neumeyer, Heinz: Kirchengeschichte von **Danzig** und **Westpreußen** in evangelischer Sicht. Hrsg. in Zusammenarb. mit d. Ostkirchenausschuß Hannover. Bd. I: Von den Anfängen der christlichen Mission bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. – Leer (Ostfriesland): Rautenberg [1972]. X, 240 S.; kart. DM 25,–.

Simonis, Walter: Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei **Anselm, Abaelard,** den **Viktorinern**, A. **Günther** und J. **Frohschammer**. – Ffm: Knecht 1972. VIII, 208 S. = Frankfurter theologische Studien X; kart. DM 45,–.

5. Mittelalter

Schneider, Reinhard: **Königswahl** und Königserhebung im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den **Langobarden** und **Merowingern**. – Stu: Hiersemann 1972. XVI, 272 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters III; Lw. DM 72,– [Habil.-Schrift, Berlin FU]

Lindner, Klaus: Untersuchungen zur Frühgeschichte des Bistums **Würzburg** und des Würzburger Raumes. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 262 S. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XXXV; kart. DM 38,– [Diss., Marburg]

Lechner, Elmar: Vita **Notkeri Balbuli**. Geistesgeschichtlicher Standort und historische Kritik. Ein Beitrag zur Erforschung der mittelalterlichen Hagiographie. – St. Gallen: Fehr'sche Buchhandl. 1972. 198 S. = Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte XLVII; sfr 27,– [Diss., Innsbruck. Überarb.]

Brouette, É.: Étude critique du diplôme royal de 946 pour l'abbaye de **Gembloux**. – RBén LXXXII, 1972, 188–207.

Le Crédo, la morale et l'Inquisition. – (Toulouse:) Privat (1971). 435 p. = Cahiers de Fanjeaux VI; F 42,–.

Owen, Dorothy M.: Church and society in medieval **Lincolnshire**. – Lincoln: Lincolnshire Local History Society 1971. XXII, 170 p., 8 fig., 9 pl.; £ 2,50.

Il monachesimo e la riforma ecclesiastica ‹1049–1122›. Atti della quarta Settimana internazionale di Studio Mendola, 23–29 agosto 1968. – Mil: Vita e Pensiero (1971). XVI, 540 p. = Pubblicazioni dell' Università cattolica del Sacro Cuore. Contributi III, 7 = Miscellanea del Centro di Studi medioevali VI; Lire 15 000; [cont. e.a.:] p. 21–44: Gregoire, Réginald: Le **Mont Cassin** dans la réforme de l'Église de **1049** á **1122**; p. 54–73: Wollasch, Joachim: Die Wahl des Papstes **Nikolaus II**; p. 79–104: Manselli, Raoul: Certosini e Cisterciensi; p. 105–123: Tabacco, Giovanni: Vescovi e monasteri; p. 125–144: Brooke, Christopher: Princes and kings as patrons of monasteries. **Normandy** and **England**; p. 153–169: Kloczowski, Jerzy: La vie monastique en **Pologne** et en **Bohême** aux **XI–XII** siècles ‹jusqu'à la moitié du XII siècle›; p. 173–192: Grégoire, Réginald: La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine; p. 193–215: Mollat, Michel: Les moines et les pauvres, XIe–XIIe siècles; p. 228–252: Dimier, Anselme: Trois quarts de siècle d'intense activité sur les chantiers de construction monastiques. De l'avènement de Léon IX à la mort de Calixte II ‹1049–1124›; p. 256–270: Meersseman, Gilles Gerard: "Teologia monastica" e riforma ecclesiastica da Leone IX a Callisto II ‹† 1124›; p. 271–302: Leclercq, Jean: L'historiographie monastique de Léon IX à Callixte II; p. 304–331: Constable, Giles: Monastic possession of churches and "spiritualia" in the age of reform; p. 336–349: Duby, Georges: Le monachisme et l'économie rurale; p. 350–370: Kottje, Raymund: Klosterbibliotheken und monastische Kultur in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts; p. 385–395: Penco, Gregorio: Il movimento di **Fruttuaria** e la riforma gregoriana; p. 399–415: Kurze, Wilhelm: Zur Geschichte **Camaldolis** im Zeitalter der Reform; p. 416–422: Plocha, Józef: La plus ancienne histoire de l'abbaye des bénédictins à **Mogilno** en Grande-Pologne; p. 423–489: Capitani, Ovidio: Imperatori e monasteri in Italia centrosettentrionale ‹1049–1085›.

Schieffer, Rudolf: Spiritales latrones. Zu den Hintergründen der **Simonieprozesse** in Deutschland zwischen **1069** und **1075**. – HJ XCII. 1972, 19–60.

Keller, Hagen: **Ekkeberts** Vita Haimeradi. – AKG LIV, 1972, 26–63.

Ebels-Hoving, B.: Byzantinum in Westerse ogen 1096–1204. – Assen: Van Gorcum 1971. XV, 295 blz.; hfl 34,65.

Flint, V. I. J.: The chronology of the works of Honorius **Augustodunensis**. –RBén LXXXII, 1972, 215–242.

Miethke, Jürgen: Zur Herkunft **Hugos** von **St. Viktor**. – AKG LIV, 1972, 241–265.

Guth, Klaus: Bischof **Eberhard II.** ‹**1146–1170**› und die Aufnahme der Frühscholastik in **Bamberg**. – FZPhTh XIX, 1972, 331–360.

Schneyer, Johannes Baptist: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von **1150 – 1350**. ‹Autoren: **L – P**.› – Mstr: Aschendorff (1972). 876 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XLIII, 4; kart. DM 148,–.

Thouzellier, Christine: Hérésie et hérétiques. **Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois**. – R: Edizioni di Storia e Letteratura 1969. VIII, 273 p. = Storia e Letteratura CXV; Lire 5000.

Manteuffel, Tadeusz: Naissance d'une hérésie (Narodziny herezji, franz.). Les adeptes de la pauvreté volontaire au moyen âge. Traduit du polonais par Anna Posner. – P - La Haye: Mouton 1970. 113 p. = École pratique des Hautes Études – Sorbonne. Section VI: Sciences économiques et sociales. Centre de recherches historiques. Civilisations et Sociétés VI.

Les regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I, 4: Les regestes de **1208** à **1309**. Par V. Laurent. – P: Institut Français d'Etudes Byzantines 1971. XXVII, 634 p. = Le Patriarcat Byzantin. Série I; F 150,–.

Kandler, Karl-Hermann: Die Abendmahlslehre des Kardinals **Humbert** und ihre Bedeutung für das gegenwärtige Abendmahlsgespräch. – B, Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1971. 113 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums XXIV; kart. DM 22,50 [Diss., Leipzig]

Roberg, Burkhard: Der konziliare Wortlaut des Konklave-Dekrets *Ubi periculum* von **1274**. – AHC II, 1970, 231–262.

Nagy, Maria von – N. Christoph von Nagy: Die Legenda aurea und ihr Verfasser **Jacobus** de **Voragine**. – Bern, Mchn: Francke (1971). 100 S.; kart. DM 14,50.

Stockmeier, Peter: Causa Reformationis und Alte Kirche. Zum Geschichtsverständnis der Reformbewegungen. – Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen, Mchn/Pad/Wien 1972, 1–13; S. 15–26: Heggelbacher, Othmar: **Dantes** Divina Commedia in ihren Beziehungen zur Kirchenreform des fünfzehnten Jahrhunderts; S. 27–46: Vincke, Johannes: Die Königin-Witwe **Violant** von **Aragon** im Wirkungsbereich des Konstanzer Konzils; S. 47–55: Riedlinger, Helmut: Ekklesiologie und Christologie bei Johannes **Hus**. Die Gnadenfülle Christi und die Kirche in seinem Kommentar zur Distinctio XIII des dritten Buchs der Sentenzen; S. 57–85: Brandmüller, Walter: Kirchenfreiheit und Kirchenreform. Die Instruktionen für die Gesandten der Kathedralkapitel der Kirchenprovinz **Reims** zum Konzil von Pavia-Siena; S. 87–100: Madre, Alois: Kardinal **Branda** an Nikolaus von Dinkelsbühl. Eine Anweisung zur Kreuzzugspredigt gegen die Hussiten; S. 101–117: Tüchle, Hermann: Das Mainzer Reformdekret des Kardinals Branda; S. 119–138: Schnith, Karl: Kardinal Heinrich **Beaufort** und der Hussitenkrieg; S. 139–145: Schneyer, Johannes Baptist: Baseler Konzilspredigten aus dem Jahre 1432; S. 147–170: Meuthen, Erich: Kanonistik und Geschichtsverständnis. Über ein neuentdecktes Werk des **Nikolaus** von **Kues**: De maioritate auctoritatis sacrorum conciliorum supra auctoritatem papae; S. 171–188: Ganzer, Klaus: Päpstliche Gesetzgebungsgewalt und kirchlicher Konsens. Zur Verwendung eines Dictum Gratians in der Concordantia Catholica des Nikolaus von Kues; S. 189–197: Marschall, Werner: Ein Cyprianzitat im Schreiben des Konzils von Basel vom 20. Februar 1439 an die Europäischen Gesandten; S. 199–214: Vooght, Paul de: Les Hussites et la „Reformatio Sigismundi"; S. 215–232: Reiter, Ernst: Rezeption und Beachtung von Basler Dekreten in der Diözese **Eichstätt** unter Bischof Johann von Eych ‹1445–1464›; S. 233–259: Engels, Odilo: Zur Konstanzer Konzilsproblematik in der nachkonziliaren Historiographie des 15. Jahrhunderts; S. 261–299: Reinhard, Wolfgang: PAPA PIUS. Prolegomena zu einer Sozialgeschichte des Papsttums; S. 301–315: Müller, Wolfgang: Die Kaplaneistiftung ‹praebenda sine cura› als mittelalterliche Institution; S. 317–333: Gatz, Erwin: Die Anfänge der **Dürener Annaverehrung**. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte; S. 335–342: Torsy, Jakob: Zur Verehrung der Eucharistie im Spätmittelalter. Eine Fronleichnamsprozession in **Wittlaer** im Jahre **1436**; S. 343–362: Denzler, Georg: Grundlinien der Zölibatsgeschichte vom Constancience bis zum Tridentinum ‹1414–1545›.

Pellegrini, Modesto, OFM: La rivelazione nell'insegnamento di **Duns Scoto**. – R: Ed. "Antonianum" (1970). 155 p.; Lire 1600,–.

Trexler, Richard C.: The Bishop's portion: Generic pious legacies in the later middle ages in Italy. – Traditio XXVIII, 1972, 397–450.

Landfester, Rüdiger: Historia magistra vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts. – Genève: Droz 1972. 195 S. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXXIII; sfr 44,–. [Diss., Freiburg/B.]

Rankl, Helmut: Das vorreformatorische landesherrliche Kirchenregiment in **Bayern** ‹**1378–1526**›. – Mchn: Wölfle in Komm. 1971. XIX,

296 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia. Dissertationen zur Bayerischen Landes- und Münchener Stadtgeschichte XXXIV = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München LI; kart. DM 12,50.

Bäumer, Remigius: Paderborner Theologen und Kanonisten auf den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts. – Paderbornensis Ecclesia... Festschrift für Lorenz Kard. Jaeger, Mchn-Pad-Wien 1972, 151–179; S. 181–195: Schmitdinger, Johannes: Vier ehemalige Paderborner Scholaren als Bischöfe beim Baseler Konzil; S. 197–205: Klose: Hans-Christian: Die angebliche Mitarbeit des Dominikaners Jakob **Sprenger** am Hexenhammer nach einem alten Abdinghofer Brief.

Herlihy, David: Mapping households in medieval Italy. – CHR LVIII, 1972, 1–24.

Steinmetz, David C.: Libertas christiana: Studies in the theology of John **Pupper** of **Goch** ‹d. 1475›. – HThR LXV, 1972, 191–230.

Horst, Ulrich: Grenzen der päpstlichen Autorität. Konziliare Elemente in der Ekklesiologie des Johannes **Torquemada**. – FZPhTh XIX, 1972, 361–388.

Heller, Henry: **Nicholas** of **Cusa** and early French Evangelicism. – ARG LXIII, 1972, 6–21.

O'Reilly, Clare: «Maximus Caesar et Pontifex Maximus». Giles of Viterbo proclaims the alliance between Emperor Maximilian I and Pope Julius II. – Augustiniana XXII, 1972, 80–117.

6. Gesamte Neuzeit

Vaughan Bennett, Gareth: Patristic thought in Anglican thought. 1660–1900. – Oecumenica [VI], 1971/72, 63–87.

Ziegler, Adolf Wilhelm: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa. Bd II: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. – Mchn: Manz Verl. 1972. 349 S.; Lw. DM 56,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Spitz, Lewis W.: The Renaissance and Reformation movements. – Chic: Rand McNally 1971. XV, 614 p.; $ 9,95.

Trtki, Zdenek: Jan **Hus** als philosophischer Realist. – ThZ XXVIII, 1972, 263–275.

Graf, Gerhard: Albert Hauck über Jan Hus. Zur Selbstkritik der Reformationshistoriographie. – ZKG LXXXIII, 1972, 34–51.

Crespi, Maria Lidia: La storiografia contemporanea italiana di fronte a Martin Lutero. – SC C, 1972, 134–157.

Hoffmann, Manfred: Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach **Erasmus** von **Rotterdam**. – Tü: Mohr 1972. XIV, 294 S. = Beiträge zur historischen Theologie XLIV; Lw. DM 56,–.

Lutherprozeß und Lutherbann. Vorgeschichte, Ergebnis, Nachwirkung. Mit Beitr. von Remigius Bäumer [u. a.] – Mstr: Aschendorff (1972). 80 S. = KathLebKpf XXXII; kart. DM 9,20; [enth. u. a.:] S. 18–48: Bäumer, Remigius: Der Lutherprozeß; S. 49–68: Tüchle, Hermann: Des Papstes und seiner Jünger Bücher. Eine römische Verteidigung und Antwort auf Luthers Schrift „Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher von D. M. Luther verbrannt sind" aus dem Jahre 1521; S. 69–80: Iserloh, Erwin: Aufhebung des Lutherbannes? Kirchengeschichtl. Überlegungen zu einer aktuellen Frage.

Delius, Walter: Der Augustiner Eremitenorden im Prozeß Luthers. – ARG LXII, 1972, 22–42; S. 43–71: Kohls, Ernst-Wilhelm: Die Deutungen des Verhaltens Luthers in Worms innerhalb der neueren Historiographie; S. 72–93: Deppermann, Klaus: Melchior **Hoffmans** letzte Schriften aus dem Jahre 1534; S. 94–125: Boles, Susan K.: The economic position of Lutheran pastors in Ernestine Thuringia 1521–1555; S. 126–140: Kittelson, James M.: Wolfgang **Capito**, the council, and reform in **Strasbourg**; S. 143–168: Chrisman, Miriam U.: Women and the Reformation in Strasbourg 1490–1530; S. 168–195: Roelker, Nancy Lyman: The role of noblewomen in the French Reformation; S. 196–226: Blaisdell, Charmarie Jenkins: **Renée** de **France** between Reform and Counter-Reform.

Grane, Leif: Augustins "Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos" in Luthers Römerbriefvorlesung. – ZThK LXIX. 1972, 304–330.

Mayer, C. P., OSA: Philosophische Voraussetzungen und Implikationen in Augustins Lehre von den Sacramenta. – Augustiniana XXII, 1972, 53–79.

Meyer-Wilkens, Barbara: Hildesheimer Quellen zur Einführung der Reformation in **Hildesheim**. – Diözese Hildesheim XL, 1972, 1–82.

Parker, T. H. L.: **Calvin**'s New Testament commentaries. – (Lo:) SCM Pr. (1971). XIII, 208 p.; £ 3,50.

Hernández Alonso, Juan José: Pensamiento de Juan Calvino sobre la Iglesia de Dios. – CTom XCIX, 1972, 103–133.

Schützeichel, Heribert: Die Christologie Calvins. – Mchn: Hueber 1972. 276 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie IX; kart. DM 36,– [Diss., Trier]

Stadtland, Tjarkos: Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1972. 224 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXXII; Lw. DM 52,50.

Nijenhuis, W.: Calvijns «Subita Conversio». Notities bij een hypothese. – NThT XXVI, 1972, 248–269.

Vögeli, Jörg: Schriften zur Reformation in **Konstanz. 1519–1538.** Bearb. u. aus zeitgenössischen Quellen ergänzt u. erklärt von Alfred Vögeli. Mit Gregor Mangolts Konstanzer Reformationsgeschichte von 1562 zum Vergleich. Halbbd I: Text u. Glossar. – Tü: Osiander [in Komm.]; Bas: Basileia-Verl. [in Komm.] 1972. 586 S.; 7 Ill. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XXXIX; Lw. DM 74,–.

Barton, Peter F.: Um Luthers Erbe. Studien und Texte zur Spätreformation. **Tilemann Heshusius** ‹1527–1559›. – Witten: Luther-Verlag 1972. 261 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte VI.

Verheus, Simon L.: Zeugnis und Gericht. Kirchengeschichtl. Betrachtungen bei Sebastian **Franck** u. Matthias **Flacius** (Kroniek en kerugma, ‹dt.›) – Nieuwkoop: de Graaf 1971. 121 S. = Bibliotheca humanistica et reformatorica I; Lw. hfl 45,–.

Wied, Hermann von: Einfältiges Bedenken: Reformationsentwurf für das Erzstift Köln von **1543**. Übers. u. hrsg. von Helmut Gerhards u. Wilfried Borth. – Düs: Presseverband der Evang. Kirche im Rheinland 1972. 223 S. = Schriftenreihe des Vereins f. Rheinische Kirchengeschichte XLIII; Lw. DM 14,20.

Theisen, Jerome P.: The Roman canon and the Council of Trent. – AHC II, 1970, 284–302.

Schrader, Franz: Die Beschickung des Konzils von Trient durch die Diözesen Magdeburg, Halberstadt, Merseburg, Naumburg und Meissen. – AHC II, 1970, 303–352.

Greenslade, Stanley L.: The authority of the tradition of the Early Church in early anglican thought. – Oecumenica [VI], 1971/72, 9–33; S. 34–62: Hägglund, Bengt: Verständnis und Autorität der altkirchlichen Tradition in der lutherischen Theologie der Reformationszeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts.

8. Neuere Zeit

Gutiérrez, David, OSA: Historia de la orden de san Agustín. Vol. II: Los agustinos desde el protestantismo hasta la restauración católica 1518–1648. – R: Institutum Historicum ordinis Fratrum S. Augustini 1971. XII, 322 p.; Lire 3500.

Kenneth, R. Stow: The burning of the Talmud in 1553, in the light of sixteenth century catholic attitudes toward the Talmud. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXIV, 1972, 435–459.

Eyt, Pierre: L'ordre du discours et l'ordre de l'Eglise. Hypothèse sur les structures profondes d'un texte des "Controverses" de **Bellarmin.** – BLE LXXIII, 1972, 229–249.

Bücking, Jürgen: Weltliche Schutzallianz und kirchenpolitische Kompensation. Die Beziehungen zwischen **Bayern** und **Trient 1583–1668.** – HJ XCII, 1972, 61–76.

Kaplan, Lawrence: English Civil War politics and the religious settlement. – CH XLI, 1972, 307–325.

Wettach, Theodor: Kirche bei **Zinzendorf**. – Wup: Theologischer Verl. Brockhaus (1971). 239 S.; kart. DM 28,– [Diss., Münster]

Sykes, Stephen W.: Deutschland und England. Ein Versuch in theologischer Diplomatie. – ZThK LIX, 1972, 439–465.

Hellwig, I[sak] A[rie]: Der konfessionelle Antisemitismus im **19.** Jahrhundert in Österreich. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1972). 311 S. = Veröffentlichungen des Inst. f. Kirchl. Zeitgeschichte am Internat. Forschungszentrum für Grundlagen der Wissenschaften, Salzburg II, 2.

Gatz, Erwin: Karitative Bemühungen im Bistum Paderborn während des 19. Jahrhunderts. – Paderbornensis Ecclesia... Festschrift für Lorenz Kard. Jaeger, Mchn-Pad-Wien 1972, 469–493; S. 495–514: Hohmann, Friedrich Gerhard: Die Versammlung der Katholiken Rheinlands und Westfalens in Dortmund **1867**; S. 515–536: Rick, Hermann-Joseph: August von **Haxthausens** Konzeption der „einen Kirche". Unbekanntes aus einer Korrespondenz mit Vertretern der Russischen Orthodoxie; S. 537–568: Scheele, Paul-Werner: Konrad **Martins** bischöfliche Worte an die Protestanten.

Hoppen, K. Theodore: W. G. **Ward** and liberal catholicism. – JEH XXIII, 1972, 323–344.

Engelmann, Ursmar: Ignaz Heinrich von **Wessenberg** und die Kirche. – HJ XCI, 1971, 46–69.

Mann, Erwin: Anton **Günther** und die Benediktiner von St. Paul in Kärnten. – Sacerdos et pastor semper ubique. Festschrift... Franz Loidl, (Wien 1972), 91–103; S. 105–132: Pritz, Joseph: Zur Geschichte der philosophisch-theologischen Schule Anton Günthers; S. 125–137: Reikersdorfer, Johann: Zum Offenbarungsbegriff Anton Günthers.

Scritti inediti di san **Pio X, 1858–1884.** A cura di Antonio Sartoretto – Fernando da Riese, OFMCap. – Padova: Ed. Laurenziane 1971. 309 p.; Lire 2500.

Conzemius, Victor: Preußen und das Erste Vatikanische Konzil. – AHC II, 1970, 353–419.

Denzler, Georg: Die bayerische Bischofskonferenz des Jahres **1867** in Fulda. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXV, 1972, 771–801.

Atti del Circolo s. Antonio di Padova, 17 maggio **1868** – 29 gennaio **1871**. A cura di Gabriele de Rosa e Angelo Gambasin. – (Padova:) Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana 1971. 296 p. = Società della Gioventù Cattolica = Fonti e Ricerche di Storia Ecclesiastica Padovana III; Lire 5000.

Mallinckrodt, Hansjürgen v[on]: Sozialität und Verstehen. Die hermeneutische Funktion der Kirche nach Friedrich **Pilgram**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1972). 252 S.; kart. DM 19,80. [Diss., Münster]

Weitling, Günter: Die historischen Voraussetzungen des Kirchlichen Vereins für Innere Mission in Nordschleswig und dessen Verbindung zur reichsdänischen Indre Mission bis zur Jahrhundertwende. – Flensburg: Wolff 1971. 196 S. = Schriftenreihe des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte I, 23; kart. DM 24,80. [Diss., Kiel]

Lease, Gary: Witness to the faith. Cardinal **Newman** on the teaching authority of the church. Preface by Heinrich Fries. – Shannon, Ireland: (Irish University Pr.) (1971). XVII, 158 p.; $ 3,–.

Borràs i Feliu, Antoni, SI: Filosofia-teologia en el planteig **modernista**. – AST XLIV, 1971, Barc 1972, 151–194.

Duclos, Warren E.: Crisis of an American Catholic modernist: Toward the moral absolutism of William L. **Sullivan**. – CH XLI, 1972, 369–384.

Boudens, R[obrecht, OMI]: Kardinal **Mercier** volgens het archief van de Wilhelmstrasse. – Collationes 1972, 505–545.

9. Neueste Zeit

Rauch, R. William, Jr.: From the Sillon to the mouvement Républicain Populaire: Doctor Robert **Cornilleau** and a generation of christian democrats in **France, 1910–1940**. – CHR LVIII, 1972, 25–66.

Jong, G. V. de: De theologie van G. C. **Berkouwer.** Een strukturele analyse. – Kampen: Kok 1971. VII, 270 blz.; hfl 22,50.

Fischer, Joachim: Die **sächsische Landeskirche** im Kirchenkampf: **1933–1937.** – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 267 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Erg. Reihe VIII; kart. DM 38,– [Diss., Göttingen]

Chadwick, Owen: The present stage of the 'Kirchenkampf' enquiry. – JEH XXIV, 1973, 33–50.

Orser, Edward W.: Racial attitudes in wartime: The Protestant Churches during the Second World War. – CH XLI, 1972, 337–353.

Dahlgren, Sam: Das Verhältnis von Staat und Kirche in der **DDR** während der Jahre **1949–1958.** – Lund: Gleerup 1972. 200 S. = Bibliotheca theologiae practicae XXVI; skr 31.45. [Diss., Uppsala]

Tomos agapes. Vatican-Phanar ‹1958–1970›. – R - Istanbul: o. V. 1971. 733 p.; Lire 12 000.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Rommerskirchen, Giovanni, OMI – Giuseppe Metzler, OMI – Willi Henkel, OMI: Bibliografia missionaria. XXXV: **1971.** – R: Pont. Univ. Urbaniana 1972. 214 p.; Lire 1600.

Burrus, Ernest J., SJ: **Pius V** and **Francis Borgia**: their efforts on behalf of the American Indians. – AHSJ XLI, 1972, 207–226.

Dussel, Enrique D.: Historia de la Iglesia en **América Latina.** Coloniaje y liberación, **1492–1972.** – Barc: Nova terra 1972. 348 p. = El sentido de la historia V; pes 260.

Der fünfarmige Leuchter. Beiträge zum Werden und Wirken der Benediktinerkongregation von S[ank]t **Ottilien.** Bd II: Klöster und Missionsfelder der Kongregation von St. Ottilien. – St. Ottilien: Eos-Verl. 1971. VI, 556 S.; Lw. DM 40,–.

Jongmans, Jacques: La restauration de la Congrégation Bénédictine Brésilienne. Le rôle de Dom Gérard van **Caloen, 1895–1907.** – Louvain: Université Catholique de Louvain 1972. 164 p. [Diss., Louvain]

Jaspers, Reiner [, MSC]: Die missionarische Erschließung Ozeaniens. Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in **Ozeanien** bis 1835. – Mstr: Aschendorff (1972). XXIV, 288 S., 4 Karten = Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte XXX; kart. DM 58,– [Diss., Münster]

Laird, M. A.: Missionaries and education in **Bengal, 1793–1837.** – Oxf: Clarendon 1972. XIV, 300 p.; £ 5,50.

Mayr-Harting, Henry: The coming of Christianity of **Anglo-Saxon England.** – Lo: Batsford 1972. 334 p., 17 ill.; £ 4,–.

Thekedathu, Joseph, SDB: The troubled days of Francis **García,** S.J., Archbishop of Cranganore ‹**1641–1659**›. – R: Univ. Gregoriana 1972. XV, 169 p. = Analecta Gregoriana CLXXXVII = Ser. fac. historiae ecclesiasticae. ‹Sectio B, n. XXXI›; **Lire 4500.**

De Vries, Johannes Lukas: Sending en kolonialisme in **Suidwest-Afrika.** Die invloed van die Duitse kolonialisme op die sendingswerk van die Rynse Sendingsgenootschap in die vroeëre Duits-Suidwest-Afrika. – Bruss: Protestants Theol. Faculteit 1971. 372 p. [Diss., Brussel]

La pertinence du christianisme en Afrique. VIe Semaine théologique de Kinshasa, 19–23 Juillet 1971. – RClA XXVII, 1972, 357–517.

Rossano, Pietro: Theologie der Mission. – Mysterium salutis. Bd V, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Eins/Zü/Köln (1972), 503–534.

Rütti, Ludwig [, SMB]: Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1972). 362 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge IX; kart. DM 34,– [Diss., Münster]

Brown, Margarethe B. J.: Restructuring as a response to a new era in mission. – IRM LXI, 1972, 375–388.

Gutiérrez, Gustavo: Teología, Biblia y misión indígena. – Estudios Indígenas. Vol. I n. 4 (junio 1972), México 1971/1972, 17–36.

Henry, Antonin-Marcel, OP: De missioneringstaak van de jonge kerken. – TsGL XXVIII, 1972, 183–224.

Weber, H.-R.: L'invitation au festin. Matthieu et la mission. – Gen: Labor et Fides 1972. VIII, 141 p.; sfr 12,90.

Gantin, Bernardin: Ce que l'Afrique demande aux religieuses d'aujourd'hui. – Orientations pastorales, n. CXLIII, Kinshasa 1972, 203–215.

Maurier, Henri, PB: Famille africaine et formation chrétienne. – LumVitae XXVII, 1972, 379–400.

Segundo, Juan Luis, SJ: Aportaciones a una pastoral de convicción personal en América Latina. – Misiones extranjeras, julio-oct. 1972, 93–106.

Missionaries to yourselves. African catechists today. Ed. by Aylward Shorter and Eugene Kataza. – Lo: Chapman 1972. 212 p.

Villacorta, Carlos: La Iglesia ante la evangelización liberadora y la concientización del hombre en **El Salvador.** – Louvain: Université Catholique 1972. (Diss.)

Ting Pong Lee, Ignatius, CMF: Novissimae facultates missionariae. – ComRel LIII, 1972, 24–51. 137–161. 206–223.

Armut und Anarchie. Zur politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Situation **Boliviens.** – HK XXVI, 1972, 445–450.

Beyerhaus, Peter: Die gegenwärtige Krise von Kirche und Theologie in **Japan.** – EMZ XXIX, 1972, 1–16.

L'Eglise et le développement à **Madagascar.** – DC LIV, 1972, 576–592.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Handbuch der Religionsgeschichte (Illustreret religionshistorie, dt.). Hrsg. von Jes Peter Asmussen u. Jørgen Læssøe in Verb. mit Carsten Colpe. Bd II. Mit 91 Abb. u. 4 Kartenskizzen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). XII, 536 S.; Lw. DM 88,–.

Sahagún Lucas - Juan Hernández: Significado filosófico de la idea de **salvación** en la historia de las religiones. – Burgense XIII, 1972, 199–279.

Di Nola, Alfonso M.: **Demythicization** in certain primitive cultures: Cultural fact and socioreligious integration. – HRel XII, 1, 1972, 1–27.

Closs, Alois: Prophetismus und Schamanismus aus der religionsethnologischen Perspektive. – Kairos, N.F. XIV, 1972, 200–213.

MacDermot, Violet: The cult of the **Seer** in the Ancient Middle East. A contribution to current research on hallucinations drawn from coptic and other texts. – Berkeley, Los Angeles: University of California Pr. 1971. XII, 829 p.; $ 24,–.

Roberts, J.J.M.: The earliest semitic pantheon: A study of the semitic deities attested in **Mesopotamia** before Ur III. – Baltimore: Johns Hopkins Univ. Pr. 1972. XVIII, 174 p.; $ 12,–.

Lipiński, Édouard: Épiphanie de **Baal-Haddu** RS 24.245. – Ugarit-Forschungen III, 1971, 81–92.

Szabó, Gabriella: Ein hethitisches Entsühnungsritual für das Königspaar Tuthalija und Nikalmati. – Heid: Winter 1971. 143 S. = Texte der Hethiter I; kart. DM 24,– [Diss., München]

Burkert, Walter: Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. – B, NY: de Gruyter 1972. XII, 356 p. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXII; Lw. DM 88,–.

Biezais, Haralds: Die himmlische Götterfamilie der alten **Letten.** – Uppsala: (Almqvist & Wiksells) 1972. 593 S. = Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum V; skr 90,–.

Naumann, Nelly: Das Umwandeln des Himmelspfeilers. Ein **japanischer** Mythos und seine kulturhistorische Einordnung. – Leiden: Brill 1971. VI, 292 S., 8 Taf. = Asian folklore studies. Monograph V.

Rotermund, Hartmut O.: La conception des kami japonais à l'époque de Kamakura. Notes sur le premier chapitre du «Sasekishû». – RHR T. CLXXXII, 1, 1972, 3–28.

Walker, Sheila S.: Ceremonial spirit possession in Africa and Afro-America. Forms, meanings, and functional significance for individuals and social groups. – Leiden: Brill 1972. XII, 179 p. = Supplementa ad Numen. Altera series: Dissertationes ad historiam religionum pertinentes IV; hfl 56,–.

Colldén, Lisa: The traditional religion of the **Sakata.** – (Lund) 1971 (: Berlingska Boktryckeriet) XVIII, 173 p. 2° = Studia ethnographica Upsaliensia XXXIV; skr 125,–.

Metodio da Nembro, OFMCap: Umbanda: una religione popolare nel **Brasile.** – Laurentianum XIII, 1972, 365–382.

VI. Religionsphilosophie

Johnsen, Carsten: Man the indivisible. Totality versus disruption in the history of western thought. – Oslo, Bergen, Tromsö: Universitetsforlaget (1971). 332 p.

Kohlenberger, Helmut K.: Similitudo und ratio. Überlegungen zur Methode bei **Anselm** von Canterbury. – Bonn: Bouvier 1972. 287 S. = Münchener philosophische Forschungen IV; kart. DM 44,– [Diss., Tübingen]

La Croix, Richard R.: Proslogion II and III. A third interpretation of Anselm's argument. – Leiden: Brill 1972. XIV, 137 p.; hfl 40,–.

Fleming Crocker, Sylvia: The ontological significance of Anselm's Proslogion. – ModSch L, 1972, 33–56.

Brown, Stephen F., OFM: **Robert Cowton,** O.F.M. and the analogy of the concept of being. – FStudies XXXI, 1971, 5–40.

Gnemmi, Angelo: L'apologia razionale religiosa fondamento parmenideo e affermazione di Dio nel contributo di G. S. **Gerdil.** – Padova: Liviana Ed. 1971. X, 414 p. = Teoretica; Lire 6000.

Braun, Hans-Jürg: Die Religionsphilosophie Ludwig **Feuerbachs.** Kritik und Annahme des Religiösen. – Stu-Bad Canstatt: Frommann ‹Holzboog› 1972. 240 S.; kart. DM 38,–.

Reymond, Christiane: Autrui dans la dialectique de l'éternel présent de Louis **Lavelle.** – P: Pr. Univ. de France 1972. 96 p. = Études d'histoire et de philosophie religieuses LXIV; F 28,–.

Meyer, Konrad: Karl **Jaspers'** philosophischer Weg zur Transzendenz. – FZPhTh XIX, 1972, 189–252.

Brechtken, Josef: Geschichtliche Transzendenz bei **Heidegger.** Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrage. – Meisenheim am Glan: Hain 1972. 142 S. = Monographien zur philosophischen Forschung XCIX; kart. DM 26,50.

Schlette, Heinz Robert: Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät. – Frb/B: Rombach (1972). 157 S. = Rombach hochschul paperback LII; kart. DM 17,–.

Hedinger, Ulrich: Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus. – Zü: Theologischer Verl. (1972). 182 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XX; sfr 25,–.

Penelhum, Terence: Problems of religious knowledge. – (Lo, Basingstoke): Macmillan (1971). IX, 186 p. = Philosophy of religions series; £ 2,80.

Weidlich, Wolfgang: Zum Begriff Gottes im Felde zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft. – ZThK LXVIII, 1971, 381–394.

Van der Kerken, L.: De religieuze beleving als voorstelling. – TPh XXXIV, 1972, 3–23.

Walgrave, J. H., OP: Godservaring door het geweten. – TTh XII, 1972, 377–394; p. 395: Summary: Religious experience through conscience.

VII. Fundamentaltheologie

Simons, Eberhard: Das Dilemma der Theologie. Zur wissenschaftstheoretischen und wissenschaftspraktischen Situation heutiger Theologie. – PhJ LXXIX, 2, 1972, 335–360.

Rendtorff, Trutz: Religion – Objekt oder Subjekt von Wissenschaft? – Strukturwandel der Frömmigkeit . . . (Dietrich von Oppen zum 60. Geburtstag), Stu/B (1972), 19–30; S. 31–45: Marsch, Wolf-

Dieter: Abschied von der religionslosen Theologie; S. 46–57: Gremmels, Christian: Theologie zwischen Philosophie und Soziologie; S. 57–71: Martiny, Friedrich: Funktionsverlust oder Funktionswandel der Kirche? Aspekte gegenwärtiger Kirchentheorie; S. 72–80: Løgstrup, Knud: Zum Verhältnis von theologischer und nichttheologischer Sprache.

Simons, Eberhard: Die unerledigte Neuzeit. Historische und systematisch-kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen Situation der Theologie. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet), (Graz, Wien, Köln 1972), 581–603; S. 605–613: Rauh, Fritz: Sprachregelungen an der Grenze zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Terminologische Voraussetzungen eines Dialogs.

Duquoc, Christian: Ambiguité des théologies de la sécularisation. Essai critique. – Gembloux: Duculot (1972). 152 p. = Recherches et synthèses. Section de dogme III; FB 250,–.

Beumer, Johannes, SJ: Die theologische Methode. Unter Mitarb. von Lodewijk Visschers. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1972. 136 S. = Handbuch der Dogmengeschichte I, 6; kart. DM 42,–.

Dupré, Louis: The other dimension. A search for the meaning of religious attitudes. – Garden City, NY: Doubleday 1972. 565 p.; $ 10,–.

Galama, Haije: Grieks dualisme in het christelijk denken? – TTh XII, 1972, 417–440; p. 440–441: Summary: Greek dualism in christian thought?

New dimensions in religious experience. [Ed. by] George Devine. – Staten Island: Alba House (1971). XII, 317 p.; $ 3,95.

Rendtorff, Trutz: Theorie des **Christentums**. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1972). 202 S.; kart. DM 34,–.

Hemmerle, Klaus: Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 132 S.; kart. DM 13,80.

High, Dallas M. [Hrsg.:] Sprachanalyse und religiöses Sprechen. Mit einer Einführung von Helmut Peukert. – Düs: Patmos-Verl. (1972). XXIV, 233 S. = Patmos Paperback; kart. DM 24,–.

Jeffner, Anders: The study of religious language. – Lo: SCM Pr. (1972). VIII, 135 p. = The library of philosophy and theology.

Blank, Josef: Verändert Interpretation den Glauben? – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 164 S.; kart. DM 18,–.

Gassmann, Benno: Die Welt und der Glaube. – Hat Glauben noch Sinn? Grundfragen nach Kirche, Gott und Welt, (Zü, Eins, Köln 1972), 165–247.

VIII. Dogmatik

Dabney, Robert L.: Lectures in systematic theology. – GrR: Zondervan Publ. House 1972. 903 p.; $ 12,95.

Fortman, Edmund J.: The **triune** god. A historical study of the doctrine of the trinity. – Phil: Westminster Pr.; Lo: Hutchinson (1972). XXVI, 382 p. = Theological resources; $ 9,95.

Mayr, Franz K.: Patriarchalisches Gottesverständnis? Historische Erwägungen zur Trinitätslehre. – ThQ CLII, 1972, 224–255.

Ruiz de la Peña, Juan Luis: La dialéctica destino-libertad y la discusión sobre el **pecado original**. – Burgense XIII, 1972, 325–363.

Hummel, Gert: Theologische Anthropologie und die Wirklichkeit der Psyche. Zum Gespräch zwischen Theologie und analytischer Psychologie. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1972. X, 570 S. = Impulse der Forschung V.

Wiles, M. F.: Does christology rest on a mistake? – Christ, faith and history. Cambridge studies in christology, Cambr 1972, 3–12; p. 13–34: Baelz, Peter R.: A deliberate mistake?; p. 35–38: Wiles, M. F.: A reply to Mr. Baelz; p. 39–52: Robinson, John A. T.: Need Jesus have been perfect?; p. 53–72: Sykes, S. W.: The theology of the humanity of Christ; p. 73–75: Robinson, John A. T.: A reply to Mr. Sykes; p. 79–94: Moore, Sebastian: The search for the beginning; p. 95–110: Moule, C. F. D.: The manhood of Jesus in the New Testament; p. 111–130: Lampe, G. W. H.: The Holy Spirit and the person of Christ; p. 131–144: Cupitt, Don: One Jesus, many Christs?; p. 147–163: Powell, John Clayton: Is Jesus necessary for christology? An antinomy in Tillich's theological method; p. 165–189: Carnley, Peter: The poverty of historical scepticism; p. 191–204: Stanton, G. N.: The gospel traditions and early christological reflection; p. 205–219: O'Neill, J. C.: On the resurrection as an historical question; p. 223–238: Riches, J. K.: What is a 'christocentric' theology?; p. 239–261: Katz, Steven T.: The language and logic of 'mystery' in christology; p. 263–278: Hebblethwaite, B. L. D.: The appeal to experience in christology; p. 279–300: Mackinnon, D. M.: 'Substance' in christology – A cross-bench view?

Philippe de la Trinité, OCD: Réflexions de théologie dogmatique. IV: Filiation adoptive et vertus théologales. – EphCarm XXIII, 1972, 3–82.

Congar, Yves, OP: Die apostolische **Kirche**. – Mysterium salutis. Bd IV, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Eins/Zü/Köln (1972), 535–599.

Lubac, Henri de: Petrusamt und Partikularkirche. – Internationale Kath. Zeitschrift «Communio» I, 1972, 324–340.

Auer, Johann: Die **Sakramente** der Kirche. – Rgb: Pustet (1972). 383 S. = Kleine katholische Dogmatik VII; kart. DM 15,80.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Internationale ökumenische Bibliographie. I. O. B. ... Bd V: **1966**. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald-Verl. (1972). 736 S.; kart. DM 95,–.

Keller-Hueschemenger, Max: Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen **Anglikanismus**. Struktur und Funktion. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1972). 270 S.; Lw. 48,–.

Timiadis, Emilianos: Grandezza e fragilità del cristiano nel pensiero e nella tradizione della **Chiesa ortodossa** d'**Oriente**. – (Brescia): Morcelliana (1972). 278 p. = Centro di Studi ecumenici Giovanni XXIII; Lire 3400.

Hamer, Jérôme, OP: Le Chiese orientali ed il consiglio ecumenico delle Chiese. – Angelicum XLIX, 1972, 243–260.

Johannes Chrysostomus, OSB: Die radikalen Sekten der russischen Altgläubigen. – OstkSt XXI, 1972, 3–29. 105–115.

Urban, Hans Jörg: Amt, Lehrautorität und Lehramt der Kirche in der Sicht lutherisch-konfessioneller Theologie heute. – Catholica XXVI, 1972, 273–308.

Strecker, Georg: **Evangelium** und **Kirche** nach katholischem und evangelischem Verständnis. Die Ergebnisse der röm.-kath. – evang.-luther. Studienkommission. – Tü: Mohr 1972. 58 S. = Sammlung gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus d. Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte CCLVII/CCLVIII; kart. DM 7,40.

Bläser, Peter: Zur Diskussion um die Bedeutung des **Amt**es für den Vollzug der **Eucharistie**. – Catholica XXVI, 1972, 86–107.

Locher, Gottfried W.: Streit unter Gästen. Die Lehre aus der Abendmahlsdebatte der Reformatoren für das Verständnis und die Feier des Abendmahles heute. – Zü: Theologischer Verl. (1972). 58 S. = Theologische Studien CX; kart. DM 8,80.

Goodall, Norman: Ecumenical progress, a decade of change in the **ecumenical movement 1961–1971**. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1972. 136 p.; £ 3,–.

Central Committee, **Utrecht**, august **1972**. Addresses, reports, resolutions. – ER XXIV, 1972, 391–486.

Javierre, Antonio M.: Comunidad, ecuménica. La XXV reunión del comité central: Utrecht 13–23, VII, 1972. Naturaleza, acción y lineas programáticas del Consejo Ecuménico de Iglesias. – Sales XXXIV, 1972, 375–417.

Forster, Urs Peter: Kirchen auf dem Weg zur Kirche. Die Auseinandersetzung um den Beitrag des schweizer. Evang. Kirchenbundes zum Oekumen. Rat der Kirchen. – Zü, Stu: Gotthelf-Verl. 1972. 263 S.; kart. DM 21,50 [Diss., Zürich]

Gaybba, Brian: The tradition: An ecumenical breakthrough? ‹A study of a Faith and Order study›. – R: Herder 1971. XIII, 262 p.

Lapide, Pinchas E.: Ökumene aus Christen und Juden. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verein (d. Erziehungsvereins 1972). 143 S.

X. Moraltheologie

La ética bíblica. XXIX Semana bíblica española ‹Madrid, 22–26 sept. 1969›. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Patronato «Menéndez Pelayo», Instituto «Francisco Suárez» 1971. 331 p.

Van Oyen, Hendrik: Verantwortung und Freiheit. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1972). 268 S.; Lw. DM 36,–.

Moral. Hrsg. von Anselm Hertz. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1972). 276 S. = Grünewald-Materialbücher IV; kart. DM 24,–.

Bastide, Georges: Essai d'éthique fondamentale. – P: Pr. Univ. de France 1971. 391 p. = Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Caporale, Vincenzo, SJ: Teologia dell'imperativo morale. – Nap: d'Auria 1972. VII, 181 p. = Historia salutis. Ser. teologica V; Lire 2400.

Cooper, Eugen B.: Kurzformeln der Moral. Zu den Grundnormen einer „neuen" Moral. – NO XXVI, 1972, 413–425.

Pianazzi, Giovanni, SDB: Elementi di «pseudo-morale inconscia». – Sales XXXIV, 1972, 653–711.

Ossowska, Maria: Gesellschaft und Moral (Social determinations of moral ideas, dt.) Die historische und soziale Bedingtheit sittlicher Grundhaltungen. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 229 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 20,–.

Barclay, William: Ethics in a permissive society. – NY: Harper & Row 1971. 223 p.; $ 4,95.

Roblin, Richard: Some recent developments in **genetics**. – ThSt XXXIII, 1972, 401–410; p. 411–427: Lappé, Marc: Moral obligations and the fallacies of "genetic control"; p. 428–439: Francoeur, Robert T.: We can – we must: reflections on the technological imperative; p. 440–449: Crotty, Nicholas, CP: The technological imperative: Reflection on reflections; p. 450–456: Szebenyi, Andrew L., SJ: Reflections of a biologist; p. 457–485: Fletcher, John: The brink: The parent child bond in the genetic revolution; p. 486–502: Heelan, Patrick A., SJ: Nature and its transformations; p. 503–530: McNeill, John J., SJ: Freedom and the future; p. 531–552: McCormick, Richard A., SJ: Genetic medicine: Notes on the moral literature.

Schmitz, Philipp, SJ: Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral. – Mz: Grünewald-Verl. 1972. 92 S.; kart. DM 10,80.

Humanae **vitae** and the Bishops. The encyclical and the statements of the national hierarchies. Editor: John Horgan. – Shannon, Ireland: Irish Univ. Pr. (1972). 367 p.; £ 4,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia internationalis spiritualitatis. A Pontificio Instituto Spiritualitatis O. C. D. edita. [Vol.] III: **1968**. – R: Ed. del Teresianum 1971. XVII, 584 p.; Lire 7500.

Besutti, Giuseppe M., OSM: Santuari, apparizioni, culto locale, ex voto. Rassegna bibliografica **1962–1971**. – Marianum XXXIV, 1972, 42–141.

Moliner, José María: Historia de la espiritualidad. – Burgos: Ed. El Monte Carmelo (1972). 559 p. = Facultad teológica del Norte de España XXVI; pes 500.

San **José** en los XV primeros siglos de la Iglesia. Actas del Simposio Internacional en el primer centenario de la proclamación de San José como Patrono de la Iglesia Universal. Roma, 29 noviembre – 6 diciembre 1970. – Valladolid: Centro Español de Investigaciones

Josefinas 1971. XXII, 838 p., 64 fig. = Estudios Josefinos. Año XXV, n. XLIX/L; Lire 6000.

Barth, Medard: Zum Kult der hl. Bischöfe **Amandus** von Straßburg, Maastricht und Worms im deutschen Sprachraum. – FDA XCI, 1971, Frb/B (1972), 5–64.

Leclercq, Jean: Le thème de la jonglerie chez S. **Bernard** et ses contemporains. – Revue d'histoire de la spiritualité XLVIII, 1972, 385–400; p. 435–452: Dupuy, Michel: De nouveaux inédits de **Bérulle**; p. 453–476: Devos, Roger: Le testament spirituel de sainte **Jeanne-Françoise** de **Chantal** et l'affaire du visiteur apostolique. Dossier présenté et publié; p. 477–490: Wolff, Philippe: Etienne **Delaruelle**, guide dans l'étude de la spiritualité médiévale.

Georges, André: Le pèlerinage à **Compostelle** en **Belgique** et dans le **Nord** de la **France**, suivi d'une étude sur l'iconographie de s. **Jacques** en Belgique. – Brux: Académie Royale de Belgique 1971. VIII, 266 p., 214 pl. 4° = Académie Royale de Belgique. Classe des beaux-arts. Mémoires II, 13; FB 1500.

San **Francesco** nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni. 13–16 ottobre 1968. – Todi: Accademia Tudertina 1971. 254 p. = Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale IX; Lire 3500.

Thomas von **Kempen**. Beiträge zum 500. Todesjahr. 1471–1971. Mit Förderung des Landschaftsverbandes Rheinland hrsg. von der Stadt Kempen. – (Kempen) 1971: (Thomas-Dr. u. Verl.). 107 S., 1 Titelbild.

Herrero Salgado, Félix: Aportación bibliográfica a la Oratoria sagrada española. – Madr: Consejo Sup. de Invest. Científicas 1971. 742 p. = Instituto «Miguel de Cervantes» de filología hispánica. Anejos de Revista de literatura XXX; pes 700.

Van de Wiel, C.: De begijnhoven en de vrouwelijke kloostergemeenschappen in het aartsbisdom **Mechelen** ‹1716–1801›. – OGE XLIV, 1970, 142–212. 241–327; XLV, 1971, 179–214; XLVI, 1972, 278–344. 369–428. 429–439.

Macquarrie, John: Paths in spirituality. – NY: Harper & Row 1972. 134 p.; $ 4,95.

Olphe-Galliard, Michel, SJ: Chrétiens consacrés. Thèmes et documents. Préface de Jean Beyer, S.J. – P: Lethielleux; Montréal: Ed. Bellarmin (1971). 352 p. = Collection "Vie spirituelle et vie intérieure"; F 29.50.

Sagne, Jean-Claude: Das **Gebet** als Anrufer der unsichtbaren, schweigenden Gegenwart des Vaters. – Concilium VIII, 1972, 648–653; S. 654–660: Goedt, Michel de: Die Interzession des Geistes im christlichen Gebet ‹Röm 8,26–27›; S. 660–667: Jacquemont, Patrick: Ist Handeln Beten?; S. 667–672: Boros, Ladislaus: Voraussetzungen christlichen Betens; S. 672–677: Besret, Bernard: Die Vielstimmigkeit des Gebets; S. 678–683: Bommer, Josef: Haben das Bittgebet und die Fürbitte noch einen Sinn?

Sudbrack, Josef, SJ: **Meditation**, Theorie und Praxis. – Wü: Echter-Verl.; (Stu:) Kath. Bibelwerk 1971. 171 S. = Geist und Leben II.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Foster, Stephen: Their solitary way. The **puritan** social ethic in the first century of settlement in **New England**. – NH and Lo: Yale Univ. Pr. 1971. XXII, 214 p. = Yale historical publications. Miscellany XCIV; £ 3,75.

Brezzi, Camillo: Cristiano sociali e intransigenti. L'opera di Medolago **Albani** fino alla "Rerum Novarum". Prefazione di Pietro Scoppola. – (R:) Ed. Cinque Lune (1971). XVI, 565 p. = Collana di Storia del movimento cattolico; Lire 4500.

Plum, Günter: Gesellschaftsstruktur und politisches Bewußtsein in einer katholischen Region **1928–1933**. Untersuchung am Beispiel des Regierungsbezirks **Aachen**. – Stu: Deutsche Verlags-Anstalt 1972. 318 S. = Studien für Zeitgeschichte; kart. DM 26,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Wie sozial ist die Kirche? Leistungen und Versagen der katholischen Soziallehre. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 156 S. = Patmos Paperback; kart. DM 14,–.

Religion, System und Sozialisation. [Von] Karl-Wilhelm Dahm [u. a.] – (Darmstadt u. Neuwied:) Luchterhand (1972). 237 S. = Sammlung Luchterhand LXXXV = Reihe Theologie und Politik II; kart. DM 9,80 –; [enth. u. a.:] S. 15–132: Luhmann, Niklas: Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution; S. 133–188: Dahm, Karl-Wilhelm: Religiöse Kommunikation und kirchliche Institution; S. 189–227: Stoodt, Dieter: Religiöse Sozialisation und emanzipiertes Ich.

Tenbruck, F. H.: Wissenschaft und Religion. – Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stu (1972), 217–244; S. 245–285: Luhmann, Niklas: Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen; S. 286–327: Klaus, Bernhard: Medien und religiöses Verhalten; S. 328–352: Vaskovics, L.: Religion und Familie. Soziologische Problemstellung und Hypothesen; S. 353–366: Höllinger, Sigurd: Das Verhältnis der Jugend zur Religion am Anfang der siebziger Jahre. Entzauberung der Welt, Sozialkritik und Religiosität?; S. 369–394: Hoffmann, Lutz: Management und Gemeinde; S. 395–409: Deschwanden, Leo von: Die Rolle des Gemeindepriesters zwischen Kirche und Gesellschaft.

Natur und Naturrecht. Ein interfakultäres Gespräch. Hrsg. von Alois Müller, Stephan H. Pfürtner, Bernhard Schnyder. – Köln: Benziger Verl. 1972. 359 S.; kart. DM 28,–.

Prentice, Robert, OFM: The instrumental hope incarnated in contemporary man's radical social contingency. – Antonianum XLVII, 1972, 295–332.

Widerstandsrecht. Hrsg. von Arthur Kaufmann in Verbindung mit Leonhard E. Backmann. – Dmstd: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972. XIV, 642 S. = Wege der Forschung CLXXIII; DM 55,50.

Nagel, Ernst Josef: Zu den sozialtheologischen Grundlagen der **Entwicklungs-** und **Friedenspolitik**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1972. III, 169 S. = Europäische Hochschulschriften XXII, 8; kart. DM 32,– [Diss., Bonn]

Noormann, Harry: Friedensinteresse und Friedensfähigkeit. Kritische Anmerkungen zur potentiellen Funktion von Theologie in der Friedensforschung. – ZEvE XVI, 1972, 293–305.

XIII. Kirchenrecht

Ius populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi **Bidagor**. (Editionem curavit Urbanus Navarrete.) Vol. I–III. – R: Università Gregoriana Ed. 1972. XXIII, 568 p.; 728 p.; 710 p.; Lire 15 000; Vol. I, p. XV–XIX: Notae biographicae et scripta Raymundi Bidagor.

Zelený, Rastislav: Councils and synods of **Prague** and their statutes ‹**1343–1361**›. – Apollinaris XLV, 1972, 471–532. 698–740.

Lefebvre, Charles: Actes récents du **Saint-Siège**. Chronique générale **1970–1971**. – L'année canonique XVI, 1972, 1–88.

Schlink, Edmund: Zur Unterscheidung von ius divinum und ius humanum. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet), (Graz, Wien, Köln 1972), 233–249; S. 369–387: Neumann, Johannes: Zum Entwurf einer Lex Fundamentalis Ecclesiae. Gesetzestechnische Anmerkungen.

Beyer, Jean, SJ: Le Legis Ecclesiae Fundamentalis redactione, natura et crisi. – PRMCLit LXI, 1972, 525–551; p. 553–604: Bertrams, Wilhelm, SJ: Communio, communitas et societas in Lege Fundamentali Ecclesiae; p. 605–623: Vela Sánchez, Luis, SJ: Christifidelium officia et iura fundamentalia descripta in Legis Fundamentalis schematis textu emendato; p. 625–645: Corral, Carlos, SJ: De relatione inter Ecclesiam et Statum in schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis; p. 647–662: Manzanares, Julio: De schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis in colloquio Hispano-Germanico adnotationes; p. 663–670: Wojnar, Meletius M., OSBM: Relatio de crisi Legis Fundamentalis in Statibus Foederatis Americae Septentrionalis.

Gangoiti, Bénito, OP: Possibilità, convenienza e contenuto di una legge fondamentale nella Chiesa. – Angelicum XLIX, 1972, 315–347: p. 348–366: Moya, Rafael, OP: El concordato en las actuales relaciones entra la Iglesia y el Estado; p. 367–415: Alvarez-Menéndez, Severinus, OP: De utraque potestate ordinis et iurisdictionis sive laicis sive feminis de iure condendo concedenda vel minus; p. 416–451: Castaño, Josephus F., OP: De consecratione in saeculo tamquam nota membrorum institutorum saecularium specifica; p. 452–462: Hynous, David M., OP: Leave of absence and vocational crisis.

Peinador Navarro, Antonio: Consentimiento matrimonial. Consumación e indisolubilidad del matrimonio. Problemas de hoy. – Lex Ecclesiae. Estudios en honor del Marcelino Cabraros de Anta, canonista Salmanticense, Salamanca 1972, 339–367; p. 369–394: García Barberena, Tomás: Los matrimonios mixtos en perspectiva ecuménica; p. 395–410: Serrano Ruiz, José María: La doctrina conciliar sobre el matrimonio en relación con las causas de separación conyugal; p. 411–436: Portero Sánchez, Luis: La licencia matrimonial en derecho canónico y civil español; p. 439–460: Acebal, Juan Luis: Naturaleza de las cuestiones prejudiciales; p. 461–542: Del Amo, Léon: Procedimiento matrimonial canónico en experimentación; p. 543–560: Rocca, Fernando della: Il Concilio Vaticano II° e i problemi della giustizia ecclesiastica; p. 563–587: Martín, Isidoro: Estado y religión en la vigente Constitución española; p. 589–600: Maldonado y Fernández del Torco, José: Reflexiones sobre la cuestión actual de los concordatos en su perspectiva jurídica; p. 601–624: Hera, Alberto de la: Libertad e igualdad religiosas; p. 625–637: Perlado, Pedro A.: El patrimonio eclesiástico en la legislación concordada de Juan XXIII y Pablo VI.

Herrmann, Horst: Ehe und Recht. Versuch einer kritischen Darstellung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 156 S. = Quaestiones disputatae LVIII; kart. DM 16,80.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Riess, Richard: **Seelsorge**. Orientierung, Analysen, Alternativen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 268 S.; kart. DM 28,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Stollberg, Dietrich: Mein Auftrag – Deine Freiheit. Thesen zur Seelsorge. – Mchn: Claudius Verl. (1972). 64 S. = Claudius Thesen IV.

Adams, Jay E.: Befreiende Seelsorge. Theorie und Praxis einer biblischen Lebensberatung (Competent to counsel, dt.) – Giessen, Basel: Brunnen-Verlag (1972). 232 S.; kart. DM 17,80.

Scharfenberg, Joachim: Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerl. Gesprächsführung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 153 S. = Handbibliothek für Beratung und Seelsorge VIII; kart. DM 18,–.

Schütz, Werner: Geschichte der christlichen **Predigt**. – B, NY: de Gruyter 1972. 233 S. = Sammlung Göschen 7201; kart. DM 14,80.

Ries, Johannes: Die katholische Predigt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. – Catholica XXVI, 1972, 243–269.

Arens, Heribert: Die Predigt als Lernprozeß. – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 173 S.; kart. DM 12,80.

Die Predigt als Kommunikation. Hrsg. von Jürgen Roloff. – Stu: Calwer Verl. (1972). 106 S.; kart. DM 8,50.

Stalder, Kurt: Die Wirklichkeit des Verkündigten als homiletisches Problem. – FZPhTh XIX, 1972, 253–310.

Otto, Gert - Hans Joachim Dörger - Jürgen Lott: Neues Handbuch des Religionsunterrichts. (4. Aufl. des vollst. überarb. u. neu hrsg. „Handbuch des Religionsunterrichts".) – (Hbg:) Furche-Verl. (1972). 376 S.; Lw. DM 48,–.

Havers, Norbert: Der Religionsunterricht – Analyse eines unbeliebten Fachs. Eine empirische Untersuchung. – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 276 S.; kart. DM 28,– [Diss., München]

Schilling, Hans: Religion in der Schule. Eine Einführung in die Problematik des Religionsunterrichts an der staatl. Schule. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1972. 99 S.; kart DM 9,80.

Nipkow, Karl Ernst: Kirche und Bildungsreform. – KatBl XCVIII, 1973, 1–17; S. 17–30: Langer, Wolfgang: Die Organisation der Curriculumentwicklung für den katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik; S. 51–57: Karb, Wolfgang: Religionsunterricht als Erziehung zur „Emanzipation"? Wissenschaftstheoretische Überlegungen zur curricularen Religionspädagogik.

Metzger, Marcel: Pour une catéchèse biblique. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 1065–1088.

Mock, Albert: Die Zukunft der Glaubensunterweisung in der Sicht der akademischen Jugend. – Die Zukunft der Glaubensunterweisung. (Adolf Hauser zur Vollendung des 70. Lebensjahres), Frb/B (1971), 121–138; S. 139–150: Birkenbeil, Edward J.: Die Planbarkeit des Religionsunterrichts im Fragehorizont der Theologie und der Curriculumforschung; S. 151–160: Westhoff, Hermann: „... und lehret sie alles halten!" ‹Mt 28, 20›; S. 161–172: Solzbacher, Joseph: Was kann Kirchengeschichte für eine zukünftige Glaubensunterweisung bedeuten?; S. 173–197: Motté, Magda: Moderne Gedichte im Dienste der Glaubensunterweisung; S. 198–213: Bosch, Doris: Soziologie und Religionspädagogik. Perspektiven zukünftiger Zusammenarbeit; S. 214–234: Hammelsbeck, Oskar: Religionsunterricht, Religionspädagogik, Evangelische Unterweisung; S. 235–255: Molinski, Waldemar: Ziel und didaktische Aufgaben der theologischen Erwachsenenbildung; S. 256–271: Pöggeler, Franz: Die Zukunft des Religionsunterrichts als Problem der Bildungspolitik.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Mélanges liturgiques offerts au Dom Bernard **Botte**, O.S.B. de l'Abbaye du Mont César à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale ‹4 Juin 1972›. – Louv: Abbaye du Mont César 1972. XXXII, 540 p.; FB 1135; p. XIX–XXXII: Petit, François: Bibliographie de Dom Bernard Botte.

Salmon, Pierre: Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane. IV: Les livres de lectures de l'office, les livres de l'office du chapitre, les livres d'heures. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1971. XXIII, 213 p. = Studi e testi CCLXVII; Lire 8000.

Zana, Emidio: Il Sacramentario benedettino-bresciano del secolo **XI.** ‹Ricerche sul ms. 2547 della Biblioteca dell'Università di Bologna›. – Brescia: Ateneo di Brescia 1971. 136 p. = Monumenta Brixiae historica. Fontes II = Supplemento ai "Commentari dell'Ateneo di Brescia-per l'anno 1971; Lire 3000.

Dykmans, Marc, SJ: Le cérémonial de **Grégoire X** ‹vers **1273**›. – Gr LIII, 1972, 535–565.

Montessus, Telchilde de: Note sur le **rituel** de **1315** de l'abbaye d'**Origny-Sainte-Benoîte**. – RBén LXXXII, 1972, 243–262.

Karnowka, Georg-Hubertus: Die Feier der Karwoche und des Ostersonntags in der **Passau**er Domkirche im **15.** und **16.** Jahrhundert. Studien zum Passauer Brevier und Meßbuch. – Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst, Volkskunde XIII, 1971, 91–105; ∼ XIV, 1972, 60–71: Prozessionen am Passauer Dom im 15. und 16. Jahrhundert.

Reifenberg, Hermann: Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter. Unter bes. Berücks. der Diözesen Würzburg und Bamberg. Teilbd II: Seit 1671. ‹Reformierter Mainz-römischer Ritus und Deutsch-römischer Ritus›. – Mstr: Aschendorff (1972). XXIII, 895 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LIV; kart. DM 170,–.

Bouyer, Louis: L'improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne. – MD CXI, 1972, 1–19; p. 20–30: Dekkers, Eloi, OSB: Créativité et orthodoxie dans la *Lex orandi*; p. 31–42: Davies, Horton: Prière liturgique et prière spontanée dans le débat entre anglicans et puritains; p. 43–62: Pour la création de nouveaux tropaires; p. 63–69: Marliangeas, Bernard-Dominique: Le travail de création pour le nouveau rituel des funérailles; p. 70–83: Duchesneau, Claude: Improvisation sur le thème de la créativité liturgique; p. 84–109: Hameline, Daniel: La créativité. Fortune d'un concept ou concept de fortune?; p. 110–131: Vergote, Antoine: La réalisation symbolique dans l'expression culturelle; p. 132–150: Martin, Paul: Créativité et problèmes pastoraux.

Adam, Adolf: Erneuerte Liturgie. Ein Sachbuch zum katholischen Gottesdienst. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 207 S.; kart. DM 22,–.

Traets, C., SJ: Orientations pour une théologie des sacrements. – QL LIII, 1972, 97–118; p. 119–134: Verheul, Ambroise, OSB: L'ordonnance de la communion selon le nouvel Ordo Missae.

Caals, Leo, OPraem: De nieuwe romeinse eucharistische gebeden. – TsLit LVI, 1973, 265–271; p. 272–283: Lukken, G.M.: De rol van voorzanger en gemeente in het eucharistisch gebed; p. 284–297: Manders, H., CSSR: Zin en functie van het instellingsverhaal; p. 298–320: Sottocornola, F., SX: De intercessiegebeden in het eucharistisch gebed.

Neunheuser, Burkhard, OSB: La venuta del Signore: teologia del tempo di natale ed epifania. – RLit LIX, 1972, 599–613; p. 614–627: Augé, Matias, CMF: Le collette di avvento, natale, epifania del Messale Romano; p. 628–648: Francesconi, Gianni: Per una letture teologico-liturgica dei prefazi di avvento, natale, epifania del Messale Romano; p. 649–662: Baroffio, Bonifacio, OSB: Le orazioni dopo la comunione del tempo di avvento; p. 663–676: Barbaglio, Giuseppe - Carlo Ghidelli: Temi biblici per il tempo di avvento e natale. Dal lezionario della messa e della liturgia delle Ore; p. 677–705: Ashworth, Henry, OSB: I temi del nuovo lezionario patristico: avvento, natale, epifania; p. 706–717: Visentin, Pelagio, OSB: Testi e temi nei canti del tempo di avvento e natale. Liturgia delle ore.

Lurker, Manfred: Der Kreis als imago mundi. Abwandlungen des Kreismotivs in der christlichen Kunst. – Münster XXV, 1972, 297–306; S. 307–312: Bogyay, Thomas von: Der Sarkophag des hl. **Stephan** und seine Ikonographie; S. 313–324: Elbern, Victor H.: Ein neuer Beitrag zur Ikonographie des Unfigürlichen. Über die bildliche Aussage beinerner Reliquienkästchen des frühen Mittelalters; S. 325–332: Bloch, Peter: Das Buch im Spiegel mittelalterlicher Handschriften; S. 333–340: Arens, Fritz: Gotische Grabmäler mit der Darstellung der „Ewigen Anbetung" in Deutschland; S. 341–348: Vetter, Ewald A.: Dei famulum amplecti videbatur. Zur Darstellung des hl. Franziskus mit dem Gekreuzigten; S. 349–360: Einem, Herbert von: Bemerkungen zum Christusbild **Rembrandts**; S. 361–372: Bandmann, Günter: Bemerkungen zu **Poussins** Treppenmadonna; S. 373–390: Löffler, Fritz: Die letzten Selbstbildnisse von Otto **Dix** und sein religiöses Schaffen; S. 381–388: Trier, Eduard: Ikonographische Traditionen im Werk von Jacques **Lipchitz**.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Bonifacio Baroffio OSB, I-16148 Genua, Via Romana di Castagna 11 A; Prof. Johannes Baptist Bauer, A-8010 Graz, Alberstr. 8; Dr. Friedrich Beißer, 69 Heidelberg, Humboldtstr. 26a; Prof. Dr. Matthäus Bernards, 5 Köln 1, Gilbachstr. 13; Dr. Apostolos Bournakas, 78 Freiburg i. Br., Belfortstr., Kollegiengebäude I; Prof. Dr. Norbert Brox, 8 München 71, Forst-Kasten-Allee 129; Prof. Dr. Bernhard Casper, 89 Augsburg, Hl.-Kreuz-Str. 3; Dr. Ingrid Craemer-Ruegenberg, Thomas-Institut, 5 Köln 41, Universitätsstr. 22; Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, 63 Gießen, Grünberger Str. 7; Prof. Dr. Hermann Eising, 44 Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Ernst Feil, 44 Münster, Pötterhoek 29; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn üb. Würzburg, Mühlweg 28; Prof. Dr. Klaus Ganzer, 87 Würzburg, St.-Benedikt-Str. 6; Prof. Dr. Joachim Gnilka, 44 Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Tokyo (Japan), 168 Suginamiku, Miyamae 5-8-9; Dr. Alwin Hanschmidt, Münster, Kuhstr. 14a; Prof. Dr. Othmar Heggelbacher, 86 Bamberg, Weide 8; Prof. Dr. Ludwig Hödl, 463 Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Dr. Helmut Holzapfel, 87 Würzburg, Herrnstr. 6; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Walter Kornfeld, A-1080 Wien, Laudongasse 42/11; Prof. Dr. Joseph Kürzinger, 8833 Eichstätt, Leonrodplatz 3; Prof. Dr. Heinrich Lausberg, 44 Münster, Von-Bodelschwingh-Str. 14; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 37; Prof. Dr. Herbert Leroy, 74 Tübingen, Schwabstr. 13; Prof. Dr. Andreas Lindt, 44 Münster, Von-Bodelschwingh-Str. 22; Dr. Karl Löning, 44 Münster, Wilhelmstr. 63; Prof. D. Otto Michel, 74 Tübingen, Hauffstr. 12; Prof. Dr. Paul Neuenzeit, 87 Würzburg-Heidingsfeld, Schneewittchenweg 9; Prof. Dr. Josef Pfammatter, Ch-7000 Chur, Priesterseminar St. Luzi; Dr. Vinzenz Pfnür, 4401 Amelsbüren, Sudhoff 38; Prof. Dr. Johannes Gerhardus Remmers, 44 Münster, Piusallee 151; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, 86 Bamberg, Kunigundendamm 64; Prof. Dr. Heinrich Roos SJ, Dk-2100 Kopenhagen, St. Kieldsgade 1–3; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8 München 70, Pählstr. 7; Doz. Dr. Emmanuel v. Severus OSB, 5471 Maria Laach üb. Andernach/Rh.; Dr. Jürgen Sydow, 7401 Tübingen-Lustnau, Jürgensenstr. 32; Prof. Dr. Bernd Reiner Voß, 4401 Wolbeck, Petersheide 9; Prof. Dr. Klaus Weber, 53 Bonn, Lutfridstr. 20; Dr. Margot Wiegels, Seminar für Dogmatik, 44 Münster, Johannisstr. 8–10; Prof. Dr. Erich Zenger, 44 Münster, Von-Stauffenberg-Str. 57.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
DIACONIA ET IUS (Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn).
Wie steht die Kirche zum Staat (Verlag Aschendorff Münster).
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.