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 2 — 1973 — 69. Jahrgang

Rolf Zerfaß: Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Seward Hiltner: Preface to pastoral theology – eine Alternative zum Handbuch der Pastoraltheologie . . . . . Spalte 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 97

The new English Bible with the Apocrypha (E. Hömberg)
Lyonnet/Sabourin: Sin, Redemption, and Sacrifice (J. B. Bauer)
Preuss: Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (J. Scharbert)
Klopfenstein: Scham und Schande nach dem Alten Testament (W. Kornfeld)
Das Neue Testament als Kanon, hrsg. von Käsemann (K.-H. Ohlig)
Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, hrsg. von Lohse (H. Frankemölle)
Neues Testament und Geschichte, hrsg. von Baltensweiler und Reicke (A. Sand)
Meurer: Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens (H. Frankemölle)
Didier: L'Évangile selon Matthieu (H. Frankemölle)
Trevijano Etche verria: Comienzo del Evangelio (R. Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 110

Pollard: Johannine Christology and the Early Church (N. Brox)
König: Augustinus Philosophus (P. Stockmeier)
Conte: Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII (J. Speigl)
Der Freisinger Dom, hrsg. von Fischer (J. Lenzenweger)
Köhler: Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz O.P. (L. Hödl)
Bäumer: Martin Luther und der Papst (W. Brandmüller)
Haussherr: Michelangelos Kruzifixus für Vittoria Colonna (R. Kuhn)
Schäfer: Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer (B. Casper)
Maron: Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970 (E. Iserloh)
Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945, hrsg. von Kopf und Miller (K. Weber)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 126

Ruggieri: Sapienza e storia (F. J. Couto)
Bouyer: L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit (A. Ganoczy)
Sacramentum Mundi, hrsg. von Rahner und Darlap (R. Hauser)
Blum: Offenbarung und Überlieferung (H. Waldenfels)
Ratzinger: Das neue Volk Gottes (W. Beinert)
Theologische Berichte I, hrsg. von Pfammatter und Furger (W. Beinert)

Moraltheologie . . . . . Sp. 136

Demmer: Sein und Gebot (B. Schüller)
Schmitz: Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral (V. Eid)
Lotz: Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape (H. Kramer)
Naturgesetz und christliche Ethik (G. Ermecke)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie Sp. 141

Lang: Das Commune Sanctorum in den Missale-Handschriften und vortridentinischen Drucken der Stiftsbibliothek Einsiedeln (E. J. Lengeling)
Birnbaum: Die deutsche evangelische liturgische Bewegung (E. J. Lengeling)
Hesbert: Corpus Antiphonalium Officii (H. Becker)
Troxler: Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart (Th. Schnitzler)
Meinecke: Religionsunterricht im Spiegel seiner Lehrbücher (G. Bitter)
Peerlinck: Rudolf Bultmann als Prediger (F. Kamphaus)

Philosophie, Religionswissenschaft . . Sp. 151

Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Ritter (G. F. Klenk)
Peperzak: Der heutige Mensch und die Heilsfrage (B. Casper)
Altner: Grammatik der Schöpfung (W. Bröker)
Oraison: Zufall und Leben (W. Bröker)
Archiv für Religionspsychologie, hrsg. von Keilbach (A. Antweiler)
Damman: Grundriß der Religionsgeschichte (A.-Th. Khoury)
Mensching: Die Weltreligionen (A.-Th. Khoury)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 160

Günther: Weg und Gotteserfahrung der Kirchenlehrerin Theresia von Avila (O. Hagemeyer)
Müller: Frohe Gottesliebe. Das Ideal des hl. Franz von Sales (O. Hagemeyer)

Hinweis . . . . . Sp. 160

Der Mensch am Ende der Moral, hrsg. von Blank (F. Kienecker)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Praktische Theologie als Handlungswissenschaft.

Seward Hiltner: Preface to pastoral theology[1] - eine Alternative zum Handbuch der Pastoraltheologie[2].

Von Rolf Zerfaß, Würzburg[3]

Bis sich Anfang Januar 1974 in Wien die Praktischen Theologen des deutschen Sprachraums zu einem Kongreß aus Anlaß der Einrichtung des ersten pastoraltheologischen Universitätslehrstuhls durch Kaiserin Maria Theresia 1174 zusammenfinden[4], werden sie auf eine stattliche Anzahl alternativer Entwürfe ihrer Disziplin in Geschichte und Gegenwart zurückblicken können[5]. Zwei solche Ent-

[1] **Hiltner,** Seward: **Preface to Pastoral Theology.** – New York, Nashville: Abingdon Press 1958. 240 S.

[2] **Handbuch der Pastoraltheologie.** Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Bd I, II 1/2, III, IV. Hrsg. von F. X. Arnold, F. Klostermann, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1964, 1966, 1968, 1969. 447 S., 344 S., 428 S., 677 S., 759 S. Vgl. Rez. zu Bd I: ThRv 62, 1966, 328–330.

[3] Leicht überarbeitete Fassung des Habilitationsvortrags vor dem Fachbereich für Katholische Theologie an der Universität Münster vom 29. 1. 1972.

[4] Die Einladung ergeht durch die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (Sekretariat: W. Bokler, 62 Wiesbaden, Adolfsallee).

[5] Vgl. die Überblicke bei W. Birnbaum, Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Barth, Tübingen 1963; H. Schuster, Die Geschichte der Pastoraltheologie, in: Handbuch I 40–92; G. Otto, Zur gegenwärtigen Diskussion in der Praktischen Theologie, in: Praktisch-theologisches Handbuch, hrsg. v. G. Otto, Hamburg 1970, 9–24; V. Schurr, Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. v. H. Vorgrimmler, 3 Bde, Freiburg 1970, III 371–435; G. Rau, Pastoraltheologie, Untersuchungen zur

U.-B. TÜB
24. MAI 1973

würfe seien hier in der Absicht einer weiteren Klärung der wissenschaftstheoretischen Diskussion miteinander konfrontiert: der des gegenwärtig wohl angesehensten und weitestverbreiteten „Handbuchs der Pastoraltheologie“[6] und der S. Hiltners, eines amerikanischen Pastoralpsychologen, der in Deutschland erst im Rahmen des Clinical-Pastoral-Training bekannt geworden ist[7].

1. Der Ansatz des „Handbuchs der Pastoraltheologie“

1.1 Darstellung und Hintergrund

„Dieses Werk hat sich“, so faßt Karl Rahner im Schlußwort des letzten Bandes zusammen, „als Praktische Theologie verstanden, d. h. es wollte den Selbstvollzug der ganzen Kirche beschreiben und nicht nur pastorale Anweisungen für die seelsorgliche Tätigkeit des Klerus geben“[8]. Es hat sich damit nicht nur von den Handbüchern der letzten Jahrzehnte abgesetzt, sondern vom herrschenden Verständnis der Disziplin seit ihrer Entstehung. Andererseits ist der ekklesiologische Ansatz des Handbuches nicht schlechterdings neu entwickelt worden: es entfaltet nur, was der junge Tübinger Pastoraltheologe Anton Graf im Jahre 1841 in seiner „Kritischen Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie“ umrißhaft entworfen hatte.

Pastoraltheologie, so hatte Graf damals in Anlehnung an Schleiermacher gesagt[9], kann nur recht verstanden werden, wenn die Theologie im ganzen ihr Verhältnis zur Kirche neu überdenkt. Danach ist Praktische Theologie, die Disziplin, die die Selbsterbauung der Kirche in die Zukunft hinein kritisch zu reflektieren hat. In diesem Sinne macht er den Vorschlag, Theologie und in ihr die Praktische Theologie als das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche aufzufassen, die ihrerseits dynamisch betrachtet werden müsse „als die Selbstüberlieferung des Christentums zu beständiger Gegenwart“[10]. Diesem geschichtlich-dynamischen Wesen der Kirche entsprechend bündele sich die wissenschaftliche Reflexion des Glaubensbewußtseins, die wir Theologie nennen, dann in drei Blickrichtungen: Wenn die Kirche ihre Herkunft reflektiert – und das muß sie tun, um Kirche zu bleiben –, treibt sie Exegese und Historische Theologie. Wenn sie die in allem geschichtlichen Wandel sich durchhaltenden Wesenselemente bedenkt, betreibt sie Systematische Theologie, d. h. Dogmatik und Moraltheologie. Wenn sie schließlich darüber nachdenkt, wie sie sich unter den je neuen Bedingungen der Gegenwart in die Zukunft hinein aufbaut, treibt sie Praktische Theologie.

Auch wenn das Handbuch in der Aufgliederung des Stoffes dem Entwurf Grafs nicht mehr gefolgt ist, auch wenn es – im Gegensatz zu Graf – leider nicht den Mut aufbrachte, sich auch im Titel als Handbuch der „Praktischen Theologie“ zu präsentieren, sondern aus taktischen Gründen am vertrauten katholischen Etikett „Pastoraltheologie“ festhielt, hat es doch den Ansatz Grafs voll durchgehalten und versucht, tatsächlich das Gesamtfeld heutiger kirchlicher Aktivitäten im Blick auf die Aufgaben von morgen abzustecken, d. h. eine Art „Politologie der Kirche“[11] vorzulegen.

Dies geschieht im Handbuch, indem in einem ersten, als Grundlegung bezeichneten Hauptteil vom Wesen der Kirche, von ihren Grundfunktionen, von den Trägern ihres Selbstvollzugs von seinen anthropologischen Voraussetzungen in der heutigen Welt gehandelt wird.

Nach dieser Erörterung der formalen Grundzüge kirchlichen Wirkens unter den Bedingungen der Gegenwart (in Bd 1 + 2) wird das Programm dann im zweiten Hauptteil, gewissermaßen der „Speziellen Pastoraltheologie“, im Detail durchgeführt. Dabei wird zunächst der Selbstvollzug der Gesamtkirche, des Bistums und der Gemeinde behandelt – also eine Art Systemtheorie der Kirche auf den verschiedenen Ebenen und angesichts der jeweiligen Umwelt entwickelt (Bd 2 + 3). Dann wird (in Bd 4) das Verhältnis der Kirche zum einzelnen in den allgemeinen und in den spezifischen Situationen menschlichen Lebens dargestellt – also soziologisch gesprochen: das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft behandelt. Ein Schlußkapitel bemüht sich aufzuzeigen, wie zwischen den verschiedenen Ebenen kirchlichen Handels und den verschiedenen Bedürfnissen der einzelnen und der Gruppen durch Planung und Zusammenarbeit vermittelt werden muß[12]. Damit rückt ein letztes Mal in den Blick, was Praktische Theologie nach Meinung der Herausgeber heute vordringlich zu besorgen hat: die Planung kirchlichen Handels für die Zukunft.

1.2 Die Grenzen dieses Ansatzes

Fraglos wird sich Praktische Theologie in Zukunft in dem Rahmen vorwärtsbewegen müssen, den das Handbuch absteckt. Aber was die Leistung dieses Werkes ausmacht – die Bewältigung eines unerhörten Materials unter der theologischen Leitidee verantwortlicher Planung des kirchlichen Selbstvollzugs –, erweist sich im praktisch-theologischen Lehrbetrieb zugleich als seine große Schwäche.

Es ist nicht nur der Umfang und die Unübersichtlichkeit des Werkes daran schuld, daß es – mit Ausnahme des ersten Bandes – verhältnismäßig unberührt in den Regalen der Theologischen Seminare prangt. Es sind auch nicht nur die allzu umständlichen und anstrengenden hermeneutischen Vorüberlegungen, die jedem neuen Sachkapitel vorangestellt sind, der spekulative Grundzug, um nicht zu sagen: die systematisch-theologische Kopflastigkeit, die die Effizienz des Handbuchs gefährden – und zwar nicht nur bei den Studierenden, sondern erst recht bei allen anderen Leuten der kirchlichen Praxis, die das Buch lesen sollten. Die Hauptfrage ist, ob ein Handbuch der Praktischen-Theologie nicht doch noch mehr und anderes anstreben muß als eine „existenziale“ Ekklesiologie[13]. Gewiß war es höchste Zeit, daß das Handbuch die auseinandergefallenen pastoraltheologischen Disziplinen in einer ekklesiologischen Besinnung wieder auf ihre gemeinsame Basis zurückgeholt hat. Aber ist eine Ekklesiologie, die sich des dogmengeschichtlichen Stoffes entledigt hat zugunsten einer intensiveren Erörterung der pastoralen Imperative, die sich aus dem Wesen der Kirche im Blick auf die konkrete Gegenwart und in Auseinandersetzung mit ihr gewinnen lassen, wirklich schon als Praktische Theologie zu bezeichnen?

Wieweit hält das Handbuch durch, was Heinz Schuster in der Einleitung als die spezifisch praktisch-theologische Methode hinstellt: daß nämlich die Anweisungen für den je jetzt aufgegebenen Selbstvollzug der Kirche auf dem Hintergrund einer theologisch-soziologischen Analyse der Gegenwart formuliert werden müssen?[14] Bei allem Respekt vor dem theologischen Niveau: wie weit vermittelt es, über allgemeinste Skizzen der pastoralen Großwetterlage hinaus, empirisch abgesicherte Einsichten über die konkreten Bedingungen kirchlichen Handels, wieweit befähigt es die Leser zur Analyse kirchlicher Praxis? Macht es nicht aus der Not, daß solche Analysen auf empirischer Basis noch kaum in Angriff genommen worden sind, die pastoral-theologische Tugend (die keine Tugend, sondern allemal eine Verlegenheit ist), der Praktischen Theologie eine vorwiegend charismatisch-prophetische Rolle gegenüber der Praxis zuzuschanzen? Unterscheidet sich dann die neue

Geschichte und Struktur einer Gattung praktischer Theologie, München 1970. Neuansätze erörtern G. Biemer – P. Siller, Grundfragen der praktischen Theologie; R. Bohren, Praktische Theologie, in: ders. (Hrsg.), Einführung in das Studium der evangelischen Theologie München 1964, 9–32; K. Delahaye, Überlegungen zur Neuorientierung der Pastoraltheologie heute, in: Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner, 2 Bde, Freiburg 1964, II 206–218; W. Jetter, Die Praktische Theologie, in: ZThK 64 (1967) 451–473; E. Jüngel, K. Rahner, M. Seitz, Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis, München 1968; M. Lefèbvre, Théologie pastorale et agir ecclésial, in: NRTh 103 (1971) 363–386; Kl. Meyer zu Ustrup, Praktische Theologie als theologische Kybernetik, in: EvKomm 2 (1969) 578–583; B. Päschke, Praktische Theologie als kritische Handlungswissenschaft, in: ThPr 6 (1971) 1–13; Plädoyer für eine neue Praktische Theologie, in: H. E. Hess/H. E. Tödt (Hrsg.), Reform der theologischen Ausbildung 3, Stuttgart 1969, 65–68.

[6] Eine Durchsicht der Besprechungen dieses fünfbändigen, zweieinhalbtausend Seiten umfassenden Werkes, für die ich dem Herder-Verlag zu danken habe, führte zu dem verblüffenden Ergebnis, daß die seriösen Besprechungen in den Fachzeitschriften mit einer Hand zu zählen sind; die gründlichste lieferte G. Krause in: ThPr 2 (1967) 360–371.

[7] Vgl. D. Stollberg, Therapeutische Seelsorge, München 1970, 102–108; 203–275.

[8] Handbuch IV 744.

[9] Vgl. H. Schuster, in: Handbuch I 56–62. Schuster macht freilich nicht auf die Abhängigkeit von Schleiermacher aufmerksam; vgl. Krause a.a.O. 365.

[10] Die Formel stammt von Grafs Lehrer J. S. Drey; vgl. Schuster a.a.O. 58.

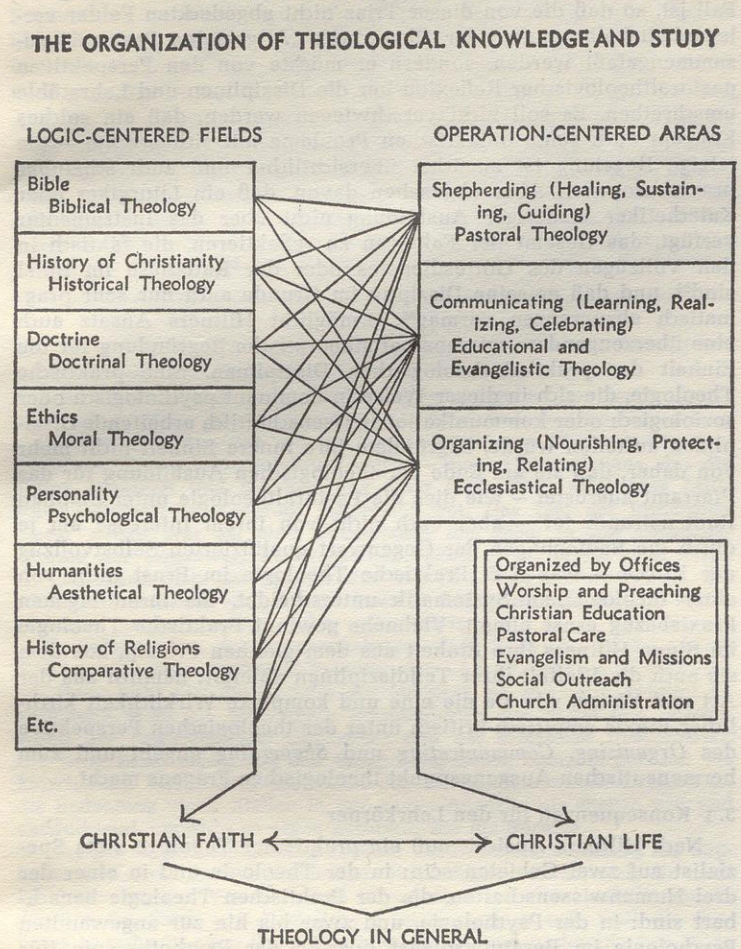
[11] K. Rahner, in: Handbuch I 342.

[12] Angeführt wurde dem Handbuch inzwischen als Band 5 ein Lexikon der Pastoraltheologie, hrsg. v. F. Klostermann, K. Rahner, H. J. Schild, Freiburg 1972.

[13] K. Rahner, in: Handbuch I 118.

[14] Handbuch I 100–107.

Disziplin, so könnte man mit Gerhard Krause fragen, „wirklich wissenschaftstheoretisch von der alten Pastoraltheologie ..., wenn sie doch in ihrer wesentlichsten, der normierenden Funktion, wie jene auf Wissenschaftlichkeit verzichten muß?“[15] In dieser für den Wissenschaftscharakter der Disziplin entscheidenden Frage nach der Methode und dem hermeneutischen Ausgangspunkt praktisch-theologischen Denkens führt Hiltners Ansatz einen Schritt weiter.



2. Der Ansatz Hiltners

2.1 Der wissenschaftstheoretische Ort und das Selbstverständnis der Praktischen Theologie

Wie Hiltners Buchtitel zu erkennen gibt, geht es ihm um ein „Vorwort“, eine theologisch-methodologische Einleitung in die Pastoralpsychologie; er möchte für die Praxis der seelsorglichen Beratung eine grundlegende und zusammenfassende Theorie entwerfen[16] und deshalb muß er sich über den Ort der Pastoralpsychologie innerhalb der Praktischen Theologie und darüberhinaus im Gesamt theologischen Forschens Gedanken machen. Dabei kommt er zu einer fundamentalen Zweiteilung der theologischen Fächer[17].

Die Disziplinen, die unmittelbar die gegenwärtige Praxis der Kirche reflektieren, faßt er als den „operation-centered branch of theology“ zusammen und stellt sie den Disziplinen gegenüber, die es unmittelbar nicht mit der Praxis, sondern mit der theologischen Deutung, Legitimation und Abstützung dieser Praxis zu tun haben. Sie faßt er – in Ermanglung eines besseren Ausdrucks – als „logic-centered branch of theology“ zusammen.

Er weiß sehr wohl, daß er sich damit von der gesamten Diskussion um das Wesen der Praktischen Theologie seit Schleiermacher absetzt, ob sie nun mit der herrschenden protestantischen Universitätstradition vier theologische Grunddisziplinen annimmt: die biblische, die historische, die systematische und die praktische Theologie, oder mit Anton Graf und dem Handbuch deren drei. Zur Rechtfertigung seiner Zweiteilung sagt er: „Alle Versuche, theologische Forschung einzuteilen, ohne daß man diese Grundunterscheidung trifft, führen entweder zu einem Vorurteil gegenüber der Praxis oder dazu, Studien, die sich mit der Praxis beschäftigen, von vornherein als untheologisch zu qualifizieren. M. a. W. ich habe diese Unterscheidung nicht erfunden, sondern nur aufgedeckt“[18]. Weil theologische Disziplinen nach Hiltner nicht apriorisch etabliert werden können, sondern sich aus der Natur ihres Reflexionsgegenstandes ergeben sollten, müsse sich auf die gesamte Methodik und Theoriebildung einer Disziplin auswirken, ob sie ihre Aufmerksamkeit unmittelbar der gelebten Praxis der Kirche zuwende oder den sprachlichen Dokumenten, in denen sich die Praxis der Kirche niedergeschlagen hat und an denen sie sich mehr oder weniger ausrichtet. Daß sich angesichts der unerhörten Bedeutung sprachlicher Dokumente wie der Schrift oder der Dogmen und geltenden Rechtssätze für das Leben der Kirche Theologie bislang vornehmlich an den im Umgang mit sprachlichen Dokumenten entwickelten Methoden der Geisteswissenschaften orientiert habe, verführe zu der falschen Vorstellung, alle Theologie müsse so vorgehen.

Dem gegenüber vertritt er die Auffassung, daß da, wo die Praxis selbst zum Ausgangspunkt theologischer Reflexion gemacht wird, keineswegs nur Soziologie und Psychologie am kirchlichen Objekt betrieben werde, sondern Theologie, weil man sich den Vorgängen christlichen und kirchlichen Lebens, die man analysieren will, bereits mit theologischen Fragestellungen zuwende und auch – nach Durchführung der Analyse selbst – mit neuen theologischen Fragen zu den anderen theologischen Disziplinen an den runden Tisch zurückkehre. Die in der Praktischen Theologie zusammengefaßten Disziplinen sind also nicht bloß als Umschlagplätze systematisch-theologischer Einsichten für die Praxis zu betrachten, als „illegitime Kinder der Theologie, die im Grunde nur fähig sind anzuwenden, was anderswo entdeckt worden ist und unfähig, selbst einen schöpferischen theologischen Beitrag zu erbringen“[19]. Darin ist er sich mit dem Handbuch einig. Vielmehr sind sie als ebenso authentische Zweige der theologischen Forschung zu betrachten, wie die klassischen Felder der Theologie, nur daß sie anstelle der historisch-kritischen Methode in ihren theologischen Reflexionsgang die empirisch-kritischen Methoden hereinnehmen. Dies vermag Hiltner sehr viel überzeugender als das Handbuch im Entwurf konkreter Forschungswege, in der Demonstration von Modellen praktisch-theologischen Denkens und Lehrens aufzuzeigen.

2.2 Perspektiven praktisch-theologischer Forschung

Wie läßt sich so verstandene praktisch-theologische Forschung organisieren? Es genügt sicher nicht, in den Hauptfeldern kirchlicher Praxis – also im Bereich des Gottesdienstes oder der Katechese oder der Caritasarbeit – die Methoden empirischer Sozialforschung bzw. die Techniken des „social work“ anzuwenden. Man muß auch über ein Koordinatensystem verfügen, das es erlaubt, die konkreten Felder und Probleme kirchlicher Praxis einzuordnen, die Forschungsprojekte aufeinander zu beziehen und schließlich praktisch-theologische Forschung und Lehre miteinander zu verbinden. Es bedarf also gewisser durchgängiger Perspektiven, Kategorien einer bestimmten mittleren Abstraktionsebene, von denen her sich die Vielfalt der Erscheinungsformen kirchlicher Praxis ordnen und mit dem Instrumentar empirischer Wissenschaften beschreiben läßt.

2.2 1 *Organizing*

Eine erste Dimension, die sich auf solche Weise gewinnen läßt, bezeichnet Hiltner als *Organizing*. Darunter will er nicht den technischen Vorgang des Organisierens verstanden wissen, sondern das Gesamt aller kirchlichen Vorgänge, die sich auf den neutestamentlichen Auftrag der Kirche zurückführen lassen, das Versprengte zu sammeln und Einheit zu stiften, Gemeinde zu bilden. *Organizing* ist also für Hiltner nicht zuerst eine soziologische, sondern eine theologische Dimension. Weil es dieses Ringen um Einheit als Auftrag der Kirche gibt, läßt sich wissenschaftstheoretisch eine entsprechende Perspektive entwickeln, ein entsprechender Schnitt durch die komplexe Wirklichkeit kirchlichen Handelns legen, und deshalb sollte es auch eine theologische Disziplin geben, die die kirchliche Praxis unter diesem Blickwinkel analysiert, also konkret fragt, wieweit eine Bußandacht oder ein Kondolenzbesuch, eine Mischehenverfügung oder ein Konkordat diesem *Organizing* dient.

[15] a.a.O. 370.
[16] S. Hiltner, Preface 7.
[17] ebda 28.
[18] ebda 218.
[19] ebda 219.

Im theologischen Lehrbetrieb kann diese Fragehaltung und Blickrichtung dann viele Materialien aufnehmen, die bisher in der Lehre vom Gemeindeaufbau, in der Pastoralsoziologie, aber auch z. T. im Kirchenrecht oder in der Liturgiewissenschaft behandelt wurden.

2.2 2 *Communicating*

Die zweite fundamentale Perspektive praktisch-theologischen Forschens konzentriert sich auf das *Communicating*: d. h. auf alle Prozesse der Vermittlung des Evangeliums durch die Kirche. Auch hier führt der Weg „von der Perspektive zur theologischen Disziplin"[20], und insofern kommen hier die klassischen pastoraltheologischen Fächer der Katechetik und Homiletik zum Zug, ferner die Missionswissenschaft, die kirchliche Publizistik und Öffentlichkeitsarbeit, aber wiederum nicht eingeschränkt auf ihre traditionellen, an den kirchlichen Funktionskomplexen gewonnenen Stoffbereiche, sondern es geht zugleich um eine Sensibilisierung für den Zeugnischarakter allen kirchlichen Handelns.

Es geht also einerseits darum, die Praxis der Kirche in dieser Perspektive genauer empirisch zu erforschen, z. B. die Sprache der Verkündigung mit den Methoden der quantitativen und qualitativen Inhaltsanalyse aufzuhellen, die Ergebnisse und Fragestellungen der Medienforschung mit der Theologie der Verkündigung zu konfrontieren, kurz den Prozeß der Verkündigung als ganzen, d. h. in allen seinen Variablen und auf allen Ebenen kirchlicher Kommunikation pastoraltheologisch zu reflektieren[21].

Es gilt auf der anderen Seite den Blick dafür zu schärfen, daß alles Handeln der Kirche Aussagecharakter hat – auch die Ostpolitik des Vatikans, das Engagement in der Dritten Welt, das Bauvolumen der Pfarrhäuser in der Bundesrepublik. Es gilt nicht nur in Exerzitienvorträgen, sondern auch in der praktisch-theologischen Forschung und Lehre damit ernst zu machen, daß Wahrheit, wenn sie vorgibt, existenzentscheidend zu sein, eben nicht nur an der Stimmigkeit ihrer Argumente gemessen wird, sondern an ihrer Praxis, weil solche Wahrheit eben auch als theoretische unwahr wird, wenn sie sich zur eigenen Praxis in Gegensatz setzt.

Es geht schließlich auch darum, die kommunikative Kompetenz und Effektivität der Kirche als des „Repräsentanten der Wahrheit Gottes in der Welt"[22] konkret zu fördern.

2.2 3 *Sheperding*

Meint *Organizing* – als Dimension verstanden – den Dienst an der Einheit und *Communicating* den Dienst am Evangelium, so meint *Sheperding* im Sinne Hiltners den Dienst am Menschen der in Not ist, und zwar am einzelnen und an der Gruppe. Dieser Dienst der Kirche als „Nothelfer" geschieht konkret in der Gestalt des Heilens, des Stützens oder des Geleits, je nach dem Charakter der konkreten Notsituation. *Sheperding* ist also nicht mit dem Hirtenamt des Pfarrers oder Bischofs gleichzusetzen und auch nicht als eine Teilfunktion des kirchlichen Amtes zu begreifen, sondern wie der Dienst an der Einheit und der Dienst am Wort eine durchgängige Dimension kirchlichen Lebens und deshalb eine „operationale Perspektive", unter der die Praxis der Kirche analysiert und korrigiert werden kann. Das ist die Aufgabe der Pastoralpsychologie, die nach dem evangelischen Sprachgebrauch auch von Hiltner „Pastoraltheologie" genannt wird.

3. Konsequenzen für die Praktische Theologie als Universitätsdisziplin

Mochten die drei beherrschenden Perspektiven, unter denen Hiltner die Praxis der Kirche analysieren will, auf den ersten Blick reichlich untheologisch erscheinen, so hat sich inzwischen gezeigt, daß er seine Zentralbegriffe nur – gegen die verzopfte Terminologie der Pastoralhandbücher – bewußt nüchtern formuliert, in der Sache aber mit einem unverwechselbar christlichen Gehalt gefüllt sehen will. Wie *Organizing* und *Communicating*, so kommt auch *Sheperding* „außerhalb spezifisch christlicher Seelsorge überhaupt nicht vor; seine Einzigartigkeit leitet sich ab aus der Art und Weise, wie im christlichen Glauben Gottesbezug und Nächstenliebe eine untrennbare Einheit bilden[23].

[20] D. Stollberg a.a.O. 239.

[21] Zu diesem Ansatz vgl. H. D. Bastian, Vom Wort zu den Wörtern. Karl Barth und die Aufgaben der Praktischen Theologie, in: EvTh 28 (1968) 25–55; Pastorale, Faszikel „Verkündigung", Mainz 1970; Konfrontation – Massenmedien und kirchliche Verkündigung (Verkündigen 3) hrsg. v. W. Massa, Stuttgart 1972.

[22] K. Rahner, in: Handbuch I 117–148.

[23] D. Stollberg a.a.O. 238.

Alle drei Perspektiven haben also eine horizontale und eine vertikale Dimension. Als pastoraltheologische Kategorien sind sie freilich wohl zu unterscheiden von den Kategorien kirchlichen Handels in der Praxis, z. B. des Gottesdienstes oder der Unterweisung[24]. Darin liegt nun – im Blick auf den konkreten praktisch-theologischen Lehrbetrieb – der Hauptimpuls Hiltners: er möchte die einzelnen praktisch-theologischen Disziplinen nicht länger an den institutionalisierten Feldern kirchlicher Praxis orientiert sehen, wie das in der Liturgik, der Katechetik und Homiletik bislang der Fall ist, so daß die von dieser Trias nicht abgedeckten Felder verlegenheitshalber unter der Überschrift „Allgemeine Pastoral" zusammengefaßt werden, sondern er möchte von den Perspektiven pastoraltheologischer Reflexion her die Disziplinen und Lehrstühle umschreiben. Es soll nicht verschwiegen werden, daß ein solches Konzept auch seine didaktischen Probleme mit sich brächte – die jetzige Regelung ist zunächst übersichtlicher und auch scheinbar praxisbezogener. Aber abgesehen davon, daß ein Liturgiker oder Katechetiker bisheriger Ausbildung nicht über das Instrumentar verfügt, das Gesamt der Faktoren zu reflektieren, die faktisch in den Vollzügen des Gottesdienstes oder der Katechese im Spiel sind[25], und daß er seine Disziplin im Grunde auch nur sehr pragmatisch abzugrenzen vermag[26], ermöglicht Hiltners Ansatz auch eine überzeugendere wissenschaftstheoretische Begründung für die Einheit der praktisch-theologischen Disziplinen. Eine praktische Theologie, die sich in dieser Weise in dominant psychologisch oder soziologisch oder kommunikationswissenschaftlich arbeitende Disziplinen aufteilen würde, begründete ihre innere Einheit nicht mehr von daher, daß sie am Ende der theologischen Ausbildung für das Pfarramt ausrüstet – wie dies die Pastoraltheologie unter Stephan Rautenstrauch tat – aber auch nicht von ihrem Interesse am je durch die Bedingungen der Gegenwart qualifizierten Selbstvollzug der Kirche – was u. E. Praktische Theologie im Ernst nicht von einer theologischen Systematik unterscheidet, die ihren eigenen Praxisbezug ernst nimmt. Vielmehr gewinnt Praktische Theologie im Sinne Hiltners ihre Einheit aus dem gleichen Prinzip, aus dem sie auch die Vielfalt ihrer Teildisziplinen ableitet: nämlich aus der Art und Weise, wie sie die eine und komplexe Wirklichkeit kirchlicher Praxis empirisch-kritisch unter der theologischen Perspektive des *Organizing*, *Communicating* und *Sheperding* angeht und zum hermeneutischen Ausgangspunkt theologischen Fragens macht.

3.1 Konsequenzen für den Lehrkörper

Nach Hiltners Ansicht muß ein praktischer Theologe stets Spezialist auf zwei Gebieten sein: in der Theologie und in einer der drei Humanwissenschaften, die der Praktischen Theologie benachbart sind: in der Psychologie, und zwar bis hin zur angewandten Psychologie im Beratungsdienst oder in der Psychotherapie (für die Perspektive des *Sheperding*); oder in der Soziologie, Sozialpsychologie, Gemeinwesenarbeit, Organisationslehre (für die Perspektive des *Organizing*), oder in der Kommunikationsforschung, Publizistik, Medienforschung (für die Perspektive des *Communicating*).

Die Forderung ist nicht so unerhört, wie sie auf Anhieb klingen mag; schließlich garantiert sie allein in der Praktischen Theologie das methodologische Reflexionsniveau, das seit der Rezeption der historisch-kritischen Methode durch die Historische und Biblische Theologie dort zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, zu einer Bedingung der Möglichkeit verantwortlichen theologischen Redens. Die wachsende Tendenz zum Zweitstudium unter den Theologiestudenten läßt auch hoffen, daß in absehbarer Zeit das Reservoir vorhanden ist, aus dem sich solche methodisch qualifizierten und hinreichend spezialisierten Praktischen Theologen rekrutieren können[27].

[24] Im Schema in der rechten unteren Ecke aufgeführt.

[25] Diese schmerzliche Erfahrung mußten besonders die Liturgiewissenschaftler machen, denen nach dem Konzil die Reform buchstäblich davonlief. Dann erst setzten allmählich empirische und sozialpsychologische Studien ein, z. B. H. B. Meyer – J. Morel, Ergebnisse und Aufgaben der Liturgiereform, Innsbruck 1969; Y. Spiegel (Hrsg.), Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten. Zur Sozialpsychologie des Gottesdienstes, Stuttgart 1972.

[26] Vgl. etwa den Streit zwischen Katechetik und Homiletik, wohin die Erwachsenenbildung „gehöre".

[27] Zur Frage einer empirisch-kritischen Methode in der Theologie vgl. H. G. Geyer – H. N. Janowski, A. Schmidt (Hrsg.), Theologie und Soziologie, Stuttgart 1970; A. Hollweg, Theologie und Empirie, Stuttgart ²1971.

3.2 Konsequenzen für den Studiengang

Weitaus einschneidender sind die Konsequenzen für den Studiengang selbst; denn wenn der Studierende zur kritischen Analyse kirchlicher Praxis befähigt werden soll, – und sei es auch nur exemplarisch in einer der drei genannten Perspektiven, was übrigens vollauf genügen würde, weil die Fragehaltung in allen drei Teildisziplinen die gleiche ist – so braucht es dazu einer Art pastoraltheologischen „Klinikums", d. h. der Möglichkeit, an Projekten praktisch-theologischer Forschung teilzunehmen und unter Supervision in die einzelnen Hauptdimensionen kirchlicher Praxis eingeführt zu werden. Denn wenn das Theorie-Praxis-Verhältnis wirklich nicht nach der Art einer Einbahnstraße, sondern dialektisch gedacht werden muß[28], darf auch die Aufgabe der Einweisung in die Praxis der Kirche von der Praktischen Theologie nicht so kategorisch abgelehnt und aus dem Umkreis wissenschaftlich-theologischer Arbeit verbannt werden, wie das im Handbuch der Pastoraltheologie geschieht[29]. Der Impuls, den etwa das amerikanische Pastoral-Clinical-Training als Modell einer solchen studienbegleitenden, methodisch kontrollierten Praxisanleitung auf die Theologie in den Vereinigten Staaten ausgeübt hat, zeigt, was in Bewegung kommt, wenn Praktische Theologie erst den Mut hat, von der Praxis her Theologie zu treiben[30].

[28] N. Greinacher, Theologie im Spannungsverhältnis zwischen Theorie und Praxis, in: P. Neuenzeit (Hrsg.), Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft, München 1969, 156–170; W. Eisinger, Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis, in: H. Siemers u. H. R. Reuter (Hrsg.), Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft, Göttingen 1970, 13–27; H. Büning / N. Mette, Die Funktion der Praktischen Theologie in der theologischen Ausbildung, in: Diakonia / Der Seelsorger 1 (1970) 161–171. D. Mieth, Praxis ohne Theorie?, in: Diakonia / Der Seelsorger 2 (1971) 150–162; F. v. d. Oudenrijn, Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Karl Marx – Herausforderung der Theologie, München-Mainz 1972; N. Mette, Das Verhältnis von Theorie und Praxis als Problem der Praktischen Theologie, ungedr. Diplomarbeit, Münster 1972.

[29] H. Schuster, in: Handbuch I 105f.

[30] Vgl. D. Stollberg a.a.O.; W. Zijlstra, Seelsorge-Training. Clinical-Pastoral-Training. München 1971; W. Becher, (Hrsg.), Klinische Seelsorgeausbildung – Clinical Pastoral Education (Schriften der Evang. Akademie in Hessen und Nassau 98), Frankfurt 1972.

The New English Bible with the Apocrypha. – Oxford, Cambridge: University Press 1970. XXI, 1166 + 336 S. s 35.–

Die Veröffentlichung der vollständigen Ausgabe der Neuen Englischen Bibel (The New English Bible) bedeutet die Vollendung eines Unternehmens, das zum ersten Male 1946 von Kirchenleuten verschiedener Provenienz projektiert wurde – eines Unternehmens, das die aktive Mitarbeit und die Beratung einer Generation erfahrener britischer Gelehrter in Anspruch genommen hat. Das Ziel der Initiatoren dieser Arbeit war es, eine Übersetzung der Bibel in der Umgangssprache der Gegenwart bereitzustellen; denn es ist längst nicht mehr zu übersehen, daß die Sprache der Authorized Version, die schon 1611 archaisch war, für die meisten Englischsprechenden in vielen Passagen immer unverständlicher geworden ist.

Es wäre jedoch falsch, anzunehmen, daß The New English Bible nur eine moderne Fassung der Authorized Version ist. Denn nicht nur die Sprache der letzteren ist archaisch; veraltet ist auch nach mehr als dreieinhalb Jahrhunderten der Stand der Wissenschaft der ursprünglichen Übersetzer und der folgenden Überarbeiter. Die neue Bibel macht sich die Entdeckung neuer Manuskripte und die Entwicklung verfeinerter Methoden der Textkritik zunutze. Deshalb ist die Bedeutung vieler Stellen in der neuen Ausgabe oft ebenso neu und einleuchtend, um nicht zu sagen nüchtern, wie die Sprache.

Das gewiß notwendige Wagnis einer neuen Bibelübersetzung ins Englische muß nicht nur deswegen hoch eingeschätzt werden, weil die neue Bibel das zugleich Vertraute und Ehrwürdige der alten aufhebt und in der Sprache durch das Alltägliche ersetzt, sondern auch weil die englische Sprache in allen ihren Schichten so tief und nachhaltig wie keine andere der christlichen Welt von der Bibel in der Form der Authorized Version beeinflußt worden ist. Der prägende Impuls der Bibelsprache mag in jüngster Zeit nachgelassen haben; daß aber eine Quelle sprachlicher Kraft und Eindringlichkeit auch gerade im profanen Bereich abgeschnitten werden könnte, dürfte der Sprache im ganzen gewiß nicht zum Nutzen gereichen.

„Therefore I say unto you, Take no thought for your life, what ye shall eat, or what ye shall drink; nor yet for your body, what ye shall put on. Is not the life more than meat, and the body than raiment?", heißt es Matthäus 6,25 in der Authorized Version. Die neue Übersetzung: „Therefore I bid you put away anxious thoughts about food and drink to keep you alive, and clothes to cover your body. Surely life is more than food, the body more than clothes" modernisiert nicht nur, in dem sie z. B. „meat", dessen alte Bedeutung „Nahrung" nicht mehr geläufig ist, durch „food" oder „raiment" durch das Alltagswort „clothes" ersetzt, sondern sie beseitigt auch die feierliche Umständlichkeit des „Take no thought etc." zugunsten einer umgangssprachlichen Wendung mit „put away" und setzt sogar an die Stelle des blassen, aber biblisch festgelegten „I say unto you" das viel präzisere und gebieterische „I bid you".

Es ist kein Zweifel, daß die neue Version den Text der Bibel wesentlich näher an unsere Alltagswelt heranrückt, als die Authorized Version je gewesen ist. Sie beabsichtigt allerdings nicht, einfach an deren Stelle zu treten, etwa in der Art, wie diese eben durch den Akt der Autorisierung die zahlreichen Übersetzungen vor 1600 zugleich in sich aufnahm und endgültig ersetzte.

Die Funktion der Neuen Bibel ist es vor allem, unser Verständnis zu erweitern, nicht aber die Wirkung der älteren Version auszulöschen. Die klangvollen Kadenzen und die dunkel bewegende Sprache der Authorized Version werden die Gläubigen weiterhin inspirieren, so wie sie schon jahrhundertelang englisches Reden und Schreiben geformt haben.

Münster Elizabeth Hömberg

Lyonnet, Stanislas / **Sabourin,** Léopold: **Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study.** Rom: Biblical Institute Press 1970. XVI, 351 S. (Analecta Biblica, Vol. 48) brosch. Lit. 3900, $ 6.50

Das vorliegende Werk ist in seiner Substanz gut 10 Jahre alt. Die Einleitung über Wesen und Aufgabe der biblischen Theologie gibt einen Aufsatz aus VD 34 (1956) 142–153 wieder, Teil I (Der Begriff der Sünde in AT, LXX, Qumran, in der Katechese der Synoptiker und der Apg, im johanneischen Schrifttum und bei Paulus) und Teil II (Die Terminologie der Erlösung, Rettung, Befreiung, Loskauf und Eigentumserwerb, Sühne, Blutopfer) sind eine englische Fassung des inhaltsreichen Skriptums St. Lyonnets De peccato et redemptione, ausgenommen Kap. 3–6 des ersten Teiles (S. 24–57), wofür als Grundlage ein Teil des Artikels „Péché" des gleichen Verfassers aus DBS 7,480–508 (letzt zitierte Literatur darin 1962) diente.

Teil III (S. 187–289) ist eine Kurzfassung von Sabourins Rédemption Sacrificielle. Une enquête exégétique. Studia. 11, Bruges Desclée 1961 (492 Seiten). Über dieses Werk sind längst mehr als ein Dutzend zum Teil eingehende Besprechungen erschienen, so daß sich eine neue Würdigung der Kurzfassung erübrigt. Sabourin hat seine These VD 41 (1963) 154–174 zusammengefaßt. Sabourin's Hauptthese (S. 248–256) ist, daß Paulus 2 Kor 5,21 „Sünde" statt „Opfer für die Sünde" gebraucht hätte; denn Paulus sprach zwar gut griechisch, aber er dachte hebräisch und im Hebräischen hat der Ausdruck ḥaṭṭā't diese Doppelbedeutung (S. 253). Sabourin meint, Paulus habe den Korinthern vorher mündlich den Gebrauch der alttestamentlichen Kultsprache erklärt, auf jeden Fall aber hätten die griechisch sprechenden Juden leicht verstehen können, was die inhaltsschwere Formel: „Gott machte Christus zur Sünde" bedeutete (S. 252).

Trotz mancher Zustimmung (C. Spicq, Freib. Ztschr. f. Phil. u. Theol. 9, 1962, 443f; F. Lakner, ZKT 84, 1962, 485–488; J. Comblin, RHE 57, 1962, 903–907; K. Prümm, Diakonia Pneumatos I, Freiburg 1967, 346–360) muß diese These abgelehnt werden, wie schon M. E. Boismard (RBib 69, 1962, 447–449), M. Cambe (Rev. Thomiste 64, 1964, 437–439) u. a. gezeigt haben. Der ntl Sprachgebrauch steht dagegen; die griechisch gebildeten Leser hätten den Doppelsinn ja doch nicht verstanden. Selbst ältere katholische Kommentatoren wie Cornely, Gutjahr haben deshalb die seit dem Ambrosiaster und vor allem durch Augustin vertretene Erklärung peccatum = hostia pro peccata abgelehnt. Sabourin setzt aber gerade darein auch seinen besonderen Ehrgeiz, aufzuweisen, wie schon Origenes diese Deutung angebahnt habe, die dann Cyrill v. Alex. u. a., besonders eben die Lateiner, zur gängigen gemacht haben, mit der die Reformatoren (die etwas stiefmütterlich behandelt werden) gebrochen hätten. Diese exegesegeschichtliche Arbeit ist das Wertvollste an Sabourins Werk (in der englischen Fassung allerdings stark gekürzt). Jetzt hätte man natürlich auch die Deutungen Didymus des Blinden anfügen können, wie sie vor allem in seinem nun laufend edierten Ps-Kommentar stehen. Der Band schließt mit einer Bibliography of Sacrifice in the Bible and the Ancient Near East (S. 297–333), sowie Autoren-, Bibelstellen-, Wort- und Sachindex. Leider fehlt ein Verzeichnis der antiken Autoren, vor allem der Väter.

Graz Johannes B. Bauer

Preuss, Horst Dietrich: **Verspottung fremder Religionen im Alten Testament.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1971). 317 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, fünfte Folge Heft 12, der ganzen Sammlung Heft 92) Lw. DM 76.–

Diese Göttinger Habilitationsschrift geht der Frage „nach dem Ermächtigungsgrund, nach den inneren Voraussetzungen der Verspottung fremder Religionen in Israel" nach (S. 10). Der Verf. behandelt sein Thema in 9 Paragraphen.

Die beiden ersten Paragraphen sind Vorfragen gewidmet. Sie grenzen das Thema ab (9–12) und heben die Eigenart der Religion Israels heraus, die den Spott über andere Religionen erst möglich macht (12–49): die Einzigartigkeit Jahwes und das Bilderverbot. Keine andere Religion in der Umwelt des AT kennt einen Anspruch auf alleinige Verehrung, wie ihn Jahwe erhebt, oder kennt ein Verbot, die Gottheit bildlich darzustellen.

§ 3 untersucht Texte aus der Zeit vor der Schriftprophetie auf „spottende Religionspolemik" hin (50–117): Sintfluterzählung von J; Gen 6,1–4, das der Verf. ebenfalls J zuschreibt; Gen 11,1–9; Ex 1–12; Gen 31,19–35; 1 Sam 19,10–17; Ri 6,25–31; 8,24–27; 1 Sam 5,1–5; 1 Kön 18,19–40; 2 Kön 1,1–8; Ps 8; 19 A; 29; 104; 18; 82; 89. Hier wird Religionspolemik nicht um ihrer selbst willen getrieben, sondern immer nur in enger Verbindung mit konkreten Anlässen zur Betonung der Eigenart Jahwes bzw. der Eigenart israelitischer Gottesverehrung. Der Spott über fremde Götter oder Religionen ist nicht auf bestimmte Gattungen beschränkt.

§ 4 befragt die vorexilische Schriftprophetie (Am; Hos; Mich; Jes 1–39; Jer), die Jesaja-Legenden in 2 Kön 18f und das Deuteronomium nach Religionsspott (118–170). Die folgenden Paragraphen tun dasselbe mit exilischen Texten vor und neben Deuterojesaja (Jes 57,3–13; Ez; Gen 1,14–19: S. 170–192), mit Deuterojesaja und von ihm abhängigen Texten (192–247), mit nachexilischen Texten (Ps 96f; 115; 135; Chr; Est; Dan: 248–260), mit deuterokanonischen und apokryphen Texten (Bel und der Drache; EpJer = Bar 6; Sap 13–15; ApkAbr: 261–268). § 9 bietet eine Zusammenfassung der Ergebnisse (269–291), deren wichtigste hier herausgehoben werden sollen:

1. Das AT verspottet fremde Religionen und Götter nicht grundsätzlich, sondern aus konkretem Anlaß in bestimmten Situationen. Der Religionsspott dient dabei einerseits dem Kampf und der Abwehr gegen fremde Einflüsse, vor allem in Zeiten, da Israel von anderen Völkern beherrscht wird, und andererseits dem Trost in Notzeit und dem Vertrauen auf den eigenen Gott, auch wenn dieser gegenüber fremden Göttern der Schwächere zu sein scheint.

2. Mit dem Spott über fremde Götter ist oft deren Depotenzierung in der Weise verbunden, daß von den Heiden ihren Göttern zugeschriebene oder mit ihnen geradezu identifizierte Naturerscheinungen „natürlich" erklärt werden, wie z. B. die Gestirne in Gen 1,14–19, und daß Attribute fremder Götter auf Jahwe übertragen werden.

3. Allmählich bildeten sich eigene Stilformen für den Spott über fremde Götter aus, z. B. die direkte Rede, in der atl Tradenten Heiden selbst die Nichtigkeit ihrer Götter bekennen lassen, die rhetorische Frage, ob denn fremde Götter dasselbe zu tun imstande sind wie Jahwe, der Gebrauch der Suffixe („mein Gott – dein/euer Gott"), die Namensentstellung („Molech" u. dgl.). Erst spät bildet sich eine eigene Gattung der Verspottung der Götzenbilder heraus.

4. Der Religionsspott erfolgt zumeist als Verspottung der Götzenbilder. Die Götter schweigen, weil sie nur das Werk menschlicher Künstler sind. Darin zeigt sich im AT die Überwindung der Magie, für die Bild und Dargestelltes weithin identisch sind.

5. Der Spott über fremde Götter ist oft eingebettet in den Rechtsstreit (*rîb*) zwischen Gott und den Feindvölkern. Jahwe ist der geschichtsmächtige Gott, dem gegenüber die Fremdgötter unterlegen sind und die mit ihren Völkern seinem Gericht verfallen. Jahwe und nicht ein fremder Gott ist es, der Israel u. U. bestraft und ins Unheil stößt; er allein und nicht ein scheinbar obsiegender Fremdgott kann das Schicksal wenden und neues Heil gewähren. „Wesentliche Eigenart Jahwes ist nämlich, daß er Hoffnung schenkt, Hoffnung auf seine Selbstdurchsetzung. Hoffnung aber können weder die Götzen noch ihre Bilder geben, welches Argument in der spottenden Polemik nicht selten und typisch israelitisch-jahwistisch war" (290).

6. Die geschichtliche Entwicklung geht von den älteren erzählenden Texten, in denen der Spott implizit in die Erzählung mit einfließt, über die Propheten, die den Spott über die Fremdgötter in den *rîb* miteinbeziehen und eigene Stilmittel für diesen Spott entwickeln, zu der späten Weisheitsliteratur, die eine eigene Gattung Verspottung der Götzenbilder entwickelt und thematisch die Polemik gegen fremde Religionen reflektiert.

Eine Literaturübersicht (292–308) und Register der hebräischen Wörter und Wendungen (309f), der besprochenen Schriftstellen (310–314) und der Personen und Sachen (314–317) bilden den Abschluß.

Der Verf. hat mit dieser Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Religionsgeschichte Israels und zur Theologie des AT geleistet. Er hat gezeigt, wie durch die eingehende Untersuchung eines klar abgegrenzten einzelnen Themas, wenn man es über das ganze AT hin verfolgt, neue, bisher weithin übersehene Seiten der atl Religion ins Blickfeld treten und so neues Licht auf das Ganze fällt. Zwar hätten manche vom Verf. zugrunde gelegte Texte eine eingehendere literarkritische Analyse erfordert, wie etwa Gen 6,1–4, das man wohl kaum J zuschreiben kann; aber die meisten herangezogenen Texte haben doch eine genügend kritische Prüfung erfahren, so daß man die Ergebnisse als gesichert beurteilen kann.

Leider ist die Lektüre des Bandes sehr ermüdend. Der eine Grund dafür sind die vielen Wiederholungen, in denen der Verf. oft auf unmittelbar aufeinanderfolgenden Seiten dasselbe nur mit anderen Worten sagt, was er eben erst umständlich dargelegt hat. Der andere Grund für die schlechte Lesbarkeit ist das zu wenig gegliederte Druckbild. Selbst die 9 Paragraphen sind im Druckbild nur wenig herausgehoben. Besser wäre eine Einteilung in Kapitel gewesen, die dann noch durch Paragraphen hätten unterteilt sein müssen. So lange Paragraphen wie 3 und 4 sind ohne jede Hervorhebung wichtiger Abschnitte geblieben. Die gelegentlich sich findenden Gliederungsziffern sind drucktechnisch so unauffällig angebracht, daß man sie, wenn man z. B. nachschlagen will, was Amos oder Jesaja zum Thema zu sagen haben, leicht übersieht. Zumindest hätte man Kolumnentitel anbringen müssen, damit sich der Leser leichter orientieren kann. Immerhin ist wenigstens das Inhaltsverzeichnis gut gegliedert und helfen dem Leser die Register, das Buch entsprechend auszuwerten. So ist man dem Verfasser für die gründliche Arbeit dankbar, auch wenn der hohe Kaufpreis durch eine straffere Gedankenführung und dadurch mögliche starke Kürzung des Umfangs hätte bedeutend niedriger sein können.

München Josef Scharbert

Klopfenstein, Martin A.: **Scham und Schande nach dem Alten Testament.** Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln *bôš, klm* und *ḥpr.* – Zürich: Theologischer Verlag (1972). 217 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd 62) kart. DM 27.–, sfr 30.–

In vorliegender Arbeit, die von der Ev.-theol. Fakultät der Universität Bern als Habilitationsschrift angenommen wurde, untersucht der Verfasser im 1. Teil die hebräischen Wortgruppen *bôš, klm, ḥpr* sowie *qalā/qalôn/qîqalôn* (pp. 15–195) und konfrontiert seine Ergebnisse mit der bisherigen Behandlung des Themas in der Literatur zum AT im 2. Teil (pp. 197–210). Mit dem üblichen Stellen- und Literaturverzeichnis (pp. 211–217) schließt die Publikation. Um den Aussageinhalt jeder Wurzel genau bestimmen zu können, wurden sämtliche Belegstellen in ihrem Kontext analysiert, die Wiedergabe in der Septuaginta berücksichtigt und die altorientalischen Parallelen, besonders im Ugaritischen und Akkadischen, herangezogen. Durch Unterscheidung des profanen und theologischen Gebrauchs konnten nach formgeschichtlichen Gesichtspunkten die verschiedenen Überlieferungsträger ermittelt werden. Als wesentliche Resultate der gründlichen, in ihrer Exaktheit imponierenden Untersuchung mögen notiert werden: 1. Das primär im Sexualbereich wurzelnde *bôš* bedeutet ambivalent „sich schämen / zu schanden werden" und erhielt erst allmählich durch Übertragung auf die politische, juristische und theologische Ebene einen objektivereignishaften Aspekt; mit *b'š* (= stinken) besteht keine Verbindung und die Bedeutung „Schwäche" kann innerhalb der *bôš*-Gruppe nicht nachgewiesen werden. – 2. Das aus der Rechtspraxis kommende *klm* bedeutet niemals „bloßstellen" per se, sondern ein prozessuales „Bezichtigen" bzw. pönales „Bloßstellen, als Schuldigen anprangern". – 3. *ḥpr* II ist nicht im objektiven Bereich verankert, vielmehr bezeichnet diese Wurzel die in Verlegenheit bringende Wirkung einer peinlichen gesellschaftlichen Situation auf das Gemüt und die Empfindungen und bedeutet „beschämt, scheu, verlegen sein". – 4. Die in der täglichen Umgangssprache beheimatete Gruppe *qalā/qalôn/qîqalôn* hat als Gegenbegriff zu *kbd* die Bedeutung „Geringheit, Niedrigkeit".

Wien Walter Kornfeld

Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion. Hrsg. von Ernst Käsemann. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1970). 410 S. Lw. DM 36.–, br. DM 29.50

Die Frage nach dem Schriftkanon ist seit dem 18. Jh., als man die Geschichte seines Zustandekommens entdeckte, nicht mehr aus der theologischen Diskussion wegzudenken. Hermann Strathmann hat durch seinen Aufsatz ‚Die Krisis des Kanons der Kirche' (1941) die Diskussion – durch Krieg und Nachkriegszeit unterbrochen – von neuem in Gang gebracht.

Seitdem ist eine Fülle von Arbeiten, meist Aufsätzen, zu diesem Thema, vor allem aus dem Raum der evangelischen Kirchen, erschienen.

Der vorliegende Band will zunächst einmal Dokumentation sein, indem er – im ersten Teil – 13 dieser Aufsätze zusammenstellt. Über sein Auswahlprinzip schreibt der Hrsg. Ernst Käsemann in der Einführung: „Ein Höchstmaß an Information sollte mit besonders charakteristischen und provozierenden Stellungnahmen verbunden werden" (12).

Die ausgewählten Autoren repräsentieren im wesentlichen die verschiedenen Positionen in der Kanonfrage: H. Strathmann, W. G. Kümmel, O. Cullmann, H. Frhr. v. Campenhausen, E. Käsemann, K. Aland, H. Diem, H. Küng, P. Lengsfeld, H. Braun, W. Marxsen, C. H. Ratschow, W. Joest. Daß nur zwei der Autoren die katholische Theologie vertreten, kann nicht dem Hrsg. angelastet werden. Tatsächlich kennt die katholische Theologie erst seit neuerer Zeit eine ernsthafte Beschäftigung mit dem Kanonproblem, selbst die beiden hier abgedruckten Aufsätze sind aus der kontroverstheologischen Auseinandersetzung entstanden.

Der Aufsatzsammlung vorangestellt ist der Abdruck eines Aufsatzes von Gerhard Gloege, Zur Geschichte des Schriftverständnisses (13–40), der in knapper, deswegen allerdings auch oft sehr vereinfachender Form (vgl. z. B. die völlig unzureichenden, z. T. falschen Ausführungen zur römisch-katholischen Theologie [33.34]) den Wandel des Schriftverständnisses von der Zeit der alten Kirche bis in die Gegenwart aufzuzeigen versucht.

Den Abschluß bildet (an 15. Stelle) „eine hermeneutische Besinnung zum Thema „Schrift und Tradition" aus reformatorisch orientierter Sicht" (10) von Gerhard Ebeling („Sola scriptura" und das Problem der Tradition, 282–335).

Im zweiten Teil des Buches (336–410, mit einer kurzen Zusammenfassung) setzt sich der Hrsg. in einer kritischen Analyse mit den 13 Aufsätzen zur Kanonfrage auseinander, bezieht aber gelegentlich noch weitere Arbeiten in die Diskussion ein: z. B. eine Stellungnahme der reformierten Kirche Hollands (337.338), Thesen von E. Troeltsch (340), ein Papier der 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1963 in Montreal (350.351), einen Aufsatz G. Ebelings (356–358), N. Appels Buch ‚Kanon und Kirche' (381.382) und einen Aufsatz W. Pannenbergs (393).

Eine kritische Auseinandersetzung mit der vorliegenden Schrift kann auf eine Diskussion der einzelnen Aufsätze verzichten; dies besorgt schon der Hrsg. in seiner „kritischen Analyse". Es handelt sich hier also um eine Kritik der Kritik. Mit dieser selbst aber ist nur schwer ins Gespräch zu kommen, da sie der Natur der Sache nach keine systematische Darstellung der Konzeption Käsemanns zur Kanonfrage bietet. Käsemann setzt sich in seiner Analyse mit einer Fülle pluraler Positionen der verschiedensten theologischen, kirchlichen und sprachlichen Herkunft auseinander. Infolgedessen erweckt auch seine Analyse bisweilen den Eindruck, heuristisch und gewaltsam zu verfahren – wenigstens in bezug auf die kritisierten Aufsätze.

Ganz konsequent allerdings ergibt sich die (oft recht harte) Kritik von der Konzeption Käsemanns her (wie sie am Besten in der kurzen Zusammenfassung deutlich wird):

Der kirchliche Kanon ist eine faktische Größe, die in ihm versammelten Schriften sind aus dem Traditionsprozeß innerhalb der Urkirche hervorgegangen und in der alten Kirche zur heutigen Sammlung vereinigt worden. Die Frage nach den Selektionsprinzipien der alten Kirche wird nicht ernsthaft gestellt. Wenn aber auch so „der Kanon wirklich das Buch der Kirche ist" (401) und als ganzer „kirchliche Autorität für sich" hat (403), läßt er sich doch nicht in Ekklesiologie oder Geschichte begründen.

Für Kanon und Kirche gilt, daß sich alle Autorität an der Christi messen und richten lassen muß, weil beide nicht an die Stelle des Evangeliums gesetzt werden können. In beiden spielt sich der Kampf ab „zwischen Gott und Abott, Christus und Antichrist, Glaube und Aberglaube, Kirche und Gegenkirche" (407.408). „Der Kanon gibt das Evangelium so wieder, wie es in die Geschichte eingegangen ist", so „daß er uns in die irdische Wirklichkeit zurückstößt" (408).

Weil in den Kanon nicht nur das reine Evangelium eingegangen ist, hält Käsemann an seiner schon früher vertretenen Auffassung fest, daß der neutestamentliche Kanon „in seiner Faktizität alle Konfessionen" legitimiere. „Er legitimiert als solcher auch mehr oder weniger alle Sekten und Irrlehren" (402).

Zwar wolle das ganze Neue Testament Christuszeugnis sein, und christliche Verbindlichkeit könne nur christologisch bestimmt werden. Hier wieder komme es aber – bei der Vielzahl der neutestamentlichen Christologien – „auf das christologisch Unverwechselbare und schlechterdings Unvermeidbare" an (404). Das aber „sind allein solche Aussagen, welche Botschaft und Werk des Nazareners nicht überspringen und die Herrschaft des Gekreuzigten bezeugen ... Weil es sich so verhält, ist die Rechtfertigung des Gottlosen jene Mitte der Schrift, auf welche unter keinen Umständen verzichtet werden darf". Sie ist der „Kanon im Kanon ..., das Kriterium zur Prüfung der Geister ..." (405).

Diese Wiedergabe der Konzeption Käsemanns ist notwendig verkürzend, und ebenso fragmentarisch muß eine kritische Auseinandersetzung mit ihr ausfallen. Dennoch seien, soweit es hier möglich ist, einige Anmerkungen und Fragen erlaubt:

1. Grundsätzlich muß Käsemann rechtgegeben werden, wenn er die Schrift in ihrer kanonischen Relevanz christologisch begründet sieht. Auch der Katholik wird zugestehen müssen, daß ein in der Geistleitung der Urkirche oder der alten Kirche begründeter Kanon dem einzigen Herrn, Jesus, lediglich Deuterokanonizität zuweisen würde; um an Jesus als die Offenbarung Gottes glauben zu können, müßte zuerst die Kirche geglaubt werden. Der nüchternen Charakterisierung von Kirche (auch soweit sie das Neue Testament geprägt hat) als Corpus permixtum und der damit notwendigen sachlichen Differenzierung zwischen Evangelium und Schrift kann sich auch die katholische Theologie nicht einfach entziehen.

2. Bei der Beschreibung des christologischen Kriteriums will Käsemann das unverwechselbar und unvermeidbar Christologische sachlich bestimmen. Ja: „Man muß mit einem Satz sagen können, was Christum treibet, oder man wird überhaupt nichts Entscheidendes zu sagen haben" (406). Das Moment der Erfahrung will er ausklammern: „Was Christum treibet, wird ebenso wenig einfach aus der Erfahrung des einzelnen, der Gruppe oder der Kirche ablesbar. Denn die gemachten Erfahrungen widerstreiten einander wenigstens so oft, wie sie zusanmmentreffen" (404). Sicher ist diese Widersprüchlichkeit ein Faktum, und sie wird sich stets von Neuem sachlich korrigieren müssen am Evangelium. Aber: Ist man damit schon dem hermeneutischen Zirkel entronnen? Kann nicht die durch Jesus gepredigte Rechtfertigung des Gottlosen nur von dem als Evangelium rezipiert werden, der sie als solches erfahren hat? Der überhaupt Jesus als relevant erfahren hat? Zum Evangelium gehören, hermeneutisch notwendig, beide Komponenten: Jesus und die Erfahrung seiner Autorität. Damit aber auch Glaube des einzelnen und der Kirche. Erst auf dem Hintergrund dieser grundlegenden Erfahrung der Autorität Jesu kann (nicht nur religionsgeschichtlich nach der Predigt Jesu, sondern auch) nach dem Evangelium gefragt werden.

Ein Zweites: Man mag Käsemann bezüglich seiner sachlichen Bestimmung des Evangeliums zustimmen, wenn man bereit ist, die zeitgeschichtlichen, in der kirchlichen Tradition liegenden Bedingungen dieses Satzes von der Rechtfertigung des Gottlosen mitzudenken: die religiöse (heute gar nicht so selbstverständliche) Sprache, die individualistische Frage nach dem Heil, die Prävalenz ethischen, vielleicht sogar juridischen Denkens usw. (Es ist vielleicht doch nicht so einfach, nur in einem Satz Unmißverständliches zu sagen. Wie z. B. müßte dieser Satz lauten, wenn er ‚politisch', säkular und umfassend formuliert würde?). Hat aber nicht gerade aufgrund der zugesagten Rechtfertigung das Evangelium Jesu gemeinschaftsstiftende Wirkung? Bewahrheitet sich – in aller geschichtlichen Gebrochenheit – seine befreiende Aussage nicht gerade im Anstoß, in hoffendem Vorgriff nun Friede und Gemeinschaft zwischen Juden und Heiden zu versuchen, bei aller bleibenden Pluralität? Ist damit „Kirche" nicht auch von der Sache, vom Evangelium, her der Ort, an dem die Kanonizität Jesu realisiert (praktiziert) wird? Kurz: Ist die Entstehung des Neuen Testaments in der Urkirche (bzw. des Alten Testaments im Volk Israel) ausschließlich die große Crux, oder nicht auch notwendige Konsequenz des erfahrenen und realisierten Evangeliums, so daß die Faktizität des (äußeren) Kanons (als Kanon der Kirche) auch (vom Evangelium und seinen hermeneutischen und sachlichen Implikationen her) ein Moment „dogmatischer" Qualität (man verstehe das recht) hat?

Zwar bleibt es richtig, daß damit nicht alle in die Schrift (und ihre Abgrenzung) eingegangenen kirchlichen Züge in monophysitischer Weise sakrosankt werden und so Schrift (Kirche) über Jesus gesetzt wird. Wenn Käsemann aber prinzipiell die Kanonisierung anerkennt und sagt, daß mit der ganzen Schrift „das Feld anvisiert (ist), innerhalb dessen Begegnung mit dem Evangelium in *sufficientia, claritas* und *perspicuitas* geschah und geschehen kann" (369), müßte es dann nicht möglich sein, diesen Horizont der eigenen Realisation des Evangeliums in seiner Kanontheorie mitzubedenken und ihm den Platz zuzugestehen, den er ohnehin hat?

Käsemann räumt ein: „Das Evangelium ist in der Schrift zu finden und nicht von ihr zu lösen, steht aber auch dort in Widerstreit mit seinen Verkürzungen, Erweiterungen und Verfälschungen, wie es das geschichtlich immer tun wird" (367). In seiner Kanontheorie aber läßt er nur die Reinheit des Evangeliums zu, über alles, was er nicht als zentral zu diesem gehörig betrachtet, spricht er ein fast totales Verdikt. Wie aber, wenn es die Reinheit des Evangeliums nirgendwo gäbe, eben weil es unausweichlich nur geschichtlich gegeben ist und formuliert werden kann (auch in dem Satz von der Rechtfertigung)? Wenn Käsemann mit der faktisch kirchlichen (und somit auch sündigen) Gestaltwerdung des Evangeliums in der Schrift so hart umspringt, müßte er nicht dann auch einen Schritt weitergehen bis zur faktischen Gestalt Jesu? Oder ist er sich so gewiß, daß bei Jesus die Rechtfertigung nicht nur (wie bei der Schrift) das Zentrum der Predigt war, sondern auch alle Ränder erfaßt hatte und in geschichtlicher *puritas* gegeben war?

3. Die Negligierung der Reflexion auf die eigene (subjektive und kollektive) Erfahrung und ihre geschichtlichen Bedingungen ist wohl auch der Grund, daß Käsemann die unbestreitbaren Pluralismen und Divergenzen in der Schrift so unbarmherzig scharf ins Auge faßt. Zwar kann es nicht darum gehen, das Evangelium harmonisierend zu verkirchlichen. Dennoch wäre der Frage genauer nachzugehen, wieweit nicht doch gesagt werden kann, daß Menschen und Gemeinden der verschiedensten Herkunft ihre Realisation des Evangeliums eben in sehr verschiedener Sprache artikulieren müssen. Es geht dabei gar nicht um die Frage, ob ein Christ heute „mit judenchristlicher Apokalyptik an den kommenden Weltenrichter glaubt und sich dem Gesetz zu unterwerfen hat oder in Christus mit der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit den Kultgott erblickt ... oder mit Paulus die theologia crucis, mit Johannes den über die Erde schreitenden Gott bekennen will oder das alles willkürlich kombiniert" (355). Natürlich kann die Rezeption der Schrift nicht kritiklose Übernahme traditioneller Verstehensmodelle bedeuten. Es geht zunächst darum, ob nicht – bei aller satzhaften und nicht aufzulösenden Pluralität – verstehbar ist, daß ein jüdisch denkender Jünger anders seine letzte Betroffenheit durch Jesus (vielleicht gerade unter dem Aspekt des von Käsemann postulierten Kriteriums) zur Sprache bringen muß als ein Mensch hellenistischer oder gnostischer oder kultischer Tradition, ohne daß mit diesem Pluralismus in jedem Fall Konfessionsschranken aufgerichtet sind. Vielleicht könnte sich zeigen, daß z. B. der von Käsemann herausgestellte und nicht bestreitbare Konflikt zwischen Paulus und Jakobus (364) „kein letzter Gegensatz" ist und wir die Zeugen vielleicht „zu ‚prinzipiell', zu gesetzlich" verstehen (G. Eicholz, Jakobus und Paulus, München 1953, 50.51). Vielleicht war für Johannes die Rezeption des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders durch Jesus nur möglich unter der Vorstellung des über die Erde wandelnden Gottes, für Leute aus der Mysterientradition unter dem Modell des Kultgottes.

M. a. W.: Berücksichtigt man nicht nur das Evangelium, sondern auch dessen Aneignung, können gnostische, kultische, hellenistische Aussageweisen vielleicht nicht nur als satzhaft das Evangelium verfremdend und ihm widersprechend, sondern auch als dessen je einzig geschichtlich mögliche Adaption verstanden werden. Vielleicht gilt diese Feststellung sogar für den von Käsemann herausgestellten Rechtfertigungssatz – oder wenigstens dessen Formulierung.

4. Obwohl Käsemann die Abgrenzung des Kanons prinzipiell anerkennt, besteht er auf seiner faktischen Offenheit (eher würde man die umgekehrte Formulierung erwarten). „Der Ort, wo das Evangelium vernommen wurde, mußte exemplarisch abgegrenzt werden" (369). Dennoch: „Grundsätzlich gesehen war es nicht notwendig, den Kanon auf das Zeugnis der Urchristenheit zu beschränken" (409).

Hier sei doch die Frage erlaubt, ob nicht die Tatsache, daß die Rechtfertigung mit Jesus zusammenhängt (und er nicht nur der zufällige Prediger einer auch unabhängig von ihm gültigen Lehre war, worauf Käsemann Wert legt), dazu zwingen mußte, der Sammlung der Dokumente des Anfangs besondere Bedeutung zuzumessen. Zwar nennt auch Käsemann die Kanonabgrenzung „weise", „weil kirchliche Tradition immer komplexer und undurchschaubarer wird, je weitere Kreise das Evangelium zieht" (409). Doch scheint er unter dem Eindruck der Ambivalenz der (am Evangelium zu richtenden) Geschichte das Gewicht so sehr auf die negative Seite zu legen (abgesehen von seiner eigenen – ebenso geschichtlichen – Formulierung des Rechtfertigungssatzes), daß sie aus der Reflexion ausgeschaltet wird. Zwar gibt er zu, daß „die Chronologie ... für den Theologen nicht ganz irrelevant" sei, aber er wirft Kümmel vor, das „einmalig" der Offenbarung ausschließlich zeitlich zu verstehen (345). Muß man es aber nicht wenigstens auch zeitlich begreifen? Gewinnt nicht, spätestens bei Jesus selbst, Geschichte theologische Qualität? Und kann man nicht die Kanonabgrenzung der alten Kirche verstehen als gehorsamen Versuch (immer neu ratifiziert durch die Erfahrung aller späteren Kirchen), sich – in aller Schwachheit – ihrem einzigen Herrn zu unterwerfen und gerade die Rechtfertigung an ihn, den geschichtlichen Menschen, zurückzubinden, indem sie – approximativ und nicht frei von Zufälligkeiten – die urkirchliche Literatur gesammelt hat?

Diese Anmerkungen, mehr Fragen, sind in keiner Weise erschöpfend. Vielleicht aber können sie zeigen, daß der von Käsemann hrsg. Band eine informative, kritische und (im guten Sinn) provozierende Diskussionsgrundlage bietet. Gerade katholische Theologen sollten sich mit dieser Schrift auseinandersetzen.

Saarbrücken Karl-Heinz Ohlig

Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen. Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern. Hrsg. von Eduard Lohse gemeinsam mit Christoph Burchard und Berndt Schaller. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 288 S. engl. br. DM 39.–

Verspätet und fast schon überfällig sei auf die Festschrift für den emeritierten Ordinarius für NT an der Universität Göttingen hingewiesen, zu der 15 ehemalige Schüler meist traditions- und redaktionsgeschichtliche Beiträge geliefert haben, die thematisch und methodisch keineswegs uniform sind; sie spiegeln vielmehr die Pluriformität der ntl. Exegese heute wider. Eingeleitet wird die Fs mit einer Bibliographie bis zum Jahre 1970 (11–35), die alle fach- und populärwissenschaftlichen Arbeiten des Geehrten enthält (außer Zeitungsartikel und Referatsrezensionen) und die durch Register (35–38) aufgeschlüsselt wird. Es folgen die akademischen Präsente – nicht in thematischer, sondern in alphabetisch geordneter Verfasser-Abfolge.

Chr. Burchard bezieht in seinem Aufsatz „Das doppelte Liebesgebot in der frühchristlichen Überlieferung" (39–62) zu Recht frühchristliche Texte (Didache, Justin usw.) mit ein; Entstehungsort des Doppelgebotes sei das „hellenistische Judentum" (57), nicht die Verkündigung Jesu. „Der Spruch von der Lästerung des Geistes" lautet der Beitrag von C. Colpe (63–79), der für Mk 3,28f und Lk 12,10 eine doppelte aramäische Überlieferung annimmt, wobei im ursprünglichen Spruch keine christologische Aussage, sondern „eine ganz normale Situation gemeint sein (konnte), in der ein gewöhnlicher Mensch beleidigt wird" (75). „Das Gleichnis vom ausgestreuten Samen" – Mk 4,3–9 – wird von Chr. Dietzfelbinger (80–93) in kritischer Auseinandersetzung mit seinem Lehrer mit beachtlichen Gründen christologisch ausgelegt. O. Hanssen legt in seinem wenig präzis betitelten Aufsatz „Zum Verständnis der Bergpredigt. Eine missionstheologische Studie zu Mt 5,17–18" (94–111) eine Strukturanalyse der Bergpredigt vor, die er als Auslegung des Doppelgebotes der Liebe interpretiert; die Begriffe Mission und Gesetz bedürften einer genaueren Klärung. Ein Spezialproblem der Bergpredigt behandelt E. Lohse mit seiner ausgezeichneten Studie „Ich aber sage euch" (189–203), der ausschließlich der Vorgeschichte und der Verwendung des Satzes nachgeht, aufschlußreiche, bislang nicht beachtete jüdische Parallelen beibringt und wohl zu Recht vor einem vorschnellen Rückgriff auf das messianische Selbstbewußtsein Jesu aufgrund dieses Spruches warnt. „Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung" werden von B. Schaller (226–246) vor allem aufgrund formgeschichtlicher Untersuchungen nicht als – wie üblich angenommen – kasuistische Rechtssätze der Gemeinde bezeichnet, sie sind nach ihm vielmehr „ein Stück urchristlicher Paränese" (245), deren „Sitz im Leben" die Gemeindeunterweisung, die Didache ist. Den Ehebruch in Mk 10,11 bezieht er mit beachtlichen Gründen auf die zweite Frau. R. Storch erkennt bei seiner engagiert vorgetragenen Untersuchung „Was soll diese Verschwendung? Bemerkungen zur Auslegungsgeschichte von Mk 14,4f" nicht nur die frühchristlichen Theologen, sondern bereits die Evangelisten als Exegeten und Ausleger der vorliegenden Traditionen an, wobei nach ihm Joh „das Höchstmaß tendenziöser Unsachlichkeit bietet" (250), der in aktueller Auseinandersetzung mit einer kostspieligen Christusverehrung gestanden habe.

Joh Problemen widmet auch H. Hegermann seine Untersuchung „Er kam in sein Eigentum. Zur Bedeutung des Erdenwirkens Jesu im vierten Evangelium" (112–131). Sie stellt eine Auseinandersetzung mit Käsemanns Johannes-Verständnis dar, das er mittels der joh Neuschöpfungsvorstellung zu kritisieren und präzisieren versucht. Während er textimmanent (vorjoh Traditionen werden hier und da postuliert) seine Gedanken entfaltet und dabei gänzlich auf Anmerkungen verzichtet, fragt H. Th. Wrege in seinem an Anmerkungen überreichen

Beitrag „Jesusgeschichte und Jüngergeschick nach Joh 12,20–33 und Hebr 5,7–10" (259–288) bewußt traditionsgeschichtlich. Nach ihm wurzelt Joh 12,20ff im weisheitlichen und dualistisch-apokalyptischen sowie im synoptischen Boden, wobei Hebr 5,7–10 als ntl. Vorstufe und Vorbedingung der joh Aussagen erscheint (vgl. 259. 277). Einem Problem aus dem Hebr geht auch O. Hofius in seinem Beitrag „Inkarnation und Opfertod nach Hebr 10,19f" (132–141) nach, der zur Lösung eines alten Streites 10,20 als eine zwischen V. 19 und V. 21 eingeschobene Parenthese beurteilt, die nicht vom Opfertod, sondern von der Inkarnation redet.

Die paulinische Theologie ist im vorliegenden Sammelband lediglich mit dem Aufsatz von C. H. Hunzinger „Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1. Petr 3" (142–156) vertreten. In kritischer Weiterführung der Thesen seines Lehrers zum Philipperhymnus (mit drei Strophen zu je vier Zeilen) plädiert er aufgrund bislang nicht gesehener atl. und qumranischer Parallelen (154f) wohl zu Recht für das Kyrios-Bekenntnis in V. 11 als selbständiger Schlußzeile.

An hermeneutischen Fragen zeigt sich K. P. Jörns Beitrag „Die Gleichnisverkündigung Jesu. Reden von Gott als Wort Gottes" (157–178) interessiert, der die linguistisch kaum haltbare These aufstellt, daß „in den Gleichnissen das Reden (Jesu) von Gott und Gottes eigenes Wort struktural zusammen (fallen)" (162), womit ein hermeneutischer Ausweg aus der heutigen Krise zur Frage nach Gott gewiesen sei. Stärker lexikographisch-semasiologisch ausgerichtet ist die Untersuchung von N. Perrin: „The Use of (παρα)διδόναι in Connection with the Passion of Jesus in the New Testament" (204–212), der das Verbum als terminus technicus für die Passion versteht und zwar in apologetischem und soteriologischem Kontext. F. Rehkopf legt in seinem Beitrag „Grammatisches zum Griechischen des Neuen Testamentes. Die Umarbeitung der Grammatik Blaß-Debrunner" (213–225) als Neubearbeiter dieser bewährten Grammatik eine Neufassung zum § 423 (Genit. absol.) sowie zur bisher nicht beachteten Figur der Litotes vor. In die alte Kirchengeschichte zielt schließlich der Aufsatz von B. Lohse zu „Meliton von Sardes und der Brief des Ptolemäus an Flora" (179–188), der aufgrund der neugefundenen Texte den genaueren theologiegeschichtlichen Ort der Passa-Homilie anzugeben versucht und eine gemeinsame Tradition für Meliton und Ptolemäus vermutet.

Alles in allem in unterschiedlichem Maße lesenswerte Beiträge. Dennoch sollten sich Herausgeber und Verleger endlich generell dazu entschließen, Festschriften – wenn überhaupt – nur themenorientiert zu veröffentlichen. Nur so sind sie brauchbare Arbeitsmittel.

Münster Hubert Frankemölle

Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Heinrich Baltensweiler und Bo Reicke. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1972. VIII, 344 S., Lw. DM ?

Die vorliegende Festschrift versteht sich als Ergänzung zu den beiden vorausgegangenen Festschriften (Neotestamentica et Patristica, 1962 hrsg. v. W. C. van Unnik, und Oikonomia, 1967 hrsg. v. F. Christ) für Oscar Cullmann. Im Gegensatz zu den beiden früheren Festschriften wurden jetzt nur Themen, die das Gebiet des Neuen Testaments berühren, aufgenommen. 28 Autoren aus den verschiedensten theologischen Richtungen, Konfessionen und Sprachgebieten haben Beiträge geliefert, vorwiegend aus ihren spezifischen Forschungsbereichen. Da die einzelnen Beiträge den Charakter von Aufsätzen haben, die üblicherweise nicht rezensiert werden und da der Band eine Vielzahl von Beiträgen umfaßt, muß es genügen, im folgenden einen kurzen, hie und da auch kritischen Überblick zu geben.

Die ersten Arbeiten behandeln thematische Probleme. K. Aland untersucht die „Vorgeschichte der christlichen Taufe" (1–14). Er will aufzeigen – vorwiegend in Auseinandersetzung mit E. Käsemann –, daß die christliche Taufe in zeitlich naher und direkter Verbindung zur Taufe Jesu steht; dies gelingt ihm dadurch, daß er sehr stark den historischen Gehalt der Apg betont. O. Michel befaßt sich mit einem Teilaspekt ntl Traditionsgeschichte: Zeuge und Zeugnis (15–31). Er lehnt es ab, von Doppelsinnigkeit oder von Erweiterung des forensischen Sprachgebrauchs auf einen ethischen Gebrauch hin der beiden Termini zu sprechen (in Auseinandersetzung mit H. Strathmann, ThWNT s. v. und vorwiegend unter Berufung auf die Untersuchung von O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten); vielmehr sei eine Mehrschichtigkeit des Gebrauchs festzustellen.

S. Schulz behandelt die „neue Frage nach dem historischen Jesus" (33–42), die von ihm als eine konsequent traditionsgeschichtliche angesehen wird; eine Unterscheidung von sechs Traditionsbereichen, die – mit Vielhauer – die Leben-Jesu-Tradition einerseits und die Kerygma-Tradition andererseits zum Thema haben, sei notwendig, wenn ein Weg zum historischen Jesus gefunden werden solle. M. Hengel beschäftigt sich (43–67) mit der „Christologie und neutestamentlichen Chronologie". Er akzeptiert – mit einigen Einschränkungen – die chronologischen Angaben der Apg, die für die biographischen Daten des Paulus wichtig seien; das aber heißt, daß zwischen dem Tod Jesu und der entfalteten Christologie ein „erstaunlich kurzer" Zwischenraum bestehe, der durch die pln. Selbstzeugnisse noch einmal verkürzt werde, erst recht wenn man annimmt, daß sich im Kreis um Jesus bereits griechisch sprechende Jünger befanden (doch drängt sich die Frage auf, ob Hengel in seinem Bemühen, den genannten Zwischenraum möglichst eng zu fassen, nicht die Aussagen überzieht).

Eine Reihe weiterer Untersuchungen haben die Synoptiker zum Thema. B. Gerhardsson interpretiert die Aussagen in Mt 6,1–6. 16–21 über den „geistigen Opferdienst" (69–77). Trotz guter Beobachtungen – besonders solcher, welche die traditionskategorischen Zusammenhänge betreffen – kennzeichnet die Titulierung „geistlicher Opferdienst" kaum die in den untersuchten Versen enthaltene Aussage. Aus dem Mk-Evg greift P. S. Minear unter dem Titel „Audience Criticism and Markan Ecclesiology" (79–89) die Thesen J. A. Bairds auf, daß einerseits jeder der Synoptiker bemüht war, bei der Aufzeichnung der Jesus-Reden die Zuhörerschaft genau zu kennzeichnen, daß andererseits sich daraus die konsequente Notwendigkeit ergibt, bei der Interpretation der einzelnen Perikopen die Adressaten sorgfältig zu charakterisieren. Ist diese Methode zweifellos legitim, so ist es doch sehr fraglich, ob solche „Adressaten-Kritik" hält, was Minear sich von ihr verspricht; Tradition und Redaktion dürften hier kaum die von ihm geforderte Stringenz bewahrt haben. Zum „Evangelium-Begriff" im Mk-Evg. legt Gg. Strecker literarkritische Überlegungen vor (91–104). Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß vormarkinische Traditionselemente zwar Aufnahme gefunden haben, daß aber markinische Redaktion gestaltend die Formulierungen prägte. Strecker beherrscht das redaktionskritische Instrumentarium mit Bravour, verfällt jedoch immer wieder der Gefahr, den sie stützenden wortstatistischen Vergleich überzubewerten. Zwei Aufsätze zum Lk-Evg schließen die Beiträge zu den syn. Evg. ab. M. A. Siotis stellt (105–111) erneut die Frage, ob der Evangelist Lukas Mitarbeiter des Paulus war: Kol 4,15; Phlmn 24; 2 Tim 4,11 (wenn das Problem sich aus diesen 3 Schriftstellen ergibt, sollten zumindest Kapitel und Vers richtig angegeben werden; gleich zwei davon sind „falsch" zitiert); seine Argumentation für ein „Ja" ist vereinfachend und harmonisierend und hält einer kritischen Prüfung nicht stand. Überzeugender ist dagegen der Beitrag G. Kleins über die „Verfolgung der Apostel, Luk 11,49" (113–124). Vorwiegend in Auseinandersetzung mit O. H. Steck (siehe oben) sieht er richtig, daß die Verfolgung der „Apostel" strikt im luk. Sinne zu deuten ist: die Gewalttat gegen die Boten Jesu ratifiziert die längst aufgelaufene Blutschuld (vgl. 120).

Zum Joh-Evg finden sich 5 Beiträge. F. Hahn untersucht die Termini „Sehen und Glauben" im Joh-Evg (125–141); E. Ruckstuhl nimmt kritisch Stellung zur Behauptung von L. Schottroff, die religionsgeschichtliche Umwelt des Joh-Evg sei die Gnosis (143–156); X. Léon-Dufour bestreitet, daß ein Fragezeichen hinter ταύτης in Joh 12,27, das von vielen Exegeten angenommen wird und durch das die Worte Jesu den Sinn eines fiktiven Gebetes erhalten, der joh. Christologie gerecht werde (157–165); Léon-Dufour muß dabei allerdings auch das Fragezeichen hinter τί εἴπω streichen. R. Schnackenburg prüft die „christologische Schriftenauslegung" in Joh 12,39–41 (167–177); er analysiert das Is-Zitat nach Herkunft, Überlieferung und joh. Fassung und ordnet es in seiner Endform dem christologischen Kommentar des Evangelisten zu (v. 41): Joh gibt eine „konsequent christologische Deutung und macht neben Markus die härteste Aussage über Gottes Verstockungsdekret" (176). Ein kürzerer Beitrag von M.-A. Chevallier beschäftigt sich mit dem „Verhör" Jesu vor Hannas und Kaiphas: Joh 18,12–14.19–24 (179–185); es zeigte sich, daß der joh. Passionsbericht betont theologisch kompiliert ist; entgegen einer historischen Objektivität bediene er sich einer „déconcertante liberté".

Zur Apg haben G. Delling und E. Haenchen Beiträge geliefert. Delling stellt die Geschichte Israels dem Jesusgeschehen gegenüber (187–197), wie es vom Autor der Apg gesehen wird. Haenchen bietet eine methodologische Glosse zur Apg (199–205): eine Atomisierung in kleine und kleinste literarische Einheiten, wie die Formgeschichte sie vorgenommen habe, machten die ntl. Schriften keineswegs transparent; an einigen Beispielen aus der Apg könne deutlich gemacht werden, daß erst der Aufweis „zyklischer Kompositionen" methodisch gerechtfertigt sei.

Folgende Beiträge finden sich zu den Pls-Briefen (einschließlich der sog. „Deuteropaulinen"). H. Schlier bietet sehr gute Beobachtungen zu Röm 1,3f, d. h. zur christologischen Credo-Formel. Seine Rekonstruktion dreier Überlieferungsstadien der Formel in Röm 1,3f ist abgewogen und überzeugend (207–218). B. Corsani fragt in einem kleineren Beitrag nach der Einheit der Kirche im 1. Kor-Brief (219–22) und W. Marxsen untersucht die Bedeutung von „Bleiben" in 1 Kor 13,13 (223–229); C. F. D. Moule schließlich bemüht sich um eine richtige Übersetzung und Deutung von 2 Kor 3,18b (231–237). Zur Parusievorstellung im Epheserbrief äußert sich M. Barth (239–250); gegen F.-J. Steinmetz, Parusie-Erwartung im Epheserbrief?, in: Bibl. 50 (1969) 328–336 sucht er zu beweisen, daß vor allem Eph 4,13 die Konzeption einer endzeitlichen, übernatürlichen Erscheinung einer Person deutlich mache, daß also Eph nicht nur eine säkulare Prozeßeschatologie kenne.

„Pneumatologische Aspekte im Hebräerbrief" zeigt W. Bieder auf (251–259). Er exegesiert die 7 Pneuma-Texte des Hbr-Briefes, die zwar nicht eine ausführliche Pneumatologie ausweisen, aber doch erkennen

lassen, daß die Gemeinde vom Pneuma geführt und zu einem Leben des Dienstes gedrängt wird. Einen weiteren Beitrag zu Hbr liefert. E. Grässer (261–274): „Das Heil als Wort". Exegetische Erwägungen zu Hbr 2,1–4 führen hin zum Problem des Traditionsverständisses im Hbr-Brief: es handle sich in Hbr um eine „entschiedene Abkehr von der personellen Sicherung der Sache und Hinkehr zu einer Theologie des Wortes"; der apostolische Charakter der Tradition werde im Hbr-Brief ignoriert, allein die Unverfügbarkeit des Wortes Gottes sei wesentlich. Schließlich äußert sich Chr. Maurer zu dem Übersetzungsproblem in Hbr 5,7; er übersetzt den Text so: „Erhört wegen der Gottesfurcht", muß aber abschließend zugeben, daß die einzelnen Argumente für diese Übersetzung „also solche vielleicht nicht durchschlagen" (275–284).

Studien zu 1 Ptr, zu 2 Ptr und 1 Joh schließen die Beiträge zu der Festschrift ab. L. Goppelt bemüht sich um eine Aktualisierung des 1. Ptr-Briefes, wenn er die Frage stellt: „Kann das Neue Testament zu den Fragen der Sozialpolitik... Nennenswertes beitragen?" (285–296). Diese Frage ist heute in der Tat drängend; sie aber vom NT her beantworten zu wollen, ist ein schwieriges Unterfangen. A. Vögtle beschäftigt sich – wie eine Großzahl der Beiträge – mit dem Problem der apostolischen Tradition und zwar nach 2 Ptr 1,12–15 (297–305); dieser Text sei ein Zeugnis dafür, daß bereits in der 3. und 4. Generation durch schriftlichen Beleg ein Dokument geschaffen worden sei, zu dem die Christen der nachopostolischen Zeit immer greifen könnten (allerdings: von „schriftlichem Beleg" und „Dokument" ist am genannten Text expressis verbis nicht die Rede). Schließlich ist noch A. Feuillet zu nennen mit seinem Beitrag: „Etude structurale de la première épître de saint Jean" (307–327). Er vergleicht 1 Joh mit dem Joh-Evg und ergänzt die schon bisher gemachten Beobachtungen für eine Übereinstimmung des Vokabulars, des Stils und der Lehre durch strukturvergleichende Analysen; dabei sei nicht nur die Übereinstimmung in formaler Hinsicht zu beachten, sondern vor allem auch die Übereinstimmung der „Struktur des christlichen Lebens".

Soviel zum Inhalt der gediegen ausgestatteten Festschrift (am Schluß hat H. Heck die Bibliographie Cullmanns, die von W. Rordorf für die Jahre 1925–1961 in der 1. Cullmann-Festschrift erstellt worden war, ergänzt und bis 1971 weitergeführt). Die stichwortartig vorgelegten Inhaltsangaben, die hie und da vorgebrachte Kritik, dienen nur einer ersten und vorläufigen Orientierung. Jeder Beitrag liefert – in unterschiedlicher Qualität – Beobachtungen, Deutungen und Folgerungen zu ntl Problemen, die sich harmonisch dem Untertitel der Festschrift zuordnen: „Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament". Sind auch eine Reihe der Beiträge nicht neuesten Datums, wie man unschwer aus der verarbeiteten Literatur ersehen kann, so sind es doch weiterführende, informierende und anregende Beiträge, in der Tat geeignet, in einem Sammelband vereinigt zu werden, der einem verdienstvollen Interpreten des Neuen Testaments zu seinem 70. Geburtstag gewidmet wurde.

Bochum Alexander Sand

Meurer, Siegfried: **Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens.** Studie zur Frage des Rechts nach dem Neuen Testament. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich (1972). 194 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd 63) kart. sfr. 27.50, DM 25.–

Außertheologische Fragestellungen können das exegetische Geschäft anregen und altbekannte Stellen in oft neuem Licht erscheinen lassen. Dies dürfte auch ein vorzügliches Ergebnis der vorliegenden Preisarbeit sein, die 1970 von der Universität Basel mit dem Amerbachpreis ausgezeichnet wurde. Methodisch schlägt M. einen pragmatisch, induktiven Weg ein, indem er – ausgehend von konkreten Rechtsfällen – zu Rechtsvorstellungen und zur allgemeinen Rechtspraxis der urchristlichen Gemeinden vorzustoßen versucht. Daß er damit zugleich eine gewisse Beschränkung in Kauf nimmt (Eherecht, Sklavenfrage, Stellung der Frau u. a. fehlen), sieht M. selbst (43 Anm. 139). Doch ist seine Beschränkung auf Vergehen gegen den Nächsten, gegen die Gemeinde-, Sitten- und Lehrordnung im NT zugleich ein Vorzug der Arbeit, da in diesem Komplex hinreichende Belege vorhanden sind.

Nach einem Überblick zur Forschungslage und zur Problematik (9–44) werden die einschlägigen Stellen nicht in der traditionsgeschichtlichen Abfolge (von der ältesten Schicht bis zur jüngsten), sondern nach der herkömmlichen Anordnung des Kanons untersucht: Mt 18,1–35; 7,1; 5,38–42; 5,25ff; 13,24ff.36ff mit einem kurzen Vergleich zur Didache 15,3; 14,2; 4,3 (wo die angewendeten Strafmittel im Vergleich zu Mt bedenklich werden); Apg 5,1–11; 1 Kor 5; 2 Kor 2,5–11; 7,8–12; 1 Kor 6,1–11; Stellen aus paulinischen und deuteropaulinischen Briefen; aus 2 Petr und Jud zum Verhalten gegen Ketzer; abschließend eine eigene Behandlung der Pastoralbriefe und der Johannesbriefe, weil hier zum ersten Mal neben dem Gesichtspunkt, die Gemeinde zu bewahren und den Sünder in die Gemeinschaft zurückzuführen, die Abschreckung tritt (163f). Zwar werden Vergebung und Versöhnung dadurch nicht in Frage gestellt (165), aber es findet „von nun an keine gute Entwicklung" in diesem Komplex statt (166). Das Verhalten des Diotrephes im 3 Joh 9–10 stellt eine „Markierung" dieser Entwicklung dar, er ist ein Repräsentant des Frühkatholizismus mit der Gefahr zum „Amtsmißbrauch und zur Perversion des Rechts" und der „Entmündigung der Gemeinde" (172). Abgesehen davon, daß die klischeehafte Vorstellung des Frühkatholizismus als Pervertierung (dies haben die Diskussionen mit Käsemann seit 1951 ‹!› gezeigt) in dieser Form nicht zu halten ist, so bleibt die Beobachtung zu Recht bestehen, daß in den Spätschriften des NT in der Auseinandersetzung mit Irrlehrern die Gemeinde als letzte Autorität durch das Amt in den Hintergrund gedrängt wird.

Wird man in Einzelfragen anderer Meinung als M. sein (etwa S. 55f zu Mt 18,17c; S. 146 zu 1 Kor 6,1–3 u. a.), so bleibt die Übereinstimmung in den Grundthesen. 1. Bereits die ältesten Gemeinden trafen praktische Regelungen rechtlicher Art. 2. Die von Sohm, Brunner und anderen postulierte reine Liebeskirche hat es nicht gegeben. 3. Die Unterschiede wie die gemeinsamen Grundvorstellungen bestätigen eine Auseinandersetzung mit den Rechtsvorstellungen der jüdischen, griechischen und römischen Rechtspraxis. (In diesem Zusammenhang hätte man zum Prozeß Jesu als dem ntl Rechtsprozeß schlechthin noch gern mehr erfahren, als es S. 102ff in ausgezeichneter Weise zur lukanischen Konzeption geschieht.) 3. Übereinstimmung herrscht im NT darin, daß das Recht nicht auf Strafe und Vergeltung zielt, sondern allein auf Frieden und Versöhnung, da die Strafe Gott anheim gestellt wird. Für den Christen gilt das *ius talionis* nicht mehr. (Unerklärlich bleibt allerdings, wie man behaupten kann, „die Talio bleibt allein dem Endgericht vorbehalten"; ebd. 75). Der Schutz der Gemeinde und das doch noch erhoffte Heil des Rechtsbrechers ist Motivation für das Rechtshandeln der Gemeinden.

Besonders anregend sind die Ausführungen zur Ablehnung der religiösen Strafjustiz („der Kirche"? – so in der Überschrift, im fortlaufenden Text geht es um das jüdische Strafrecht) und der Ablehnung der religiösen Strafjustiz des Staates durch Lukas (83–116). Danach bedarf die Kirche keiner Strafjustiz, weil Gott selbst einschreitet und straft (85.96 u. ö.), zum anderen soll der (römische) Staat sich in Religionsangelegenheiten „für inkompetent" erklären (100.116 u. ö.), den Religionen lediglich einen Raum der Freiheit zusichern. An verschiedenen Modellen (Stephanus, Jakobus, Paulus) entwickelt Lukas nach M. die verheerenden Folgen der ungerechten religiösen Strafjustiz (der Juden) und stellt das Rechtsverhältnis zwischen Rom und Christentum dem gegenüber: „Christen sind dem Staat gegenüber loyal, sie sind friedliche Bürger, keine Aufrührer" (115), gegen die der Staat einschreiten müßte. Diese lukanische Werbung um das Verständnis Roms im Kontext des jüdischen und römischen Strafrechts (115f) ist ein beachtliches Ergebnis. Doch bleibt zu fragen, ob die Prämissen ganz stimmen (zumal M. aus ihnen weitgehende Konsequenzen für die Abgrenzung von religiösem und weltlichem Recht heute zieht, aaO. 173–187). Geht es Lukas um eine grundsätzliche, rechtstheoretische Frage, wie die Überschrift (96) und einige grundsätzliche Überlegungen des Verf. (vgl. 102 zur Barmer Theologischen Erklärung von 1934 gegen die Übergriffe des Hitler-Staates) andeuten? Besteht die Alternative zu Recht: religiöses Strafrecht der Juden – weltliches Strafrecht Roms? Waren die jüdischen Rechtsvorstellungen von ihrem Ursprung her nicht zugleich auch staatlich und weltlich gewesen, akzeptierte Rom sie nicht unter diesem Vorzeichen? Verstand Rom sein Strafrecht nur weltlich? Liegt die Vorliebe des Lukas für das römische Recht nicht eher darin begründet, daß es für Religionsgemeinschaften liberaler und für die Christen daher günstiger war? Es scheint als trüge der Verf. um der Konsequenzen willen nicht sachgemäße Voraussetzungen in den Text ein. Seine Folgerung aus dem ntl Befund lautet: „Im Gehorsam gegenüber der Heiligen Schrift muß darum festgestellt werden: Verstöße gegen gewisse göttliche Gebote dürfen nicht vom materiellen Strafrecht erfaßt und nach ihm für strafbar erklärt werden. Die Paragraphen, die Gotteslästerung und die Sonntagsheiligung bestrafen, müssen ersatzlos gestrichen werden. Sofern das Sexualstrafrecht noch religiös begründet wird, ist es zu revidieren. Der Eidzwang im Strafrecht und Beamtenrecht ist aufzuheben. Der Gebetzwang in öffentlichen Schulen muß abgeschafft werden"... (185). Zu diesen Thesen mag man stehen wie man will. Wer eine direkte Ableitung aus dem NT versucht, betreibt dogmatische „Steinbruch-Exegese", von der man hoffte, daß sie überwunden sei. Wo sind die Kriterien, daß Lukas zum Kron-

zeugen und Kanon des NT gemacht werden darf? Mit Recht weist M. auf den „theologischen Hintergrund" (186) im NT hin; warum kann man dann für den heutigen pluralistischen, metareligiösen Staat postulieren, sein Strafrecht dürfe sich nicht als Vorwegnahme des Jüngsten Gerichts (186) verstehen, zum anderen bringe aber der irdische Strafrichter Erlösung und Befreiung (187). Hier werden religiöse und weltliche Dimensionen leichtfertig vermischt (die vom Verf. bei Lk gerade getrennt wurden) und das NT fälschlicherweise zum Anwalt heutiger Auseinandersetzung um den Sinn des Rechtes und um das Verhältnis von Staat und Kirche bestellt. Geschichte läßt sich nicht wiederholen; die Theologiegeschichte des Urchristentums ist auch für den Rechtsbereich exemplarischer Zeuge dafür.

Diese Aktualisierungstendenz zeigt deutlich die Grenzen der Arbeit. Solange M. historisch-kritisch die Texte befragt, bietet er für die exegetische Arbeit gute Ergebnisse und Zusammenfassungen. Allerdings zieht er kaum redaktionsgeschichtliche Arbeiten und Kommentare zu Rate, ganz zu schweigen von katholischer Literatur. Er verläßt sich jeweils auf einen Gewährsmann. Dadurch wird die Argumentation z. T. einlinig und zu wenig differenziert. Verf. und Verlag wären gut beraten, bei einer eventuellen Neuauflage ein Stichwortverzeichnis und Stellenregister anzufügen sowie Akzentfehler (149) und Setzfehler (91. 141) auszumerzen und genauere Literaturangaben (etwa 170) zu bieten. Dadurch könnte die Untersuchung als Studie zur Frage des Rechts im NT (ohne die z. T. tagespolitischen Folgerungen im abschließenden Kapitel VI) ein Standardwerk werden.

Münster Hubert Frankemölle

Didier, M.: **L'Évangile selon Matthieu.** Rédaction et théologie. – Gembloux: Éditions J. Duculot (1972). 428 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXIX) br. FB 750

Was vom Titel her als eine Monographie zum gesamten Matthäusevangelium erscheinen könnte, ist in Wirklichkeit der Tagungsband der Journées Bibliques de Louvain, die im September 1970 zum 21mal veranstaltet wurden. Nachdem 1968 das Lukas- und 1971 das Markusevangelium Gegenstand der Diskussionen waren, dürfte nach Vorliegen aller Tagungsbände eine wertvolle Trilogie zu den Synoptikern vorliegen, ein Spektrum wissenschaftlichen Forschens zum Verhältnis der Evangelisten untereinander sowie zu ihrer je eigenen Theologie.

Die vorliegenden Referate, die an drei Tagen vorgetragen wurden, sind vielfältig – in der Methode wie im Ergebnis. Zwar kann der Herausgeber M. Didier mit Recht in seinem einführenden Beitrag in den Forschungsstand und zur Tagungsproblematik die Zwei-Quellen-Theorie als Arbeitshypothese bei den meisten Teilnehmern konstatieren, die man schon „klassisch" nennen könne, da sie ihre Tragfähigkeit durch die redaktionsgeschichtliche Forschung erwiesen habe; doch bleibt dies nicht unbestritten, wie der Beitrag von Neirynck zeigt, der als Grundlage für die drei Synoptiker einen gemeinsamen Archetyp annimmt.

Da der reiche Inhalt der einzelnen Beiträge hier nicht kritisch gewürdigt werden kann, sei er nur mit dem Titel sowie einer Kurzinformation in Klammern jeweils angedeutet. Zur Textkritik: C. M. Martini, La problématique générale du texte de Matthieu (Bedeutung von Sinaiticus und Vaticanus). Zur Literarkritik: F. Neirynck, The Gospel of Matthew and Literary Criticism. A Critical Analysis of A. Gaboury's Hypothesis; M. Devisch, Le document Q, source de Matthieu. Problematique actuelle (Überblick zur Q-Forschung; Q als methodische Voraussetzung für die Redaktion durch Lk und Mt). Zur literarischen Methode des Mt: J. S. Sibinga, Eine literarische Technik im Matthäusevangelium (Nachweis einer Kompositionstechnik durch genaue Silbenzählung). Bei den traditions- und redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen stehen Fragen der Christologie und Ekklesiologie naturgemäß im Vordergrund. Im einzelnen sind zu nennen: F. van Segbroeck, Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents (kritische Würdigung der Werke von H. Gundry, R. S. McConnell und W. Rothfuchs); L. Hartman, Scriptural Exegesis in the Gospel of St. Matthew and the Problem of Communication (Annahme einer Zitatenquelle; evokative Struktur der Zitate und Anspielungen als Kommunikationsmittel zwischen Evangelist und Leser); A. Vögtle, Die matthäische Kindheitsgeschichte (nur Mt 2; Existenz von vormatthäischen Traditionen; ausführlicher ders., Messias und Gottessohn, Düsseldorf 1971); G. Strecker, Les macarismes du discours sur la montagne (vormatthäische Traditionen; paränetischer Skopus; deutscher Text bereits in NTS 17, 1970/71, 255–275); K. Gatzweiler, Les récits de miracles dans l'Evangile selon saint Matthieu (Bestätigung der christologischen Interpretation der mk Wundergeschichten durch H. J. Held); J. Dupont, Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles (Veränderung der Perspektive durch unterschiedlichen Adressatenkreis: Jünger/Volk – Söhne des Reiches/Söhne des Bösen; Auswirkungen auf Inhalt); J. Kahmann, Die Verheißung an Petrus: Mt., XVI, 18–19 im Zusammenhang des Matthäusevangeliums (Bedeutung von Jes 28,16 und der ntl lithos-petra-Christologie; Sitz im Leben: griechisch sprechendes judenchristliches Milieu); E. Cothenet, Les prophètes chrétiens dans l'Évangile selon saint Matthieu (kritischer Forschungsüberblick; Existenz christlicher Propheten in mt Gemeinde); J. Lambrecht, The Parousia Discourse. Composition and Content in Mt., XXIV–XXV (eine mt Komposition zur prophetischen Deutung der Geschichte, eine große christologische Gerichtsparänese); D. Senior, The Passion Narrative in the Gospel of Matthew (kritische Sichtung der Forschung; lehnt „Kirche und Judentum" sowie „Vorbild für die Gemeinde" als Modelle ab zugunsten eines starken christologischen Anliegens); A. Descamps, Rédaction et christologie dans le récit matthéen de la Passion (Mt steht fast nur im Dialog mit Markus; dazu gibt es noch Einwirkungen von mündlicher Tradition und Liturgie; Mt vertritt im Christusbild eine theologia gloriae); S. Légasse, L'„antijudaisme" dans l'Evangile selon Matthieu (Kein Antisemitismus bei Mt, sondern ein theologischer Haß wie bei den Psalmisten und in Qumran).

Insgesamt liegen äußerst anregende und wertvolle Beiträge vor allem zur Redaktionsgeschichte vor – weniger zur Gesamttheologie –, die auch zur kritischen Auseinandersetzung reizen, vor allem was die Bestimmung von vormatthäischen Traditionen angeht. Ein gutes Arbeitsmittel wird dieses Sammelwerk nicht werden, da die Auslegung natürlich jeweils individuell ausgerichtet ist, vor allem aber auch, weil jegliches Register fehlt.

Münster Hubert Frankemölle

Trevijano Etche verria, Ramon: **Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el Prologo de San Marcos.** – Burgos: Ediciones Aldecoa (1971). XXIII, 273 S. (Publicaciones de la Facultad Teologica del Norde de Espana, Sede de Burgos 26)

In der Reihe der Veröffentlichungen der Theologischen Fakultät Burgos ist mit Nr. 26 die erste neutestamentlich-exegetische Arbeit erschienen. Sie behandelt in auffälliger Breite die ersten 15 Verse, den sogenannten „Prolog" des Markusevangeliums. Unter Anwendung traditions- und redaktionskritischer Fragestellung und bei Benutzung der ausgebreiteten (insbesondere auch deutschsprachigen)Literatur ist eine Studie entstanden, die unter Berücksichtigung der synoptischen und johanneischen Paralleltexte zu einem breiten Kommentar geraten ist. Die Bemühungen der Forschung werden in einer beachtlichen Synthese zusammengefaßt, jedoch nicht eigenständig fortgeführt. Literaturverzeichnis, Stellen- und Autorenregister erhöhen den Wert des Bandes.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

Pollard, T. E.: **Johannine Christology and the Early Church.** Cambridge: At the University Press 1970. XII, 359 S. (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 13) Lw. $ 17.50, £ 6.–

Das Buch verfolgt unter dem Thema der Christologie die altkirchliche Auslegung des vierten Evangeliums. Diese Wahl wird (XI. 3) zunächst einleuchtend damit begründet, daß schwerlich eine andere neutestamentliche Schrift oder Theologie so direkt und akut die Lehrbildung der Frühzeit (die Studie reicht bis zur trinitarischen Debatte des 4. Jahrhunderts einschließlich) stimuliert und gleichzeitig deren Probleme provoziert habe, wie das Joh-Evangelium mit seinem Logos-Begriff und der Betonung des Vater-Sohn-Verhältnisses.

Verf. teilt seine Untersuchung in zwei Teile, von denen der erste die vornizänische Epoche, der zweite die Arianismus-Kontroverse behandelt.

Auf 20 Seiten wird die johanneische Christologie vorgestellt, wobei es dem Autor offenbar doch entgangen ist, wie stark er bereits aus späteren dogmatischen Interessen hinblickt. In einer Bestandsaufnahme der exegetischen Johannes-Diskussion (die fast nur englischsprachig beachtet wird) werden die Kategorien herausgestellt bzw. ausgewählt, an denen sich die altkirchlichen Bemühungen um christologische bzw. trinitarische Formeln entzünden werden. Für den Exegeten hat diese Darstellung keinen eigenständigen Wert, weil sie ein Referat bestimmter Konsense bietet, mit dem er nicht einmal immer einverstanden sein kann. Wenn z. B. Verf. die Verwendung des Logosbegriffes nur im Prolog (und nicht auch im weiteren Evangelium) für eine gezielte missionstaktische Maßnahme hält (Kontaktaufnahme zum Leser mittels

eines verbreiteten Begriffs) (6.12f) und sich dabei ausdrücklich uninteressiert an den Konsequenzen zeigt, welche die inzwischen gut begründete Annahme der Rezeption eines älteren Hymnus für die Erklärung der besonderen Diktion der Eingangsverse hat (13 mit Anm. 1), so ist dies ein Indiz für das recht pragmatische Ansteuern von Ergebnissen.

Auffällig am vierten Evangelium war für die Folgezeit der Logosbegriff, der dann der Theologie weit wichtiger wurde als er dem vierten Evangelisten gewesen war, welcher ihn nicht in sein eigenes Vokabular aufnahm; dieser Begriff wurde aus unterschiedlichsten Quellen aufgefüllt und in der jeweiligen Fassung dann zum Interpretationsschlüssel des ganzen Evangeliums gemacht, so daß die Proportionen oft in der Tat auf den Kopf zu stehen kamen. Auffällig waren weiter die prägnanten Aussagen des vierten Evangeliums über Identität/Einheit und Verschiedenheit von Vater und Sohn; sie wurden gegeneinander ausgespielt. Ferner die Vereinigung von Logos und Fleisch, Gott und Mensch in dem Sohn Gottes. Die beiden letzten Daten nennt P. „johanneische Paradoxien", die die dogmenhistorischen Kalamitäten produzieren werden, weil die Orthodoxie nur im Einhalten der *paradoxical balance* zwischen Einheit und Differenz von Vater und Sohn und zwischen Gottheit und Menschheit im Sohn gegeben sei. Das wirkt in dieser Form etwas quantitativ-mechanisch. – Wichtig ist für die alte Auslegung letztlich noch die dreifache Mittlerschaft des Sohnes in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung.

Eine unmittelbare Nachwirkung des Joh-Ev soll – obwohl Zitate bekanntlich fehlen – schon im frühen 2. Jahrhundert nachweislich sein. Doch geht es methodisch nicht an, vom Vorhandensein „johanneischer Motive" (so im Anschluß an F. M. Braun) auf das Bekanntsein und die Hochschätzung der uns bekannten johanneischen Schriften zu schließen (24). Das wird dann auch lediglich einmal behauptet, und die Durchführung sieht so aus, daß an der skizzierten, schematisch gefaßten Christologie des Joh-Ev gemessen wird, was es an Christologien im 2. Jahrhundert und später gibt: ob ihnen die Inkarnation wichtig ist, ob sie Gottheit und Menschheit betonen, ob sie Vater und Sohn zusammenhalten in ihrer Einheit und doch auch unterscheiden, ob sie also die „johanneischen Paradoxien" durchhalten etc. oder ob sie nicht den entsprechenden naheliegenden Irrtümern (Doketismus, Modalismus etc.) verfallen sind. Auf diese recht vordergründige Weise werden mit dem positiven Ergebnis von wenigstens prinzipiell oder partiell johanneischer Qualität behandelt: Ignatius v. A., Oden Salomos, Melito, Justin. Theophilus v. A. zitiert zwar als erster Joh, ist aber weiter von ihm entfernt. Irenäus wird teils in theologiehistorischer Hinsicht überschätzt, teils sachlich mißverstanden: Seine Betonung der Einheit und Einigkeit Gottes hat nichts mit einer Ablehnung gnostischer Logosspekulation zu tun, sondern wehrt der demiurgischen Verspottung des alttestamentlichen Gottes, der Lehre vom anderen unbekannten Gott, vom anderen Pleroma, von der anderen Ἀρχή, also letztlich dem kosmologischen und soteriologischen Dualismus. – Schon hier wird nicht wirklich deutlich, daß rezipierte johanneische Motive und Texte die christologische Denkform bestimmt hätten. Man liest eher eine vergleichende Statistik von Doktrinen. So heißt es auch bei der Behandlung Tertullians, daß erst bei ihm von einer wirklichen Aufarbeitung der trinitarischen und christologischen Implikationen des vierten Evangeliums die Rede sein kann (70), und in der Tat kann hier ein Konnex von Textinterpretation und argumentierendem Denken aufgezeigt werden. Von (Hippolyt) Tertullian und Novatian wurden in der Westkirche des frühen 3. Jahrhunderts die beiden johanneischen Paradoxien mit Hilfe von Joh-Exegesen durchgehalten, und diese Theologen waren dadurch erfolgreich, daß sie in Übereinstimmung mit Joh den Sohnbegriff zum Schlüssel der Christologie machten, nicht den Logosbegriff. In welchem Sinn aber diese ganze Christologiegeschichte *the interpretation of St. John's Gospel* genannt werden kann, müßte doch näher begründet werden, nachdem es dort ja nicht primär um Exegese einer biblischen Schrift, sondern um deren mögliche Schützenhilfe in der aktuellen Kontroverse geht. Und wenn bei Klemens v. Al. aus Joh allein der nach P. johanneisch unwichtige Logosbegriff aufgegriffen und noch dazu ganz unjohanneisch ausgebaut wird, dann handelt es sich nicht um die Nachgeschichte der johanneischen Christologie. Ähnliches gilt für das erarbeitete Verhältnis des Origenes zur johanneischen Christologie. – An Paul von Samosata wird die antiochenische Theologie verglichen, und das Ergebnis lautet: Die Alexandriner haben mit ihren Entwürfen die Unangemessenheit des Logosbegriffs, die Antiochener die Unangemessenheit der hebräischen Wort-Weisheit als Basis der Joh-Interpretation bezüglich des Vater-Sohn-Verhältnisses und der Gottheit-Menschheit-Relation in Jesus Christus erwiesen. So daß von den bisher besprochenen drei Überlieferungen allein die westliche Theologie die johanneische Christologie richtig verstanden hat. In der alexandrinischen Opposition gegen Origenes (Petrus v. Al.) bahnt sich allerdings die baldige Allianz zwischen Alexandrien (Athanasius) und dem Westen an.

Dem Rez. scheint das Verfahren nicht zu stimmen: Die johanneische Christologie steht für P. allem Anschein nach unausgesprochen als die anfangs gegebene Orthodoxie und als *common faith of the church* da, und es wird für die folgenden Epochen und ihre Christologien angenommen, daß es thematisch um ihre Erhaltung und Entfaltung gehe. Es ist aber im einzelnen durchaus die Frage, ob die biblische, speziell die johanneische Christologie der intendierte Bezugspunkt war und sein konnte. Der Ansatz der gesamten Studie scheint nicht genügend reflektiert, um die Geschichte der johanneischen Christologie in den ersten Jahrhunderten sachgemäß und gerecht zu bestimmen. Die Angabe, daß am Vorabend des Arianismusstreites die antiochenische Theologie durch Eusthatius, die „neu-alexandrinische" durch Athanasius relativ stark oder gut johanneisch, die „alt-alexandrinische" (origenistische) dagegen durch Eusebius von Caesarea weit von Joh entfernt war, bleibt aus denselben Gründen ein beziehungsloses Datum, wenn man nicht der Ansicht sein kann, daß die chronologisch vorgehende Verhältnisbestimmung einzelner altkirchlicher Theologien gegenüber dem Joh-Ev ein sehr aufschlußreiches Unternehmen sei. Und obwohl bei der Analyse der vornizänischen Positionen des Arius, Alexander v. Al. u. a. die präformierten Denkmuster dieser Männer geradezu in die Augen springen, geht P. auf die philosophischen und schultraditionellen Bedingungen der christologischen Optionen nicht in der Weise wirklich ein, daß von ihnen aus dann die Vorurteile in der Joh-Exegese bestimmt würden. Es soll vielmehr umgekehrt der Eindruck bestärkt und aufrecht erhalten werden, daß die trinitarisch-christologischen Probleme des 4. Jahrhunderts durch die paradoxe Aussagestruktur des vierten Evangeliums ausgelöst wurden und einen expliziten Streit um dieses Evangelium darstellen (164). Hier wird der ganze Prozeß auf e i n e s seiner Elemente, auf e i n e seiner treibenden Kräfte fast reduziert. Die alte Dogmen- und Theologiegeschichte kann nicht in dieser direkten Weise als Exegesegeschichte betrachtet werden. Angemessener heißt es für die Formel von Nizäa, daß sie von johanneischer Sprache und johanneischem Denken stark beeinflußt ist (178). In der Darstellung der anti-arianischen Polemik des Athanasius stellen sich von der Sache her die richtigen Proportionen ein: Zu den einzelnen Streitpunkten fällt auf, daß die Denkkategorien des Athanasius auffällig unphilosophisch und unmittelbar biblisch sind; er ist darin eine Ausnahme nicht nur im Vergleich mit den Arianern. Innerhalb seiner bibelorientierten Argumentation ist es dann sinnvoll, in einem eigenen Kapitel (222–232) die Johannes-Exegesen zusammenzustellen und auf die Nähe des Athanasius zu Joh aufmerksam zu machen, weil er eine Christologie entfaltet, die nach Schwerpunkten und Tendenz innerhalb des NT ihre deutlichste Ausprägung bei Joh (Joh, 1 Joh) hat und bei Athanasius ausdrücklich mit johanneischen Texten übereinstimmen w i l l. Aber d. h. nicht, daß Athanasius seine Christologie allein mit johanneischen Texten bestritten hätte und seine Theologie in einem engeren Sinn als Nachgeschichte speziell des Joh-Ev buchstabiert werden müßte.

P. hat hier eine instruktive Christologiegeschichte vorgelegt, die viele interessante Thesen und Details bietet. Diese Rezension hebt allein auf die grundlegende interpretatorische Perspektive ab, unter der die gesamte Entwicklung gesehen wird. Und da ist der Rez. der Meinung, daß es sich – zumindest in der konkreten Durchführung – nicht als förderlich erwiesen hat, eine einzige Christologie des ausgehenden 1. Jahrhunderts (sc. die johanneische) zum Bezugspunkt und zum Schlüssel der weiteren Geschichte der Christologien zu machen, der diese Geschichte wirklich besser verständlich machen könnte. Denn diese Geschichte wird weithin gar nicht vom Joh-Ev aus getrieben, und die ständigen Rekurse auf johanneische Grundgedanken muten oft recht unmotiviert an (nicht nur in der Arius-Diskussion, 141ff). Vom thematischen Ansatz früherer Arbeiten des Verfassers aus versteht man das Interesse an dieser Fragestellung, aber die etwas mechanische Anlage, der Vergleich von festgehaltenen oder aufgegebenen Lehren, kann von der Nützlichkeit der Methode in dieser Form noch nicht

überzeugen. Auslegungsgeschichte als Wirkungsgeschichte wird traditions- und motivgeschichtlich sowie prinzipiell methodologisch differenzierter betrieben werden müssen als es hier geschieht.

München Norbert Brox

König, Eckard: **Augustinus Philosophus.** Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins. – München: Wilhelm Fink 1970. 168 S. (Studia et Testimonia antiqua XI/1970) Lw. DM 32.–

Die vorliegende Untersuchung, unter der Anleitung von Wilhelm Kamlah entstanden, greift ein vieldiskutiertes Thema der Augustin-Interpretation auf, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und philosophischem Denken beim jungen Kirchenlehrer. Dabei verliert sich die Darstellung nicht in der Erörterung allgemeiner Probleme, sie prüft diese eigentümliche Beziehung an der Vorstellung von Gott als dem höchsten Seienden.

In drei Abschnitten baut der Verfasser seine Arbeit auf. Nach einem einführenden Vorspann über Forschungslage und Methode entfaltet das erste Kapitel unter der Überschrift „Der philosophische Aufstieg zu Gott" Augustins Verständnis von Philosophie, und zwar im Hinblick auf die ihn bewegende Gottesfrage. Der Weg zu Gott führt nach Ausweis der Frühschriften nicht über die Bibel, sondern über die Erkenntnis, wobei ein dreistufiges Aufstiegsschema (*corpus — anima — deus*) zugrunde liegt. Auch wenn Augustin sich nach De lib. arb. II 13,37 aus christlichen Motiven für das dreistufige Schema entscheidet, so stellt dies nicht unbedingt eine Korrektur philosophischer Systeme von der Bibel her dar, weil das Drei-Stufen-System auch in der platonischen Tradition geläufig war. Dem Aufstieg zu Gott korrespondiert bzw. geht voraus die Abkehr vom sinnlich Wahrnehmbaren (*penitus esse ista sensibilia fugienda*); dabei lassen sich wiederum überkommene Motive der platonischen Katharsis mit christlichen Forderungen verbinden, wobei die biblischen Aussagen in den Raster des philosophischen Systems eingefügt werden. Über die Instanz der Seele, mit der Augustin die Unsterblichkeitslehre verknüpft, führt der Aufstieg zur Wahrheit, die mit Gott, dem *summum esse* und dem *summum bonum* identifiziert wird (86).

Das zweite Kapitel behandelt unter dem Titel „Der Gott der Bibel und der Gott der Philosophen" Augustins Versuch, „die traditionelle mythische Rede von Gott philosophisch zu interpretieren und damit (sich und anderen) einsichtig zu machen" (92). Durch die Lehren des Ambrosius von den biblischen Anthropomorphismen befreit, bemüht er sich um eine philosophische Interpretation des Mythos mit dem Ziel, die erste ἀρχή der Philosophen als den Gott der Bibel auszuweisen. Solches Bestreben wandelt christliches Beten zu philosophischer Meditation (105), und es warnt uns wiederum, vermeintlich biblisch-christliche Lehren, wie die *creatio ex nihilo*, vorschnell als Ausweis biblischer Denkstruktur zu betrachten. Selbst in der Rede vom „Sohn Gottes" und im Hinblick auf die Inkarnation macht sich der bestimmende Einfluß der platonischen Stufenontologie geltend. Nicht eine Christologie orthodoxer Prägung, wie es etwa Pierre Courcelle u. a. vertreten, ist nach Meinung des Verfassers Augustin eigentümlich, sondern jene photinianisch klingende Auffassung, wonach Christus ein Mensch von überragender Weisheit sei (119).

So gesehen erhält „die augustinische Einheit von christlichem Glauben und philosophischem Denken" ihr eigentümliches Gepräge – Thema des dritten Kapitels. Beide Elemente sind – hier in deutlicher Abkehr von protestantischer Tradition – nicht einander entgegengesetzt, weil eben der Afrikaner „die biblischen Aussagen nicht aufgrund der Autorität göttlicher Offenbarung (glaubt), sondern er glaubt sie, indem er davon überzeugt ist, daß sich ihre Wahrheit bei geeigneter vernünftiger Nachprüfung erweisen lassen wird" (134). Dieser Glaubensbegriff entspricht der Tendenz, biblische und philosophische Begriffe synonym zu gebrauchen, wobei er „die biblischen Wörter als philosophische Termini auffaßt" (138). Eine solche Interpretation mündet schließlich in ein Verständnis des Christentums als „wahre Philosophie" und zugleich als *vera religio*; während letztere für die *simplices* gedacht ist, führt die Inanspruchnahme des vernünftigen Denkens schließlich zur Theologie.

Die Untersuchung König's löst die alte Streitfrage nach dem philosophischen oder christlichen Ansatz in Augustins Frühschriften zugunsten eines bestimmenden Platonismus. Tatsächlich läßt sich der Einfluß dieser Denkweise nicht ignorieren, vor allem die Übernahme der ontologischen Stufenschemata. Ob diese Denkstrukturen freilich die biblischen Aussagen normieren und somit auch umformen, muß trotz der angeführten Beispiele offen bleiben. Die Schwierigkeit des Problems liegt darin, daß beide Denkformen, biblische und philosophische, bei Augustin eng verbunden sind, wie übrigens auch schon in der voraufgehenden Periode. Eine lange Tradition gab es schon vor Augustin, das Christentum als vernunftgemäßes Glauben auszuweisen, und die Begründung für die *vera religio* lag in dem exklusiven Sachverhalt, der Christengott sei erkennbar und damit vernunftgemäß; auch als *religio* trachtete man die mythische Redeweise zu überwinden. Solches Bemühen läßt sich schon innerhalb des Neuen Testamentes und in der zeitgenössischen jüdischen Literatur beobachten, so daß der vorausgesetzte Gegensatz von Mythos und Philosophie nicht so eindeutig besteht. Vielleicht geht der Verfasser zu sehr von der Vorstellung einer (scholastischen) Konklusionstheologie aus, die zwar durch Jahrhunderte das Geschäft der „Glaubenswissenschaftler" bestimmte, aber für Augustin nicht charakteristisch ist, insofern er eben das Ineinander von Glaube und Philosophie auch unter heilspädagogischem Aspekt vertritt.

München Peter Stockmeier

Conte, Pietro: **Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII. Con appendice critica.** Milano: Editrice Vita e Pensiero (1971). XV, 586 S. (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Saggi e ricerche s. III sc. stor. 4) br. Lit 15 000

Die Arbeit möchte, wie vom Vaticanum II angeregt, einen Beitrag leisten zum vertieften theologiegeschichtlichen Studium des Verhältnisses von Papst und Bischöfen. Das als Untersuchungsfeld gewählte siebte Jahrhundert ist, wie der Verf. auch durch die Arbeiten von Congar zur Ekklesiologie des Mittelalters bestätigt sieht, in der Tat noch kaum ekklesiologisch erschlossen. Kleinere Teil- und Vorarbeiten können größtenteils, wenn auch nicht erschöpfend, in der reichen Bibliographie des Verf. gefunden werden.

Das Untersuchungsobjekt Contes sind die „Lettere dei papi" des 7. Jahrhunderts, in erster Linie die Briefe und anderen Dokumente der Päpste selbst, sekundär auch die an die Päpste gerichteten Schreiben. Da es nur für einzelne Päpste des 7. Jahrhunderts unvollständige Sammlungen sowohl der erlassenen als auch der erhaltenen Schreiben gibt, macht sich der Verf. die große und dankenswerte Mühe, ein Regest der Papstbriefe des 7. Jahrhunderts zusammenzustellen (397–507). Es enthält 316 Stücke in 305 Nummern von den Päpsten Sabinianus bis Sergius I. aus den Jahren 604 bis 701. Der Verf. ist auch um die kritische Frage bemüht. Er liefert die nötige Information über die bisherigen kritischen Untersuchungen zu den einzelnen Briefgruppen und schließt sich zumeist dem vorherrschenden Urteil an (383–396).

Dem Corpus des Buches wird eine kurze Einleitung über die Päpste des 7. Jahrhunderts vorangestellt, die stark von statistischen Gesichtspunkten geprägt ist. In einem kurzen Abschnitt über die „Briefe" dieser Päpste wird auch die geschichtliche Situation der Kirche des 7. Jahrhunderts zumeist nach Sekundärliteratur dargestellt. Die Arbeit ist darüber hinaus durchgehend von einem großen Aufwand an historischer Gelehrsamkeit begleitet, die aber zumeist dem Ziele dient, die systematische These zu bekräftigen oder abzusichern. Der Verf. kann sich allerdings auf den unbezweifelbaren Befund stützen, daß sich die römischen Lehr- und Glaubenstraditionen in allem Auf und Ab der wechselnden Konstellation kaiserlicher Macht und auseinander- oder zueinanderstrebender kirchlicher Kräfte gehalten haben und daß sich gerade die „Ausländer" unter den Päpsten und die zahlenmäßig und wirkungsmäßig beachtlichen Kräfte aus den östlichen Kirchen, die in die Papstgeschichte eingriffen, mit besonderem Nachdruck der römischen Traditionen von Kirche und Primat angenommen haben.

Bei der schmalen literarischen Basis der Papstbriefe ist, wie der Verf. mit Recht feststellt, keine vollständige Ekklesiologie zu erwarten. Wenn er aber im ersten Teil seiner Untersuchungen zur Lehre von der Kirche nur ein paar Bilder findet wie *domus, mater, corpus* und *navis*, dann hängt das auch damit zusammen, daß er Fragen, die sich aus historischen Fakten ergeben, zu geringe Aufmerksamkeit schenkt. Es wäre z. B. nicht unangebracht gewesen, über die Vorstellungen von der Kirche zu reflektieren, die im Zusammenhang des Verhältnisses von Kirche und Staat vorliegen, wenn ein Papst den Exarchen von Ravenna ersucht, ihm jene langobardischen Bischöfe, die einen bestimmten langobardischen Thronprätendenten unterstützt hatten, zur Aburteilung nach Rom zu schicken.

Das fruchtbarste ekklesiologische Thema, das aus den Papstdokumenten entwickelt werden kann, ist natürlich das Thema Bischöfe und Papst. Der Verf. verfolgt zunächst weiter die bildhaften Ausdrücke, die vom Bischof u. a. als *aedificator ecclesiae*, von *praedicator, agricola, pastor-dux, pater* sprechen. Der Verf. hat recht, wenn er in dieser Redeweise eine kirchliche Spiritualität der Zeit findet. Sie ist zwar dem, der die Redeweise der voraus-

gehenden Jahrhunderte kennt, nicht neu, aber man darf für die reiche Dokumentation aus dem 7. Jahrhundert dankbar sein.

Das gilt auch für den zweiten Hauptteil über den „Päpstlichen Primat" (91–361) und den Untersuchungen über die Rede von Petrus, von der *sedes apostolica*, der *catholica* und *apostolica traditio* und *fides* und der Rede von der Einheit. Der Verf., der selbst auch ganz gefangen scheint von der Mystik und Spiritualität, die er in der Sprechweise der lateinischen und römischen Tradition von der *sedes* und *fides apostolica* findet, vermag aber nicht mehr zu liefern als eine gewissenhafte und zuverlässige, manchmal apologetisch gehandhabte Dokumentation. Einzelkritik ist hier nicht möglich. Nur zur Frage der „Infallibilität" sei eine solche kurz angedeutet. So gut die Rede und Überzeugung von einer Unfehlbarkeit der *fides* und *sedes apostolica* dokumentiert wird, so wenig befriedigt die Behauptung, es handle sich um den Abschluß einer Entwicklung, weil diese Entwicklung nirgends zusammenfassend skizziert wird. Vor allem aber wird ohne einen geschichtlich überzeugenden Nachweis ständig vorausgesetzt, daß eine absolute Identifizierung jedes Papstes mit der *sedes* und *fides apostolica* angenommen wurde. In diesem Zusammenhang ist zwar anzuerkennen, daß der Verf. die Dokumente der Verurteilung des Honorius vorlegt, aber es ist zu wenig, wenn er als Konsequenz daraus nur feststellt, daß man die Verantwortung des römischen Papstes für die Reinheit der Lehre sehr hoch angeschlagen hat. Klarer als der Verf. es zugibt, muß gesagt werden, daß Honorius eine *victima* des römischen Unfehlbarkeitsanspruches geworden ist. Von seinem Fall bleiben Schwierigkeiten für die päpstliche Unfehlbarkeit, die zwar gelöst sind, wie der Verf. sagt, zu deren Lösung er aber selbst nichts beizutragen weiß.

Die Ausführungen des Verf. haben gerade im Hauptteil über die Doktrin des päpstlichen Primates nicht den vollen Kontakt zu der historischen Wirklichkeit. Selbst wenn sie eine Fülle zuverlässiger und auch mit Gespür für die historische Entwicklung erarbeiteter Details in durchaus nützlichen und aufschlußreichen Wortstudien bringen. Daraus muß der Schluß gezogen werden, daß eine gute Arbeit über die Doktrin des Primates im 7. Jahrhundert noch keine in allem befriedigende Arbeit über die Wirklichkeit des Primates im 7. Jahrhundert sein muß.

Die Erudition und Sorgfältigkeit des Verf. wird durch eine Reihe Beigaben von Texten und technischen Hilfsmitteln dokumentiert. Mit einer kleinen Anthologie von Texten (365–380) möchte er nicht nur dem Leser entgegenkommen, sondern auch zum Bekanntwerden wichtiger Texte über den Primat im 7. Jahrhundert beitragen. Eine Tafel der Päpste, mehrere Tafeln zur chronologischen und geographischen Aufteilung der Briefe, eine Konkordanz des Regests mit anderen einschlägigen Papstdokumentensammlungen, ein Incipit der Briefe, ein Stellen-, Namens- und ekklesiologisches Register werden willkommen sein. Druckfehler finden sich erfreulich wenige, die meisten allerdings in der Bibliographie S. 18 (Caspar), 21 (Grisar 2mal), 23 (Koch), 26 (Rahner). Die Querverweise innerhalb des Buches sind unangebracht kompliziert. So muß eine mit cap. V § 3 Ca angegebene Stelle auf den Seiten 271–281 gefunden werden. Die gesuchte Stelle befindet sich auf S. 278.

Würzburg Jakob Speigl

Der Freisinger Dom. Beiträge zu seiner Geschichte. Festschrift zum 1200-jährigen Jubiläum der Translation des hl. Korbinian. Im Auftrag des Historischen Vereins Freising hrsg. v. Joseph A. Fischer. – Freising: Verlag des Historischen Vereins Freising e. V. 1967. XII, 289 S., kart. DM 16.80

Der reiche Inhalt dieser Festschrift, die anläßlich des 1200jährigen Jubiläums der (2.) Translation der Gebeine des ersten Freisinger Bischofs Korbinian herausgegeben wurde, vermittelt uns einen eindrucksvollen Überblick über die Geschichte Freisings und seines heute noch imponierenden Gotteshauses am Domberg.

Angesichts dieser langen Periode von 1200 Jahren ist es hoffentlich auch eher verzeihlich, wenn die Besprechung dieser wertvollen Publikation eine durch widrige Umstände bedingte Verzögerung erlitten hat.

Der verdienstvolle Herausgeber dieses Buches, das im Auftrag des Historischen Vereins Freisings gedruckt wurde, ist der inzwischen an die Universität Augsburg berufene Kirchenhistoriker Joseph Fischer. Er hat auch selber einen der umfangreichsten Artikel beigetragen. In diesem untersuchte er die zeitgenössischen Quellen über den Brand vom Jahre 1159. Die Größe dieses Unglücks, das ein Jahr nach dem Tode des berühmten Bischofs Otto von Freising, des Sohnes Herzog Leopolds von Österreich, die Stadt traf, ist aus dem Umstand ersichtlich, daß der Wiederaufbau des Freisinger Münsters erst 1205 zum Abschluß kam. Mit der Epoche vorher, also mit dem 1. Jahrtausend, beschäftigt sich der Münchener Diözesankonservator Sigmund Benker. Leo Weber und Karl Mindera, beide Salesianer Don Boscos, berichten über die zweimalige Neugestaltung des Bauwerkes. Die erste erfolgte mitten in den Wirren des 30jährigen Krieges unter Fürstbischof Veit Adam von Gepeckh ganz im Geiste der Renaissance; sie brachte u. a. die Beseitigung des Lettners. Die zweite führte der Künstler Georg Asam durch. Gerade diese Renovierung wird uns an Hand eines bisher in seiner Gesamtheit unveröffentlichten Tagebuches geschildert, das der berühmte Historiograph von Freising, P. Karl Meichelbeck, hinterlassen hat.

Mit dem liturgischen Leben, das sich in diesem ehrwürdigen Gotteshaus vollzogen hat, machen uns weitere Beiträge bekannt. Dr. Klaus Gamber, Regensburg-Rom, befaßt sich mit den drei ältesten liturgischen Büchern, dem Dom-Sakramentar aus dem 8. Jahrhundert, dem dazugehörigen Lektionar und dem Benedictionale episcoporum aus dem 9. Jahrhundert. Unter fachkundiger Heranziehung auswärtiger Parallelhandschriften vermag uns der Autor einen guten Einblick in die Feier des Gottesdienstes für die damalige Zeit zu vermitteln. Die Kanoniker verrichteten ihr Stundengebet an einem bestimmten Platz im Dom: im Chorgestühl. Dieses verdanken wir dem ausgehenden Spätmittelalter – es blieb bis in unsere Tage erhalten. Umgestaltungen fanden nur im Zusammenhang bzw. in Vorbereitung der jeweiligen Domrestaurierungen statt. Das Gestühl selber wurde nach den Entwürfen von Ulrich Glurer in der Schreinerwerkstätte des ortsansässigen Meisters Bernhard ausgeführt, wie Berndt Oesterheld auf Grund eines eingehenden Quellenstudiums nunmehr feststellen konnte. Im Zusammenhang mit der Liturgie ist auch die Predigt und Kirchenmusik zu berücksichtigen. Professor Karl Gustav Fellerer, Köln, beschäftigt sich mit der Kantorei und dem Orgelbau in Freising, indem er bei seinen Darlegungen mit dem 1484 gegründeten Choralisteninstitut beginnt und seine Hauptaufmerksamkeit dem 17. und 18. Jahrhundert widmet.

Sehr aufschlußreich über die kirchlichen Zustände im Spätmittelalter und in der Reformationszeit ist der vorzügliche Beitrag von Professor Joseph Staber, Regensburg. Er zeigt nicht nur für Freising, sondern für ganz Bayern die Entwicklung der Prädikaturen auf, deren Einrichtung im Zusammenhang mit dem vordringenden Humanismus gesehen werden muß. Viele Schlaglichter fallen bei dieser Untersuchung auch auf die damaligen Zustände im Klerus. Pfarrer Anton Bauer berichtet über die Wallfahrt zu Ehren des hl. Sigismund nach Freising. Durch sie wurde lange Zeit die Erinnerung an Korbinian etwas in den Schatten gestellt.

Als ausgezeichneter Kenner jenes Zeitabschnittes, während dem sich in Deutschland die Säkularisation der Hochstifte und Klöster vollzog, erweist sich auch in diesem Band Professor Georg Schwaiger, München, wenn er über die „stillen" Jahre Freisings und seines Domes (1803–1822) berichtet. Daß er dabei auch die Gelegenheit wahrnahm, Karl Theodor von Dalberg Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist erfreulich. Der anschauliche Bericht über das Vorgehen der Wittelsbacher bei der Konfiskation des Kirchengutes ruft zwei Gedanken wach: ein Vergleich mit den kirchlichen Maßnahmen Kaiser Joseph II. von Österreich liegt nahe. Er hat von den kirchlichen Besitzungen nichts in seine eigene Tasche fließen lassen. In unseren Tagen wird dieser Beitrag wohl auch über den Kreis der ehemaligen Professoren und Studenten von Freising hinaus melancholische Gedanken wachrufen, da vor kurzem auch die Theologische Hochschule Freising aufgelöst wurde. Dabei sind Parallelen zum Vorgehen von 1802/3 unverkennbar, allerdings unter geänderten Vorzeichen.

Der vorliegenden Festschrift gebührt ein würdiger Platz unter den Publikationen zur wissenschaftlichen Erforschung der „Bavaria sacra". Das objektiv nüchterne Bild wurde durch die Benützung vieler Quellen und der bisher erschienenen, kritisch gesichteten Literatur gewonnen. Diese Publikation kann daher anderen Veröffentlichungen lokalhistorischen Charakters gewiß als Vorbild dienen. Durch die Hinzufügung eines Namensregisters wird im übrigen ihre Benützung sehr erleichtert.

Bochum Josef Lenzenweger

Köhler, Theodor Wolfram, O.S.B.: **Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz O.P.** – Rom: Herder 1971. XXXIII, 540 S. (Studia Anselmiana, Bd 58)

Die Dominikanerschule in Paris weist zu Beginn des 14. Jahrhunderts sehr selbständige Denker auf, die trotz bzw. gerade wegen der grundlegenden Übereinstimmung mit Thomas von Aquin (in einer veränderten wissenschaftsgeschichtlichen Situation) zu unterschiedlichen theologischen und philosophischen Lehrstandpunkten kamen. Jakob von Metz opponierte gegen Johannes von Paris; er wurde aber seinerseits von Herveus Natalis attackiert. Seine Bedeutung wird aber nicht nur durch die breit gestreute Überlieferung seines Sentenzenkommentars (in 12 heute noch greifbaren Handschriften) bezeugt, sondern auch durch den nachweislichen schulischen und literarischen Einfluß auf Durandus de S. Porciano. Der Sentenzenkommentar ist in 2 Lehrformen, die auf 2 verschiedene Lehrtätigkeiten (in der Provinz und in Paris) zurückgehen, und in je unterschiedlichen Überlieferungsformen (Redaktionen) auf uns gekommen. Weil im mittelalterlichen Geistesleben Lehrform und (literarische) Traditionsform eine Einheit bilden, lassen sie sich nie streng von einander abheben. Die seit dem Durandus-Buch von Koch anhaltende Diskussion über die beiden Redaktionen (A und B) des Sentenzenkommentars ist wohl im Sinne Köhlers zu lösen: 2 Lehrformen in je unterschiedlicher Nachschrift bzw. sogar in einer Mischform (vgl. 261f, Anm. 40!).

Nachdem in den letzten Jahrzehnten die Gotteslehre (aus dem 1. Buch), die Schöpfungstheologie (aus dem 2.) und z. T. wenigstens auch die Sakramentenlehre (aus dem 4.) des Jakob von Metz thematisch untersucht wurden, hat Th. W. Köhler ein philosophisches Thema aufgegriffen: das Problem der Einheit und Verschiedenheit, sowie und soweit es im Zusammenhang theologischer Fragen diskussions- und spruchreif wurde. Bei der Erklärung des christlichen Glaubensbekenntnisses vom einen und dreimal anderen Gott (Sent. I d. 24 q. un.) erörterte der Magister den Unterschied der metaphysischen (transzendentalen) und numerischen (akzidentellen) Einheit. Mit sichtlichem Interesse weilt der Theologe bei den philosophischen Theorien über die numerische Einheit, die sich nicht allein von der Idee des Ungeteilten her begründen läßt, deren Prinzip vielmehr die *ratio mensurae*, das Maß ist. Die naturphilosophische *ratio mensurae* sichtet ebenso das Unterscheidende des ungeteilten (grenzenlosen) *continuum* wie auch den Unterschied von *quantum* und *quotum*, Ausdehnung und Menge, und kommt damit weit über die Grenzen der theologischen Gotteslehre hinaus. – (Dieser ist es später nicht mehr gelungen, die vorwärts strebende und zielstrebige naturwissenschaftliche *ratio mensurae* einzuholen!) – In der Angelologie, bei der Frage nach der Vielzahl der Engel (Sent. II d. 3 q. 2) diskutierte Jakob von Metz die philosophische Frage nach dem Grund der numerischen Verschiedenheit des Seienden. Im vollen Gegensatz zur thomasischen Lehre von der notwendigen spezifischen Verschiedenheit aller Engel konzipierte und begründete der Magister die Möglichkeit der formalen Individuation. Das Individuationsprinzip ist komplexer Natur; es umfaßt ebenso die Materie samt den ihr eigentümlichen *dimensiones*, in denen die materialen Dinge entstehen und bestehen, wie auch die substantiale Form, die an und für sich Einzelform sein kann, zum mindesten durch die schöpferische Macht Gottes. Was formal numerisch Eines ist (kraft der substantialen Form), kann ebenso auch formal numerisch Verschiedenes sein, sofern die entsprechende Wirkursache gegeben ist. „... für Jakob konvergieren Metaphysik der Einheit und des Seins in der Metaphysik der Form" (266, vgl. 251) und die „Formmetaphysik" verlagert das Schwergewicht der philosophischen Acht auf die naturphilosophische Betrachtung der unbestimmt-bestimmbaren Dimensionen der Materie und der einen, vielfachen Form. Den Einzugs- und Geltungsbereich der „Formmetaphysik" bestimmen mit und vor Jakob von Metz die Magister aus dem Weltklerus: Gottfried von Fontaines und Heinrich von Gent, möglicherweise aber auch Siger von Brabant. Man wird sich dieses wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhangs wohl erinnern müssen, wenn man später bei Durandus de S. Porciano liest, daß der inwendige Grund der Vervielfältigung der Form allein die Natur sei (vgl. 355 Anm. 60). – Zu diesen beiden Grundfragen bezüglich der numerischen Einheit und formalen Vielfalt fügte Th. W. Köhler aus der Eschatologie des 4. Buches (Sent. IV d. 44 q. 1) noch die Frage nach der Identität der Materie des Auferstehungsleibes an. Jakob von Metz reduzierte diese Identität auf die Selbigkeit der substantialen Form (der Seele). Diese Antwort liegt in der Konsequenz seiner philosophischen Formmetaphysik und zeigt zugleich deren Grenzen an, die noch deutlicher unterstrichen werden müssen.

Die Arbeit beeindruckt aufs höchste durch die reiche Kenntnis und Verwertung der Quellen: sie deckt mit außerordentlichem quellenkritischen Spürsinn die vielfach verschlungenen literarischen Abhängigkeiten der Dominikanertheologen (des beginnenden 14. Jahrhunderts) untereinander und im Verhältnis zu den weltgeistlichen Magistern auf; dem philosophisch-theologischen Gedankengang auf der Spur zu bleiben, fällt dabei nicht immer leicht. Die kritische Edition der Textgrundlagen (Sent. I d. 24 q. un., I^a red. und Add., II d. 3 q. 2, I^a red. u. II^a red. IV d. 44 q. 1 II^a red.) vermittelt zugleich einen Eindruck von der überaus diffizilen Überlieferung des Sentenzenkommentars des Jakob von Metz. Gelegentliche Druckfehler (z. B. S. 10, 73, 140, 459) stören den mit großer Sorgfalt gesetzten und ausgestatteten Druck nicht. Die willkürliche Groß- und Kleinschreibung von „aristotelisch" und „thomistisch" (z. B. S. 77, 110, 228, 178) ist ungewöhnlich. Die Arbeit setzt die Reihe der „Studia Anselmiana" würdig fort und bezeugt den hohen Stand der wissenschaftlichen Forschung in S. Anselmo.

Bochum Ludwig Hödl

Bäumer, Remigius: **Martin Luther und der Papst.** – Münster: Aschendorff 1970. 100 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 30) kart. DM 9.–

Der Umstand, daß für alle theologischen Begriffe Luthers die Einzeluntersuchungen fehlen, die Luthers Auffassungen durch sein ganzes Werk hindurch genau verfolgen würden, hat den Autor veranlaßt, der Entwicklung des Verhältnisses Luthers zu Papsttum und Päpsten an Hand der Quellen nachzugehen.

Ganz im Gegensatz zu einer heute Mode gewordenen sehr subjektiven und spekulativen Lutherinterpretation, die mehr die von Luthertexten angeregten Gedanken ihrer Verfasser zu bieten scheint, als daß sie danach fragt, was Luther über dies oder jenes nun wirklich gedacht und geschrieben habe, geht Bäumer als Historiker streng quellenmäßig und quellenkritisch vor. So erarbeitet er jene solide Basis von Tatsachenfeststellungen, die allemal die unabdingbare Voraussetzung für Geschichtsdeutung sein muß. Darüberhinaus tut er einen weiteren wichtigen methodischen Schritt: er sieht nicht nur das literarische Werk, sondern auch den Menschen Luther. Das ist umso notwendiger, als die reine Beschäftigung mit dem Werk nie zu dessen tieferem Verständnis führt. Lebensgang und literarisches Schaffen beeinflussen sich gegenseitig ja sosehr, daß eines ohne das andere nicht zu verstehen ist. Aus diesem Grunde behandelt Bäumer nicht nur die Äußerungen Luthers über Papst und Papsttum in den verschiedenen Perioden seines Lebens, sondern etwa auch das tatsächliche Verhalten Luthers gegenüber seiner Exkommunikation (64–69), zu den Päpsten Hadrian VI. und Klemens VII. (70–77). Der Bruch, der zwischen dem von Luther an Leo X. geschriebenen Wort „Deine Stimme will ich als die Stimme Christi erkennen, der in Dir herrscht und redet" (1518) und der Frage, die sich Luther 1519 stellte, ob der Papst nicht der Antichrist sei, ist zu tief, zu extrem, als daß man ihn als Ergebnis wissenschaftlich-theologischen Erkenntnisfortschritts bezeichnen könnte; er ist nur mit psychologischen Kategorien zu erklären. Weder Grisar noch Erikson hatten mit ihrem psychologischen Ansatz in dem Maße Unrecht, wie man heute gemeinhin sagt. Gut überdies, daß Bäumer auch die außerordentlich wirksame Polemik behandelt, die Luther gegen das Papsttum mit Hilfe der damals modernen Graphik auf zahlreichen Flugblättern entfaltet hat. Gibt es hierzu nicht auch neuere kunsthistorische Literatur? Das Hauptergebnis der Schrift läßt sich etwa so zusammenfassen: So lange ihn die Frage nicht existenziell berührte, hat der junge Luther die traditionellen kirchlichen Auffassungen von Hirten- und Lehrgewalt des Papstes geteilt. Erst als Luther den Papst als persönlichen Widersacher erlebte, wendet er sich gegen das Papsttum. Die sich im Laufe seines weiteren Lebens steigernde und Züge „triebhaften Hasses" zeigende Polemik bestimmte von nun an Luthers Verhältnis zum Papst.

Zuzustimmen ist darum der abschließenden Anregung Bäumers, daß es an der Zeit sei, evangelischerseits den unheilvollen Einfluß der einschlägigen Lutherschriften auf das evangelische Bild von Papsttum und katholischer Kirche historisch aufzuarbeiten, wie dies mit dem katholischen Lutherbild schon vor 30 Jahren durch Adolf Herte geschehen ist. Mit solch leidenschaftslos-nüchterner

Arbeit könnte der Kirchenhistoriker fraglos gute „therapeutische" Arbeit für ein neues und gutes Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten leisten.

Die Schrift Bäumers ist informativ, sorgfältig und kritisch gearbeitet. Daß sie mittlerweile in 2. Auflage erschienen ist, zeigt, welches Interesse und welche Anerkennung sie mit Recht in weiten Kreisen gefunden hat.

Augsburg Walter Brandmüller

Haussherr, Reiner: **Michelangelos Kruzifixus für Vittoria Colonna**, Bemerkungen zu Ikonographie und theologischer Deutung. – Opladen: Westdeutscher Verlag (1971). 54 S. 50 Abb. (Wissenschaftliche Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd 44) Lw. DM 40.–

Unter den kunstwissenschaftlichen Arbeiten, die der Auslegung der Werke der religiösen Kunst gelten, sind vor anderen diejenigen, die einer bestimmten Richtung des Fragens erwachsen sind, ihren Ergebnissen nach auch für den Kirchenhistoriker beachtenswert, der die Werke der Kunst als Denkmäler der Geschichte nimmt. Aber gerade ihm fällt, wenn er die Ergebnisse berücksichtigen will, die Beurteilung solcher Arbeiten, die einer anderen Art des Gegenstandes und deshalb anderer Methode sind, oft nicht leicht. So sind einige Bemerkungen am Platze.

Die Kunstwissenschaft, sofern sie einzelne Werke und das Gesamtoeuvre eines Künstlers versteht, hat – auseinander sortiert – vorzüglich drei Gegenstände und Richtungen des Fragens:

1. kann sie den Werkprozeß erörtern, wie ein Künstler – um das heuristische Schema zu nennen – von sogenannten Ersten Einfällen (z. B. zu Motiv, oder Figur, oder Szene, oder Bild) über Skizzen (z. B. zur Klärung und Durchführung der Komposition) und Studien (z. B. nach der Natur) und abschließende, zusammenfassende Zeichnungen zum fertigen Werk fortgeschritten ist, und solcherart mit Methode Motive gesetzt, Figuren gebildet, Formzusammenhänge erfunden, Kompositionen durchgeführt, Rhythmus etabliert, Modus angesetzt hat im Hinblick auf das Darzustellende, ja dieses überhaupt nur so erreichend, und in vielfältiger Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit: wie erst heute deutlicher bewußt wird, ist diese Forschungsrichtung, die das Darstellen des darstellenden Vermögens zum Gegenstand hat, insbesondere für die nachmittelalterliche Kunst und die nachmittelalterlichen Künstler wichtig mit ihrer freieren, machtvoller und sprunghafter Figuren und Formen bildenden, Gegenstand und Überlieferung wandelnden Phantasie.

2. kann sie im fertigen Werk Eigenart und Zusammenwirken der genannten künstlerischen Mittel Figur, Form, Komposition, Rhythmus, Modus bestimmen; ich sage ‚Mittel', weil sie dies sind und zur Vermeidung eines abstrakten Formalismus nur bestimmt werden können im Blick auf die Ziele, das Darzustellende hin: erst von den Zielen her verstanden, erscheinen sie vernünftig gesetzt, sinnvoll, erfüllt. Zugleich aber ist festzuhalten, daß die Ziele nicht anders sind als eben im Zusammenwirken dieser Mittel. Man hat es hier statt mit einer Lehre vom darstellenden Vermögen mit einer deskriptiven Formenlehre zu tun. Diese Fragerichtung ist zu Unrecht gegenüber der dritten zurückgetreten:

3. kann die Kunstwissenschaft – und hier beginnt auch die Teilnahme des Kirchenhistorikers – das fertige Werk auf das in ihm Dargestellte hin auslegen: in einfacher Weise von jeher geübt durch die Bestimmung des Inhaltes, durch das Erkennen der Personen, Begebenheiten, Hauptmotive des Inhaltes, wie Dreinagelkruzifix, Viernagelkruzifix, lebender, toter Christus, gesenkten, gehobenen Hauptes, im Gespräch mit dem Vater oder Maria und Johannes, usw.; oder in wesentlicherer Weise durch Auslegung des fertigen Werkes dahin, als was der Künstler mittels seiner Mittel Figurenbildung, Formerfindung usw. dasjenige, was er darstellt, wie der Wortwissenschaftler zu sagen pflegt, seinerseits ausgelegt, wie der Kunsthistoriker sagen muß, dargestellt hat. Wie bei der genannten zweiten Richtung die Ziele der Darstellung nicht bei Seite gelassen werden dürfen, so darf diese dritte Art der Untersuchung ihrerseits die Mittel nicht übersehen, muß vielmehr das Gesamte des Künstlerischen berücksichtigen: ja, über die Beachtung der Mittel ist die darstellende Auslegung des Künstlers überhaupt erst zu erfahren, in den Mitteln nur zu sehen, ohne diese inexistent: die Gestalten und Themata des Künstlers sind nur in Figuren, Formen usf. erscheinend.

Dieser dritten Gruppe ist die vorliegende Abhandlung zur Ikonographie und theologischen Deutung derjenigen Zeichnung des Kruzifixus, die Michelangelo für Vittoria Colonna, Marchesa di Pescara, gezeichnet hat, zuzurechnen. Das Blatt zeigt Christus am Kreuz, lebendig, aufschauend zum Himmel, nebst zwei klagenden Engeln und zu Füßen des Kreuzes einen Totenschädel. Dieser Art Abhandlung hätte kirchenhistorisches Interesse gelten können, insoweit die Ergebnisse der Auslegung auch von dem Werk abgehoben werden und Momente in der Gesamtentwicklung der religiösen Auffassungen nennen könnten: so hätten die Ergebnisse a) Zeugnis von Michelangelos, dieses in seiner Zeit bedeutend herausgehobenen Mannes Auffassung Christi und b) Kunde geben können davon, welche Auffassung Christi, von Michelangelo sichtbar vor die Augen gestellt, seither und bis heute mitgebildet hat an der sich stets entwickelnden Auffassung und Anschauung Christi. Doch geht Haussherr einen anderen, diese Erkenntnisse gerade verfehlenden Weg.

Seine Abhandlung hat fünf Teile: a) Referat der hist. Umstände, der Zeugnisse zeitgenössischer Deutung (Condivi, Vasari), der bisherigen kunstwissenschaftlichen Deutung (Tolnay, Perrig) und Einrichtung des Problems dahin, daß Christus das Kreuzeswort Mt. 27,46 (Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen) sprechend dargestellt sei (darin Condivi gegen Vasari folgend). b) Referat der Kreuzesworte Christi, deren ikonographischer Gruppen, und Hinweis auf die theologische Problematik gerade dieses Kreuzeswortes (Gottverlassenheit). c) Zusammenstellung bildkünstlerischer Darstellungen Christi am Kreuz zum Vater sprechend. d) Abriß theologischer Ansichten zu diesem Kreuzeswort. e) Hinweis auf spätere Kreuzesdarstellungen Michelangelos und solcher Künstler, die sich zu Michelangelos Darstellung verhalten haben.

H.'s Absicht ist, mitzuteilen, daß er die zwei älteren Deutungen Tolnays (die Zeichnung sei im Zusammenhang mit der nach Italien eindringenden Rechtfertigungslehre – Rechtfertigung durch den Glauben – zu verstehen) und Perrigs (es sei Christi Verzweiflung dargestellt, der sich an der Schwelle des Nichts und der Gott-losigkeit finde) als irrig ablehne, worin ihm beizupflichten ist, und seinerseits zu erweisen, daß Michelangelos Darstellung auf die spätmittelalterliche Passionsfrömmigkeit, durch den Kreis des Juan de Valdés, mit Marcantonio Flaminio, Bernardino Ochino, ev. unter Einschluß reformatorischer Ansichten, vermittelt, zurückzuführen sei.

Welche häufig begangenen und darum beachtenswerten Wege gehend, verfehlt H. sein Ziel?

1. Schon mit diesen nur herausgegriffenen Namen und Titeln sind komplizierte, problematische geistige Sachverhalte angedeutet, so daß ohne Analyse von Gedanken, auch Gedankenteilen, Komplementärgedanken, Gegengedanken, deren Verknüpfung, und ebenso künstlerisch von Gestalten, auch Gestaltenmomenten, komplementären und gegensätzlichen Ergänzungen Spezifisches nicht auszumachen ist, das eine besondere historische Verknüpfung ermöglichte: jede Figur- und Formenanalyse, auf das Dargestellte hin, aber fehlt: H. stößt damit an das in der kunsthistorischen Praxis verbreitete Dilemma der ikonographischen Arbeitsweise zumindest bei Werken der nachmittelalterlichen Kunst, daß in ihr sehr besondere Zusammenhänge im geistesgeschichtlichen Bereich der Gestalten und Themata, auf den hin sie auslegt, namhaft gemacht werden sollen, dieses aber ohne Auslegung von Figur und Form nicht gehen kann und man über den inhaltsbeschränkten Schatten springen muß: es wird eine größere Genauigkeit im Ergebnis behauptet als die angewandten Mittel zu erreichen überhaupt angelegt sind.

2. Statt der fehlenden Analyse von Figur und Form, etc. wird eine lange Reihe von Bildern und Bildwerken zusammengestellt, in denen ebenfalls Christus am Kreuz mit dem Vater redend dargestellt ist: durch solchen Ersatz aber ergibt sich nichts darüber, ob Michelangelo etwas und als was er seinen Vorwurf sichtbar gemacht hat ohne eindringende Interpretation des Werkes selbst, wiederum: des Figuralen und Formalen im Hinblick auf die Sache: ja es wird durch die Wirkung solcher Reihen dem Leser insinuiert, daß Michelangelos Werk in diese Reihe irgendwie gehöre, daß Michelangelo deren thematische Probleme weiter ausbilde: aber gerade dieses wäre zu prüfen: es wäre statt dessen zu erörtern, welchen Platz diese Darstellung Christi im Zusammenhang der Auffassungen Christi bei Michelangelo selbst überhaupt hat; und zwar bevor man auf eine Bible moralisée im Kathedralschatz von Toledo erkenntnishoffend zurückgeht.

Das gleiche gilt für die theologische Reihe: was nützt es, von überallher, bis auf Cassiodor und Chrysostomus zurückgehend, Stellen über die Gottverlassenheit Christi einzusammeln als, wie der Autor es nennt, theologischen Hintergrund, wenn nicht vorab geklärt ist, als was Michelangelo darstellt, was er darstellt: wenn das geklärt ist, mag ein historisches Interesse Vorläufer und Zeitgenossen suchen. Diese sehr verbreitete Ersetzung der Auslegung durch ikonographische Reihen führt in der Tat zu Nichts, wie es der Autor, für die Kunsthistorische Reihe, sogar in material-historischer Hinsicht unverblümt festhält (p. 29).

3. Der dritte, ebenfalls sehr verbreitete Fehler ist, daß die Auslegung von einem Wort (Mt. 27,47) ausgeht, so als stünde dieses auszulegen: (in diesem Fall sogar von einem Wort, welches der dem Künstler nahestehende Condivi in seiner Auslegung eingeführt hat durch: par che dica . . ., also auch formell das sichtlich Gegebene ‚überschreitend' das Gemeinte zu verdeutlichen bemüht: dies kann nicht an die Stelle der Sache selbst treten). Um der Schwierigkeit zu entgehen, Sicherheit in der Auslegung anschaulicher Gegebenheiten zu gewinnen, wird nach einem Wort gegriffen und die die Bildkünste konstituierende, figur- und formbildende Phantasie übergangen: anders aber als ‚bildend' ‚denkt' der bildende Künstler die ihm als solchem eigenen ‚Gedanken' nicht: was dadurch entsteht ist die Scheinsicherheit desjenigen, der sich durch das die Kunst konstituierende Eigene nicht hindurchgetraut hat. Es möge nachgesehen werden, daß auf diesen Fehler mit Nachdruck an diesem Ort gewiesen wird, weil der Kirchenhistoriker, als Wissenschaftler im Wort lebend, beachten möchte, daß das ihm vielleicht vertrauter Scheinende in der Kunstwissenschaft zur Sache nicht führt; und hier keine andere Sicherheit trägt als die, die in der Anstrengung einer Vermittlung von Anschauung zu Begriff gewonnen ist. Ich komme auf den Hauptsatz zurück: Kunsthistorische Arbeiten der genannten dritten Frageriehtung sind kunstgeschichtlich beachtenswert und können kirchengeschichtlich nutzbar werden, wenn sie durch Analyse der Kunst (Figur, Form, Komposition, Rhythmus, Modus, u. ä.) herausarbeiten, was ein Künstler unter den nennbaren Titeln als Gestalten und Themata wirklich dargestellt hat: andernfalls bleiben diese Arbeiten ‚Titelikonographie', durch deren grobes Netz noch jede Anschauung und jeder Gedanke gefallen ist.

Es ist vielleicht nicht Aufgabe, ein aus methodischen Gründen abgelehntes Buch sachlich zu berichtigen in einer Rezension zu versuchen: doch zur größeren Klarheit des Vorgebrachten möchte ich auf zwei künstlerische Momente hinweisen, die bei einer Analyse des in Frage stehenden Kruzifix meines Erachtens zu berücksichtigen sind:

1. Es fällt auf, daß der Körper Christi, beim Gegeneinander der Knie, doch im Bogen der Beine dominant aufgeht, bei vorkommender Brust und horizontal weitgespannten Armen, in deren Höhe ausgespannt bleibt, nicht höher hinauf sich reckt. Dagegen sinkt das Haupt gegen den Schultergürtel ein. Aufgehen, Einsinken (und in diesem – im Blick sichtbar – Vergehen) ist hier eng zusammengenommen.

Beachtet man das zweite für dieselbe Vittoria Colonna gezeichnete Blatt mit der Pietà, so bemerkt man ein ähnliches Moment: von Engeln auseinandergehalten und ausgebreitet sind die Oberarme Christi, senkrecht zur Erde hängend seine Unterarme dargestellt, wie auch sein Leib zwischen den Knien Mariens hängt; wie Christus und Christi Arme zur Erde herabhängen, so geht komplementär Maria, zum Himmel schauend, und Mariens Arme, lockerer und weiter entfaltet, zum Himmel auf: so sind niederhängen und aufgehen auch hier komplementär aufeinander bezogen (es kann hier bei Seite bleiben, wie Maria auf die schräg aufgehenden Balken des Gabelkreuzes bezogen ist, ihm aufgehend einerseits angeähnlicht, andererseits als lebendig bewegt dem Starren gegenüber abgesetzt). Es ist zu erkennen, daß ‚Auf und Nieder' eine anschauliche Struktur nennt, an der in der Pietà das Komplementäre von Tod Christi und Erlösung dargestellt ist, die, umkehrend, als Korrespondenz zwischen Niederhängen des Einen und Aufgehen des Anderen, zwischen Unten und Oben, Himmel und Erde nach Michelangelo zu fassen wären, – eine anschauliche Struktur nennt, an der im Kruzifixus sichtbar gemacht ist, daß Christus wirklich stirbt, als Aufgehen in die bleibend haltende Ausspannung und dagegen im Blick zum Himmel vergehendes Einsinken. Vasari (raccomanda lo spirito al Padre) und Condivi (par che dica: Heli heli) verdeutlichen beide durch ihre Überschreitungen das Sichtbare mittels eines Seitenmomentes.

Später hat Michelangelo in weiteren Zeichnungen Christus tot am Kreuze hängend dargestellt und damit verbunden, wie Menschen (Maria und Johannes) neben dem Tod Christi, meist angstvoll erschreckt, frierend allein, überhaupt bestehen können, Maria ihm einmal verehrend angeschmiegt; und hat die Pietà in Skulpturen gemeißelt, in der Florentiner Pietà wieder zusammennehmend das Sinken Christi und das Bestehen der Menschen und zwar so, daß die Menschen, indem sie seiner pflegen, bestehen können und daß Christus, im Tod zur Erde sinkend, ganz in den Kreis der Menschen und als dessen Teil aufgenommen ist; und in der Pietà Rondanini diese Vollendung der Menschwerdung Christi noch radikaler nehmend, indem Maria, erhöht stehend, in ihren Schultern über Christus vorgebeugt, den (figural) sinkenden Toten (formal) ganz in sich auf und zurück nimmt.

Nach christologischen Titeln ist der Bezug von Tod Christi und Erlösung der Menschen, Tod Christi und Vollendung der Inkarnation der thematische Umkreis, innerhalb dessen im Kruzifixus-Blatt das Sterben Christi für sich herausgehoben ist.

2. Es fällt auf, daß der Leib Christi kräftig ist, kräftig sich aufrichtend und der Kopf, vergehenden Blicks, dagegensinkt: damit ist ein Ausdrucksgegensatz von Leib und Kopf zusammengenommen, den man aus der Salvatorstatue Michelangelos in Sta. Maria sopra Minerva in Rom kennt: der Gegensatz eines kräftigen, herkulischen Leibes in der Statue zu einem milden Gesicht, hier zu einem vergehenden Blick: Christi Sterben ist hier auf seine Kraft bezogen, Leben und Tod im Sterben aufs Engste und in den Gegensatz zusammengenommen. Genau dieses aber hat mit mittelalterlicher Passionsfrömmigkeit ohne nähere Bestimmung nichts zu tun, in der in der Regel das Sterben der Gipfel der Leidensskala ist und nicht in diesem zusammengetriebenen Gegensatz von Tod und Leben (kräftigem Aufgehen, vergehendem Einsinken) besteht.

München Rudolf Kuhn

Schäfer, Philipp: Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 267 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts. Bd 3) Lw. DM 44.–

Alexander Randas „Handbuch der Weltgeschichte" verwendet für die historische Darstellung des öfteren den Begriff der „Hohlperiode". Darunter werden Epochen verstanden, in welchen große geschichtliche Gestalten an ein Ende gekommen sind, neue tragende Gestalten sich aber noch nicht durchgesetzt haben. Derartige Hohlperioden sind für den Historiker überaus aufschlußreich. Denn in ihnen werden die Probleme sichtbar, welche die künftige Geschichte bestimmen. Das Unentschiedene der Situation offenbart die Entscheidungsmöglichkeiten mehr als eine zur Selbstverständlichkeit gediehene geschichtliche Gestalt.

In diesem Sinn stellt für die Geschichte der Theologie die Zeit zwischen Aufklärung und Romantik ohne Zweifel eine Hohlperiode dar. Aus dem Studium dieser Epoche sind für die gegenwärtige Theologie schon deshalb wichtige Einsichten zu erwarten, weil eben in dieser Epoche Strukturen grundgelegt wurden, die bis heute Geltung beanspruchen. Man braucht hier nur an den Rautenstrauchschen Studienplan und die Ausgliederung eines eigenen Faches, das später Fundamentaltheologie genannt wurde, zu erinnern. Gleichwohl ist diese Epoche fast noch nicht erforscht. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß die vorliegende Dissertation anhand des Werkes Patriz Benedikt Zimmers einen umsichtigen Vorstoß in dieses Neuland unternimmt.

Der Verfasser stellt zunächst die Lebensgeschichte Zimmers dar (I. Teil, 17–73). Er gewinnt diese dadurch, daß er sorgfältig die verschiedenen gedruckten Quellen über Zimmer zusammenstellt und an einigen Stellen (vgl. 24) auch eigene Archivstudien mit beizieht. In der Sache der Absetzung Zimmers von dem dogmatischen Lehrstuhl in Dillingen will Schäfer diesen bereits vorhandenen Untersuchungen ausdrücklich keine weiteren hinzufügen (52). Es ist allerdings zu fragen, ob diese ganze Affäre, die ja auch wichtige Einblicke in das Verhältnis des damaligen kirchlichen Denkens zur Französischen Revolution gewährt, nicht in einer eigenen Arbeit anhand der Archivalien heute neu dargestellt werden müßte. Die letzten Arbeiten darüber stammen aus dem Jahre 1910.

Daß Schäfer sich im übrigen in wichtigen Fragen immer wieder auf die 1889 erschienene Theologiegeschichte von Werner verläßt (es gibt in der Tat heute noch keine andere Möglichkeit), zeigt, wie wichtig jede neue Darstellung aus den Quellen für diese Epoche ist. Im ganzen ergibt die von Schäfer sauber gearbeitete Biographie ein sehr gutes und in solcher Vollständigkeit bislang nicht vorhandenes Bild des Lebens und der Werke Zimmers.

In dem zweiten, wichtigeren Teil (77–244) erarbeitet Schäfer aus den Werken und (einigen wenigen in Wangen aufgetauchten) Vorlesungsnachschriften Zimmers eine klare, im wesentlichen doxographisch verfahrende und sehr behutsam deutende Darstellung der Theologie Zimmers. Als Leitfrage erweist sich dabei die Frage, wie angesichts der verschiedenen philosophischen Systeme der Zeit Theologie als Wissenschaft möglich sei.

Schäfer gelingt es sehr gut, diese Frage in den drei Phasen des Werkes durchzuspielen. Diese drei Phasen sind durch die Begegnung mit Kant, Fichte und Schelling gekennzeichnet. Dabei wird in dem ersten Abschnitt (A. Demonstratio religiosa und Theologie [77–133]) gut sichtbar, wie vom Boden einer Nachfolge Stattlers aus sich einerseits die Begegnung mit der Neologie und insbesondere der Theologie Lessings und andererseits die Begegnung mit Kant vollzieht. Für die noch nicht geschriebene Geschichte des Verhältnisses der zeitgenössischen katholischen Theologie zu Kant ist dies ein erster Baustein. Eine reflektierende Ausarbeitung der von Schäfer zusammengetragenen Positionen könnte etwa zeigen, wie unverbunden hier die von Lessing herkommende Idee der Offen-

barung als eines Unterrichtes und Kants praktische Vernunft nebeneinander stehen. In einer hervorragenden Differentialdiagnose zeigt Schäfer im übrigen, wie Zimmer die feineren Unterschiede im Denken Kants übersieht und gerade an Kants entscheidender Frage nach den Bedingungen des menschlichen Erkennens kein Interesse zeigt (133).

Beachtlich ist andererseits, wie Zimmer bereits in dieser ersten Periode zu einer Art von hermeneutischem Argument hin tendiert, der nexus-Idee, die Schäfer gemäß ihren verschiedenen Aspekten beschreibt.

Der zweite und dritte Abschnitt (B. Theologie als Reflexionsstufe [134–167] und C. Theologie als Vermittlung von Philosophie und Glauben [168–206]) beschreiben die Rezeption des Fichteschen Identitätssystems durch Zimmer und schließlich den Übergang zu dem Anschluß an Schelling. Beide Rezeptionen erlauben es Zimmer, Philosophie und Theologie in steigendem Maß ineinander zu sehen. Wobei Zimmer der Gefahr der Aufhebung von Theologie in Philosophie dadurch zu entgehen sucht, daß er die Eigenständigkeit der Theologie in der Aufgabe begründet sieht, das „Wie" des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch darzustellen.

Daß Zimmer die „intellektuelle Anschauung" Schellings aber letztlich zu einer das Unendliche begreifenden und gegenständlich ausmünzbaren Anschauung macht, dürfte eine der wichtigsten Feststellungen des Buches sein, die zeigt, wie bei allem Bemühen mit der Philosophie Schellings Theologie zu treiben, das Entscheidende dieses Denkens nicht begriffen wurde. „Zimmer hat das Begriffssystem dieses Denkens übernommen, aber nicht sein Anliegen und sein Leben" (237; vgl. 202–203).

Die innere Dynamik der Zimmerschen Theologie treibt in ihrer letzten Phase darauf hin, die Geschichte als die Konkretion der Offenbarung zu sehen (D. Die Theologie als Einheit von Philosophie und Geschichte [207–244]). Schäfer stellt auch hier wiederum genau dar, wie für Zimmer in der Wirklichkeit der Geschichte die Freiheit, in welcher der Mensch wesentlich besteht, das Böse und das erlösende Handeln Gottes, welches sich als Offenbarung zeigt, zusammenkommen. In Christus als dem ursprünglichen Menschen zeigt sich der unbedingte Sinn der Geschichte (232). Philosophie und Geschichte erscheinen als je eine Form der Offenbarung, deren reale Einheit dann die Theologie darstellt (241).

Was bei der Lektüre der Arbeit Schäfers auffällt, ist, daß an keiner einzigen Stelle Hegel genannt wird. Wer die Theologie Zimmers kennt, vermutet, daß Zimmer in der Tat den Jenaer Privatdozenten nicht mehr wahrgenommen hat und weder die Differenzschrift noch die Phänomenologie des Geistes kannte. Vielleicht sollte die sehr gute und überaus aufschlußreiche Arbeit diesen Ausschluß eines Einflusses Hegels aber ausdrücklich vermerken.

In der Bibliographie sind zwei unbedeutende Fehler unterlaufen: Die „Erklärung an das Publikum" erschien in der Oberdeutschen allgemeinen Literaturzeitung nicht am 21. Juni 1805, sondern am 2. Juli. Und die „Antwort auf die Gegenerklärung" erschien ebendort nicht am 15. Juli, sondern am 1. August 1805.

In den Beständen der Universitätsbibliothek Augsburg findet sich überdies eine in der Bibliographie nicht aufgeführte 27 Seiten starke Schrift: „D. Patriz Bened. Zimmer, ... verkündet die Disputation des Herrn Maurus Hagl, ... zur Erlangung des theologischen Doctorgrades, den er durch seine gekrönte Preisschrift verdient hat, auf den 12. Septemb. 1805". Da zu vermuten steht, daß die in dieser Schrift abgedruckten „Sätze aus allen Teilen der christlichen Theologie" dem Brauch der Zeit entsprechend zum wenigsten zum Teil Zimmers Ansichten wiedergeben, wird es sich empfehlen, auch diese Schrift künftig mit in eine Bibliographie Zimmers aufzunehmen.

Augsburg Bernhard Casper

Maron, Gottfried: **Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970.** Die Kirche in ihrer Geschichte, hrsg. von K. D. Schmidt und E. Wolf, Bd 4, Lfg N 2. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1972). 197–328 S.; kart. DM 24.–

Diese Lieferung des Handbuches „Die Kirche in ihrer Geschichte" geht davon aus, daß das 1. wie das 2. Vatikanum jeweils ein Abschluß und ein Neuanfang sind und damit die 100 Jahre von 1870–1970 einen Abschnitt darstellen, der sich mit „Die römisch-katholische Kirche unter Führung des unfehlbaren Papsttums" charakterisieren läßt. Deshalb wird die Geschichte des Papsttums auch im ersten Abschnitt dargestellt (I), dem „Der römische Katholizismus in den Ländern der Welt" (II) und „Zur inneren Geschichte der römisch-katholischen Kirche" (III) folgen. Diese Unterteilung muß zwar gelegentlich Zusammengehöriges auseinanderreißen, hat aber den Vorteil genauerer Differenzierung im zweiten und tieferen Eingehens auf das innere Leben der Kirche in Frömmigkeit und Theologie im dritten Abschnitt. Die Darstellung bemüht sich nicht nur um Objektivität, sondern sucht die Phänomene auch von dem Standpunkt aus, den Verf. selbst nicht einnimmt, verständlich zu machen. Es fehlt sicherlich auch nicht Kritik aus protestantischem Blickwinkel, wofür der Katholik, der sich vor Betriebsblindheit nicht gefeit wissen darf, nur dankbar sein wird. Es bleibt nicht aus, daß aus einer gewissen protestantischen Empfindlichkeit Akzente überstark gesetzt sind, z. B. ist bei dem Wenigen, was in dem Kapitel „Der Weg der Theologie" über die Dogmatik gesagt wird, fast nur von einer „unerhörten Intensivierung" der Mariologie (311f) und von einer eigenen „Josephologie" als „paralleler Entwicklung" die Rede. Dabei brauchte zur Gegenprobe, um die rechten Größenverhältnisse herzustellen, nur einmal das Werk aller bedeutenden und vom Verfasser genannten Theologen der letzten 50 Jahre befragt zu werden, um festzustellen, daß diese, wenn sie überhaupt zur Mariologie sich geäußert haben, bemüht waren, sie in den Zusammenhang der Christologie und Ekklesiologie einzuordnen.

Es war auf wenig Raum viel zu sagen. Dabei leistet Verf. Erstaunliches, öfter unterlaufen ihm dabei aber auch mißverständliche Verkürzungen oder Fehler, wenn es z. B. heißt, der Papst sei „Schöpfer und Herr des Konzils" (238), die Aussagen des 2. Vat. Konzils über Religionsfreiheit seien „in sich nicht eindeutig" (248), der erste katholische Akademikerverein gehe auf das Jahr 1863 zurück (290), die Bibel sei „nicht die maßgebende Quelle der Wahrheit, sondern die Kirche mit ihrem Lehramt" (298). Er spricht vom „zeitweisen Zurücktreten Windthorst's" nach 1878 (259) oder davon, daß der einheimische Episkopat in Japan ein „Ergebnis der nationalistischen Rassenlehre vor 1945" sei (284). Unverständlich ist der Satz: „Immerhin werden heute in den meisten Ländern (d. h. des kommunistischen Ostblocks) die Kirchen mit erheblichen finanziellen Mitteln durch den Staat gestützt" (273).

Ungenügend und z. T. widersprüchlich ist die Darstellung des Verhältnisses der Kirche zum NS, besonders des „unglückseligen" Reichskonkordats. Man dürfte das Wort des „Völkischen Beobachter" vom 23./24. 7. von der „Anerkennung des nationalsozialistischen Deutschland durch die katholische Kirche" nicht zitieren, ohne zu erwähnen, daß zum Befremden der Regierung der „Osservatore Romano" am 26./27. 7. betonte, der Vertragsabschluß bedeute nicht eine Gutheißung oder Anerkennung einer bestimmten politischen Richtung. Behaupten, die römisch-katholische Kirche habe sich durch das Konkordat „jeglicher Möglichkeit eines ‚prophetischen Amtes' beraubt", kann man nur, wenn man z. B. die Enzyklika „Mit brennender Sorge" nur nebenbei behandelt (219) und von ihr sagt, sie habe weniger die unchristliche Weltanschauung des NS als eine Vertragsbrüchigkeit im Auge gehabt (222). Verf. verkennt dazu sowohl die Unteilbarkeit des Rechtes wie das Wesen eines totalitären Systems, wenn er nicht realisiert, daß durch Beharren auf dem Recht auch nur an einer Stelle ein solches System überhaupt in Frage gestellt war. Die Hoffnung, den katholischen Organisationen einen Existenzraum zu sichern, hat sich keineswegs „durchaus als trügerisch" erwiesen (266). Immerhin haben die katholischen Jugendverbände, wenn auch unter Einschränkungen und Verfolgungen, bis 1938 arbeiten und dabei eine innere Front des Widerstandes aufbauen können. Artikel 32 bedeutete auch nicht die „Preisgabe der politischen Aktivität des deutschen Katholizismus", sondern er hat im Endeffekt nur verhütet, daß katholische Priester Mitglieder der NSDAP werden konnten. Verf. muß ja selbst betonen, daß das Zentrum sich schon vor Konkordatsabschluß, und zwar als letzte Partei, aufgelöst hatte. Eine ausgeglichene Darstellung der vielschichtigen Vorgänge gelingt Verf. auf dem engen Raum nicht. Spricht er S. 220 vom überraschend schnellen Sich-Arrangieren der Kirche mit den neuen Machthabern und vom außer Kraft setzen der Verbote und Warnungen durch den Hirtenbrief vom 28. 3. 1933, so zitiert er selbst S. 265 aus diesem den Passus „Ohne die in unseren früheren Maßnahmen liegende Verurteilung bestimmter religiös-sittlicher Irrtümer aufzuheben ..." und betont, es habe sich „keineswegs um eine vorbehaltlose Bejahung des neuen Regimes" gehandelt.

Münster Erwin Iserloh

Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945. Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstandes. Hrsg. von Paul Kopf und Max Miller. – Mainz: Grünewald (1971). XXXV, 386 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen – Bd 13.) Lw. DM 72.–

Während des Kulturkampfes im vorigen Jahrhundert hatte es die preußische Regierung hauptsächlich auf die Geistlichkeit, vor allem aber auf die Bischöfe abgesehen. Sie führte die Auseinander-

setzung nach dem schon in der Bibel überlieferten Motto: „Den Hirten schlagen, um so die Herde zu zerstreuen". Gemessen am Aufwand war der Erfolg für die Regierung ziemlich mager. Hitler scheint daraus seine Lehre gezogen zu haben. Schon in „Mein Kampf" wie auch später in den Tischgesprächen mit Picker bezeichnete er das Vorgehen Bismarcks als falsch und erklärte, er werde auf keinen Fall (bischöfliche) Märtyrer, sondern gemeine Verbrecher schaffen. Entsprechend dieser Taktik, die sich in ihrem Verlauf auch als die wirkungsvollere erwies, verfolgten die Nationalsozialisten in der Regel aktive katholische Laien und unbequeme Geistliche. Die Bischöfe dagegen wurden zwar verbal immer wieder angegriffen, ansonsten aber, wenn auch, wie im Falle des münsterischen Bischofs Graf von Galen – zähneknirschend – geschont. Mit einer Ausnahme: Bischof Sproll von Rottenburg.

Schneller als viele seiner bischöflichen Kollegen durchschaute er das makabre Spiel sowie die Doppelzüngigkeit der neuen Machthaber: Nur die Regierung, nicht aber die Partei ist an das Konkordat gebunden. Durch seine z. T. auf Großkundgebungen erfolgende mutige Verurteilung der nationalsozialistischen Übergriffe hatte er sich bei ihnen seit längerem äußerst unbeliebt gemacht. So erklärte er am 19. 9. 1937 vor zahlreichem Publikum: „Auf dem Reichsparteitag in Nürnberg gab man so einem Mann (Rosenberg) 100 000 Mark für seinen Mythos, der gar nichts anderes bezweckt, als die Zersetzung und Zerschlagung der katholischen Lehre" (Dok. Nr. 72). Diese und ähnliche von den nationalsozialistischen Spitzeln gesammelten Äußerungen hatten dem mutigen Bischof bereits ein Ermittlungsverfahren wegen Verstoß gegen das Heimtückegesetz eingetragen. Eine günstige Gelegenheit gegen ihn vorzugehen, ergab sich anläßlich der Volksabstimmung vom 10. April 1938, bei der die deutsche Bevölkerung in „freier" und „geheimer" Wahl über zwei völlig unterschiedliche Materien abzustimmen hatte: Über den Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich und die Zusammensetzung des neuen deutschen Reichstages.

Wie fast alle Deutschen begrüßte auch Bischof Sproll den Anschluß Österreichs, der 1919 von den Siegermächten des 1. Weltkrieges verhindert worden war (Dok. Nr. 69). Dennoch blieb er als einziger Bischof und auch als einziger Geistlicher seiner Diözese der Abstimmung fern, weil er, bedingt durch die Koppelung der zwei Fragen, seine Stimme nicht Männern geben wollte, die bisher aktiv die katholische Kirche bekämpft hatten. Zu einer Zeit, wo das deutsche Volk auf einer Welle der nationalen Begeisterung segelte, war ein solches Verhalten, das er weder mit seinem Domkapitel noch mit einem anderen Mitglied des deutschen Episkopats abgestimmt hatte, nicht ungefährlich und zumindest taktisch unklug.

Da es ihm bei dem Nachrichtenmonopol der Partei nicht möglich war, der Bevölkerung seine wahren Motive darzulegen, war es für die kirchenfeindliche Gauleitung ein leichtes, ihm unpatriotisches Verhalten vorzuwerfen und ihn als „Volksverräter" zu brandmarken.

Mit einem sicheren Instinkt erkannten die regionalen Parteigrößen, daß Sprolls Fernbleiben von der Wahl auch bei einem Teil der Katholiken auf Unverständnis oder gar Ablehnung stieß. Man inszenierte „spontane" Demonstrationen, bei denen das bischöfliche Palais mehrfach gewaltsam aufgebrochen und der Bischof selbst tätlich angegriffen wurde, ohne daß die jeweils alarmierte Polizei ihm den geringsten Schutz gewährt hätte. Bischof Sproll stand allein.

Sein Domkapitel verhielt sich – das wird aus der Dokumentation deutlich – loyaler, als es für damalige Beobachter den Anschein hatte (Dok. Nr. 73 d); zunächst wirkte die Unterstützung jedoch nur halbherzig. Das gleiche gilt für seine Bischofskollegen. „Warum ist er auch nicht zur Wahl gegangen?" war die erste Reaktion des um Hilfe gebetenen und ansonsten alles andere als feigen Bischofs von Münster (137).

Der deutsche Episkopat fand keine einheitliche Linie. Bei aller Einigkeit im Grundsätzlichen gab es über die Methoden des taktischen Vorgehens unterschiedliche Auffassungen; war die eine Gruppe für Festigkeit und Härte, empfahl die andere Zurückhaltung und die „Klugheit der Schlangen". Kardinal Bertram, als der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, protestierte so höflich gegen die Verunglimpfung, und auch der Hl. Stuhl legte sich eine solche Zurückhaltung auf, die die Partei zu weiteren Ausschreitungen ermutigte.

Wie die Dokumente zeigen, dauerte die Unentschlossenheit auf kirchlicher Seite nur kurze Zeit. Sie genügte aber, daß der Bischof am Ende (für die Dauer des III. Reiches) unterlag. Das Ganze war jedoch nicht nutzlos. Sein persönlich mutiges Verhalten hatte auf die drohenden Gefahren aufmerksam gemacht. Die nationalsozialistische Regierung mußte ihre Grenzen erkennen. Sein „Fall" führte dazu, daß von da ab Hitler vor jedem Vorgehen gegen Bischöfe selbst gefragt werden wollte, und als Taktiker, der er nun einmal war, sich immer für eine Verschiebung der Abrechnung bis zum Endsieg entschied. Bei etwas mehr Geschlossenheit hätte die Kirche aber auch diese Niederlage vermeiden können, denn die Bevölkerung reagierte alsbald mit Abscheu auf die Ausschreitungen. Mitleid mit und Achtung vor dem Bischof waren die auch bei Nichtkatholiken vorherrschenden Gefühle. „Besichtigungen" des verwüsteten bischöflichen Palais wie auch Gegendemonstrationen treuer Katholiken mußten von der Gestapo unterdrückt werden. Auch die Ausschlachtung des Falles in der ausländischen Presse kam den Machthabern des Dritten Reiches alles andere als gelegen. Man hätte die Sache am liebsten im Sande verlaufen lassen.

Daß es zum Schluß doch zu einer ohne Gerichtsverfahren erfolgten Ausweisung des Bischofs aus seiner Diözese kam, die sich mit dem Gau Württemberg deckte, ist vor allem darauf zurückzuführen, daß der Reichskirchenminister Kerrl den Führer davon überzeugen konnte, daß „nach diesem erheblichen Aufgebot von Propaganda" die Ausweisung des Bischofs für den Nationalsozialismus zu einer „Prestigefrage" geworden sei (Dok. Nr. 44a).

Die Dokumentation stützt sich hauptsächlich auf Bestände des Diözesanarchivs Rottenburg, des Erzbischöflichen Archivs Freiburg und des Bundesarchivs Koblenz. Entsprechend dem zeitlichen Verlauf ist die Sammlung in 7 Abschnitte gegliedert, denen jeweils eine kurze Zusammenfassung und Kommentierung der Ereignisse vorangestellt ist. Register, Anmerkungen sowie Kurzbiographien heute weithin unbekannter Namen sind wie in allen Editionen dieser Reihe vorbildlich. Da verzeiht man einige falsche Seitenangaben im Inhaltsverzeichnis: S. 17 statt 12, S. 129 statt 120.

Bei allem verständlichen Zorn über die Ungerechtigkeiten des nationalsozialistischen Regimes wie auch dem Ärger über tendenziöse Berichterstattung in der 2. Hälfte der 60er Jahre (Lewy), hätten die Herausgeber in ihren Kommentaren alle Polemik im Ton vermeiden sollen. Durch eine eher unterkühlte Sprache hätten sie ihrem Anliegen besser gedient.

Bonn Klaus Weber

Ruggieri, Giuseppe: **Sapienza e storia.** Per una „teologia politica" della comunità cristiana. – Milano: Edizioni Jaca Book 1971. 139 S. (Teologia 7)

Im ersten Teil (14–40) wird mit Hilfe der theoretischen Erörterungen moderner katholischer (Metz, Schillebeeckx) wie protestantischer (Pannenberg, Moltmann), hauptsächlich deutscher Theologen sowie mit Hilfe der Kritischen Theorie der deutschen Soziologie zunächst die historische Problematik der Vermittlung kirchlicher Glaubensüberzeugung ins bürgerliche Leben erörtert.

a) In der gegenwärtigen abendländischen Kultur schaffen alle Institutionen, die ihre Existenz und Konstitution mit einer Botschaft legitimieren, deren Intentionen sich von den unmittelbaren Intentionen der bürgerlichen Gesellschaft unterscheiden, menschliche Verhältnisse, die sich nicht auf das normale bürgerliche Leben reduzieren lassen. Eine solche Differenz und Irreduktibilität dieser Institutionen gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft bewahren zwar die Identität solcher Institutionen, provozieren aber zugleich ihre Ausklammerung (exclusione, privatizzazione) aus der sozialen Sphäre. Diese Ausklammerung führt jedoch nicht zwingend zur Ungeschichtlichkeit, denn faktisch schufen solche Institutionen in bestimmten Epochen Werte, die in der bürgerlichen Gesellschaft Anerkennung fanden (vgl. 17f).

b) Auch die Kirche sieht sich heute wegen ihrer Konstitution und Selbstmotivation mehr als ihr ähnliche Institutionen aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgeklammert. Allerdings wäre eine Identifizierung zwischen Kirche und Gesellschaft keineswegs die ursprüngliche Absicht des Christentums (vgl. 18). Zwischen beiden Feststellungen stellt sich das Problem: Wie kann die Kirche im Zustand einer von der bürgerlichen Gesellschaft ausgeklammerten Institution ihre Botschaft einer universalen Hoffnung, die also auch die bürgerliche Gesellschaft umfaßt, verwirklichen (vgl. 19)?

Im zweiten Teil (41–80) versucht R. dieses Problem zu lösen, indem er durch Reflexionen über Texte des AT und NT die Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Weisheit erarbeitet, was dem Vf. auf der Grundlage der heutigen Exegese überzeugend gelingt: Die menschliche Weisheit ist durch die Autonomie des Menschen bestimmt, die Weisheit Gottes durch den Gehorsam gegen die als göttlich verstandenen Gesetze (im AT) und das von Gott in Jesus Christus Geoffenbarte. „Gehorsam" bedeutet keineswegs Flucht vor der Geschichte, da er einer bestimmten, geschichtlichen Überlieferung zustimmt.

Die aus der Erinnerung an die geschichtliche Person Jesu (als eines Stückes Geschichte der Weisheit Gottes in der menschlichen Weisheit) entstandene Gemeinschaft der Kirche charakterisiert der Vf. als Wohnung der Weisheit Gottes (abitazione della sapienza di Dio); sie bezeugt als partikulare Gemeinschaft (comunità particulare) im Gehorsam gegenüber der christlichen Überlieferung (fatto cristiano) durch verschiedene Charismen und zentrale Funktionen (bes. durch die Feier der Eucharistie) eine bestimmte geschichtliche Situation (vgl. 59ff), aus deren Erinnerung sie alle Herrschaften, welche die Geschichte regieren, kritisiert (vgl. 63ff). Obwohl die Kirche sich dabei nicht eindeutig von der bürgerlichen Gesellschaft zu unterscheiden vermag, sofern sie, selbst ein Stück Geschichte, ihrer eigenen Überlieferung untreu ist, besitzt sie doch die Weisheit Gottes im Sinne einer von Gott selbst erkannten eigenen Weisheit (der Rezensent ist sich selbst im unklaren, was der Vf. damit meint!). Eine solche Erkenntnis der göttlichen Weisheit, wobei Gott selbst bestimmt, was seine Weisheit bedeutet (wiederum bleibt der

Vf. sehr vage!), besitzt die bürgerliche Gesellschaft nicht, die auf subjektive Autonomie aus ist. Die Untreue der Kirche ist daher anders zu bewerten als die der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. 78–80).

Im dritten Teil (81–121) führt Ruggieri aus, wie Gott durch die Forderung, die er den Menschen stellt, bei ihnen eine Antwort auf die sie bewegenden Fragen hervorruft. Eine solche Antwort Gottes auf die Fragen der Menschen artikuliert sich, wenn die Gemeinschaft der Glaubenden im bürgerlichen Leben ihrer Überlieferung gegenüber Gehorsam leistet (81f). Weil die Kirche von der Überzeugung ausgehen muß, daß Gott und nicht der Mensch die Menschen in ihre Konstellationen setzt, kann die Kirche keine andere als diese Geschichte akzeptieren, die der göttlichen Rechtfertigung bedarf, weil sie in verkehrter Weise auf dem Weg der Autonomie, die Erlösung sucht, die ihr doch nur ein anderer als der Mensch geben kann. – Der Vf. versäumt dabei nicht, Überlieferung durch die Kirche zu reflektieren (94–100) und in der Folge über die Möglichkeit einer Falsifikation des Verständnisses der eigenen auf die Notwendigkeit der kritischen Kontrolle der Glaubensinterpretation durch die Theologie und eine lehramtliche Autorität hinzuweisen, wobei die umgekehrte Kontrolle der Autorität durch die Gemeinschaft selbst als ebenso notwendig eingesehen wird (vgl. 109).

Ein Anhang (125–139) befaßt sich kritisch mit jener Theologie, die von dem grundsätzlichen christlichen Ansatz ausgeht, daß Gott dem Menschen trotz und in seiner erbsündlichen Verfassung in freier Gnade begegnet und darin Mensch wird (Karl Rahner: Inkarnation und Selbstmitteilung Gottes), so daß die Theologie eine theologische Anthropologie wird. Rahner stellt sich nach Ansicht des Vf.s nur die Frage nach der menschlichen Bedeutung (relevanza) der Offenbarung; worauf es ankomme, sei die Herstellung von Modellen, die von einer geschichtlichen Konkretion der Offenbarung Gottes (einer bestimmten Überlieferung) ausgehen und die Theologie als einen historischen Prozeß zu entwickeln erlauben. Die Theologen müssen, ohne ihre theoretischen Anstrengungen preiszugeben, an die Praxis der Kirche gebunden bleiben.

In Auseinandersetzung mit Modellen der Traditionen der bürgerlichen Gesellschaft muß die Theologie die ursprüngliche Intention und Struktur des Christentums zu erheben versuchen. (Der Vf. versucht das, indem er an Kategorien des italienischen Theoretikers des Marxismus Antonio Gramsci und seiner Methode der Bestimmung der ursprünglichen Intention des Marxismus ein analoges Modell zur Auffindung des ursprünglichen christlichen Offenbarungsinhaltes zu entwickeln versucht, welcher Inhalt zugleich Antwort auf die Fragen des gegenwärtigen Menschen sein soll.) In diesem Zusammenhang geht der Vf. der Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Lehramt nach. Beide sind notwendige Momente im Konsens einer Gemeinschaft von Glaubenden, insofern eine anfangs bezeugte Struktur (im Fall des Marxismus von Gramsci das Moment der bloßen Ökonomie ohne bewußte politische und ethische Interpretation, analog im Christentum der Glaube von bloß Einzelnen ohne Vereinigung zu einem gemeinsamen Ziel) sich in eine Superstruktur wandeln muß (im Marxismus durch die Wandlung des bloß ökonomischen Faktors in ethische und politische Implikationen, die einen neuen gesellschaftlichen Konsensus ermöglichen; analog im Christentum durch die Wandlung der individuellen Glaubensüberzeugung in das gemeinschaftliche Leben einer Kirche). Gramsci betont die Notwendigkeit einer „direzione culturale" (133) in einer solchen Gruppe, die sich um die Erweckung und Erziehung eines sozialen Bewußtseins (consenso) im politischen Leben bemüht. Analog begründet R. die Rolle der Theologen in der Kirche. Eine solche „direzione culturale" hängt stets mit dem letztlich maßgebenden politischen Moment der sozialen Superstruktur zusammen, in Gramscis marxistischer Doktrin „egemonia-dittatura" (133) genannt, analog das Lehramt in der Kirche (vgl. 131–134). Ähnlich wie Gramsci es zu seinem Ziel erklärt, daß die Gesellschaft das bloß ökonomische Moment bewußt ins Ethische und Politische wandle (ohne daß dabei die Theoretiker und die „egemonia-dittatura" – die Träger der „direzione culturale" – die exklusive Hegemonie über die politische Zielsetzung ausüben), will auch Ruggieri die christliche Gemeinschaft zum bewußten Konsens über ihre Verantwortung in der Geschichte kommen sehen (wiederum ohne daß die theoretische Instanz der Theologen noch die Autorität des Lehramtes das Übergewicht erhalten).

a) Wenn der Vf. wirklich der Auffassung ist, daß die Kirche sich als Gemeinschaft der Glaubenden doch in der Geschichte und die Geschichte sich in ihr realisieren, so daß auch die Kirche selbst (mindestens dort, wo sie der eigenen Überlieferung untreu ist) als Geschichte verstanden werden muß, warum will er dann noch die Behauptung aufrechterhalten, daß zwischen der Kirche als empirischer Gemeinschaft und der bürgerlichen Gesellschaft abgesehen von der juridisch-institutionellen auch eine reale Differenz bezüglich der „Weisheit Gottes" besteht, insofern die Kirche sie im Gehorsam gegenüber der Offenbarungsüberlieferung „hat" im Unterschied zur autonomieversessenen bürgerlichen Gesellschaft (während die Kirche doch zugegebenermaßen die Überlieferung der „Weisheit Gottes" oft nicht weniger verläßt als die bürgerliche Gesellschaft)?! Ohne die im Glaubensbekenntnis der Kirche begründete Unterscheidung zwischen ihr und der übrigen Welt zu leugnen, kann man doch nicht sagen, daß die Gemeinschaft der sich empirisch als Kirche Darstellenden (also konkret die Gemeinschaft, die sichtbar Eucharistie feiert) eine Weisheit besitze, die sich von der der bürgerlichen Gesellschaft real unterscheide; noch weniger läßt sich sagen, die Mehrdeutigkeit der Kirche im Gehorsam gegenüber Gott sei nicht dieselbe wie die der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. 89)!!

b) Im übrigen scheint die vom Vf. vorgenommene Unterscheidung der bürgerlichen Gesellschaft von der Kirche, insofern jene in der Autonomie, diese jedoch im Gehorsam (gegenüber der in der Jesusüberlieferung erschlossenen göttlichen Forderung) ihre Erlösung sucht, einfach überzogen, schließt doch der Vf. dadurch alle jene Weltanschauungen aus seinen Überlegungen aus, die ebenfalls den Gehorsam, wenn auch nicht gleichen Inhalts, so doch gleicher Formalität, als „erlösendes Prinzip" verstehen. Bereits die weidlich ausgewerteten Analogien zwischen dem Modell des italienischen Marxisten Gramsci und dem vom Vf. entwickelten Modell für eine praktikable Konzeption gegenwärtigen christlichen Lebens verweisen auf die Möglichkeit einer faktisch gegebenen Gemeinsamkeit von aufgrund verschiedener Traditionen „kirchlich" und „bürgerlich" Genanntem. Die beiden positiven Traditionen scheinen von einer tiefen Struktur getragen zu werden, die doch im letzten „Gehorsam" der Menschen genannt werden muß. Gehorcht denn nicht auch die nach „Autonomie" strebende Gruppe einer ihr innewohnenden „Dynamik", die nicht vom Menschen „gemacht" ist?!

c) Die Reflexionen des Vf.s sind sicherlich ein guter Beitrag zur Problematik einer „politischen Theologie". Gleichwohl muß er sich die Anfrage gefallen lassen, ob er denn nicht zu „regional" denke, vergessend, daß die Welt nicht bloß das Abendland ist?! So besehen, wird seine Unterscheidung von (bloß) zwei Traditionen, der biblischen mit dem Gehorsamsprinzip und der bürgerlichen mit ihrem Autonomieprinzip, zu einer abstrakten Behauptung. Noch längst nicht die ganze Welt bekennt sich zum Atheismus; es gibt noch genug nichtchristliche Religionen, die in einer ekklesiologischen Reflexion über die Kirche als Träger einer Hoffnung für alle nicht vergessen werden dürfen.

d) Ohne die Aufgabe der Kirche im unklaren zu lassen, kann nach katholischem Kirchenverständnis ein engagiertes christliches Leben gefordert und gleichzeitig eine bewußte Interaktion mit der übrigen Welt eingegangen werden. Vom „katholischen" Standpunkt aus gesehen vermittelt sogar die Geschichte, die sich von der Kirche institutionell unterscheidet, dieser vertiefte Einsichten in ihre eigene Lehre und neue Möglichkeiten ihrer Artikulation. In diesem Sinne „hat" weder die Kirche die volle Weisheit Gottes, noch „hat" sie die übrige Welt; beide, Kirche und Welt, lernen voneinander. Vielleicht will R. das auch sagen, wenn er betont, die Überlieferung Jesu gebiete, die Geschichte ernst zu nehmen (82f), und sie erspare der Kirche und der Welt nicht das Risiko der eigenen Freiheit, so daß durch Jesus die Möglichkeit des Scheiterns auch für die an ihn Glaubenden als nicht eindeutig ausgeschlossen verstanden werden kann (78–80; 94f; 113).

Niassa/Mozambique Filipe J. Couto

Bouyer, Louis: **L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit.** – Paris: Les Editions du Cerf 1970. 704 S. Linson FF 69.–

Der bekannte Ökumeniker und Theologe veröffentlicht mit dem vorliegenden Werk den zweiten Teil einer Trilogie, die eine Darstellung der christlichen Botschaft in ihren anthropologischen (vgl. Le Trône de la Sagesse, Ed. du Cerf 1957), soziologischen (L'Eglise de Dieu) und kosmologischen Aspekten zum Ziele hat. In einer meisterhaft geschriebenen, inhaltsreichen Einleitung nennt der Verfasser seine Quellen (Schrift und Kirchenväter), sowie die Theologen (O. Cullmann, A. M. Ramsey, S. Bulgakow, V. Lossky, L. Beauduin, G. de Broglie, H. de Lubac und besonders Y. Congar), denen er die Anregungen zur vorliegenden „Synthese" verdankt.

Das umfangreiche, in einer ebenso schönen, leserlichen wie leidenschaftlichen Sprache geschriebene Werk umfaßt zwei Hauptteile: einen historischen (17–189) und einen synthetischen (195 bis 673). Die zehn Kapitel des 1. Teils skizzieren wichtige Etappen der ekklesiologischen Reflexion (Väter, Mittelalter im Osten und im Westen, Reformation, nachreformatorische Periode, Möhlers und Newmans Ekklesiologien, protestantisches Kirchenverständnis im 19. Jahrhundert und russische Ekklesiologie im 19. und 20. Jahrhundert), wobei die große Gelehrsamkeit und Treffsicherheit des Historikers ebenso in Erscheinung treten wie seine höchst per-

sönlichen Urteile und Neigungen. Die große Bedeutung, die er Möhler, Newman und den russischen Theologen zumißt, zeigt schon, mit welchem Verständnis der Tradition und deren Entwicklung die ekklesiologische Synthese versucht wird. Im Übergangskapitel über die gegenwärtige Situation der Ekklesiologie (177–189) werden die dafür gewählten positiven und kritischen Richtlinien eindeutig dargelegt. Positiv wird dreierlei angestrebt:

1. die Rückkehr zu den biblischen, patristischen und liturgischen Quellen,
2. eine Theologie der Mysterien im Sinne der Offenbarung, der Mystik und des Kultes,
3. eine alles durchdringende und beseelende Theologie des Wortes.

Negativ werden der Transzendentalismus des früheren Barth und der Immanentismus der postbultmannianischen protestantischen Theologie (bes. die „Pseudo-Theologie des Todes Gottes" und des „säkularen Christentums": 180ff) mit aller Schärfe abgelehnt. Dabei zeigt der Verfasser sogar recht tiefes Mißtrauen gegenüber jeglichem gesellschaftlichem Engagement der Christen und der Kirchen (186).

Der synthetische Teil des Buches hält die begrüßenswerten Versprechen des Übergangskapitels vor allem dadurch, daß dort tatsächlich eine vielseitig durchdachte und artikulierte Theologie des Wortes entwickelt wird. Das Wort wird grundsätzlich als offenbarungstheologische und christologische Kategorie verstanden (220), ohne daß dabei vom Volk Gottes als dem wandernden und sich wandelnden Träger der göttlichen Selbstoffenbarung abstrahiert wird. Das Wort verleibt sich dem Volk ein, so daß dieses in seiner Geschichte ein lebendiges Zeugnis des Wortgeschehens ist (273f) und für weitere Offenbarungen eine Basis darstellen kann (238). Ekklesiologische Konsequenz: Wie das Wort eins ist, so verleiht es auch dem Volk Einheit und Identität durch die Jahrtausende hindurch (281). So erscheint das Wort als inkarnierte Offenbarung Gottes. Es versteht sich nach dieser Konzeption, daß Wort und Schrift nicht gleichzusetzen sind (422–436). Geht man von solcher Identifikation aus, so verfehlt man das rechte Verhältnis zwischen Schrift und Tradition und gibt leicht der Neigung nach, etwa im NT ein unveränderliches, absolut normatives Vorbild der kirchlichen Strukturen zu suchen (378). Das wäre aber biblizistischer Positivismus und daher ungeschichtliches Gesetz-Denken. – So verstanden ist das Wort also jene lebendige Größe, an der schon die atl. Priester, ganz besonders aber die Apostel und deren Nachfolger Dienst zu leisten haben, als Diener des inkarnierten Offenbarungswortes für und zu allen Zeiten (401–416; vgl. 234).

Das aktuelle Wortgeschehen kann dabei nie rein verbal sein. Kult und Sakrament gehören wesentlich dazu. Sie stellen den Realismus des Wortes dar (237). Deshalb ist Wort ohne Liturgie bzw. Eucharistie (im breiten und strikten Sinne des Begriffs) eine Vorstellung, die weder jüdisch noch christlich sein kann (218f). – Der Gedankengang Bouyers, der eine Theologie des Offenbarungswortes mit einer Theologie des danksagenden Kultes verbindet, ist ohne Lücke. Ob seine vorwiegend kultische Konzeption vom Christusleib (vgl. 365–371: Christusleib und Konzelebration), vom Laientum (26, 514ff; 516: das gesamte Leben des Laien müsse eucharistisch werden) und vom Konzil (533, 543: Konzil und Synode seien wesentlich Konzelebration; und müssen daher nach Einstimmigkeit trachten: 537) von den meisten heutigen Ekklesiologen geteilt wird, mag wohl bezweifelt werden. Ebenfalls mag sein Versuch, die gesamte heutige Krise und Problematik des priesterlichen Dienstes durch eine restaurative Rückkehr zum schlichten, religiös-kultischen Dienst an Wort und Sakrament lösen zu wollen (vgl. 508–513), manchen Widerspruch erwecken. Die Tatsache, daß Bouyer auf jegliche wahrhaft soziologische Analyse der Gegenwartssituation verzichtet und in der „Säkularisation" des Priestertums thesenhaft die Wurzel allen Übels sieht (649ff; vgl. 619–626), mag ihn gegen manche humanwissenschaftlich gestützten Kritiken recht ungeschützt dastehen lassen. Sein Glaube z. B. an die Möglichkeit, die gegenwärtige Krise des Episkopats (501, 505) und der Pfarrei (498ff) durch eine radikale Rückkehr zum frühchristlichen Predigt- und Sakramentswesen zu beheben, verlangt gewiß den höchsten Respekt, zumal man sein persönliches Engagement auf diesem Gebiet gut kennt. Doch läßt sich fragen, ob diese Möglichkeit realistisch genug erfaßt wird, wenn die Ergebnisse der modernen Religionssoziologie (Wandel der Primärgruppen, Entwicklung von Sekundärgruppen, Vergroßstädterung, Sozialisationsprozesse, usw.) nur gelegentlich und nicht systematisch berücksichtigt werden. Die Indienstnahme etwa der Theorien von Tönnies (1887!) (574ff) scheint doch kaum auszureichen, um die Probleme des Verhältnisses „Kirche-Welt" oder „Kirche-Großstadt" (576) oder „Kirche-Staat" zu beantworten. Der Verf. übergeht schließlich fast ganz das Thema „Kirche und Arbeitnehmer" (ausgerechnet in Frankreich!) (509) und den Problemenkreis „Christentum und dritte Welt". Gewiß plädiert der verdiente Autor mit Recht dafür, daß die Kirche Gottes in ihrer „geschichtlichen Totalität" erfaßt werde (399). Umfaßt aber nach ihr diese Totalität nur die Tradition, die das Idealbild der Kirche erblicken läßt (vgl. 236, 331), oder auch die wohl ebenso „gemischte", ambivalente zukunftsträchtige Gegenwart, in der das Realbild der Kirche auf uns zukommt? Müßte man nicht mit ebensoviel „Sym-pathie" das gegenwärtige „Inkarnationsmaterial" des Wortes erforschen wie den biblisch-patristischen Ursprung des kirchlichen Wesens (vgl. 618)? Ist es sachgemäß, Bultmann und seine Entmythologisierungstheorie (219) mit einigen kritischen Worten (Bultmann stehe in der Nähe der idealistisch-spiritualistischen Gnosis!) zu bedenken und dann mit der Forschung nach einer Rückkehr zum geschichtlich offenbarten Wesen der Kirche fortzufahren? Es ist zu erwarten, daß solche und ähnliche Fragen in manchen Besprechungen des Buches aufgeworfen werden.

Ein aufrichtiges Lob gilt Pater Bouyer für sein ehrliches Ringen, die dreifache Kollegialität der Kirche (wie er sie versteht) sorgfältig und klar darzulegen (449–519). Hierin wird seine Überzeugung sichtbar, daß die Ortskirche Ausgangspunkt jeglicher ekklesiologischen Reflexion sein muß. Was er über das Presbyterium unter der pastoralen Leitung des nicht monarchistisch (483) verstandenen Seelsorgerbischofs und in diesem Zusammenhang über die „skandalöse Vernachlässigung des Presbyterats" (621, vgl. 208) auf dem II. Vaticanum schreibt, hat fundamentale Bedeutung. Denn die wohl ursprünglichste Kollegialität zwischen Bischof und Priestern müsse wohl als Basis jeglicher analogen Struktur dienen (486): der Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen, sowie der Kollegialität zwischen Priestern und Laien. Mit diesen seinen Ausführungen, wobei die Leistungsfunktion des Bischofs auf die vorhin entwickelte Theologie des Wortes zurückgebunden ist, sagt Bouyer m. E. etwas zugleich „Ursprüngliches" und „Aktuelles" aus. Man kann bedauern, daß er hier und sonst die Problematik der (analog) demokratischen Strukturen in der Kirche zu negativ behandelt (397, passim) und sich mit dem Problem der Majorität bzw. Unanimität (537ff) ungenügend auseinandersetzt. Doch erscheint sein Ansatz in puncto Kollegialität interessant und fruchtbar für eine gegenwartsbezogene Besinnung. Die Öffnung, die dieser Ansatz in Richtung der ostkirchlichen Ekklesiologie bedeutet, ist nicht zu bestreiten. Auch die ökumenische Forschung ganz allgemein kann daraus (trotz bestimmten „harten" Vorstellungen des Verf. in bezug auf den Protestantismus: 634–643) großen Nutzen ziehen.

Als Gesamturteil darf folgendes gelten: das schöne und mutige Werk Bouyers wird weder Weggenossen noch Opponenten gleichgültig lassen; es hat allen etwas zu sagen. Deshalb verdient er Anerkennung, Respekt und Dank.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Hrsg. von Karl Rahner SJ und Adolf Darlap [u. a.]. Bd 3: Konfessionalismus bis Quietismus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1969). 1432 Sp. Lw. Subskr. DM 125.–. Bd 4: Qumran bis Zukunft. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1969). 1458 Sp., 33 S. Register und Autorenverz. Lw. Subskr. DM 125.–

Nach der Intention der Herausgeber soll „Sacramentum mundi" gleichsam eine Bestandsaufnahme und enzyklopädische Darstellung heutiger Theologie sein, es soll vor allem der Praxis dienen. Es möchte „das moderne Schreibtischlexikon des Theologen" werden. Darum wurde die Zahl seiner Stichwörter begrenzt und zentrale Themen in ausführlichen Abhandlungen dargeboten. Der Absicht dient auch die Einbeziehung benachbarter Wissenschaften (moderne Philosophie, Psychologie und Gesellschaftswissenschaften) ebenso wie der große Kreis sachkundiger Mitarbeiter. Es muß anerkannt werden, daß auch die abschließenden Bände 3 und 4 dieser Intention weithin gerecht werden. Sie enthalten eine ganze Reihe zentraler Artikel, die ihr jeweiliges Thema nicht nur inhaltlich und geschichtlich umfassend vorstellen, sondern es auch in

gegenwärtige Fragestellungen hinein weiterführen. Nur als Beispiele seien genannt die Stichworte Mensch, Mission, Propheten, Reformation, Heilige Schrift, Spiritualität, Staat. Einer raschen und doch sachlich ausreichenden Orientierung dienen Sammelartikel wie z. B. Papstgeschichte, Nichtkatholische Kirchen, Nichtchristliche Religionen. Aktuell sind nicht nur einzelne Stichworte wie Mission, Nichtchristliche Religionen, Unglaube, Theologische Qualifikationen, Unterscheidung der Geister oder Tourismus. Viele andere Artikel nehmen in begrüßenswerter Weise die aktuellen Aspekte ihres Themas ausdrücklich auf. So ist dem Thema Mission die Frage der „impliziten Christlichkeit" angefügt (III 547ff), es ist bei der Konversion eindringlich auf die „Kunst der Mystagogie" verwiesen (III 43f), für den Mythos ist „sein in Christus gegebenes Ende zugleich seine Vollendung" (III 668), oder es wird zum Lehramt darauf aufmerksam gemacht, daß die konkret geschichtliche und ekklesiologische Eigenart von Lehrentscheidungen noch nicht genügend bedacht sei (III 191). Antwort auf heutige Fragen geben ähnliche Artikel wie Sexualmoral, Situationsethik, Soziale Frage oder Seelsorge, welch letzterer z. B. die einseitig klerikale Pastoral überwindet und den christlichen Weltdienst als Wirkform der Seelsorge aufzeigt (IV 506ff). Diese gelungenen Beispiele dürfen allerdings offen gebliebene Wünsche oder kritische Einwände nicht verdecken. Den Artikel „Letzte Dinge" wünschte man pastoral entfalteter und nicht so knapp, ebenso wäre wichtig, die „Trinität" über die theologische Spekulation hinaus für die Spiritualität auszufalten. Dem so ausgezeichneten Artikel „Liturgie" fehlt die Auseinandersetzung mit Guardinis radikaler letzterer Frage, ob wir überhaupt noch liturgiefähig seien. Über „Predigt" wird nach der formalen Seite exakt berichet, doch nicht auf die moderne Problematik (Predigtgespräch, Laienpredigt, Predigtdiskussion oder Predigt in einer ungläubigen Welt, wovon dann überraschend das Stichwort „Unglaube" etwas sagt) eingegangen. Auch zum Thema „Priester" hätte man sich neben den lehramtlichen und geschichtlichen Darlegungen gerade in der heutigen Situation ein ausführlicheres Eingehen auf „Krise und Besinnung der Neuzeit" (III 1277) gewünscht. Manches was zu Priestertum und Amt gesagt wird, entdeckt man unter „Heilige Weihen", unter welchem Stichwort man es sicher nicht gleich sucht. Zum Thema „Pfarrei" fehlt die Frage von Territorial- und Personalpfarrei, die in der Diskussion um Gemeinde heute wichtig ist. Unter „Tugend" sucht man vergebens Näheres über die sogenannten natürlichen oder die Kardinaltugenden. Ebenso möchte man bei „Mystik" etwas mehr über nichtchristliche Mystik erfahren nicht zuletzt angesichts ihres Werbens bei uns. Wenn die „Pastoraltheologie" als existenzielle Ekklesiologie heute auch „zwangsläufig" Aufgaben der essentiellen Ekklesiologie übernehmen will, scheint das bei allem Respekt vor ihrem Eifer doch etwas zu viel fröhliche Selbstsicherheit. Mangelnde kritische Reflexion begegnet einem auch sonst in einigen Artikeln. Darunter wären die über „Restauration", „Revolution" und die zu fraglose Selbstdarstellung „Politische Theologie" zu rechnen. Der Artikel „Sünde und Schuld" leidet unter der übertriebenen Angst des Autors, es könne Gottes Ordnung als Gesetz genommen oder Gut und Böse aus der menschlichen Natur abgelesen werden. Vielleicht müßte man ja doch auch unter einem situationsbestimmten Sündenbegriff („Weigerung sich in einer Geschichte des Heils zu engagieren" IV 769) noch nach den bleibenden Ordnungen fragen. Nach der ganzen Anlage und Bestimmung des Lexikons ist nicht recht erfindlich, warum unter mehreren Stichworten wissenschaftstheoretische Ausführungen über die Theologie ausgebreitet werden. Es gibt dabei eine ganze Menge neuer „Theologien", die eigentlich Teilfragen der einen Theologie sind. Es wäre sicher übersichtlicher, „Transzendentaltheologie", „Religionstheologie", „Politische Theologie", „Philosophie und Theologie" oder die beiläufig geforderte „Milieutheologie" in der einen altbekannten Theologie aufzuheben und ihnen innerhalb ihrer den gemäßen Ort zu bestimmen. Einige Stichworte vermißt man auch in diesen beiden Bänden, gerade weil sie für die Praxis nicht unwichtig wären. Es seien auch nur beispielsweise genannt: Selbstmord, Skrupel, Tragik, Volkskirche. Ganz beiläufig sei noch vermerkt, daß unter der Literatur des Artikels „Taufe" Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik IV, 4, Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens und Edmund Schlink, Die Lehre von der Taufe fehlen.

Heidelberg Richard Hauser

Blum, Georg Günter: **Offenbarung und Überlieferung.** Die dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 234 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Hrsg. v. E. Schlink, Bd 28) kart. DM 34.–

Verf. überprüft die dogmatische Konstitution DV, die er für „das wichtigste Dokument des II. Vaticanums" (11) hält, im Blick auf die altkirchliche Theologie, die er im Verständnis der Vätertheologie und dort noch einmal mit dem Schwerpunkt bei Irenäus repräsentiert findet, und im Blick auf die moderne Theologie. Seine Interpretation sucht er mit Hilfe einer „ökumenisch orientierten und auf die Zukunft gerichteten Hermeneutik" (13) zu leisten. Die eigentliche Thematik des Buches ist aber dann nicht so sehr das Verständnis von Offenbarung, sondern deren Überlieferung. Um eine Anfrage des Verf. vorwegzunehmen, in der er fragt, „inwieweit überhaupt gesondert über die Offenbarung unter Absehung von ihrer Überlieferung gehandelt werden kann" (17), so möchte ich meinen, daß es angesichts der Besinnung auf die Offenbarung zweifellos mehrere Gesichtspunkte geben kann. Für eine katholische Schultheologie, die in der Offenbarung zusehends einen neuen grundlegenden Lehrkodex erblickte, mußte nach den verschiedenartigsten Überlegungen zur Dogmengeschichte und damit zur Sprachlichkeit und Geschichtlichkeit der Offenbarung die Betonung eines heilsgeschichtlichen, dialogischen und schließlich personal und christozentrisch verankerten Offenbarungsverständnisses zunächst einmal von einschneidender Bedeutung sein. Die Tatsächlichkeit eines die Hl. Schrift umfassenden, ja sie erst einmal ermöglichenden Traditionsvorgangs stand nicht zur Frage, auch wenn hinsichtlich des Wie dieses Prozesses inzwischen auch in der katholischen Theologie Überlegungen angestellt werden, die sich mit Fragestellungen der evangelischen Theologie berühren. Dagegen muß für das interkonfessionelle und innerprotestantische Gespräch, in dem nicht so sehr eine dogmatische als vielmehr eine bibelpositivistische Verfestigung im Anschluß an eine in der nachreformatorischen Zeit zusehends verfestigte Wort Gottes-Theologie die Crux darstellt, die Frage nach der Überlieferung des Wortes und ihre je neue Sprachgestalt und deren Ausweis als Wort Gottes von größerer Aktualität sein. Trennen lassen sich beide Überlegungen ohnehin nicht, und tatsächlich bilden beide zusammen erst den Punkt, in dem ein ökumenisches Bedenken der Frage nach Offenbarung und Überlieferung erst sinnvoll ist. Das vorwiegende Interesse am Prozeß der Überlieferung führt beim Verf. allerdings dann dahin, daß seine Überlegungen zum Offenbarungsbegriff eher knapp ausfallen, ja daß eine wirkliche Konfrontation des konziliaren Verständnisses mit dem entsprechenden Verständnis der reformatorischen Klassik, der protestantischen Orthodoxie oder auch der modernen Ansätze in diesem Punkte vermißt wird.

Nach dem einleitenden Kapitel I „Zur Methode und Intention der Interpretation" (11–16) bildet folglich das Kapitel II mit seiner Behandlung des Offenbarungsverständnisses gleichsam nur den Vorspann des Buches (16–43). Verf. zeichnet sorgfältig den Entwicklungsgang des Konzilsdokumentes nach, erläutert dann dessen Kapitel 1, um es schließlich mit der trinitarischen Struktur der Selbstoffenbarung bei Irenäus zu vergleichen. Ausführlicher behandelt Verf. in Kapitel III „die Konzeption der Überlieferung" (43–130). Im Anschluß an Kapitel 2 von DV schildert er zunächst den ganzheitlichen und dynamischen Traditionsbegriff des Konzils, zeigt sodann, wie dieser im theologiegeschichtlichen Hintergrund der Konzeption einer Real- und Totaltradition der Offenbarung in der Tübinger Schule (Drey, Möhler, Kuhn), bei Newman, in der Römischen Schule (Franzelin), bei Blondel bis hin zu Congar und Ratzinger vorgeprägt ist, um schließlich den ökumenischen Konsens der 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963, bei der auch die Sicht der orthodoxen Theologie eine bedeutende Rolle spielte, anzufügen und dann erneut einen Vergleich mit der patristischen Theologie anzustellen. Kapitel IV widmet sich dem „Weg der Offenbarungstradition durch die Geschichte" (130–156), wobei die Aussagen von DV zur Geschichte der Überlieferung mit philosophischen und (evangelisch-)theologischen Konzeptionen der Gegenwart (Betti, Bultmann, Skydsgaard, Kinder, Gadamer, Moltmann, Pannenberg) konfrontiert werden. Die letzten Kapitel V–VIII gelten der Entstehung des neutestamentlichen Kanons (V: 156–167), dem Verhältnis von Überlieferung und Heiliger Schrift (VI: 167–189), dem Verhältnis von Tradition und Schrift zur Kirche und ihrem Lehramt (VII: 189–218), der Überlieferung des Glaubens und der Einheit der Kirche (VIII: 218–221).

Der entscheidende Beitrag des Verf. ist seine durchgängige Betonung des pneumatischen Wirkens als des die Distanz von Zeit und Raum überbrückenden Geschehens der Aneignung der einmal geschehenen Offenbarung im Glaubensvollzug und in der Glaubenserkenntnis der Gemeinde (vgl. 147). In der mangelhaften

Pneumatologie sieht Verf. im Anschluß an orthodoxe Kritiker auch den tiefsten Grund für das (nach wie vor) starke Übergewicht des Lehramtes der katholischen Kirche gegenüber dem Gottesvolk und seiner lebendigen Überlieferung (202f). Pneumatologisch und ekklesiologisch möchte er auch Vollmacht und Autorität des Petrus, aber eigentlich nicht des Petrus allein, sondern der Apostel Petrus und Paulus begründet sehen (217). Mit dem pneumatologischen Interesse hängt dann auch die Bevorzugung des Irenäus zusammen. Das Buch ist ein irenisches Buch, das gerade deshalb an vielen Punkten kritisch differenziert oder sich auch distanziert. Die Intention des Buches, auf einen Punkt zwischen den Kirchen hinzuweisen, wird gegen Ende noch einmal in Deutlichkeit ausgesprochen: „Die (?) altkatholische Kirchenverständnis, ebenso wie die pneumatologisch geprägte kirchliche Konzeption der Offenbarung und ihrer Überlieferung dürfte wie kaum eine andere geeignet sein, die in den getrennten Konfessionen divergierenden Elemente, wie zum Beispiel die reformatorische Theologie des Wortes Gottes und das primär christologisch orientierte römisch-katholische Kirchenverständnis ebenso wie die pneumatologisch geprägte ostkirchliche Ekklesiologie, zu einer echten Konvergenz auf der ihnen gemeinsamen Basis kommen lassen" (220f).

Wittlaer Hans Waldenfels

Ratzinger, Joseph: **Das neue Volk Gottes.** Entwürfe zur Ekklesiologie. – Düsseldorf: Patmos 1972. 192 S. (Topos-Taschenbücher Bd 1) kart. DM 7.80

Mit dieser Aufsatzauswahl eröffnen die Verlage Patmos-Düsseldorf und Grünewald-Mainz eine neue Taschenbuchreihe, von der bisher sieben Bändchen vorliegen. Aus dem 1969 erstmals erschienenen Sammelband gleichen Titels, der seinerzeit 19 Arbeiten enthielt, wurde die knappe Hälfte nochmals veröffentlicht. Leider hat es der Verlag versäumt, darauf hinzuweisen; das ist nicht zuletzt deswegen bedauerlich, als sich sicher der eine oder andere Leser nur zu gern anregen lassen wird, auch die anderen „Entwürfe" Ratzingers kennenzulernen, die dort vereinigt sind.

Unter Ausscheidung der Beiträge rein dogmenhistorischer Art und solcher, die um mehr spezielle theologische Fachprobleme kreisen, vereinigt das Taschenbuch neun Aufsätze aus den Jahren 1956 bis 1967, die um drei Themenkreise sich bewegen: Die Kirche und ihre Ämter, Kirche und Kirchenreform, Kirche und nichtchristliche Welt. „Vom Ursprung und Wesen der Kirche" ist in der Eröffnung die Rede (9–24). Der Regensburger Dogmatiker wendet sich gegen die Verabsolutierung eines Kirchenbegriffes zuungunsten anderer. Weder Leib Christi noch Volk Gottes sind allein geeignet, das Wesen der Kirche wiederzugeben; dieses erschließt sich erst aus der Zusammenschau beider Realitäten, die sich aus der Betrachtung der kirchenkonstituierenden Eucharistie ergibt. In ihr ruhen darum auch die Qualität des Apostolischen und des Katholischen, die beide durch das kirchliche Amt bezeugt werden müssen (Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche, 25–42). Dessen kollegialer Charakter resultiert aus dem Netz der *communio*, das die Eucharistiegemeinden in Brüderlichkeit zusammenschließt und die lebendige Einheit der Kirche erhält (Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, 43–70). Freimut und Gehorsam (71–90) lautet der Titel eines überzeugenden Plädoyers für die Rolle des Propheten, dessen Charisma gerade in der neutestamentlichen Kirche seine Heimat hat. Der Gehorsam, in den er eingebunden ist, verpflichtet ihn, gegen das „Babylonische" in der Kirche anzugehen. Hier stellt sich freilich die Frage: Was heißt Erneuerung der Kirche? (91–106). An den negativen Beispielen des pharisäischen und des sadduzäischen Mißverständnisses wird gezeigt, daß christliche Reform das je Christliche in seiner eigentümlichen Neuheit zur Geltung bringen muß. Es geht ihr stets um das Mehr des Christseins; darum ist sie wesentlich unabgeschlossen und unabschließbar. Die beiden folgenden Aufsätze beschäftigen sich mit dem Konzil und seinen Folgen. Der Autor sieht in seinen „Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils" dieses als Übergang von einer konservierenden Haltung der Kirche zur missionarischen Ausrichtung, kraft derer sie „Weltoffene Kirche" werden müsse (107–128). Deren Sinn „kann nicht sein, den Skandal des Kreuzes aufzuheben, sondern allein der, ihn in seiner ganzen Blöße wieder zugänglich zu machen", heißt es im Versuch einer Bestandsaufnahme des „Katholizismus nach dem Konzil" (129–151), die auf dem Bamberger Katholikentag von 1966 erstmals vorgetragen wurde. Die Öffnung der Kirche auf dem Konzil machte das altchristliche Axiom „Extra Ecclesiam nulla salus" wieder aktuell. Ratzinger zeigt, daß es nicht Bekenntnis zum Partikularismus, sondern Appell zur Überschreitung jedes geschlossenen Systems ist (Kein Heil außerhalb der Kirche?, 152–177). In seinen um das gleiche Thema kreisenden Überlegungen zum „Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges" (178–192) schneidet er die brennende Frage der Mission an. Sie bleibt auch weiterhin wesentliche Aufgabe der Kirche, da gerade sie ein Ausdruck der Heilsverheißung für die Welt ist.

Die Gedanken über die Kirche, die hier nochmals zusammengefaßt werden und hoffentlich nur ein weiterer Schritt auf die angekündigte Gesamtdarstellung der Ekklesiologie sind, haben deren Bewußtsein im vergangenen Jahrzehnt nachhaltig beeinflußt. Insofern sind sie von historischer Bedeutung. Aus seiner profunden Kenntnis der Theologiegeschichte heraus gelingt es dem Verfasser immer wieder, diese auf die Probleme der Gegenwart hin fruchtbar zu erschließen und auch auf diese Weise dem Programm des aggiornamento gerecht zu werden, das die Richtschnur für das Konzil bildete. Gerade das Hinhören auf die wesentlichen Mahnungen der Väter, die Blickrichtung auf das neutestamentliche Grundmuster der Kirche als gegliederter, aus der Eucharistie lebender brüderlicher Gemeinschaft ermöglicht es, wertvolle Impulse für die dringend anstehende Erneuerung der Kirche zu liefern. Insofern freilich eine grundlegende Reform kaum noch in Angriff genommen worden ist, besitzen Ratzingers Anstöße nach wie vor höchste Bedeutung. Von so kompetenter Seite vorgetragen, aus (im besten und aktuellsten Sinn des Wortes) traditioneller Haltung geschrieben, aus echter Spiritualität entwickelt, sollten sie wieder und wieder zur Kenntnis genommen werden – und endlich ihre Umsetzung in die Wirklichkeit erfahren. Die Taschenbuchausgabe ermöglicht eine weite Verbreitung, die eine Voraussetzung dafür bildet. Dem Buch sind möglichst viele Leser zu wünschen, über die Zahl der Theologen im engeren Sinne hinaus.

Bochum Wolfgang Beinert

Theologische Berichte I. Hrsg. im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von Josef Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern von Franz Furger. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1972). 371 S., br. sfr/DM 27.80

Eine neue Reihe ist anzukündigen, die nach dem Willen der Herausgeber, der beiden deutsch-schweizerischen theologischen Fakultäten, „in der Flut der Neuerscheinungen aktuelle Probleme aufgreifen, sie sichten, Schwerpunkte setzen, und so zu einer Klärung der anstehenden Fragen beitragen" möchte (9). Sie denken dabei an eine Art Fortsetzung des seinerzeit sehr erfolgreichen Werkes „Fragen der Theologie heute" (^{3}1960). Der erste Band des Unternehmens liegt vor. Er faßt vier „Berichte" zusammen aus den Gebieten Neues Testament, Dogmatik und Dogmengeschichte sowie Moraltheologie.

Die Sammlung wird eröffnet mit einer Untersuchung aus der Feder von E. Christen über „Ehe als Sakrament – Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik" (11–68). Aus einer raschen tour d'horizon in der Dogmengeschichte ergibt sich als Hauptaufgabe der alten Ehetheologie ihre Pflicht, das bestehende Eherecht zu untermauern. Das hat nach dem Verfasser zu einer großen Einseitigkeit geführt, die heute endlich zu korrigieren sei. Er unternimmt den Versuch dazu durch eine breite Herausstellung der Problematik der Kategorie des Sakramentalen, das hier aktualistisch verstanden wird. So besteht beispielsweise die Sakramentalität der Kirche darin, daß sie einem dauernden Gründungsprozeß unterworfen ist (45). Freilich bleibt bei dieser Methode wenig Raum für die eigentliche Thematik, die Christen darin doch gegeben sieht, daß erst einmal dieser Hintergrund eröffnet werden müsse, um ihre zugegebenermaßen noch fragmentarischen Ansätze und Keime zu entwickeln. Das wird dann freilich nicht versucht.

Wohl den bedeutendsten Beitrag liefert A. Grillmeier mit seinem Aufsatz „Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik", den er dezidiert verstanden wissen will als Beitrag „Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie von heute" (69–169). Im ersten Teil untersucht er die wichtigsten Positionen der gegenwärtigen Hermeneutik an Hand der Aussagen ihrer Vertreter und wertet sie kritisch für die christologische Problematik aus. Er gewinnt damit den Fragehorizont für die die Dogmatik bedrängende Sorge, wie sie die heute verfremdet klingenden Aussagen der altkirchlichen Konzilien so dem christlichen (und darüber hinaus dem allgemeinen geistigen) Verständnis eröffnen könne, daß sie verstehend rezipiert werden. Wie dies tatsächlich sinn- und ertragreich geschehen könne, exemplifiziert der Autor an Hand des Hellenisierungsvorwurfs, der seit einem halben Jahrtausend gegen die Christologie von Nikaia und Chalkedon erhoben wird. Aus seiner profunden Kenntnis der damaligen Geschehnisse heraus vermag er überzeugend darzulegen, daß die beiden Kirchenversammlungen zwar „hellenistisch" reden, aber gerade darin die faktische Enthellenisierung des Christentums vollziehen. Erst darin ist ein Prozeß möglich geworden, der innerhalb des westlichen Denkens zu Philosophie und Theologie der Personalität und Interpersonalität geführt hat. Man darf mit Spannung den Band II von Grillmeiers „Christ in Christian Tradition" erwarten, für den weitere Belege des hier angerissenen Vorganges versprochen werden. Von den Detailfragen wendet sich der Ver-

fasser dann wieder den durch sie provozierten grundsätzlichen Fragen zu, die unter dem Stichwort „Rezeption" gerade in der jüngsten Vergangenheit das Interesse der theologischen Forschung auf sich gelenkt haben. Besondere Beachtung verdienen die Erwägungen über die Nützlichkeit von Universalkonzilien, die sehr kritisch gesehen wird. Mit Recht wünscht Grillmeier eine nähere Beschäftigung der Forschung mit dem altkirchlichen Synodalleben, aus dem sich wichtige Aufschlüsse zur Dogmengeschichte ziehen lassen. Weiter widmet er seine Aufmerksamkeit dem Problem der um Nikaia und Chalkedon getrennten Kirchen. – Die meisterliche Skizze des bedeutenden Kenners der altkirchlichen Dogmengeschichte verdient nicht allein als Forschungsbericht große Aufmerksamkeit, sondern auch als Wegweiser für eine fruchtbare Beschäftigung mit der Vergangenheit als Anregung zur Bewältigung der uns heute aufgegebenen Fragen. Dogmengeschichte wird hier zur Hilfe für die Gegenwart und zum Ausgangspunkt weiteren Bedenkens einer für die Theologie lebenswichtigen Frage.

Einen Forschungsbericht im eigentlichen Sinne dieses Wortes liefert der Luzerner Neutestamentler E. Ruckstuhl mit seinem Überblick über „Die johanneische Menschensohnforschung 1957–1969" (171–284). Detailliert werden die Ansichten von 28 Exegeten (von R. Bultmann bis St. S. Smalley) über die Menschensohn-Christologie des letzten Evangeliums vorgetragen und kritisch gewürdigt. Nach wie vor liegt das Schwergewicht der Forschung auf der Klärung von Herkunft und Inhalt des fraglichen Titels. Scheint diese Arbeit auf den ersten Blick recht fachspezifisch zu sein, so wird sie vom Verfasser in der Zusammenfassung in einen größeren Zusammenhang gerückt, indem er die johanneische Menschensohntheologie mit der der Synoptiker konfrontiert. Betonen diese mehr die katabatische Linie der Christologie, hebt der vierte Evangelist die *theologia gloriae* hervor. Ruckstuhl kommt zum Ergebnis, daß zur Gewinnung des richtigen Christusverständnisses alle Traditionsströme zusammengeschaut werden müssen.

Ein nun auch vordergründig sehr aktuelles Thema greift im letzten Beitrag der Zürcher Jesuit A. Ziegler auf. Er nennt ihn sehr vorsichtig „Hinweise zur moraltheologischen Frage der Gewaltanwendung. Prolegomena zu einem aktuellen Problem" (285–370). Unter Einbeziehung der vorhandenen Literatur (die Bibliographie umfaßt elf Seiten!) untersucht er die Legitimität von Gewalt und Gewaltlosigkeit vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie aus. In der Analyse des Oberbegriffs Macht, die als „Freiheit angesichts der Freiheit anderer" definiert wird (310), versucht er Gewalt als „physische Macht" (309), die sich durchsetzt ohne Einsicht und Freiheit anderer. Daraus folgt, daß Gewalt letztlich nur dort vermeidbar ist, wo sich ein Mensch selbst aufgeben würde. Da sie nicht ausgerottet werden kann, muß man sie überwinden, indem man sie zur Autorität wandelt, die verstanden wird als Einladung zur Einsicht, daß Freiheit notwendig Beschränkungen erfahren müsse. Von größtem Interesse ist dann die Frage, wann legitimerweise Gewalt angewendet werden darf. Maßstab ist nach Ziegler die Rechtmäßigkeit einer Sache, insofern Recht ohne Macht nicht durchsetzbar ist. Wo aber liegt das Kriterium für die Rechtmäßigkeit? Es ist, so der Autor, die „zukunftsorientierte Gemeinwohlidee". Dann und dort ist also die Anwendung von Gewalt rechtens, „wenn und soweit sie – in Zweck und Mitteln – dem menschlichen Fortschritt dient" (349), der anders unmöglich sei. Dieses etwas optimistische Bild wird dadurch differenziert, daß Ziegler dafür eintritt, daß auch im Fall von Gewaltanwendung das klassische Widerstandsprinzip gewahrt bleiben müsse. – So bestechend und präzis auch die Untersuchung ist, so kann sie doch selber nicht verhehlen, daß die eigentliche Problematik weniger auf der prinzipiellen als auf der praktisch-politischen Ebene liegt. Wann ist in diesem oder jenen konkreten Fall der casus legitimer Gewaltausübung gegeben? Hier *disputatur*, aber nicht nur *inter auctores*! Ob man sich dann noch um die christliche Unterbauung der sozialethischen Thesen kümmern kann und wird, wenn die jeweiligen „Falken" sich durchzusetzen beginnen, ist sehr fraglich. Die Arbeit leistet dennoch einen wertvollen Dienst, indem sie nicht nur vor einem blind-unkritischen Pazifismus warnt, sondern auch die Bedeutung der Gewaltlosigkeit als charismatisches Zeichen zeigt, das allein theologisch, nicht aber politisch tragbar und tragfähig ist. In ihrer nüchternen Analyse regt sie zu weiterer Befassung mit einem Thema an, das sich tagtäglich als drängend ausweist.

Die Arbeiten der Beiträger zu diesem ersten Berichtsband sind ohne Zweifel anregend und wertvoll. Sie bieten einen Überblick über teils sehr detaillierte, teils sehr allgemeinbedeutsame theologische Themen. Von daher ist das Unternehmen sicher gerechtfertigt. Zwei Fragen sollen dennoch nicht verschwiegen werden. Sind die zusammengefaßten Aufsätze wirklich alle Berichte im herkömmlichen Sinn? Wer sich einen Forschungsbericht üblichen Stils erwartet, wird sich mit Ausnahme von Ruckstuhl, von den Autoren in etwa enttäuscht sehen. Referat der fremden Tätigkeit und Resultat der eigenen Forschung sind nicht immer deutlich unterscheidbar. Das ist natürlich in sich kein Nachteil. Man kann sich jedoch darüber streiten, ob der Reihentitel dann noch angemessen ist. Die zweite Frage erhebt sich, wenn man die Themen der „Berichte" ansieht. Sie sind ohne jede erkennbare Systematik zwischen zwei Buchumschläge gebracht. Damit wird die (sit venia verbo) mixed pickles-Literatur vermehrt, die mehr und mehr zu einer Belastung (aus verschiedenen Ursachen) für den an dem einen oder anderen Beitrag interessierten Leser wird. Wenn sich schon kein Gesamtüberblick über „Fragen der Theologie heute" mehr gewinnen läßt, wäre es dann nicht hilfreicher, wenn man die noch zu erwartenden Bände unter ein Rahmenthema (sachlicher oder disziplinspezifischer Art) stellte und somit einen größeren Durchblick anböte? Man würde sich auf die weitere editorische Arbeit der Herausgeber nur noch mehr freuen.

Bochum Wolfgang Beinert

Demmer, Klaus: **Sein und Gebot.** Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral. – München-Paderborn-Wien: F. Schöningh 1971. XVII, 254 S. kart. DM 30.–

Der transzendentale Denkansatz ist in den letzten zwanzig Jahren nicht ohne Einfluß auch auf die Moraltheologie geblieben. K. Rahner, mit dessen Namen man ganz spontan diesen Denkansatz verknüpft, hat in eigener Person eine ganze Reihe von Themen, die man gewöhnlich der Moraltheologie zuordnet, auf transzendentale Weise aufgegriffen und dabei demonstriert, wie notwendig und fruchtbar das ist. Aber bisher hatte m. W. noch niemand den Versuch unternommen, die Bedeutung der transzendentalen Methode für die moraltheologische Reflexion im ganzen aufzuzeigen. Dieser wichtigen und zugleich schwierigen Aufgabe hat K. Demmer sich unterzogen. Es muß ihn Jahre konzentrierter Arbeit gekostet haben, was er jetzt als Ergebnis vorlegt.

Im ersten Hauptteil (8–120) gibt er zuerst eine gedrängte Einführung in den transzendentalen Denkansatz, indem er dessen philosophische Anliegen erläutert, Zugänge zu seinem Verständnis sichtbar macht und schließlich seine Grenzen aufzeigt (8–56). Man ist für diese Einführung sehr dankbar, soweit man nicht in der Lage war, die vor allem durch J. Maréchal angestoßene intensive Auseinandersetzung der Scholastik mit Kant genau zu verfolgen. Im 4. Abschnitt des 1. Hauptteils (57–120) entwickelt D. eine transzendental-philosophische Begründung der sittlichen Entscheidung, was einem formalen Aufriß philosophischer Ethik gleichkommt. Die sittliche Entscheidung ist zu verstehen als Selbstsetzung des Menschen „in geschichtlicher Intersubjektivität". Der sittliche Anspruch legt sich aus „in der Analogie von Sein und Geschichte". Von daher erschließt sich, wie das Verhältnis von Ziel- und Erfüllungsgebot, von konkreter Situation und allgemeiner Norm zu bestimmen ist, was Kasuistik leisten und nicht leisten kann. Im 2. Hauptteil (121–248) entwickelt D. im transzendentalen Reflexionsstil die Grundzüge einer theologischen Fundamentalmoral. Er setzt mit einer Theologie der Offenbarung ein, die ihn dazu führt, „Heilsgeschichte als in Christus vermittelte transzendental-eschatologische Subjektivität" aufzufassen. Auf dieser Grundlage geht er auf die viel diskutierte Frage nach dem Aufbauprinzip der Moraltheologie ein. Er faßt seine subtilen Überlegungen dazu in dem Satz zusammen: „Das Moralprinzip ist der in Glaube, Hoffnung und Liebe vollkommen zu sich selbst erschlossene wie sich erschließende Mensch" (188). Wie ernst D. es mit der Grundlegung nimmt, geht daraus hervor, daß er sich erst jetzt hinreichend gerüstet sieht, den formalen Aufriß einer theologischen Fundamentalmoral auszuführen. Er interpretiert dabei u. a., was es heiße, das Sollen gründe im Sein, will die neutestamentliche Materialethik als „schöpferische Möglichkeit" aufgefaßt wissen, analysiert das Verhältnis von Gesetz Christi und sittlichem Naturgesetz, von moralischem Gesetz und eschatologischer Vollendung, Geschichtlichkeit und Personalität.

D. denkt und schreibt äußerst konzentriert. Darum fordert er auch dem Leser ein äußerstes Maß an Konzentration ab. Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck hat seine Untersuchung als Habilitationsschrift angenommen. Wer weiß, welch hervorragenden Anteil Mitglieder dieser Fakultät an der kritischen Entfaltung des transzendentalen Denkansatzes in Philosophie und Theologie haben, kann daraus entnehmen, daß D. von kompetenter Seite bestätigt wird, er habe die transzendentale Methode vollkommen begriffen und konsistent im Bereich der Moraltheologie angewendet. Man kann sich also an D. halten, wenn man lernen will, wie man den transzendentalen Denkansatz für die ethische und moraltheologische Reflexion fruchtbar zu machen hätte. Dafür ist man ihm zu großem Dank verpflichtet.

Nicht ganz deutlich wird, was die transzendentale Methode für eine Theorie sittlicher Urteilsbildung beiträgt. Kant selbst meint, am kategorischen Imperativ das Kriterium zu haben, das einem allemal erlaube, zwischen pflichtgemäßen und pflichtwidrigen Handlungen zu unterscheiden. Aber man weiß seit langem, daß Kant dabei einen notwendigen Bestimmungsgrund fälschlicherweise für einen zureichenden Bestimmungsgrund hält. Es

fällt auf, daß die Transzendentalphilosophie der Scholastik, auch dort wo sie ausdrücklich zur Ethik wird, sich kaum mit Kants Theorie sittlicher Urteilsbildung auseinandersetzt. Sie hält sich wahrscheinlich, wie der Rez. es früher auch getan hat, an den Satz, das Sollen gründe im Sein. Das dürfte jedoch eher eine metaethische Aussage sein, die sich bei der materialen Bestimmung des jeweils sittlich Geforderten als wenig hilfreich erweist. Jedenfalls wäre es vielleicht der Mühe wert, einmal zu fragen, ob die transzendentale Reflexion im Grund nicht zur Metaethik gehört und darum möglicherweise nur sehr mittelbar das Problem sittlicher Urteilsbildung berührt. D. selbst scheint das anzudeuten, indem er von der Bedeutsamkeit der transzendentalen Reflexion für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral spricht.

Bochum Bruno Schüller

Schmitz, Philipp: **Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral.** – (Mainz): Grünewald (1972). 92 S. Snolin DM 10.80

Das zwei früher erschienene Aufsätze zusammenfassende und ergänzende kleine Buch will, seinem Titel gemäß, darstellen, welchen Beitrag das Christentum für die Neugestaltung der Sexualmoral in unserer gesellschaftlichen Situation leisten kann und muß, nachdem die überkommene Sexualmoral ihre „Motivkraft eingebüßt hat" (9). Wie schon der Titel zeigt, hält es der Verf. nicht für sinnvoll möglich, nach überkommener Art eine eigene „christliche Sexualmoral" neu zu konstituieren. Er weist auf, wie in den unter psychologischen und soziologischen Aspekten erfaßten Prozeß der Normenfindung der christliche Beitrag eingebracht werden kann. Deshalb ist es folgerichtig, zuerst eine Darstellung des Normbegriffes, der Normentstehung und der Normerkenntnis vorzunehmen (14–30). Gegenüber manchen anderen gleichartigen Unternehmen in der derzeitigen Moraltheologie tut sich dieses Kapitel durch die spekulative Verwertung psychologischer und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse hervor. Kennzeichnend für die hier angelegte Normauffassung scheint zu sein, daß sie nicht bei abstrakten Wesenssätzen bleibt, sondern die empirisch beschreibbaren Daten von anthropologischer Relevanz in die Normentheorie einbringt, wie z. B. Entwicklung, Erfahrung, Intersubjektivität, soziokulturelle Bestimmung etc. Als funktionales Ziel der Normen beschreibt Schmitz die Realisierung fortschreitender Humanisierung, der Freiheit in notwendiger Begrenzung. Für die Normierung bedarf es deshalb der aus der jeweils konkreten Erfahrung gewonnenen intersubjektiven Sinndeutung, welche ihrerseits in ein inhaltliches Modell des Humanum eingebracht werden muß.

Den christlichen Beitrag zur Normfindung in der Sexualmoral faßt Schmitz mit der Formel zusammen: „Freisein in der Entfremdung" (31–52). Zwar muß auch er feststellen, daß es noch immer nur schwer möglich ist, für die ethische Schriftauslegung eine Gesamtaussage zu gewinnen als Interpretationsschlüssel für die Einzelaussagen (34), der Gang aber durch die Geschichte christlicher Einstellung zur Sexualität zeigt bei divergierenden Akzentuierungen im einzelnen Fall, „daß die Sexualität immer auch als Entfremdung gedeutet wurde" (44). Diesen Begriff will Schmitz keineswegs rein negativ verstanden wissen. Er enthalte nämlich zwei wichtige Aspekte. Der erste, der „ontologische", besagt: „Um sich selbst ... zu verwirklichen, muß sich der Mensch von sich aus in die Fremde begeben, muß er sich selbst fremd werden. Zu sich selbst kommt er nur, wenn er von sich selbst weggegangen ist." Dieser Begriff der Entfremdung, die also den Exodus bedeutet aus unfruchtbarer Ichbeschränkung, „bringt auch eine positive Orientierung in den Blick, den Partner, der die Einsamkeit aufzuheben und die Sexualität in der Garantierung von Lust und in der Gestaltung des Triebes in eine menschliche Ordnung zu stellen imstande ist" (45).

Den geläufigeren negativen Aspekt des Entfremdungsbegriffes, wie er vor allem seit Marx bekannt ist, bezeichnet Schmitz als faktisch-geschichtlichen. Und hier sei Entfremdung in christlichem Sinne „die Schuld und schicksalhafte Verwirrung, in der der Mensch seinen Dienst und seine Hingabe dem zuwendet, was er selbst ist und was er sein möchte." Zu diesem Zustand der Entfremdung trage der Mensch in seinem Sexualverhalten ständig bei. Im Negativen bleibe aber eben auch hier „das menschliche Ideal sichtbar". Dabei handle es sich nicht um einen bloßen Erkenntnisgegenstand, der Glaube wisse nämlich um die Realität jenes menschlichen Ideals. Und in die Entfremdung treffen „Heil und Erlösung, werden Urzustand, Anfang, Schöpfung neu gesetzt" (46).

Der christliche Beitrag soll in dieser Art dazu helfen, Entfremdung (zu der ja unter negativem Aspekt z. B. Pornographie, bloße Sexuallust-„Partnerschaft" usw. gehören) durch je humanere Gestaltung der Sexualität zu überwinden: In der partnerschaftlich-humanen Hinordnung auf den andern „wird das Heil gewirkt" (47), wird Freiheit gewonnen. Von hier her haben die die Entfremdung regulierenden Institutionen, zu denen neben den gesellschaftlichen Normen etwa auch die christlichen Sakramente zählen, ihren heilsamen Sinn. Das Ziel aller Normierung aufs Humanum hin, also der Überwindung von Entfremdung, ist Jesus Christus als „inhaltliche Erklärung des Humanum" (49).

Charakteristikum des abschließenden Kapitels, das dem „Modell christlicher Deutung von Sexualität" gilt (53–89), ist es, daß der Autor von einer Erhebung des „intersubjektiv Normalen", also des gesellschaftlich als sach- und sinngemäß richtig Geltenden her den Schritt zum Normativen beschreibt. Das Normative faßt er als den verpflichtenden „Entwurf der Freiheit", welcher auf die Sinngestaltung der Sexualität gerichtet ist. Hierbei spielt das Intersubjektive deshalb eine große Rolle, weil die konkreten Normen sozial abgeleitet werden aus dem vorgängigen Sinnentwurf. Zusammenfassend erklärt Schmitz die Liebe als innere Dynamik des Entwurfes: „Liebe ist es, die aus Fülle eine geordnete Vielheit macht, aus dem beliebigen anderen wird durch sie der Nächste, sie verwandelt Chaos in Form und geordnete Entwicklung" (83). – „Liebe ist auf die Gesamtheit des Humanum gerichtet; diese Ausrichtung ist im Nächsten erfahrbar und auf die Entwicklung der Welt übertragbar" (85). Deshalb kann Normativität, die sich auf eine autonome Verwirklichung befreiter Menschlichkeit richtet, als christonom gelten.

Es mag auffallen, daß der Verf. nicht in üblicher Weise die bekannten Einzelprobleme der Sexualmoral behandelt. An den entsprechenden Stellen seines Buches weist er freilich auf geeignete Kriterien deutlich hin. Dabei läßt er keinen Zweifel daran, daß hinsichtlich bisheriger „christlicher" Wertungen sexuellen Verhaltens heute etwa von entwicklungspsychologischen, kulturanthropologischen, aber auch ethologischen Erkenntnissen her nachhaltig Fragezeichen gesetzt werden müssen; daß weiterhin bestimmte Einzelprobleme (z. B. der voreheliche Geschlechtsverkehr) nicht einer naturalistisch-verabsolutierten Betrachtung unterliegen dürfen, sondern differenziert auf ihren normativen Sinngehalt befragt werden müssen.

Man kann derzeit nicht selten den Eindruck gewinnen, die Fragen der Sexualmoral würden bewußt oder unbewußt zu Gretchenfragen des christlichen Glaubens erhoben. Und weiterhin spielen in vielen offiziellen und inoffiziellen Verlautbarungen von einigem Einfluß Thesen und Wertungen eine erste Rolle, die oft wie Verdächtigungen wirken und eher zu Verhärtung und Entfremdung von der Kirche führen denn zu gemeinsamer Sinnerkenntnis. Angesichts solcher Lehrpraxis und auch einer umfangreichen Fachliteratur besteht die Besonderheit der Arbeit von Schmitz in der genuinen Verarbeitung von Erkenntnissen der empirischen Wissenschaften und ihrer spekulativ-theologischen Durchdringung. Dabei hilft der Begriff der Entfremdung m. E. vorzüglich dazu, den latent wohl immer noch vorhandenen Trend zu vermeiden, der Sexualmoral „naturalistisch" beizukommen. Das Buch macht sichtbar, welch großer systematischer Anstrengungen es innerhalb der Moraltheologie noch bedarf, nicht nur im Bezug auf die Sexualmoral eine vernünftige Normentheorie zu entwickeln. Wenn der Verf. hier sicherlich „nur" eine Anregung bieten kann, so kommt seinem Beitrag aber gerade deswegen sehr große Bedeutung zu. Nicht zuletzt ergibt sich aus der Lektüre vorliegenden Buches die drängende Frage, worin der christliche Beitrag bei der Erziehung zu human befreiter Sexualität bestehen könne. Aus Schmitz' Beitrag ließen sich wohl gewichtige Leitlinien gewinnen.

Bamberg Volker Eid

Lotz, Johannes B.: **Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape.** – Frankfurt: Knecht (1971). 241 S. Lw. DM 19.80

Die Gedanken, die Lotz in diesem Buch vorträgt, sind anfänglich in Rundfunkvorträgen und Vorlesungen entwickelt worden. Er will „die Liebe in ihren Wesensstufen entfalten und dabei besonders dem Eros zu seinem Recht verhelfen" (10).

In die geschichtlichen Darlegungen flicht der Autor im ersten Teil seine eigenen systematisierenden Überlegungen ein, indem er, auf Platon, Aristoteles und das Neue Testament gestützt, nacheinander Eros, Philia und Agape bespricht. Der zweite Teil, der überschrieben ist: Große Gestalten, und in dem Texte von Platon, Aristoteles und Augustin nach dem Anliegen des Autors systematisiert und interpretiert werden, läßt die Philosophie und Lebenserfahrung dieser Großen zur Sprache kommen.

Schlicht, beinahe meditativ ist die Gedankenführung, welche in besonderer Weise die Philia als freie Freundschaftsliebe betont. Der Fachmann wird hier neue Akzentuierungen zum Thema Liebe, dem eine neue Aktualität zugekommen ist, mit Aufmerksamkeit verfolgen. Besonders wird er an den Stellen die Diskussion aufnehmen, an denen Lotz sich thetisch von den Darlegungen Stoeckles über den Eros absetzt.

Die philologisch grundierte philosophische Darlegung wirkt erhellend und klärend, gerade auch dort, wo der Autor bei der Bestimmung und Abgrenzung von Eros und Philia neue Ansätze versucht, die Widerspruch wecken können.

Da eine psychologisch-anthropologische Erhellung der Liebe vom Autor nicht intendiert war, dürfte vielleicht eine neue Klärung zu diesem Thema erwartet werden, wenn es gelingen könnte, eine Psychologie und zugleich Philosophie der Liebe zu erarbeiten. Dabei würden die eigenständigen Sichten, die Lotz hier vorträgt, als anregend und klärend dankbar aufgenommen werden.

Münster Hans Kramer

Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae Vitae. Mit Beiträgen von Ludger Oeing-Hanhoff, Wolfgang Wickler und Franz Böckle. – München: Kösel 1970. 116 S. (Münchner Akademieschriften. Katholische Akademie in Bayern. Hrsg. von Franz Henrich) kart. DM 9.80

Es ist zu begrüßen, wenn, wie hier, Vertreter von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie einen zentralen Begriff der philosophischen Ethik und (als deren Teil) der Lehre vom sittlichen Naturgesetz und (als dessen Teil) des Naturrechts: den Begriff der Natur diskutieren und damit zugleich einen heute dringend notwendigen Beitrag auch zum moral-theologischen Naturbegriff liefern, weil er überhaupt ein Zentralbegriff der gesamten Theologie und aller ihrer Disziplinen ist.

Auf diese Weise wird dann auch sowohl dem Anliegen von Humanae Vitae (= HV), der Fortentwicklung ihrer Lehre entsprochen als auch der kritisch-theologischen Interpretation ihrer Grundlagen, die unter Theologen, Philosophen und Naturwissenschaftlern heftig umstritten sind. Gerade die an diesem Symposion der Katholischen Akademie in Bayern beteiligten und in ihrer Wissenschaft ausgewiesenen Gelehrten zeigen nun aber mit aller Deutlichkeit, wie weit man noch von diesem doppelten Anliegen entfernt ist. Es wird deutlich, wie stark man doch in der Diskussion pro und contra HV weniger mit gläubiger Rationalität als mit welthaft orientierter Emotionalität, weniger mit sachlich richtiger wissenschaftlicher Untersuchung als mit jeweils interessenbedingter, d. h. ideologisch vorbelasteter ad-hoc-Wissenschaft vorgegangen ist und weiter vorgeht.

Die Grundbegriffe Natur und Gesetz werden in den genannten Disziplinen nicht einheitlich gebraucht, so daß auch die Stellungnahmen zum sittlichen Naturgesetz und zu dessen Teilbereich, zum Naturrecht, völlig verschieden ausfallen müssen. W. Wickler, seit 1956 Mitarbeiter von K. Lorenz, jetzt am Max-Planck-Institut für Verhaltensphysiologie in Seewiesen, liefert in diesem Symposion zwei auch für den Nicht-Naturwissenschaftler sicher sehr interessante Beiträge: „Naturgesetzliches Verhalten der Tiere und Menschen" (48–71), wobei das „und" schon die Gefahr andeutet, der so manche ethisch sich äußernde Naturwissenschaftler erliegen, wenn sie vom naturwissenschaftlich verstandenen Naturgesetz aus (Natur = die empirisch nach Maß, Ziel und Gewicht erkennbare und im Experiment überprüfbare Erfahrungs-Wirklichkeit) unmittelbar über die Erkenntnis des sittlichen Naturgesetzes entscheiden wollen. In Wirklichkeit geht es hier bei der Natur um deren sittlich (d. h. absolut verbindlich) gültigen Zusammenhänge, die der Freiheit des Menschen zur vollen Entfaltung seiner personalen Leib-Seele-Ganzheit vor- und aufgegeben sind und als sittliches Naturgesetz begriffen oder auch ergriffen und formuliert werden (Gesetz = Formulierung gültiger Zusammenhänge). Erst aus dem esse der metaphysischen Natur des Menschen in Bezug auf sich selbst und die Dinge, die zwar in der physischen Natur realisiert ist und in ihr, aus ihr erkannt wird, aber nicht mit dieser identisch ist, folgen sittliche Normen für das agere. Die in einer Physis erkennbare Metaphysis muß in einer transzendentalen (ebenfalls metaphysischen) Beziehung stehen zum Menschen im Hinblick auf die unausweichliche absolute Verantwortung für seine personale Freiheit als Ganzer und im Ganzen, wobei wiederum diese metaphysische Natur des Menschen in seiner physischen sich realisiert und konkret wird. Somit kann und muß man ganz allgemein die physische oder naturwissenschaftlich erforschte empirisch vorgegebene Natur und das Naturgesetz wohl mit der physischen Natur und dem darin erkannten physischen Naturgesetz des Menschen in Beziehung setzen, wie es z. B. eine gesunde Evolutionstheorie tun darf und tun muß. Aber daraus allein kann man noch keine einzige sittliche Norm herleiten. Von daher muß auch der zweite Beitrag von W. Wickler „Ethologie und Ethik. Normfindung und Normkritik?" (91–101) beurteilt werden. Mit Recht sagt er: „Der Naturwissenschaftler ist sicher nicht in der Lage, Normfindung zu betreiben. Brauchbar ist die Naturwissenschaft aber mindestens als Hilfestellung in der Praxis, zum Beispiel, um zu konkreten Entscheidungen Hilfsargumente zu liefern, etwa in der Art, wie eben angedeutet, daß eine Handlungsvorschrift um so wahrscheinlicher ist, je mehr sie mit Naturgesetzen übereinstimmt ..." (100). Kurz gesagt: der Naturwissenschaftler kann und muß helfen um auszumachen, wie und mit welchen Mitteln eine bestimmte Metaphysis in einer konkreten Physis realisiert ist bzw. realisiert werden kann, nicht aber, ob und wozu sie realisiert werden soll.

L. Oeing-Hanhoff versucht, in seinem Beitrag „Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Lichte der philosophischen Tradition" (13–47), das Thema des Symposions von der Problemgeschichte her zu bearbeiten. Besonders kennt sich Oe-H. aus bei Thomas von Aquin (26–36), wobei jedoch der Verweis auf die Arbeit von W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 1964, nicht viel erbringt, da K. selbst seine Thomasinterpretation zu eng, d. h. ohne Berücksichtigung wichtiger neuester Thomas-Deutungen vorgetragen hat. Mit Recht aber stellt Oe.-H. heraus, daß die Fragen, um die es hier geht, nach Thomas metaphysischer Natur sind. Die Kritik an H. V. (34), sie orientiere sich nicht am metaphysischen Humanum, d. h. wie wir sagen möchten, an der Metaphysis in der Physis ehelicher ganz-menschlicher personaler Lebens- und Liebesgemeinschaft, trifft offenbar nicht zu. Denn bei Oe.-H. wird das *bonum humanum*, das „Glück des Menschen", doch wieder zu sehr nur physisch verstanden.

Daß die Enzyklika die „Autonomie philosophischer Ethik negiert" (34) dürfte doch wohl aus vielen Gründen nicht stimmen. Denn die Enzyklika, wie immer man zu ihr von der eigenen Gewissensanstrengung und -entscheidung aus stehen mag, argumentiert von der in der menschlichen Physis sich darstellenden Metaphysis als vor- und aufgegebene im Horizont der geoffenbarten göttlichen Schöpfungsordnung zur Befolgung des darin aufgegebenen sittlichen Naturgesetzes. Auch können wir nicht zugeben: „Entgegen dieser traditionsreichen Lehre christlicher Philosophie hat die Enzyklika ‚Humanae Vitae' in Kanonisierung eines stoischen Gedankens die Unterordnung freien personalen Verhaltens unter angeblichen Naturzwecken als ‚Gottesgebot selbst' verkündet" (43).

Die Kritik von Oe.-H. an der Zuständigkeit der Kirche hinsichtlich der in H. V. behandelten Probleme (44, 45) bedürfte der längeren (hier leider nicht möglichen) theologischen Zurückweisung. Offenbar spielt auch hier vielleicht mehr als Oe.-H. weiß, eine (ideologisch- oder interessengebundene) ad-hoc-Theologie und eine heute so weit verbreitete „Entrüstungstheologie" eine Rolle. Und wenn er von Casti Connubii sagt: „Weshalb haben damals die Theologen dagegen nicht Einspruch erhoben? Hätten sie nicht schon damals die Autorität des ‚*doctor communis*' gegen die beschämende Gleichsetzung von Autonomie und ‚falscher Freiheit' geltend machen können?" (45), so verkennt Oe.-H. die theologisch-wissenschaftliche Seite der Frage.

Das beste, was auf diesem Symposion zum Thema gesagt wurde, stammt von F. Böckle, „Natur als Norm in der Moraltheologie" (73–90) und „Sittliches Naturgesetz in geschichtlicher Wirklichkeit" (103–115). B. untersucht kurz (77) die Vieldeutigkeit des Begriffes Natur. Daß die Übernahme der Unterscheidung von „intensivem" und „extensivem" Naturbegriff von Helmut Kuhn (77) viel weiterbringt, möchten wir aber bezweifeln. Als vierten bei B. noch zu ergänzenden Naturbegriff müßte man erwähnen: Natur = das vom Menschen Vorgefundene und ihm Aufgebene im Unterschied zum Künstlichen als vom Menschen selbst Geschaffenen. Überhaupt böte es mancherlei Vorteile, wenn man, wie es früher in der Dogmatik üblich war, Natur immer bestimmte im Unterschied vom Gegenbegriff: Natur – Kunst, Natur – Gnade, Natur – Geschichte, Natur – usw.

Mit Recht betont B. das Vorhandensein eines eigentlichen (Proprium) Christianum im Weltethos der Christen (vgl. S. 76 und 113), das gegenwärtig ebenso stark diskutiert wird wie das Verhältnis von Absolutheit und Objektivität sittlicher Normen, mögen diese allgemeingültig oder begrenzt gültig sein.

B. behandelt in seinem ersten Beitrag Natur als 1. = natura rationis (wobei wir mit ihm bei aller Betonung der Wesensnatur der menschlichen Vernunft mehr noch die Vernunftordnung der zu erkennenden Wirklichkeit hervorheben möchten, weil man sonst leicht in die Nähe einer sicher Thomas fremden rationalistischen, d. h. nicht seins- und ordnungsvernehmende – sondern konstruierenden Vernunft gerät); 2. = metaphysische Wesensnatur des

Menschen; 3. = natura actus humani; 4. = naturwissenschaftlich verstandene Menschennatur. B. macht zu diesen einzelnen Naturbegriffen interessante Anmerkungen. Unseres Erachtens unterscheidet er dabei jedoch zu wenig: den durchhaltenden unveränderlichen Kern in allen diesen vier Bedeutungen von natura und deren geschichtlich konkreten wandelbaren Darstellungen. Diese stehen zu jenen nicht bloß in einem äußeren kategorialakzidentellen, sondern in einem existentiellen Verhältnis! Auch sollte stärker hervortreten, daß in jeder Physis, z. B. im Handgeben zwischen zwei Menschen, ein Akt, den man physiologisch beschreiben kann, eine Metaphysis real und konkret gegenwärtig wird: die metaphysische Bejahung der Gemeinschaft dieser zwei Personen. Umgekehrt: ein Schlag ins Gesicht ist auch ein physischer Akt, physiologisch beschreibbar, der jedoch die metaphysische Verneinung zwischen dem Schläger und dem Betroffenen ausdrückt. So ist auch im geschlechtlichen Akt als physiologischem die metaphysische ganzmenschliche personale Lebens- und Liebeseinheit ausgedrückt. Und bei aller Betonung der Physiologie des Aktes stand immer und steht in der Lehre von H. V. und der katholischen Moraltheologie im Zentrum die selbstverständliche Auffassung der metaphysischen, ja sogar theologisch zu verstehenden Einswerdung zweier Personen zur „una caro".

Vielleicht sollten die sicher sehr bedenkenswürdigen Gedanken, die B. hier vorträgt, von diesem Boden aus im Hinblick auf die von allen gewünschte Fortentwicklung von H. V. neu durchdacht werden. Daß aber katholische Moraltheologen sine ira et studio sich zu einem Gespräch in dieser Richtung zusammenfänden, scheint aber wohl bei der emotional hochgespielten gegenwärtigen innertheologischen und innerkirchlichen Situation noch ein frommer Wunsch zu bleiben.

Bochum Gustav Ermecke

Lang, Odo OSB: Das **Commune Sanctorum** in den Missale-Handschriften und vortridentinischen Drucken der Stiftsbibliothek Einsiedeln. Ein Beitrag zur Geschichte des Commune Sanctorum. – Ottobeuren: Kommissionsverlag Winfried-Werk Augsburg 1970. XVII, 145 S. (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, 20. Ergänzungsband) kart. DM 23.40

Die vom Päpstlichen Athenaeum Anselmianum zu Rom 1968 angenommene Dissertation des Einsiedler Mönchs wurde von Burkhard Neunheuser OSB, dem Leiter der Studiengruppe Commune Sanctorum des römischen Consilium ad exequendam Constitutionem de sacra Liturgia, angeregt, auch, wenngleich „nicht in erster Linie" (1), im Blick auf die vom Zweiten Vaticanum geforderte Revision der Bücher der römischen Liturgie. Die Neufassung des Commune Sanctorum im neuen Missale Romanum (1970) hat allerdings nicht – und noch weniger in der neuen Liturgia Horarum (1971f) – das bestehende Commune nach alten Vorbildern angereichert, was zu Beginn der Reformarbeit vielleicht genügend erscheinen mochte. Sie hat vielmehr das Commune, sowohl was die Gruppen als auch was die Auswahl der Texte betrifft, von Grund auf neu redigiert. So sind von den 107 bzw. 236 Orationen des bisherigen Commune bzw. der von Lang herangezogenen Quellen in den 185 Orationen des neuen Missale nur 16 mehr oder weniger unverändert erhalten geblieben (davon vier in den Quellen Langs). Von den 49 Introiten des neuen Commune sind 12 aus den 26 des bisherigen Commune, keiner aus den 36 der Quellen des Verf. entnommen. Ähnliches gilt für die übrigen Gesänge. An Perikopen haben die Quellen bei Lang 135 (mehrere sind teilweise identisch); davon standen 39 nicht im bisherigen Commune. Das Lektionar des neuen Missale (1969) hat davon, meist in veränderter Abteilung, 47 (sieben nicht im alten Commune) unter insgesamt 186 Lesungen.

Die Arbeit am Commune hat vorweggenommen, was der Verf. (93) so zusammenfaßt: „Aus den in dieser Untersuchung studierten Textsammlungen . . . scheint mir nicht sehr viel für eine adäquate Form des Commune Sanctorum in unserer Zeit gewonnen werden zu können, obwohl in ihnen biblische und euchologische Texte sind, die heute nicht mehr im Missale stehen. Denn einerseits wird man heute dem gewandelten Schriftverständnis mehr Rechnung tragen müssen und anderseits, vor allem was die euchologischen Texte betrifft, darauf zu achten haben, daß sie nicht farblos und im Grunde genommen, weil viel zu allgemein gehalten in ihrer Aussage, nichts-sagend sind." Die Wünsche nach einer Differenzierung des Commune (92f) und nach Schaffung einiger fester Messen und daneben eines „Thesaurus textuum, aus dem der Zelebrant entsprechend den Anforderungen einer konkreten liturgischen Feier frei auswählen kann" (93), waren, als die Dissertation im Druck erschien (1970), wenigstens in den römischen Editionen bereits erfüllt. Inzwischen – zu Advent 1972 – ist als „Studienausgabe" eine deutsche Übersetzung erschienen. Der dritte Bd des ausgedruckten Lektionarium (1972) hat übrigens in den Fällen, wo der Ordo Lectionum von 1969 nur generell auf die Sammlung im Commune verwies, vielfach bestimmte Lesungen als besonders geeignet empfohlen, unbeschadet der Freiheit, bei bloßen Gedenktagen eine andere Commune-Lesung oder die Lectio currens zu wählen.

Unberührt von der nicht effizient gewordenen Nebenabsicht der Dissertation bleibt das Verdienst, in die wenig untersuchte Entwicklung der bisherigen Commune-Formulare, die unter gallischem Einfluß sich aus den Propriumtexten allmählich entwickelten, etwas mehr Licht gebracht zu haben. Verf. beschränkt sich, wie es das Recht einer Dissertation ist, auf einen zeitlich (10.–15. Jh.) wie lokal (Bibliothek von Einsiedeln) begrenzten Raum. Es handelt sich um folgende Handschriften:

Zwei Kapitulare (10.–11. Jh.) ohne Commune (nur Dedicatio ecclesiae), ein Epistolar aus St. Gallen (11. Jh.), das Sequentiar in einem Graduale aus dem Kreis um St. Gallen (11. Jh.), Einsiedler Missalien (je zwei aus dem 12. und 15. Jh.), ein Kapitular (Böhmen; 15. Jh.), ein Missale wahrscheinlich aus Deutschland (15. Jh.), ein Missale für Brixen (1470), ein Graduale für Einsiedeln (1494), ein Missale OFM (14. Jh.). Dazu kommen an Drucken ein Auswahlmissale (Straßburg 1493), Missalien für Basel (ca. 1494) und Konstanz (Augsburg 1504), ein Reisemissale (Köln 1505), ein Bursfeldense (Hagenau 1518), ein Athanatense (Ainay, Abtei OSB 1531), ein Cisterciense (Paris 1556), ein Curiense (Konstanz 1589) und für das vortridentinische Missale Romanum die Drucke Venedig 1504, Paris 1520 und Lyon 1543.

Der Bestand an einzelnen Communeteilen in den herangezogenen Quellen wird durch eine lange Tabelle (121–145) bequem ersichtlich. Dazu treten Register der Initien (Orationen, Perikopen, Gesänge) mit Quervermerken zur Tabelle (97–113); 114ff folgt ein Verzeichnis von Personen, Orten und Sachen.

Nach der Beschreibung der Quellen (15–36) und einer Kurzgeschichte des Einsiedler Skriptoriums (8–15; vgl. 78–82 zur Stellung der Abtei in der Liturgiegeschichte) versucht der Verf., die Entfaltung des aus Formularen des Proprium Sanctorum sich bildenden, außerhalb der kurialfranziskanischen Meßbücher gewöhnlich weit reicheren Commune Sanctorum von den Anfängen (8. Jh.; Alt- und Junggelasiana; Lektionare; kein Commune in den Capitularen (!) und den alten Meßantiphonaren) über die Vollmissalien, das Missale der Kurie bis zum Missale Pius V (37–53) aus den von ihm herangezogenen Quellen zu beleuchten (53–75); in einem Exkurs (75–78) werden einige italienische und französische Sakramentare oder Missalien des Fundus Barberini der Vaticana zum Vergleich herangezogen. Das geschieht nach Ebner, Iter Italicum; inzwischen wäre P. Salmon, Les manuscrits liturgiques latins de la Bibl. Vaticane II (Stet 253), Vatikanstadt 1969, Nr. 11; 13; 244f; 249; 251f; 255; 423; 559; 562; 564; 598; 699 heranzuziehen.

In der Entwicklung ist bemerkenswert einerseits eine Reduzierung: Fortfall der Vigilformulare (außer dem der Apostel), des Commune Apostolorum und des Commune mehrerer Bekenner, anderseits eine Auffüllung der Stücke, die (wie jetzt die Perikopen im Lektionar von 1969) nicht wie im MR zu geschlossenen Formularen zusammengestellt waren, und zunehmende Differenzierungen: Confessor und später Martyr, Pontifex – non Pontifex, Virgo non martyr, gegen Ende des Mittelalters: Nec virgo nec martyr.

An Einzelheiten, die den Wert der Arbeit nicht beeinträchtigen, ist anzumerken: „Missale" sollte im Plural nicht unverändert bleiben (45; 48 u. ö.); entweder Missalien, so auch 86, oder Missalia oder Meßbücher. – Das von Morin editierte Lesesystem des cod. 39 inf. der Ambrosiana ist nicht mailändisch (43), sondern gehört wahrscheinlich nach Verona (vgl. K. Gamber, Cod. liturg. lat. antiquiores I, Nr. 249, (174). – Die Vermehrung der „Privatmessen" und die Priesterweihe fast aller Mönche ist nicht durch ein „einerseits" „anderseits" nebeneinanderzustellen (45); vielmehr ist das erste die Folge des zweiten Phänomens. – Zum Missale der Kurie und dem der Franziskaner müßten die Forschungen und Editionen von S. J. P. van Dijk, besonders Sources of the modern Roman Liturgy, I–II, Leiden 1963 (vgl. auch HBS 85) herangezogen werden (34; 46; 74f). – Nicht-römische Missalien bestanden in den Bistümern Köln, Münster und Trier bis fast zum Ende des 19. Jahrhunderts (zu 47f An. 60). Sequenzen fehlen nicht in allen Meßbüchern der römisch-franziskanischen Tradition (73f); außer MR 1520 (36, Anm. 131; 16 Sequenzen im Commune) hat auch MR 1505 eine Sequenz im Commune Apostolorum: Lippe II, 256; in anderen Teilen des Missale auch im MR 1474; Lippe I, 240f; 253; in jüngeren Ausgaben: Lippe II, 129; 194; 229; 233; 241; 243; 252; 256; 280; 293; 323; 331; 337; 339; 347; 349. – Cod. Vat. Barb. lat. 564 (76) ist kein Missale, sondern ein Sakramentar. – S. 99, Z. 36 ist exemplo (statt exempla) zu lesen.

Münster Emil J. Lengeling

Birnbaum, Walter: **Die deutsche evangelische liturgische Bewegung.** Tübingen: Katzmann-Verlag 1970. 158 S. (Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, Bd 2) kart. DM 22.80

Dem 1966 erschienenen ersten Band über die katholische liturgische Bewegung in Deutschland, der eine Neufassung einer bereits 1926 erschienenen Darstellung ist (vgl. ThR 64 (1968) 360), läßt der emeritierte Göttinger Ordinarius für praktische Liturgie einen zweiten Band über die evangelische liturgische Bewegung in Deutschland folgen, dessen Register auch den ersten Band mitumfaßt. Das in Band I angezeigte Vorhaben, „alle liturgischen Bewegungen der Gegenwart vergleichend darzustellen" (8), scheint Verf. aufgegeben zu haben.

Im vorliegenden Band werden in ihren Auffassungen und Bestrebungen dargestellt die Kreise um Friedrich Spitta, Straßburg, dann Göttingen († 1929), und Julius Smend, Straßburg, dann Münster († 1930), die beiden Gründer und Herausgeber (1896) der „Monatsschrift für Gottesdienst und christliche Kunst" (bis 1941; erscheint nicht „noch heute", wie es S. 11 heißt), um Bischof Wilhelm Stählin und Karl Bernhard Ritter (Berneuchener, seit 1922); um Friedrich Heiler († 1968; „Hochkirchliche Bewegung", seit 1917); um Friedrich Buchholz (Alpirsbacher, reformiert; zu ergänzen: seit 1933; Fr. B. starb 1967; Literatur: F. Buchholz, Liturgie und Gemeinde. Gesammelte (z. T. vorher ungedruckte) Aufsätze (mit Bibliogr.: 266–272), München 1971); um Friedrich Rittelmeyer (Leiter der der Anthroposophie Rudolf Steiners nahestehenden „Christengemeinschaft", seit 1922; Körperschaft öffentlichen Rechts seit 1948; Verf. behandelt diese Außenseiter und die katholisierende – nicht veröffentlichte, ja geheimgehaltene – Liturgie dieser neugnostischen Sekte mit einiger Sympathie). Einige – etwas willkürlich ausgewählte – Vorläufer aus dem 19. Jahrhundert: J. H. Wichern und die Liturgie im „Rauhen Haus" in Hamburg, die praktischen Theologen J. W. Fr. Höfling, F. K. L. Steinmeyer, Th. A. Liesner und die Dresdner Konferenz von 1852–1856 werden im Anhang vorgestellt (135–147). Wichtigere Männer wie Th. Harnack, Th. Kliefoth und vor allem W. Löhe (Neuendettelsau) werden neben anderen nur kurz S. 10f und an einigen anderen Stellen (vgl. Register) angeführt. Der Verf. charakterisiert sodann auf wenigen Seiten die theologischen Anschauungen über den Gottesdienst, die Karl Ferdinand Müller (1952), Peter Brunner (in: Leiturgia I, Kassel 1954ff) und Otto Händler (1957) entwickelt haben und steuert eigene Überlegungen zur „Theorie und Konkretion des evangelischen Gottesdienstes" bei (117–134).

Schließlich werden kritisch kurz vorgestellt die beiden reformierten Kirchenbücher München 1941 (Hrsg. E. Wolf und M. Albertz) und Neukirchen 1951 (Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland), die kirchenamtlich evangelisch-lutherischen Agenden für Bayern (1879), Hannover (1901), Sachsen (1906), die „Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden" (Berlin 1955; nur der erste Band: Der Hauptgottesdienst ... und die sonstigen Predigt- und Abendmahlsgottesdienste) sowie einige jüngere, etwa seit 1962 einsetzende Versuche zu „Gottesdiensten in neuer Gestalt" (Schnath 1965; 1967; G. Schmidt, 1969; Sölle-Steffensky, Politisches Nachtgebet, o. J.).

Den Abschluß bilden Literaturhinweise (151–154) und ein Personenregister (155–158).

Verf. übergeht die durchaus beachtlichen nach 1945 erschienenen Agenden der unierten Kirchen und die wertvollen Arbeiten von J. Beckmann, P. Brunner u. a.; vgl. W. Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie, Paderborn 1967, 567ff; 834; ebd. auch weitere bemerkenswerte „ökumenische" Gottesdienstordnungen (Evangelisch-Lutherische Kirche in Oldenburg; seit 1949; 1955; vgl. Averbeck, a.a.O. 565ff; 569–574; 834). – Verf. geht ferner nur auf den Hauptgottesdienst ein, läßt also – entgegen der Erwartung, die der Titel des Buches wecken muß – die Reform auf dem Gebiet der „Kasualien" (Taufe, Trauung, Beerdigung usw.) und des Tageszeitengebets außer acht. Was den Hauptgottesdienst selber betrifft, vermißt man ein Eingehen auf die bedeutsamen Bestrebungen zur Wiedergewinnung des eucharistischen Hochgebets, in Abkehr von der lutherischen Fixierung auf den isolierten, aus dem Gebetstext herausgelösten und daher umfunktionierten „Einsetzungsbericht". Die wichtige Arbeit aus der Schule P. Brunners von H.-Ch. Schmidt-Lauber, Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti. Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie, Kassel 1957, wird nicht einmal in den Literaturhinweisen angeführt. In dieser Hinsicht, aber sogar in anderen Einzelheiten der liturgischen Formulare der letzten Jahrzehnte, bietet die ebenfalls vom Verf. übergangene, bereits genannte münstersche Dissertation von Averbeck erheblich mehr an Information und theologischer Durchdringung: 64–76 zum 19. Jh.; 90–126 zu K. G. Goetz (1898ff), Smend, R. Otto; 130–175 zum Kreis um Heiler: 176–257 zu Berneuchen; 527–573 zu den neuen Agenden; 598–713 zu W. Hahn, K. F. Müller, P. Brunner, aber auch – nicht bei Birnbaum – zu G. Delling, V. Vajta, W. Nagel, J. Beckmann, O. Koch, H. Chr. Schmidt-Lauber u. a.; 768–775: Überblick über außerdeutsche liturgische Entwicklungen.

Mit diesen Einschränkungen bietet die Arbeit eine gute erste Information. Der Kritik, etwa an den Archaismen und anderen Mängeln der Lutherischen Agende (92–95) oder an der Aufnahme des Schlußevangeliums aus dem Missale Romanum bei den Berneuchnern (37; im MR seit 1955 abgeschafft, was Verf. nicht anmerkt), wird man im allgemeinen beipflichten. Das Urteil über „Gottesdienst in neuer Gestalt", von denen Verf. allerdings nur die ersten Ansätze vor Augen hatte, ist wohl noch zu wohlwollend; vgl. die tiefer ansetzende Kritik an deren theologischen Schiefheiten und Irrtümern durch P. Brunner, Theologische Grundlage von „Gottesdienste in neuer Gestalt"; W. Nagel, Kann eine Thematisierung der Gottesdienste zum Prinzip neuer Gottesdienstgestaltung werden?; O. Dietz, Liturgien „im Umbruch". Eine theologisch-kritische Untersuchung; F. Hofmann, Ansätze zu neuem christlichen Liedgut; alle in: W. Blankenburg u. a. (Hrsg.), Kerygma und Melos. Chr. Mahrenholz 70 Jahre, Kassel 1970.

Im einzelnen ist folgendes kritisch anzumerken. Die Dreiteilung der Ämter (prophetisches, priesterliches und Königs- oder Hirtenamt) hat die katholische Pastoral nicht „bis heute oder wenigstens bis zum Konzil beibehalten" (38); sie ist gerade im Zweiten Vaticanum (gegenüber der vorher herrschenden Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt) in fast allen Dokumenten wie nie zuvor herrschend geworden. Die Bemerkung, daß „in der alten katholischen Lehre – so noch bei Thalhofer –" der irdische Gottesdienst „ein getreues Abbild der Messe (2) ist, wie sie im Himmel gefeiert wird – vermutlich also auch lateinisch" (78), ist unter dem sonst erfreulichen Niveau des Verf., der sonst, nicht nur im ersten Band, katholische Positionen zutreffender zu werten versteht.

Münster Emil J. Lengeling

Hesbert, René-Jean OSB: **Corpus Antiphonalium Officii.** (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series maior. Fontes VII–X) Roma: Casa Editrice Herder. Vol. I: Manuscripti „Cursus Romanus" (1963) XXIV, 6 Faks., 448 S.; Vol. II: Manuscripti „Cursus Monasticus" (1965) XXIV, 6 Faks., 832 S.; Vol. III: Invitatoria et Antiphonae. Editio critica (1968) XII, 552 S.; Vol. IV: Responsoria, Versus, Hymni et Varia. Editio critica (1970) XII, 528 S.; br. DM 156,80 + 336,00 + 204.80 + 237.60 = 935.20

Wie Mohlberg, Klauser, Andrieu und Dreves durch ihre Textausgaben den Grund gelegt haben für eine systematische Erforschung der Sakramentare, Lektionare, Ordines sowie der liturgischen Dichtung (Hymnen, Sequenzen, Tropen), so kommt Hesbert das Verdienst zu, durch seine Editionen der Antiphonarforschung die notwendigen Hilfsmittel an die Hand gegeben zu haben. 1935 erschien sein inzwischen im Neudruck vorliegendes Antiphonale Missarum Sextuplex, in dem er anhand der sechs ältesten Gradualien die Texte der Meßgesänge der gregorianischen Tradition kritisch herausgab. Während, von wenigen Ausnahmen abgesehen, alle Meßformulare ihrer Struktur nach gleich sind und aus fünf nicht vertauschbaren Stücken bestehen, schwankt beim Stundengebet die Zahl der z. T. auswechselbaren Gesänge von Cursus zu Cursus und von Hore zu Hore und ist mindestens viermal so groß wie bei der Messe. Hinzukommt, daß die Tradition des Offiziums infolge der größeren Zahl nichtbiblischer Gesänge weniger konstant ist als die des Antiphonale Missarum. So ist es nicht erstaunlich, daß im Unterschied zum Sextuplex die Herausgabe des Antiphonale Officii eine Fülle von Problemen mit sich brachte. Daher konnte der erste Band des Corpus erst 1963, also fast 30 Jahre nach dem Sextuplex, erscheinen, und das ganze auf sieben Bände geplante Werk dürfte wohl kaum vor 1975 abgeschlossen sein.

Die beiden ersten Bände des CAO bringen in der Form des Sextuplex sechs Antiphonare des Cursus Romanus und sechs des Cursus Monasticus. Sowohl aus Platzgründen als auch der Übersichtlichkeit wegen konnte dabei jeder Text nur mit der Anfangszeile wiedergegeben werden. Die Texte in ihrer Ganzheit sind in den beiden folgenden Bänden mit allen Varianten in alphabetischer Reihenfolge ediert, wobei Bd III die Invitatorien (Nr. 1001–1186) und Antiphonen (Nr. 1187–5517), also insgesamt 4517 Texte, und Bd IV die Responsorien (Nr. 6001–7922) sowie Versus, Hymnen und dergl. (Nr. 7923–8455), also insgesamt 2455 Texte, enthält. In den noch ausstehenden drei Bänden soll unter Heranziehung

der ganzen Überlieferung, repräsentiert durch rund 750 Quellen, der Archetyp des Antiphonale Officii S. Gregorii rekonstruiert werden.

Jeder Band enthält eine ausführliche Einleitung, in der die Handschriften beschrieben, ihre Auswahl begründet, ihre Eigenheiten besprochen und die Prinzipien der Edition erläutert werden. In den beiden ersten Bänden kommen neben den Indizes noch je sechs Tafeln hinzu, die einen Eindruck von Schrift und Notation der edierten Handschriften vermitteln.

Was die Auswahl der zwölf Basishandschriften angeht (C = Paris, Bibl. Nat. lat. 17436; G = Durham, Kap. B. III. 11; B = Bamberg Lit. 23; E = Ivrea, Kap. 106; M = Monza, Kap. c. 12.75; V = Verona, Kap. XCVIII; H = St. Gallen, Stiftsbibl. 390–391; R = Zürich, Zentralbibl. Rh. 28; D = Paris, Bibl. Nat. lat. 17296; F = Paris, Bibl. Nat. lat. 12584; S = London, British Mus. add. 30850; L = Benevent, Kap. V. 21), so kann man fragen, ob in Bd I die italienische Tradition nicht zu stark vertreten ist. Daß Hesbert das Antiphonar von Mont-Renaud (Pal. Mus. XVI) nicht heranzog und daß er das Antiphonar von Quedlinburg nicht als Repräsentant der deutschen Tradition wählte, obwohl es älter ist als das von Bamberg (vgl. W. Lipphardt, Ein Quedlinburger Antiphonar des 11. Jahrhunderts (Berlin, Staatsbibliothek Mus. ms. 40047), in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 38 [1954] 13–24), kann ihm nicht zur Last gelegt werden, da beide Quellen erst ans Licht kamen, als die Arbeit am CAO schon weit vorgeschritten war. Daß der Bd II keinen Repräsentanten der anglo-normannischen Tradition enthält, liegt daran, daß keine einigermaßen vollständige Handschrift aus der frühen Zeit überliefert ist. Der Ausschluß der zisterziensischen Überlieferung ist gerechtfertigt. Das gilt in noch stärkerem Maße von den Sondertraditionen, die von Agobards Reformprinzipien herkommen. Gerade an der Liturgie der Kartause kann man deutlich sehen, wie wenig solche Überlieferungen für die archetypische Tradition repräsentativ sind (vgl. H. Becker, Die Responsorien des Kartäuserbreviers. Untersuchungen zu Urform und Herkunft des Antiphonars der Kartause, München 1971). Daß die Tradition des Vieux-Romain (Bibliotheca Vaticana, Arch. S. Petri B 79 und London, British Mus. add. 29988) nicht in diesen Zusammenhang gehört, sondern erst nach der Rekonstruktion des Gregorianischen Archetyps zur Sprache kommen kann, scheint mir ebenfalls klar (vgl. die Kontroverse Hesbert – Botte in: Les Questions liturgiques et paroissiales 39 [1958] 299–326 und 40 [1959] 139–142).

Im Laufe meiner mehrjährigen Forschungen über die Gesangsteile des Stundengebetes hatte ich Gelegenheit, das CAO genau kennenzulernen. Dabei habe ich nicht nur die unschätzbare Hilfe dieser Edition erfahren, sondern konnte auch einige wenige Mängel feststellen:

1. Unter den Basishandschriften vermisse ich einen Repräsentanten der aquitanischen Tradition. Das Antiphonar der Kapitelsbibliothek von Toledo 44–1 hätte sich für den Bd II empfohlen und scheint mir wichtiger als St. Maur-les-Fossés (= Cluny) (vgl. M. Huglo, Rez. des CAO, in: Revue de Musicologie 52 [1966] 129–130).

2. Daß Hesbert in den Bänden III und IV die Edition der Texte mit Hinweisen auf patristische, hagiographische, hymnologische und liturgische Quellen sowie auf wichtige Sekundärliteratur versehen hat, ist sehr zu begrüßen. Leider fehlen die Angaben der biblischen Quellen, und die Begründung, die Hesbert hierfür auf S. XI des Bd III gibt (Übersichtlichkeit, Umfang, Preis), kann nicht überzeugen. Es ist schade, daß man neben dem CAO doch noch Bibel und Konkordanz benutzen muß und Marbach mit seinen z. T. falschen Angaben weiter unentbehrlich ist.

3. Wäre die Einbeziehung der Schriftquellen leicht zu realisieren gewesen (selbst ein Nicht-Liturgiker hätte die Arbeit übernehmen können!), so ist der Wunsch nach den Melodien wesentlich schwerer zu erfüllen. Natürlich weiß keiner besser als Hesbert selbst, daß die Meß- und Offiziumsgesänge vertonte Texte sind und man mit dem Text nur die eine Hälfte hat. Es wäre zuviel verlangt, wollte man in einem Schritt die Texte und die noch viel komplizierteren Melodien mit all ihren Varianten edieren. Das Graduel Romain von Solesmes läßt ahnen, wie weit wir noch von einer kritischen Ausgabe der archetypischen Texte und Melodien zusammen mit der ganzen Fülle der verschiedenen regionalen Überlieferungen entfernt sind. So muß man Hesbert grundsätzlich recht geben, wenn er auf S. X des Bandes III sagt: „... traiter conjointement, de front, textes et mélodies, n'eût conduit qu'à tout brouiller". Dennoch hätte man sich wenigstens einen summarischen Hinweis auf die Melodie gewünscht, sei es, daß man ihren Anfang durch Tonbuchstaben oder Zahlen wiedergegeben hätte (vgl. J. R. Bryden – D. G. Hughes, An Index of Gregorian Chant, Cambridge Mass. 1969), sei es, daß man die Zuordnung zu einem bestimmten Melodiemodell (vgl. W. H. Frere, Antiphonale Sarisburiense, Bd I, Farnborough 1966) oder wenigstens zu dem jeweiligen Modus (vgl. die St. Galler Tonarbuchstaben) vermerkt hätte. In jedem Fall hätte da, wo ein und derselbe Text in verschiedenen Vertonungen vorliegt, deutlich gemacht werden müssen, welche Quellen hier zusammengehören. Dasselbe gilt nicht weniger für die Texte, bei denen man zweifeln kann, ob einzelne Abweichungen bloße Varianten ein und desselben Grundtextes sind (vgl. Bd III, S. VII; so entsprechen sich textlich und melodisch 1593 und 1660 sowie 2094 und 4302) oder ob es sich um selbständige Stücke handelt (ein und derselbe Text in verschiedenen Melodien liegt etwa in 4086/7 [zwei Nummern!] und in 3667 [eine Nummer!] vor). Für die Nummern 1257–1260 hat Hesbert das Rätsel gelöst (vgl. S. X des Bd III); aber bei den folgenden Beispielen bleibt eine mehr oder weniger große Unklarheit: 1390/1; 2003/4; 2202/3; 2365/6; 2594/5; 2606/7; 3135–8; 3194/5; 3464–7; 3479/80; 3560/1; 3928/9; 3943/4; 3953/4; 3980/1; 4108/9; 4135/6; 4290/1; 4317/20/1; 4509/10; 5188/9; 5307/8; 5362/3.

4. Bei den mit bis, ter etc versehenen Nummern hätte man mit dem Verweis auf das Normalincipit auch auf dessen Nummer Bezug nehmen sollen: z. B. 1430 bis Ante chorum cf. Ante torum = 1438. In 1726 bis ist der Verweis auf die Grundnummer (1728?) unklar.

5. In Spalte 2 der Bände III und IV hätte man sich am besten von der in Band I und II berechtigten genauen Wiedergabe der Überschriften, so wie sie sich in den Quellen finden, gelöst, besonders in den Fällen, wo diese Überschriften offensichtlich auf einem Versehen des Schreibers beruhen (I 83–86³ : C : Die Titel sind z. T. unsinnig (Dominica VII post Oct. Paschae!!). Eine Vereinheitlichung der Titulatur für die liturgische Verwendung und eine Abkürzung, etwa durch dreibuchstabige Siglen (z. B. III, 4 Qua = feria 4 hebdomadae III Quadragesimae), hätte nicht nur die Möglichkeit gegeben, sehr viel Platz zu sparen (Umfang und Preis der Bände; vgl. Punkt 2), sondern hätte auch das Ganze optisch leichter erfaßbar gemacht und Texte, deren Zusammengehörigkeit durch die zufällig verschiedenen Überschriften in den Quellen nicht deutlich wird, einander zugeordnet. So wird die Woche vor Weihnachten in den Handschriften bald als hebdomada III Adventus, bald als hebdomada ante Natale Domini bezeichnet. In Bd III gehen die diesbezüglichen Namen willkürlich durcheinander (vgl. 3020 mit 2215). Die Identität der Samstagsvesper mit der ersten Vesper des Sonntags führt dazu, daß ein und derselbe Text unter verschiedenen Namen läuft (2280 steht in S und L unter Nr. 62: Dom. III Quadragesimae, in den übrigen Quellen unter Nr. 61: Sabb. Hebd. II Quadr. In beiden Fällen handelt es sich um dieselbe Verwendung, die von den einen Handschriften als Vesper des Samstags, von den anderen als erste Vesper des Sonntags bezeichnet wird (vgl. auch 3873). 1489 wird unter drei verschiedenen Titeln eingeordnet (Dom. per annum, Dom. IV p. Epiph., Dom. V p. Epiph.). In allen Fällen handelt es sich um die gleiche Grundverwendung, da das V p. Epiph. nichts anderes ist als die Verwendung der dem 4. Sonntag nach Epiphanie zugehörigen Texte in der zur vergangenen Woche gezählten 1. Vesper des 5. Sonntags (vgl. 2380, 2364, 5074).

6. In Spalte 3 der Bände III und IV ist es verwirrend, daß die Zwischennummern des Bandes I nicht immer mit denen des Bandes II übereinstimmen: z. B. I 96 – 96² = II 96 – 96³ / I 92² = Syrus, II 92² = Exaltatio S. Michaelis. Es wäre besser gewesen, in einem Band nicht vorkommende Zwischennummern zu überspringen.

7. In Spalte 4 der Bände III und IV hätten lacunae der betr. Handschriften gekennzeichnet werden müssen (z. B. durch ein o). Jetzt weiß man nie, ob der Text mehr zufällig fehlt, weil die Handschrift eine Lücke aufweist (z. B. 6129: Lacuna bei C und L, d. h. der Text ist praktisch in allen Quellen vorhanden), ob er fehlt, weil die ganze Serie in der betreffenden Quelle nicht vorhanden ist (z. B. Responsoria de Psalmis bei C) oder ob er fehlt, obwohl die Serie in der in Frage kommenden Quelle vorhanden ist (z. B. 6982 in allen Quellen ist das Ascensionsoffizium vorhanden, dennoch hat nur V dieses Responsorium).

8. Der Unterschied zwischen Responsoria prolixa, brevia und „media" (r. orné) hätte deutlich gemacht werden sollen, zumal in den Fällen, wo ein und derselbe Text in verschiedener Funktion vorkommt. Im alphabetischen Inititenverzeichnis der beiden ersten Bände ist die Zuordnung von Responsorien wie De ore leonis zu den Responsoria brevia da fragwürdig, wo es sich um Responsorien handelt, die musikalisch und von der Art ihrer Repetition her eindeutige Responsoria prolixa sind und die lediglich ihrer Funktion nach an einer Stelle stehen, wo wir in der heutigen Offiziumsordnung im allgemeinen Responsoria brevia antreffen [vgl. 6395 (Resp. prol.) mit 6394 (Resp. br.)].

9. Addenda et corrigenda: (p. = pagina; n. = numerus; c. = columna). Bei einer Forschungsreise hatte ich in St. Wandrille Gelegenheit, mich von Hesberts vorbildlicher Methode und bis ins kleinste Detail perfekter Durcharbeitung zu überzeugen. Angesichts der Gründlichkeit, mit der der Autor arbeitet, finden sich in dem so umfangreichen und komplizierten Werk kaum Fehler. Einige für die Arbeit mit dem CAO wichtige Addenda et Corrigenda seien im folgenden angeführt:

Volumen I:

22b M: Die Resp. d. 3. Nokt. fehlen (in d. Hs schon?; Lacuna-Zeichen?)/31b V: Die Ant d. Vesper fehlen (in d. Hs schon?; Lacuna-Zeichen?)/36b V: In mat. laud. cf. n. 129a/41b.42a (p. 101) M: Das Lacuna-Zeichen fehlt (vgl. p. 100 u. 102)/65 B: Propheta magnus gehört zus. mit Accepit zur Fer. V/70 B: mecum statt meus (vgl. 6521)/72c CM: cf. n. 147/83–86³ C: Die Überschriften in d. Hs sind z. T. unsinnig (Dom. VII post Oct. Paschae!!); sie hätten in einer Anm. verbessert werden sollen. 85 u. 85² gehören zur Dom. III, 86 zur IV sowie 86²-³ zur V post Oct. Paschae/94 C: cf. n. 86²-³/95b E: Hodie completi gehört wohl zur Vesper/113a–c. 113². 114a–b (p. 308–314) G: Das Lacuna-Zeichen fehlt (vgl. p. 306 u. 316)/129a E: cf. n. 36b/141 GV: cf. nn. 27–32/147 C: cf. n. 72c/p. 436, c. 3: De ore leonis: 66 (6394 ist ein Resp. br., 6395 hingegen ein Resp.

prol.; auch die übrigen Resp. „media" gehören musikalisch und repetitionsmäßig eindeutig zu den Resp. prol., auch wenn sie funktionsmäßig die Rolle von Resp. br. spielen. / p. 437, c. 3: Unter dem Incipit Dixit Judas fratribus verbergen sich zwei versch. Resp.: Dixit J.f.s. Ecce: 62 (vgl. 6477); Dixit J.f.s. Elige: 137 (vgl. 6477 bis = 6478)/p. 437, c. 3: Dixit Judas Simoni: 97^7 (statt 97!), 137 (vgl. 6478)/p. 438, c. 1: Dominus mecum est: 68 (statt 69!), 70 (vgl. 6521).

Volumen II:

p. XXI, c. 1: Der Text muß heißen: „... après quoi viennent la Nativité de Notre-Dame (8 septembre) (n. 109), les répons et antiennes de Tobie (n. 109^2), de Judith (n. 109^3) et de Esther (n. 109^4), les fêtes de septembre depuis Exaltatio Crucis (14 septembre) (n. 110) jusqu'au saints Côme et Damien (27 septembre) (n. 112)."/1a D: Die Magn. ant. d. 1. Vesper, d. Inv. u. d. Cant. ant fehlen (in d. Hs schon? Oder ist das erste Blatt von D verlorengegangen? Wenn ja, fehlt das Lacuna-Zeichen)/7c HRDFL: In mat. laud. cf. n. 11/19e D: cf. n. 19c (statt 19e!)/19e FS; cf. n. 19c/22^3a–b HDFSL: cf. n. 19/22^3b F: ad laud. cf. n. 23^2/23^2 HRSL: cf. n. 22^3/23^2 D: cf. n. 19e/24a L: c. n. 23^3b (vgl. 23^3a Si venerint ...)/26b L: cf. n. 58a L/36a L: cf. n. 26 et n. 58a/40 H: Die Primant. fehlt bereits in d. Hs; ein diesbez. Hinweis wäre angebracht/58a H: cf. n. 36a/58a S: cf. n. 26b/71b L: gehört zu 72a (ad vesp.)/97b H: cf. n. 43^2/97b F: cf. n. 127^3/97b L: cf. n. 120^3; ebenso in mat. laud. statt 120^a/128 SL: cf. n. 26c/130a S: Die 3. Nokt. fehlt (in d. Hs. schon? Lacuna-Zeichen?)/132a S: Anm. 2 fehlt / 140 SL: cf. n. 26c/141–142a–b F: cf. n. 32^2; S: cf. n. 27–32^8; L: cf. n. 27–32/143 SL: cf. n. 26c/145 SL: cf. n. 26c/146b D: cf. n. 150^2b/150^2b D: cf. n. 146b/p. 816, c. 1: Adjutor meus esto: 26, 27, 54, 56 (vgl. 6037) ist ein Resp. prol., auch wenn es in 54 u. 56 als Resp. „med." verwendet wird / Adjutor meus tibi: 28, 29, 30, 139 (vgl. 6038)/p. 817, c. 1: Unter dem Incipit Cantate verbergen sich zwei versch. Resp.: Cantate Domino alleluia psalmum: 85 (vgl. 6268); Cantate ... cantate: 85 (vgl. 6269)/p. 818, c. 2: Ecce jam venit: 8, 9, 23^3 (22^3, 23 sind zu streichen) (vgl. 6596); Ecce jam veniet: 8 (vgl. 6596 bis = 6596)/p. 819, c. 3: Ingressus ad Mariam: 57^7 (statt 57^4!) (vgl. 6963); Ingressus angelus: 51 (statt 57!) (vgl. 6963)/p. 820, c. 1: Justi: 125^3 (statt 123^3!) (vgl. 7054)/p. 820, c. 3: Non relinquam: 93 (91 ist zu streichen) (vgl. 7230); Non vos relinquam: 96^3 (statt 96^2!) (vgl. 7234)/p. 823, c. 1: Adjutor meus esto. Es ist fragwürdig, wenn ein und dasselbe Resp. nach seinen versch. Funktionen aufgespalten und bald als Resp. prol, bald als Resp. br. aufgeführt wird (vgl. 6037; p. 816, c. 1).

Volumen III:

1772: vgl. die 3. Str. des Hy. Ubi caritas (Anal. hymn. 12, 24–25 (Nr. 27))/2082: et a scandalis / 2281: 54^2 B: Es muß Fer. IV Septuagesimae heißen; ähnlich bei 4921: Fer V Septuagesimae / 2461: Das nos von Anm. 2 ist mir unverständlich / 2462: vgl. Agobardus, Liber de Correctione Antiphonarii (PL 104,331) / 2526: vgl. G. Benoît-Castelli, L'antienne „Ecce nomen Domini Emmanuel", in: Etudes Grégoriennes 2 (1957) 131–147/2462: vgl. Agobardus, Liber de Correctione Antiphonarii (PL 131–147/3138: es (Komma vor Dei Genitrix) oder est (vgl. 3136/7)/3568: vgl. J. Lemarié, Textes épiphaniques d'Antiphonaires et Bréviaires du moyen-âge, in: Ephemerides Liturgicae 75 (1961) 6–9/3585: 54 ist bei B Dom. Septuagesimae/3723: L ist zu streichen. Die Angabe müßte einfach Fer. post Cineres heißen, da D die Ant. auch am Samstag bietet / 4081 etc.: vgl. C. Callewaert, De groote Adventsantifonen O, in: Liturgisch Tijdschrift 2 (1911/2) 1–13/4086/7: Die Rekonstruktion zweier textlich verschiedener Antiphonen ist fragwürdig, zumal der Text in H in beiden Fällen völlig gleich ist; vgl. 3667: H hat hier ebenfalls einen Text in zwei versch. Vertonungen (nur e i n e Nummer: vgl. p. X)/4274/5: Statt nach Wilson wäre nach der Mohlbergschen Ausgabe des GeV (1010 bzw. 1034) zu zitieren/4449: L ist zu streichen. Die Angabe müßte einfach Fer. post Cineres heißen, da H und S den Text auch am Freitag bieten / 4455: vgl. R. J. Hesbert, L'Antiphonale Missarum de l'ancien rit bénéventain, in: Ephemerides Liturgicae 52 (1938) 41–66/4728: vgl. Agobardus, Liber de Correctione Antiphonarii (PL 104,333)/5025/6: H gehört nur zu 5026 und ist bei 5025 zu streichen / 5118: vgl. das Te Deum/5259: Im Text müßte es wohl hominem (statt hominum) heißen.

Volumen IV:

6152/6153/7096/7876: Statt De Resurrectione muß es De auctoritate T. P. heißen (vgl. 6448)/6159: Statt nach Migne wäre der Hymnus des Sedulius nach den Analecta Hymnica (50, 59 (Nr. 53) Str. 20) zu zitieren/6205 H (statt 205!)/6289: Im Text muß es m. E. portantes facem (faces), illuminantes patriam heißen. Pacem statt facem ist eine durch das folgende dare pacem gentibus bedingte Verschreibung; vom Bild her (portare, illuminare) ist facem (faces) eindeutig (auch wenn die Lesart pacem stärker bezeugt ist)/6393: vgl. Agobardus, Liber de Correctione Antiphonarii (PL 104,331)/6411: vgl. Agobardus, Liber ... (PL 104,331–332)/6605: vgl. L. Brou, Le répons „Ecce quomodo moritur" dans les traditions romaine et espagnole, in: Revue Bénédictine 51 (1939) 144–168/6616/6633: Statt Dom. I post Octavam Paschae muß es De auctoritate T. P. heißen (vgl. 6448)/6744/7626: Es muß Fer. post Cineres heißen / 6901: Statt de Sanctis T. P. und Dom. III post Pascha muß es De Psalmis T. P. heißen / Statt SS Philippi et Jacobi muß es De Sanctis T. P. heißen (vgl. 6635)/7905: vgl. A. Dold, Die Quelle des Responsoriums „Viri impii", in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 13 (1935) 191–194/8408: Es handelt sich um die 2. Strophe von Analecta Hymnica 50, 13–14 (Nr. 8).

Es wäre verfehlt, aus dieser langen Liste der Addenda et corrigenda auf die mangelnde Qualität des CAO schließen zu wollen. Im Gegenteil: Die Bedeutung des CAO kann kaum hoch genug veranschlagt werden. Man kann nur gespannt sein auf das Erscheinen der folgenden drei Bände, die mit dem Versuch der Rekonstruktion des Antiphonale Officii S. Gregorii einen entscheidenden Baustein zu der noch zu schreibenden Monographie „Divinum Officium" liefern werden. Daß ein solches Werk auch über die liturgiewissenschaftliche Forschung hinaus von nicht geringerer Bedeutung sein wird als Jungmanns „Missarum Sollemnia", dürfte klar sein. Aber auch unabhängig davon ist das CAO für die verschiedenen Disziplinen von großer Wichtigkeit. Es wird nicht nur dem Theologen Einblick gewähren in die Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte, sondern auch dem Musikwissenschaftler, Historiker, Kunstgeschichtler dienlich sein. Besonders die mediaevistische Forschung hat auf dem Sektor Hymnologie und Hagiographie Hesberts Ausgabe viel zu verdanken, enthält das CAO doch eine große Zahl von Texten, die als Kleindichtung anzusehen sind und entsprechend gewürdigt werden sollten. Das gilt für die Antiphonen, Responsorien und dergl., die in Reimprosa oder in verschiedenen Versformen gedichtet sind (vgl. CAO vol. III, p. X–XI; vol. IV, p. XI–XII). Nur das wenigste davon ist bereits in den Analecta Hymnica ediert. Erwähnt seien besonders die drei unbekannten Hymnen „Levate manus", „Lumen erat" und „Laurenti merito" (I, 24.25.103). Zu diesen Versus wäre das als Antiphon überlieferte „Ubi est caritas et dilectio" (5259) zu zählen, dessen dichterische Struktur Hesbert entgangen ist. Seinem regelmäßigen Aufbau nach handelt es sich um eine Art Hymnus zu vier Strophen mit je zwei Zeilen; auch musikalisch gesehen besteht zwischen den Str. 1/2 und 3/4 nur ein geringfügiger Unterschied. Erstaunlicherweise ist dieser herrliche noch heute bei den Dominikanern in Gebrauch befindliche Fußwaschungsgesang der Karolingerzeit nirgends verzeichnet und in seiner Zuordnung zu den Caritasliedern gewürdigt. Von großer Bedeutung sind ebenfalls die besonders bei den Responsorien häufig anzutreffenden Prosen, von denen ebenfalls nur ein kleiner Teil in den Analecta Hymnica enthalten sind. Leider hat Hesbert unter den zahlreichen Indices keinen Index Prosularum et Troparum, in dem Texte wie die Nummern 6143, 6246, 6262, 6266, 6305, 6411, 6565, 6569, 6679, 6746, 6759, 6805, 6885, 6912, 6913, 7001, 7046, 7072, 7084, 7298, 7319, 7389, 7484, 7610, 7641, 7677, 7713, 7845 verzeichnet wären. Als Beispiel für die z. T. große dichterische Bedeutung dieser Prosulae stehe das mit Noten versehene Heu me, fili meus Joseph, amore dulcissimo (6746), das zu den bereits bekannten Jakobs-Planctus [Tertio in flore mundus adhuc dum pubesceret (MG Poetae IV, 462–471), Infelices filii, patre nati misero (AH 48, 224 [Nr. 245]) und Heu mihi, cur hoc feci (J. Leclerq, Textes et manuscrits de quelques Bibliothèques d'Espagne, in: Hispania Sacra 2 (1949) 115–116] hinzukommt. Es ist bedauerlich, daß man im neuen Brevier so wenig von Hesberts Edition profitiert hat, sei es, daß man, wie etwa bei der Antiphon Quem vidistis pastores (4455, cf. 7470), die bessere Textform hätte übernehmen können, sei es, daß man die Tradition der Versus in Triduo Sacro (8442ss), die ebenfalls bei den Dominikanern noch besteht, hätte aufgreifen können, da sie textlich und musikalisch hier vor den neu verfaßten Preces den Vorzug verdient.

Man kann nur wünschen, daß Theologen wie Nicht-Theologen die fundamentale Bedeutung des Hesbertschen Corpus und der hier edierten Texte erkennen und daß der Autor selbst die Kraft haben wird, dieses sein wohl bedeutsamstes Werk zu einem baldigen Abschluß zu bringen.

München Hansjakob Becker

Troxler, Georg: **Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart.** – Freiburg-Schweiz: Universitätsverlag 1971. 265 S. (Arbeiten zur praktischen Theologie, hrsg. vom Pastoralinstitut der Universität Freiburg-Schweiz, Bd 2)

Mit hohen Erwartungen greift man nach dieser Schrift, die unter den Veröffentlichungen des Pastoralinstituts der Universität Fribourg erschien und ein bedeutsames Thema derzeitiger theologischer Diskussionen behandelt, und man muß dem Verf. dankbar sein, daß er dem Gespräch über die Sonntagsmeßpflicht Impulse gegeben und Material dafür gesammelt hat.

Doch dann wundert man sich über den technischen wissenschaftlichen Apparat des Werkes. Beispiele: Das Zweite Vatikanische Konzil wird nicht aus seinen offiziellen Quellen, den Acta Apostolicae Sedis, nicht mit den offiziellen Titeln seiner Konstitutionen, nicht aus dem lateinischen Text zitiert, sondern es wird zitiert aus der deutschen Übersetzung im Ergänzungsband des LThK, oft genug sogar aus nicht immer näher differenzierten deutschen Textausgaben. Ferner: Man kann doch nicht den erreichbaren P. Browe aus G. Nickl zitieren! u. ähnl. – Oder: Das „a.a.O." wird so weit gezogen, daß der angegebene Ort nur nach einer Suchaktion aufzufinden ist. – Ungewöhnlich ist der Gebrauch des Zeichens + bei Zitierung zweier Nummern. – Interpunktion und Abbreviation in den Zitierungen werden nicht gleichbleibend angewandt. – Der Nachdenkliche fragt sich: Bekundet sich in diesen Kleinigkeiten nicht doch eine gewisse Sorglosigkeit und Eilfertigkeit der Schrift?

Die Frage nach den letztgenannten Eigenschaften drängt sich ebenfalls auf angesichts dogmatischer Ausdrucksweisen, z. B.: „Die Taufe ist sakramentaler Anruf und Vollzug der Eingliederung. Aber nur in dem Maß, wie sich der einzelne im gottgeschenkten Glauben diese Einstufung existentiell – von der Kindheit bis zur Reife wachsend – aneignet, gehört er wirklich zum mystischen Leib Christi. Daher decken sich sichtbare Kirche und Reich Gottes in der Jetztzeit noch nicht gänzlich, Spreu und Weizen sind noch nicht gesondert, ..." (220). Nicht anders ist die Sachlage mit heortologischen Befunden, z. B. „... nachträglich mit christlichem Geist erfüllt worden wäre, wie solches später mit dem *Natalis solis invicti* (25. Dezember, seit Aurelian Reichsfeiertag) geschah, als er im 4. Jahrhundert zum Geburtsfest Christi umgetauft wurde"; Seite 35 folgt dazu neben Dölger die Zitierung von K. Valentin, Illustrierte Weltgeschichte! Das verstößt doch wohl nach den großen Arbeiten von Hieronymus Frank und Hieronymus Engberding gegen die Sorgfaltspflicht, wenn auch nur in einer nebengeordneten Bemerkung.

Von zahlreichen Beobachtungen fehlender Sorgfalt wird nun die Sorge vermehrt, ob Troxlers These wirklich begründet ist. Seine These darf man vielleicht dahin formulieren: Eine Sonntagsmeßpflicht habe es nicht gegeben bis zur späteren Scholastik, und erst die vorreformatorische Zeit habe die Verletzung der Sonntagsmeßpflicht als schwere Sünde bezeichnet. Die bisherige These lautet etwa: Die ursprünglich selbstverständliche Mitfeier der Messe am Sonntag wurde im Laufe der Jahrhunderte durch die Gesetzgebung der Kirche mehr und mehr eingeschärft. T. beweist seine These, indem er vom urchristlichen bis zum neuzeitlichen Schrifttum viele Dokumente und Aussagen bemüht. Dabei lautet seine Grundfrage eigentlich nicht: Was war? sondern: Wie kann ich die geschichtlichen Aussagen und Fakten im Sinne meiner These verstehen? Er geht mit der Geschichte, z. B. S. 33–35, um, wie der von ihm wenig geliebte Scholastiker des Mittelalters, der aus der Geschichte seine These unterbaut und erhärtet; er betreibt keine Geschichtsforschung, sondern geschichtliche Beleuchtung moderner pastoraler Ideen. Natürlich kann man einem Pastoraltheologen keinen Vorwurf machen, weil er kein Historiker ist; wohl aber muß man beanstanden, wenn der Pastoraltheologe sich den Mantel des Historikers umhängt. Die Scholastik sprach in solchen Fällen von „petitio principii".

Man muß einmal lesen, wie T. mit Zeugnissen der Frühkirche, wie Didache (26), Clemensbrief (27), Justin (32) u. a. m. umgeht, um dann in seinen langen Schlußfolgerungen (33–55) diese Zeugnisse wegzudisputieren. Man vergleiche Troxlers Schrift mit der Studie Adolf Knaubers über das Kirchengebot der sonntäglichen Eucharistiefeier in der Festschrift für B. Panzram, Ius et salus animarum, Freiburg (Rombach) 1972: Dort wird über das bei T. nicht ausgewertete Martyrium der Christen von Abitinae am 12. 2. 304 berichtet, die wegen ihrer Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst verurteilt werden. Der Vergleich mit Knauber läßt die „Großzügigkeit" der Methode T. erkennen und zeigt, daß die historischen Zeugnisse durch T. unterbewertet werden. Die Geschichte gibt mehr her, als T. zugeben will. – So wird T. auch aus der neuesten Geschichte die Dokumente des Zweiten Vaticanum in seiner Art interpretieren. Daneben werden die belangvollen Fakten der liturgischen Bewegung, der Arbeit Pius X. und der jahrhundertelangen Mühen um die sinnvolle, innerliche Feier des Sonntags, schlicht formuliert in der katechetischen Mahnung „eine Messe mit Andacht" hören, einfach übergangen, statt dessen der Eindruck erweckt, als sei die katholische Haltung zur Sonntagserfüllung eigentlich nur äußerlich und legalistisch gewesen.

Immerhin, T. will keinen historischen Forschungsbericht schreiben, sondern eine pastoraltheologische Studie. Da ist die Summe seiner Studien folgende Neuumschreibung des Sonntagsgesetzes: „Die Getauften sollen in der Gemeinschaft, in der sie leben, womöglich an jedem Sonn- und Festtag oder sonst zu einem gegebenen Zeitpunkt als Gottesdienstgemeinde zusammenkommen, um den Auftrag Christi zu erfüllen ... Damit sie für eine rechte innere und äußere Teilnahme vorbereitet seien, sollen die Gläubigen an diesen Tagen von Erwerbstätigkeit und weltlicher Beschäftigung abstehen, um so treuer werden sie hernach durch ihr christliches Leben ... Gott Ehre erweisen. Wer diese äußere Anordnung mißachtet, obwohl er sich innerlich aufgerufen weiß, und so der Gottesdienstgemeinde seine Solidarität verweigert, übertritt zwar nur eine kirchliche Vorschrift. Er bedenke aber, wie folgenschwer und sündhaft es wäre, Gottes Heilsangebot in Wort und Sakrament gering zu schätzen" (249).

Mit diesen Ausführungen könnte man sich im Ganzen fast einverstanden erklären – trotz einiger bedenklicher Stellen. Aber in den Prämissen auf der Seite vorher heißt es: „Wie die Kirche frei ist in der Ansetzung ihrer Feiertage, ... so ist der einzelne mit seiner Teilnahme frei im Rahmen seiner Heilsbedürftigkeit und Solidarität. Weil mit bloß äußerer Teilnahme weder Gott noch der Gemeinde, noch den einzelnen gedient ist, innerer Teilnahmewille sich aber nicht kommandieren läßt, ... darum kann kein gesetzliches Zeitmaß absolut heilsentscheidend verpflichten." ... die Kirche ... müßte sagen, daß sie zum Gottesdienste nicht zwingen könne noch wolle ... „Der Respekt vor der Würde des Gottesdienstes wie vor der Persönlichkeit des Gläubigen gestattet ihr nicht, über dessen eigenes Gewissen hinweg eine bloß äußere Gesetzeserfüllung zu gebieten und dem Säumigen ... mit der Hölle zu drohen. Die Frohbotschaft würde zur Drohbotschaft ... und die Freiheit ... mit der neuen Sklaverei eines unchristlichen Werk- und Gesetzglaubens vertauscht" (248).

Man darf nach der Lektüre einer solchen Seite Georg Troxler gewiß bestätigen, daß er ein guter Prediger ist. Seine Pastoral- und Moral-Theologie wird aber weniger empfohlen. Denn die Conclusio stimmt mit den Prämissen nicht überein: Was er S. 249 als Ergebnis formuliert, wußten wir schon; es entspricht dem Beichtspiegel eines guten Diözesangebetbuches; die vorausgehenden Erörterungen S. 247 aber würden verlangen, daß die Sonntagspflicht restlos gestrichen und getilgt würde. Da wäre nicht nur größere Sorgfalt der Historie und der Theologie, sondern auch der Logik am Platze.

Das Verdienst T. wird darin bestehen, daß die Seminare der theologischen Fakultäten beginnen, sich des Themas mit aller Akribie anzunehmen.

Köln Theodor Schnitzler

Meinecke, Ursula: **Religionsunterricht im Spiegel seiner Lehrbücher.** Der evangelische Religionsunterricht der Gegenwart, untersucht am Religionsbuch der Volksschule 1945–1967. – Hannover/Berlin/Darmstadt/Dortmund: Hermann Schroedel 1969. 288 S. (Empirische Forschungen zu aktuellen pädagogischen Fragen und Aufgaben, hrsg. von Prof. Dr. Heinrich Roth) Lw. DM 24.–

Eine Reform des Gegenwärtigen ist kaum möglich ohne eine Bilanz des Bisherigen. Zwar hat sich die Religionspädagogik diese Einsicht längst zu eigen gemacht und eine stattliche Anzahl von referierenden und bilanzierenden Erhebungen herausgebracht (G. Moser, H. Waldispühl, H. Halbfas, H. Missalla, B. Grom, K. Lang, K.-H. Sorger), die mehr oder weniger kritische Lehrbuchanalysen vorlegen (meist eingegrenzt auf Themenfelder oder Schultypen), aber kaum eine Arbeit entwickelt ein so präzises und zugleich auch ausgewogenes Methodenbewußtsein wie die Untersuchung von Ursula Meinecke, Religionsunterricht im Spiegel seiner Lehrbücher, Hannover 1969. In exemplarischer Form werden aus der Fülle der zum evangelischen Religionsunterricht zugelassenen Bücher (vgl. eine Gesamtübersicht 270–280) Werke „typischen Grundcharakters mit originalen, stärker abweichenden Zügen ausgewählt und eingehend analysiert" (19).

Die Kriterien der Beurteilung werden nicht – wie meist bei ähnlichen Untersuchungen – losgelöst vom zu analysierenden Material vorweg dargelegt, sondern jeweils aus der Zielsetzung und Anlage der einzelnen Werke gewonnen; lediglich der eigene Standpunkt innerhalb der Religionspädagogik wird vorweg knapp skiz-

ziert und an Hand der Literatur einer Autorengruppe (H. Stock, M. Stallmann, G. Otto, K. Wegenast) umschrieben. So erreicht U. M. eine außergewöhnliche Flexibilität, die es ihr erlaubt, zu einer differenzierten Beurteilung der durchgemusterten Literatur zu kommen.

Teils bedingt durch die Anlage und den Inhalt der untersuchten Lehrbücher, teils wohl auch bedingt durch den religionspädagogischen Standort der Verfasserin werden einige Mängel mit einer gewissen Regelmäßigkeit aufgedeckt und zwar pädagogische (127, 239), sprachliche (59, 66ff, 106, 143, 263f) und theologische Mängel. So werden z. B. in den biblischen Teilen der Lehrbücher (selbst für die Hauptschule) noch in den sechziger Jahren Schrifttexte nach Art der Evangelienharmonien eingesetzt (125, 163) und AT und NT nach einem groben Verheißungs-Erfüllungsschema miteinander verbunden (122–125); besonders der vielfältige Versuch ist auffällig, ein heilsgeschichtliches Kontinuum herzustellen von der „Paradieseszeit" bis in die Gegenwart (144f, 149f, 166f, 180f, 214–218, 229).

Der hier vorgestellte repräsentative Querschnitt durch die evangelische Religionsbuchliteratur von 1945 bis 1967 legt eine auffallende Parallele in der evangelischen und katholischen religionspädagogischen Entwicklung offen – die Verfasserin macht allerdings nicht darauf aufmerksam, nämlich nach der restaurativ bestimmten Nachkriegszeit setzt sich zu Beginn der sechziger Jahre eine kräftige biblische Orientierung durch, die allerdings noch wenig differenziert zwischen Zeugnis und Auslegung, Exegese und Kerygma. Erst allmählich verebbt der Impuls eines von der Verkündigung her entworfenen Religionsunterrichtes zugunsten eines schüler- und problemorientierten Konzeptes.

Da der Religionsunterricht ständig neue Reformen braucht, die aber nicht vorankommen ohne gründliche Analysen bisheriger Versuche, behält die Arbeit von U. M. als Paradigma einer gelungenen Bilanz Bedeutung auch für herandrängende Neukonzeptionen des Religionsunterrichtes.

Münster Gottfried Bitter CSSp

Peerlinck, Franz: **Rudolf Bultmann als Prediger.** Verkündigung als Vollzug seiner Theologie. – Hamburg: Reich Verlag 1970. 266 S. (Theologische Forschung Bd. 50) Lw. DM 24.80

Die Arbeit, als Dissertation bei E. Schillebeeckx an der Universität Nymwegen eingereicht, will die Predigten Bultmanns „als Vollzug seiner Theologie" darstellen und zeigen, „was seine Theologie für die Verkündigung zu leisten vermag" (11). Das ist zweifellos ein interessantes und homiletisch bedeutsames Ziel. P. geht es an, indem er zunächst das Predigtmaterial sichtet (1. Teil) und den Aufbau und Ausbau der 25 veröffentlichten Predigten Bultmanns analysiert (2. Teil). Er entfaltet ihre Theologie (3. Teil) und konfrontiert dann die Theologie Bultmanns, die sich als Verkündigungstheologie versteht, mit seiner Verkündigungspraxis (4. Teil). Abschließend versucht er, die Aktualität der Bultmannschen Predigten aufzuweisen (5. Teil).

Die Arbeit ist übersichtlich angelegt und stellt, wie ihr Bultmann im Vorwort selbst bescheinigt, die Intention seiner Predigten „verständnisvoll dar" (9). Damit ist ihr Wert bereits hinreichend gekennzeichnet. Sie erschöpft sich weitgehend in der Wiedergabe der in ihrem Zusammenhang wichtigen Themen der Theologie Bultmanns und seiner Predigten, oft mit allzu langen Zitaten, die den Leser ebenso ermüden wie die zahlreichen Wiederholungen.

Enttäuschend ist die Behandlung der Frage, auf die es dem Ziel der Arbeit nach gerade ankommt: Wie stehen die Predigten Bultmanns zu seiner Theologie? (191–238) P. prüft, ob die Abgrenzung der Schriftperikopen und ihre Behandlung in den Predigten mit dem übereinstimmt, was der Exeget Bultmann sagt; er stellt über Seiten (201–208) Teile von Predigten neben Abschnitte aus Kommentaren, um so die Parallelität zwischen Predigt und theologischer Arbeit nachzuweisen, und er stellt schließlich zwischen beiden eine „sachliche Identität" fest. Damit ist jedoch das anstehende Problem nicht gelöst. Es wäre ja gerade zu prüfen, ob Bultmann in der Lage ist, die Ansätze seiner Theologie und das im einzelnen exegetisch Erarbeitete in der Predigt, die ein anderes Ziel verfolgt als der Kommentar und eine andere Situation voraussetzt als der Hörsaal, zu vermitteln. Eine oft wörtliche Übereinstimmung von Predigt und Kommentar spricht gerade nicht dafür, daß die homiletische Aufgabe gelöst ist. – Im letzten Teil der Arbeit werden einige Gesichtspunkte genannt, die den Prediger Bultmann kennzeichnen. Sie hätten eine eingehendere Erörterung verdient.

P. ist der Theologie Bultmanns verpflichtet und in ihr gefangen. Es fehlt ihm jene kritische Distanz, aus der heraus Fragen gestellt und Bedenken geäußert werden. Die Grenzen und Fragwürdigkeiten des Entmythologisierungsprogramms und der existentialen Interpretation sind seit über einem Jahrzehnt so eindeutig in Erscheinung getreten, daß eine Arbeit aus dem Jahre 1970 nicht achtlos daran vorbeigehen kann, gerade dann nicht, wenn sie die Aktualität und Relevanz der Predigten Bultmanns für die gegenwärtige Predigtpraxis aufzeigen will. Sie hätte ihrem Thema gemäß anhand klarer homiletischer Kriterien die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen aufzeigen müssen, die Bultmanns Predigten und die sich darin aussprechende Theologie aufweisen. Hier führt der Beitrag, den J. Konrad bereits vor 15 Jahren „Zu Form und Gehalt der Marburger Predigten Rudolf Bultmanns" veröffentlicht hat (ThLZ 82, 1957, 481–494), wesentlich weiter.

Münster Franz Kamphaus

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter (u. a.). Völlig neubearbeitete Ausgabe des „Wörterbuches der philosophischen Begriffe" von Rudolf Eisler Bd II: D–F. – Basel, Stuttgart: Schwabe & Co (1972), VI S., 1152 Sp. Lw. DM 84.50

Der zweite Band dieses Wörterbuches erfüllt alle Erwartungen, die mit dem ersten geweckt wurden, ja in einiger Hinsicht übertrifft er diesen. Z. B. stehen die Begriffswörter im Umfang und der Art ihrer Bearbeitung fast durchweg – also im höheren Maße als im 1. Bande – im Einklang mit ihrer Bedeutung in der Geschichte, bzw. für das heutige Philosophieren. Die Grenz- und Randbegriffe haben zahlenmäßig ein ausgeglicheneres Verhältnis zu den Hauptbegriffen.

In der Besprechung zum I. Bande wies ich darauf hin,

1. daß fast alle wichtigen Begriffe der Philosophie eine Geschichte haben, und zwar so, daß die philosophischen Grundbegriffe durchweg auf die Griechen zurückgehen;

2. daß sich in der Geschichte der einzelnen Grundbegriffe die Geschichte der ganzen Philosophie spiegelt.

Diese aufgrund des I. Bandes gemachten Feststellungen haben sich im II. Bande vollauf bestätigt. Man könnte noch anführen, wie stark theologische Grundauffassungen in historischer Wechselbeziehung zu metaphysischen Fundamentalbegriffen stehen, so bei den Stichwörtern Eine (das), Einheit (vgl. dazu Emanation), Erkennen, Erkenntnis (die Logostheorie), Form und Stoff, Existenz (Dasein) und Ethik.

I. Es dürfte nützlich sein, einige dieser Grundbegriffe auf obige Thesen hin genauer anzusehen.

Dasein (U. Wienbruch), 15–22. Da dieses Begriffswort erst seit Chr. Wolff als Eindeutschung des lateinischen existentia zum philosophischen Begriffsschatz gehört, muß es sich in der Darstellung mit Existenz in den Stufengang der Entwicklung teilen. Im deutschen Idealismus zu einem Gedankenspiel erstarrt, gewinnt es bei Kierkegaard seine Aktualität zurück. Dieser bezieht es freilich nur auf den Menschen. Diese Eingrenzung ist jedoch als Auszeichnung zu verstehen. Es steht für etwas spezifisch Menschliches, das zur Transzendenz hin offen wird, unter dem Namen Existenz bei Jaspers und als der Ort, wo Sein sich zeigt, bei Heidegger.

Denken, I. philosophischer Teil (C. v. Bormann, R. Kuhlen und L. Oeing-Hanhoff), II. psychologischer Teil (K. Foppa), 60–104.

Mit den Griechen beginnt die philosophische Begriffsgeschichte. Aber erst Aristoteles behandelte die Frage, worin D. bestehe, systematisch. Er unterscheidet D. streng von Wahrnehmen. Im Denken begreife ich das Allgemeine. Diese Verbindung von D. und Erkenntnis des Allgemeinen zeigt sich auf allen Höhepunkten der griechischen Weltweisheit. Sie wird bei manchen Philosophen metaphysisch-theologisch vertieft. Schon Aristoteles sah in der Denkkraft etwas Göttliches, nach Philon ist sie göttlichen Ursprungs. Und Plotin reiht sie in den Emanationsstrom aus dem Ur-einen an erster Stelle ein (Nous). Die lateinischen Denker mühen sich mit den Ausdrücken cogitare, intelligere, cognoscere, considerare, contemplari, ratiocinari und meditari um das Wesen, die Stufen und Arten des D.s. Das lateinische Mittelalter gibt mit Thomas von Aquin die bekannteste Dreiteilung: Intelligentia indivisibilium, Urteil und Ratiocinium oder Schlußfolgerung.

Damit hört die klassische Ausgewogenheit auf, in der alle menschlichen Fähigkeiten und alle Seinsstufen auf einander hingeordnet waren. Kants genialer Versuch einer neuen Zuordnung von Denken und Sinneserfahrung mußte scheitern, weil er die transzendentale Bezogenheit des D. zum Ding an sich nicht hinreichend berücksichtigte. Das D. ist keine geistige Wiedergabe von Wirklichkeit, es erzeugt, produziert sie vielmehr. An diesem Punkte setzte der deutsche Idealismus ein. Gegen dessen Abstraktionen erhebt sich der Widerstand im Namen des kon-

kret Menschlichen von Geschichte und Sprache. Seitdem wird die philosophische Bühne beherrscht von einer Vielheit von Erklärungsversuchen. Die fruchtbarsten scheinen uns die Versuche zu sein, die wieder an die klassischen Lösungen anknüpfen, z. B. N. Hartmann. Zu nennen wären noch u. a. Husserl, Bergson, Scheler und nicht zuletzt die Existenz- und Existentialphilosophie. Für Husserl richtet sich das D. auf Gegenstände, und Heidegger will den ganzen Fragekreis um das D. zurückführen auf die ursprünglichere Frage nach dem Sein.

Eine (das), Einheit, (I. P. Hadot; II. K. Flasch; III. E. Heintel), 361–384. Das klassische Transzendentale unum in seiner Vorgeschichte, Frühgeschichte, seiner Entfaltung und Problematik wird hier in einer lebendigen und fesselnden Weise vor Augen geführt. Systematisch umfaßt der Artikel die Grundfragen der Ontologie, der Erkenntnismetaphysik, der Logik (Universalienproblem) und der Theologia naturalis. Historisch reicht die Spannweite von den Vorsokratikern über die großen griechischen Schulen und die christliche Väterzeit bis zur mittelalterlichen Scholastik. Von hier aus leiten die Nominalisten über zur Fragestellung der Neuzeit. Immer wieder spielen sich alte Fragestellungen in neuen Abwandlungen an die Oberfläche. Fundamentalphilosophische Vorentscheidungen bestimmen oft die Eigenart der einzelnen Systeme. Doch gibt es trotz hundert Verschiedenheiten im einzelnen zwei große Denkrichtungen, die sich durchhalten. In der einen ist es das Sein, das (notwendig) die Einheit setzt, ist das Sein also der Urbegriff; die andere verwurzelt das Sein im Einen, setzt das unum demnach dem Sein voraus.

Der Artikel ist ein Muster für das, was das Hist. Wörterbuch der Phil. leisten kann. Die Verf. bieten unter ihrem Sachwort in erstaunlicher Gedrängtheit, die Fülle und Klarheit vereint, einen Abriß der klassischen und abendländischen Weltweisheit bis zur Gegenwart. Der Art. ist auch beispielhaft für eine glückliche Verbindung geschichtlicher Darstellung und kritischer Wertung.

Erkennen (I. Philos. Teil H. Krings/M. Baumgarten. II. psychol. Teil W. Prinz), 643–681. Ein Nachteil dieses Artikels ist, daß nicht eine oder einige hypothetische Definitionen von E. vorangestellt werden, um – wenigstens vorläufig – den Unterschied von E. etwa zum Denken anzuzeigen. Könnte man sagen, Denken sei die auf Seiendes als solches und dessen Sinnbeziehungen gerichtete unanschauliche Erkenntnisweise? (Phil. Wörterbuch Brugger, 12. Aufl. 48). Ist diese Bestimmung verwandt mit der Hegels: Nur die Philosophie ist das freie, unbeschränkte reine Denken? Wie unterscheidet sie sich von der Heideggers: die Wissenschaft denkt nicht... Das Denken ist ein Erhören, das erblickt? Erblicken wäre anschauen. Also würde Anschauen auch zum Denken gehören. Daher ist wohl nur die sinnliche Anschauung ausgeschlossen, und Denken wäre ein Teilbereich von Erkenntnis, Erkennen. Die Begriffsgeschichte von Erkennen enthielte somit notwendig auch die von Denken. In der Tat bereichert der Artikel über die E. die frühere Abhandlung über das Denken, und zwar gleich im Abschnitt über die Vorsokratiker (IB 1), besonders durch den Hinweis auf den Logosbegriff bei Heraklit, bei dem dieser Begriff nicht nur logisch, sondern auch ontologisch bedeutsam ist. Der Logos bestimmt das Sein und das Denken. Und so gibt es noch viele Fälle, in denen das über das Denken Gesagte in neuer Weise aufgenommen und ergänzt wird; einer der wichtigsten ist das Mittelalter. Man muß die Traktate über Denken und E. nebeneinander und in ständigem Vergleich studieren. Die Querverbindungen zu anderen Philosophischen Grundbegriffen drängen sich dabei von selber auf.

Existenz (I. Teil P. Hadot; II. Teil A. Guggenberger), 854–860. Die Verf. bieten auf knappem Raum wieder ein Beispiel dafür, was eine Übersicht über die Entwicklung eines philosophischen Grundbegriffs leisten kann. Wie ein Leitfaden für die ganze europäische Geschichte der Philosophie nimmt sie sich aus. Dabei ist sie nicht nur Chronik aufeinander folgender oder Aufzählung nebeneinander bestehender Lehrmeinungen und Schulen, sondern legt auch die inneren Zusammenhänge bloß. Wie alte Grundpositionen sich im Denken immer wieder durchsetzen und die Systeme bestimmen, wird hier besonders klar. Und alle philosophischen Disziplinen, Metaphysik und Erkenntnistheorie, Allgemeinbegriff und Individuum, Sachbereiche und Personsphäre, subjekt- oder weltimmanente Begrenzung und Ausweitung zur Transzendenz – alles spielt hier mit. Besonders anregend wird das Wechselverhältnis zu essentia. Der Doppelbegriff existentia/essentia bildet sozusagen die Fähre, auf der letzte geistige Haltungen zu den Grundfragen unseres Daseins in ständigem Ringen miteinander durch die Geschichte gleiten. Bald tritt die eine Grundhaltung in den Vordergrund, bald die andere; nicht einfach nach Laune einzelner Denker, sondern oft nach einer dialektischen oder evolutiven Gesetzmäßigkeit. Und deutlich erkennt der Leser, wie oft eine Epoche oder ein System das Korrektiv zu anderen oder früheren Denkmodellen bildet.

II. Wie sich aus dem I. Bande ergab, bildet eine weitere Eigentümlichkeit des H. W. d. Ph. die reiche Heranziehung von Grenz- und Randbegriffen. Das erwies sich einerseits als zeitgemäß und nützlich, aber dann doch auch wieder als etwas problematisch. Im vorliegenden II. Bande zeigen sich eigentlich nur die Vorteile dieser Methode. Kaum eines dieser Stichwörter möchte man missen. Da sind vor allem Grenzbegriffe hin zur Geschichte, zur empirischen Psychologie und Pädagogik, zu den neuzeitlichen Naturwissenschaften und zur Theologie. Eine Anzahl dieser Begriffe treffen wir in ganz verschiedenen Wissenszweigen an, z. B. Entfremdung, Epoche, Epochenbewußtsein, Erfahrung, Fanatisch, Fanatismus.

Reizvoll ist es, festzustellen, daß die Theologie am häufigsten an der Grenze auftaucht. Sie hat zu allen Zeiten die Weltweisheit am meisten befruchtet und ist von ihr befruchtet worden. Einige Beispiele: Desiderium naturale, Devotio moderna, Dogmenkritik, Du, Ecclesia spiritualis, Eigenwille, Engellehre, Entmythologisierung, Erbsünde, Erlösung, Erwählung, Eschatologie und Fetischismus. Wer diese Themen bearbeitet, muß ständig zwischen Philosophie und Theologie hin und hergehen. Auch eine säkularisierte Universitas litterarum kann demnach der Theologie nicht entraten.

III. Zu bemerken wäre noch, daß einige Bearbeitungen doch wohl etwas knapp geraten sind und so dem Benützer des Lexikons die Orientierung erschweren. So die Distinctio formalis (270), Distinctio rationis (271), Distinctio realis (271), Formalismus (967–971). Der im Teil I behandelte (H. Hülsmann), doch wohl an erster Stelle interessierende F. als Begriff in der Auseinandersetzung zwischen ethischem Rationalismus, Logizismus und Intellektualismus einerseits und materialer Wertethik anderseits – erhält nicht einmal eine ganze Spalte, während für den ästhetischen, literaturgeschichtlich verstandenen F. über drei Spalten verwandt werden. Dieses Mißverhältnis ist umso bedauerlicher, als auch die sonst beispielhafte Studie über die „Ethik" (J. Ritter, R. Romberg, A. Pieper) diesen Problemkreis nur sehr gerafft behandelt.

Fragen könnte man sich auch, warum die verschiedenen „Distinktionen" (formalis, realis, rationis) nicht unter dem Sammelbegriff „Distinktion" zusammengefaßt wurden, zumal die betreffenden Klein-Artikel alle denselben Verf. haben (O. Muck). Ähnliches gilt für die mit „Empirie" zusammengesetzten Begriffe.

In dem Kurzartikel „Futurabilien" (1150, N. Rescher) sind einige Ungenauigkeiten. 1. terminologisch: die Schulphilosophie kennt nur „Futuribilia". Natürlich kann R. ein eigenes Begriffswort prägen, nur müßte es klar sein, daß er damit von der Scholastik abweicht. 2. inhaltlich: futuribilia bedeuten nicht einfach futura contingentia, sondern das bedingt Zukünftige, was nicht dasselbe ist.

Alles zusammenfassend, kann man sich über diesen II. Band freuen. Er rechtfertigt Methode und Zielsetzung von Herausgebern und Mitarbeitern und wird seine Benützer nicht nur unter den Freunden und Schülern der Weltweisheit, sondern auch unter Naturwissenschaftlern, Theologen und anderen finden.

Ohlstadt G. Friedrich Klenk

Peperzak, Ad Th.: **Der heutige Mensch und die Heilsfrage.** Eine philosophische Hinführung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 224 S. Kart. DM 22.50

Die Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen wird auf ihrer nächsten Tagung im Januar 1973 das Thema „Erlösung und Befreiung. Die christliche Erlösungsbotschaft im Horizont heutiger Welterfahrung" behandeln. Gerade rechtzeitig zu dieser Tagung erscheint eine Arbeit des Utrechter Ricoeursschülers Peperzak, die es sich zum Ziel gesetzt hat, eine phänomenologische Hinführung zu der Frage nach dem Heil zu leisten. Peperzaks Arbeit ist ganz offensichtlich aus Vorlesungen hervorgegangen. Zum Teil tragen die Ausführungen deshalb eine gewisse Breite an sich, welche der Lektüre Hindernisse in den Weg legt. Andererseits zwingt der erwägende und vieles in die Analyse mit einbeziehende Stil den Leser allerdings auch dazu, selbst nachzudenken.

Peperzak versucht in einem 1. Teil die Frage nach dem Heil auszuarbeiten (9–74). Dabei stößt er immer wieder auf die Problematik, wie denn nun philosophisches und theologisches Fragen zueinander stehen. Dieses Problem legt sich von der Sache her nahe. Denn „Heil" ist jedenfalls kein klassisches philosophisches Thema. Es fragt sich allerdings, ob die Philosophie nicht unter anderen Titeln (vgl. z. B. die Entfremdungsproblematik) die Frage nach dem Heil immer auch schon gestellt hat.

Der 2. Teil sucht sodann zunächst einmal formalanalytisch zu zeigen (79–114), daß Menschsein im Unterwegssein besteht. Die Erkenntnisse, die Peperzak hier vorlegt, gehören zu den beachtlichsten des ganzen Buches. Sie verdienten es, ausgearbeitet zu werden. Vermutlich würde dadurch eine Anthropologie gewonnen, die der Ausarbeitung einer systematischen und zugleich bibeltheologischen christlichen Lehre vom Heil sehr nützlich sein könnte.

In den weiteren Abschnitten des zweiten Teiles sucht Peperzak, die von ihm gefundenen formalen Ansätze einer hodologischen Anthropolo-

gie dann inhaltlich zu füllen. Dabei zeichnen sich für ihn drei Themenkreise ab, die er „Egonomie und Kultur" (121–141), „Heteronomie und Ethik" (142–162) und schließlich Gott" (177–209) überschreibt. Im Sinne einer phänomenologischen Analyse der materialen Dialektik des Heilsverlangens vermögen auch diese Kapitel wichtige Hinweise zu geben. Allerdings sind die 20 Seiten, die darüber sprechen, wie sich im Felde der gesellschaftlichen Wirklichkeit das Verlangen nach Heil und Befreiung äußert, ein zu schmaler Raum. Sie reichen, auch wenn man das vorhergehende Kapitel dazunimmt, nicht aus, um diese Seite des Problems auszuleuchten.

Es fällt auf, daß Peperzak in diesen Kapiteln zwar einige Male Levinas nennt. Er geht in dem Abschnitt „Dia-logik" aber in keiner Weise auf die Diskussion ein, die seit Buber zu diesem Thema stattgefunden hat. Noch auch berührt er in den beiden Kapiteln etwa die Phänomenfelder, die durch die Frankfurter Schule zur Sprache gekommen sind, oder die Anliegen der Politischen Theologie. Zweifellos müßte eine Analyse des Heilsverlangens heute aber auch in diese Felder vorstoßen. Was Peperzaks Erwägungen leisten, ist, daß sie in einer Analyse des durch „Leben" angereicherten Bewußtseins die Charaktere des menschlichen Ausseins auf unbedingte Erfüllung offenlegen. Insofern muß das Buch denn auch im wesentlichen als Anregung und Beitrag verstanden werden.

Augsburg Bernhard Casper

Altner, Günter: **Grammatik der Schöpfung.** Theologische Inhalte der Biologie. – Stuttgart: Kreuz (1971). 79 S. (Rote Reihe, Bd 30), kart. DM 3.50

Günter Altner, promovierter evangelischer Theologe und promovierter Biologe, fragt in der Einleitung seines Bändchens: „Kann die Evolution als Grammatik der Schöpfung gelesen werden? Schließt das biologische Faktenwissen theologische Inhalte ein?" (7) Altner versucht, diese Frage in seiner Schrift zu bejahen, jedoch nicht durch die Konstruktion eines theologischen Überbaus, sondern als Resümee, in dem die theologische Relevanz einer biologischen Berichterstattung ausgedrückt wird. (70) Ermöglicht wird ihm die Bejahung durch den Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Biologie, in der die Schöpfung als Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit begriffen wird. Durch eine solche Bestimmung sieht Altner den klassischen Dualismus von Transzendenz und Immanenz überwunden, so daß die Zukunft der natürlichen Entwicklung als die Zukunft Gottes aufgefaßt werden kann. Innerhalb dieser Sicht kann dann die fortschreitende Entwicklung der Welt so gedacht werden, daß die Offenheit der Welt Zeichen ihres Schöpfungsseins ist. (8)

Der weitaus größte Teil des Bändchens gilt der schon erwähnten biologischen Berichterstattung, die allerdings die Disziplin der Biologie recht weit faßt. Die ausdrückliche theologische Erörterung fällt demgegenüber äußerst knapp aus (70–77). Altner ist sich dieser Proportionen bewußt, meint jedoch, daß in den naturwissenschaftlichen Kapiteln mehr Theologie enthalten sei, als es nach herkömmlichen Maßstäben deutlich sei. (7)

Nach der Lektüre dieser kleinen Schrift ist der Rezensent sich nicht sicher, ob Altner mit den Auffassungen, die er hier vertritt, einem Monismus nahe ist. Altner selbst sagt zum Schlusse seines Büchleins: „Der Aspekt des Monistischen ist im Gespräch zwischen Theologie und Biologie so unhaltbar nicht." (77). Die Veröffentlichung ist zu kurz, als daß eine endgültige Stellungnahme abgegeben werden könnte. Dringend wünschenswert ist, daß sich der Autor in nicht allzu ferner Zukunft mit einer ausführlichen, theologisch v. a. weiter ausgebauten Schrift noch einmal seinem Thema widmet.

Paderborn/Gimbte Werner Bröker

Oraison, Marc: **Zufall und Leben.** Hat die Biologie das letzte Wort? Deutsche Übertragung v. Hermann Josef Bormann. – Frankfurt/M: Josef Knecht 1972. 164 S. Efalin DM 14.80

Jacques Monods Buch „Zufall und Notwendigkeit" hat bei den wenigen, die seine Schrift wirklich gelesen haben, lebhafte Diskussionen ausgelöst. Diese Diskussionen sind darum v. a. begrüßenswert, weil Monod – natürlich mit eigenen Akzenten versehen – das ausspricht, was viele einschlägige Wissenschaftler annehmen. In diese Diskussion greift das vorliegende Buch Marc Oraisons ein, der v. a. von der Warte des Psychologen zu Monods Thesen Stellung nimmt. Die zentrale Frage Oraisons an Monod ist, „ob Zufall" (als bestimmender ‚Faktor' aller Entwicklungsschritte) nicht schlicht der Name für das ist, was durch etablierte Erkenntnisweisen der Wissenschaften nicht zugänglich gemacht werden kann, ob man nur das erfragen dürfe, von dem die Möglichkeit einer „wissenschaftlichen" Antwort schon feststeht. Ist etwa die Frage nach dem „Sinn" menschlichen Lebens legitim oder nicht? Oraison besteht auf der Sinnfrage als einer Frage, ohne die der Mensch nicht Mensch ist, und weiß die Antwort nicht in einem „Wissen", sondern in einem „Glauben" gegeben.

Das Buch ist durchgehend verständlich geschrieben – was man in Bezug auf den naturwissenschaftlichen Laien von Monods Buch nicht sagen kann –, verständlich auch für den, der „Zufall und Notwendigkeit" nicht gelesen hat; Oraisons Gesprächspartner ist zwar indirekt Monod, direkt aber der von der Sinnfrage beunruhigte Mensch.

Paderborn/Gimbte Werner Bröker

Archiv für Religionspsychologie, in Verbindung mit Alfons Bolley/Bonn, Heinrich Dumoulin/Tokio, André Godin/Brüssel, Paul E. Johnson/Boston und Klaus Thomas/Berlin hrsg. von Wilhelm Keilbach, Zehnter Band. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1971) 381 S., mit einem Bildnis von Villiam Grönbaek († 4. April 1970) br. DM 54.–

1. Der Inhalt. Der Band enthält die Vorträge der Vierten Arbeitstagung der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie, die vom 8. bis 12. September 1969 in Würzburg stattfand.

Zur Manipulierbarkeit des Menschen, besonders im religiösen Erleben, sprachen – in der Reihenfolge der Vorträge – Wilhelm Arnold, Wilhelm Keilbach (zwei Vorträge), Josef Hasenfuss, Hanscarl Leuner, Fritz Gnirss, Günter Hole, Klaus Thomas, Anton Anwander, Klaus Klostermaier. Über das religiöse Erleben trugen vor Rolf Oerter, Balthasar Gareis, Kurt Gins, Ottfried Kietzig, Hjalmar Sundén, Villiam Grönbaek. Zu diesen beiden Themen werden auch die Bemerkungen der jeweils folgenden Aussprache mitgeteilt.

In einem Symposion äußerten sich zur religionspsychologischen Methode Wilhelm Arnold, Lajos Vetö, Ernst G. Wehner, Willi Seitz, Dieter Pfau, Peter Jankowski.

Dem folgen Nachrufe auf Villiam Grönbaek und Johannes H. Schultz sowie Würdigungen von Wilhelm Keilbach und Josef Hasenfuss und ein Bericht von Kurt Krenn über die Vierte Arbeitstagung, die zugleich eine Würdigung ist.

Einige Bemerkungen zur Manipulierbarkeit, zum Beschreiben religiösen Erlebens, zur Religionspsychologie und zur Religion versuchen zu verdeutlichen, was geboten wird und was als Aufgabe noch bevorsteht.

2. Die Manipulierbarkeit. Inwieweit der Mensch manipulierbar ist, kann allgemeinbiologisch, aber auch genauer genetisch und biochemisch untersucht werden, wobei auch die Möglichkeit einer physikalischen Determiniertheit zu bedenken ist. Augenfällig ist die Beeinflussung durch Drogen, etwa den Teonanácatl-Pilz, den Peyotl-Kaktus, durch Haschisch, Meskalin, Opium, LSD-25.

So bemerkenswert es ist, etwas darüber zu erfahren, wie in Sub- oder Rand- oder Restkulturen oder in Sonderfällen der Mensch durch Drogen manipuliert werden kann, und so wichtig es ist, zu prüfen, inwieweit physische Determiniertheit auch den Menschen bestimmt, so wenig genügt das, um das Ausmaß möglicher und wirklicher Manipulierung erkennbar zu machen. Daß wir diese Frage gerade heute dringlich stellen müssen, wird kaum erkennbar, etwa an LSD-25 oder dem Computer.

Damit ist aber das Ausmaß willkürlicher Beeinflussung nur am Rande deutlich gemacht. Wodurch alles werden wir beeinflußt und gelenkt? Durch die Ernährung: Kunstdünger, Wachstumsspritze, Verschönung und Erhaltung der Lebensmittel; durch die Genußmittel: Alkohol, Nikotin, Alkaloide; durch die Rauschmittel verschiedenster Art und Herkunft. Durch die Erziehung, etwa durch „künstlich kultivierte Vorstellungen, die nicht aus dem Geist kommen und leicht in eine exaltierte und damit ungesunde Religiosität ausarten" (246), und das nicht nur bei der Religiosität; durch ein „Gottesbild, das für uns heute eher ein Hindernis als eine Hilfe darstellt" (47); durch eine „fast ganz unsinnige religiöse Programmierung der Individuen in den vergangenen 200 Jahren" (24); durch Nationalismen und Sozialauffassungen; durch ein Sündenbewußtsein, gegen das wir uns heute wehren.

Wir werden tiefgreifend durch Heilverfahren, Heilmittel, Schmerzmittel, künstliche Glieder beeinflußt.

Ebenso durch unsere Siedlungsformen: Weltstädte, Großstädte, Hochhäuser, Slums; durch unsere Arbeitswelt und Arbeitsverfahren, etwa Teilung und Fließband. Wir sind belastet durch die Dichte der Menschen: durch Ansprüche, die sie stellen und die an sie gestellt werden; durch die Aufgaben, die durch Dichte und Ansprüche auf uns lasten.

Gemeinsam ist allen diesen Beeinflussungen, daß sie, und nicht nur die Drogen, „den Personkern treffen, die ganze Persönlichkeit mit einschließen und betreffen" (247), daß sie „Verkümmerungen und Zerrüttungen, Entstellungen und Verzerrungen" (158) bewirken. Sie sind weit bedrohlicher als die Drogen, die sich so als nicht mehr denn als Symptome und Indikatoren erweisen.

Was kann und soll in einer solchen Welt Religion sein? Das ist die entscheidende Frage für den Menschen und für die Religion.

3. Das religiöse Erleben. Die Religionspsychologie will das religiöse Erleben beschreiben. Sicherlich kann nicht die ganze Breite und Tiefe dieses Bereiches dargestellt werden. Aber es fällt doch auf, daß auf der Tagung nur Sonderfälle beschrieben wurden: Kinder und Jugendliche, straffällige Jugendliche, Alte, und zwar in sehr enger Auswahl, sowie eine einzelne Heilige, Birgitta von Schweden. Man stellte fest, „daß die meisten Psychologen dem religiösen Verhalten normaler Erwachsener in unserer eigenen Kultur mit fast völliger Gleichgültigkeit gegenüberstehen" (299).

Wollte man sich darüber vergewissern, wie das religiöse Verhalten unserer Zeit, wenigstens unseres Kulturkreises aussieht, müßte man kennzeichnende Quer- und Längsschnitte zu zeichnen versuchen. An Querschnitten: Berufsgruppen, etwa Bergleute, Vertreter, mittlere und höhere Manager, Soldaten aller Grade, Bankfachleute, Ingenieure aller Sparten, Politiker, Kaufleute ... An Längsschnitten: Kind, Schüler, Student, Priester, Bischof, Papst; Kind, ... Forscher, Gewerkschaftsführer, General, Professor, Konzernchef, Kliniksleiter, Revolutionär, Bombenleger, „Verbrecher", ...; Kind, „Flegel", verliebt, verlobt, verheiratet, verwitwet, geschieden.

Manches davon ist kaum durchführbar. Das aber zeigt nur, wie schwer die Aufgabe ist und wie sehr man sich hüten muß, voreilig zu sein; wie sehr man es bedenken muß, daß Religion für alle da sein muß, aber auch möglich sein muß. Wie hat eine solche Religion auszusehen? Genügt es, um sie zu finden, die jetzigen Formen kennenzulernen?

Der Gefahren, Religionen beschreiben zu wollen, muß man sich bewußt sein. „Gerade eine ‚gut' zusammengestellte Versuchsreihe (eigentlich eine schlecht zusammengestellte) kann den Charakter einer psychologischen Manipulation annehmen" (278). Den möglichen und wahrscheinlichen „Suppressions- und Wechselwirkungs-Effekt" (293) muß man zu vermeiden suchen, und ich meine, daß er im Bericht von Grönbaek über Altersreligiosität offen zutage träte.

„Das Arbeitsgebiet der Religionspsychologie ist unermeßlich groß geworden und wird immer größer" (285), auch und vor allem deswegen, weil man nicht weiß, was Religion ist und eben deswegen nicht weiß, was man von der Religionspsychologie erwarten kann.

4. Die Religionspsychologie. „Religionspsychologie nennen wir eine wissenschaftliche Untersuchung, die sich mit der Religion als einen im Menschen sich abspielenden psychischen Phänomen befaßt. Die Religion ist also Objekt der Religionspsychologie nur insoweit, als sie in Erlebnissen des Individuums besteht oder soweit sie Erlebnisse und Handlungen eines Individuums oder einer Gemeinschaft zu beeinflussen und zu färben imstande ist" (297). Wenn zwischen religiösen Erlebnissen und anderweitigen Handlungen unterschieden wird, wird schon vorausgesetzt, was nicht selbstverständlich sein sollte, sondern gerade die entscheidende Frage ausmacht, ob nämlich Religiöses von anderem abtrennbar sei, ob es Erlebnisse und Handlungen gibt, die rein religiös, und solche, die rein nicht-religiös sind; ebenso ist zu fragen, ob eine Gemeinschaft im gleichen Sinne religiös erleben und handeln kann, wie das beim Individuum der Fall ist. Als was Religion gedacht wird, wird nicht gesagt. Jedenfalls soll von der Religionspsychologie die Frage nach dem Inhalt, der Verbindlichkeit, der Wahrheit im erkenntnistheoretischen und nach der Wahrhaftigkeit im sittlichen Sinne beiseitegelassen werden.

Daß es „eine bemerkenswerte Armut an wissenschaftlichem Wissen über die Psychologie der Religion gibt" (300), wurde schon im vorigen Abschnitt gesagt, und beruht darauf, daß man sich über den Begriff der Religion nicht im klaren und noch weniger einig ist. Um dieser Armut abzuhelfen, wird es nützlich sein, „moderne Möglichkeiten der Psychologie vorzustellen, damit in der religiösen Forschung und Lehre die Anwendung psychologischer Erkenntnisse im Bereich des religiösen Erlebens, Verhaltens und Handelns fruchtbar gemacht werden kann" (275). Das heißt, daß die Religionspsychologie nach oder in ihrem Verfahren nicht eigenständig ist, und heißt weiter, daß die Abhängigkeit der Psychologie von anderen Wissenschaften auch für die Religionspsychologie gilt, sie also zweistufig abhängig ist.

Wie jede Wissenschaft, so steht auch die Religionspsychologie heute vor der Frage und Entscheidung, ob „es möglich ist, für das objektiv nicht Ausdrückbare, für das, was ich nicht in einem Wort, und also auch nicht in einer Zahl oder in einer Zahlenverbindung im binären System ausdrücken, also der Maschine in der ihr gemäßen Sprache eingeben kann, die Maschine einzusetzen oder arbeiten zu lassen oder gar ihr in diesem Bereich Selbständigkeit zuzusprechen" (18). Man kann diese Frage aber auch von vornherein abweisen: „in keiner Weise darf behauptet werden, daß sich religiöse Erlebnisse vorwiegend oder gar ausschließlich von chemischen oder elektrischen Schaltvorgängen her verstehen ließen" (108). Für diese Behauptung kann es nicht gerade einnehmen, daß chemische Vorgänge als Schaltvorgänge und elektrische nur als Schaltvorgänge bezeichnet werden. Aber es ist klar: was hier in bezug auf die Religionspsychologie gefragt wird, gilt nicht nur für sie, sondern für jede Erforschung dessen, was im Menschen vorgeht.

Für die Quantifizierung auch des religiösen Erlebens spricht, daß dadurch zumindest geklärt werden kann, was überhaupt über Religion verläßlich und mitteilbar ausgesagt werden kann. „Die naturwissenschaftlich vorgehende Erschließung der religiösen Erlebniswelt wird sich erst dann als gelungen betrachten, wenn alle religiösen Phänomene in quantitativen Strukturen lesbar sind, die ein Verhalten der einzelnen religiösen Erlebnisse zueinander wiederum in quantitativen Verhältnissen begreifbar machen" (326); zu ergänzen wäre: auch das Verhältnis zu den nichtreligiösen Erlebnissen und Handlungen.

Diese Klärung könnte harte Folgen haben. „Das heutige wissenschaftliche Verlangen nach Metastrukturen macht sich allerorts bemerkbar und verweist manche bisher als wissenschaftlich sich ausgebende religionspsychologische Arbeit in den Bereich frommer Verallgemeinerungen oder willkürlicher Behauptungen" (326). Das könnte auch für manche Aussagen gelten, die sich als religiös bezeichnen. Jedenfalls ist jetzt gefragt: was ist Religion?

Das ergibt sich aus dem für notwendig erachteten Verfahren. „Für die Religionspsychologie ergibt sich im Eingehen auf naturwissenschaftliche Kriterien bei fortschreitender Radikalisierung und Intensivierung der wissenschaftlichen Indices die Loslösung von der inhaltlich religiösen Bestimmtheit des Phänomens, so daß die Frage unausweichlich wird, ob es – zumindest der wissenschaftlichen Feststellbarkeit nach – die ‚rein formale Religion' und ‚total formalisierbare religiöse Phänomene' gibt, für die die inhaltlichen Bestimmungen durch die konkreten Religionen nur ein konkreter Zufall sind. Dann allerdings wird es im ganzen fraglich sein, warum man von Religionspsychologie und einer gewissen wissenschaftlichen Eigenständigkeit redet, wenn nur die Psychologie religiöser Phänomene gemeint ist" (327).

Also: was ist Religion?

5. Die Religion. Es ist verwunderlich, daß immer von Religion gesprochen, aber fast nie gesagt wird, was man darunter versteht. Nur zwei Bestimmungen habe ich gefunden: Religion als Beziehungstatsache, und zwar zwischen Gott und Mensch (140) und Religiosität als Motivationskomplex (301). Im ersten Fall entfielen Hinduismus und Buddhismus als Religion, im zweiten Fall bleibt offen, inwiefern sich Religion als Motivation von anderen unterscheidet.

Man findet Unterschiede in der Auffassung der Religion. „Früher war Religion gleich Moral" (188), „früher waren die Religionen [Konfessionen?] sozialer und gesellschaftlicher Halt, das Leben in der Kirche umfaßte das Leben schlechthin. Heute ist die Religion ein ‚aus dem anderen ausgesperrtes Lebensgebiet geworden'" (189). Heute fragt man: „worin besteht ein gültiges, außerhalb des Frage-Inhaltes liegendes Kriterium für ‚Religiosität'?" (289), also auch für Religion.

Nicht jeder wird die Bibel als Kriterium anerkennen: „losgelöst von der objektiven Richtschnur der Bibel bedeuten die [religiösen] Erlebnisse durch halluzinogene Drogen im Sinn der christlichen Theologie gar nichts" (108). Man wird fragen: was ist „ein besonders ausgebildetes religiöses Leben" (286); und: kann „Echtheit nur von der Offenbarung her bestimmt werden" (140)?

Gegen eine Einschränkung, wie immer sie begründet werden mag, spricht es, daß „die Seel-Sorge sich um die in ihrer Zeit die Seelen zutiefst bewegenden Fragen kümmern muß" (21), daß „der Dialog seitens der Gläubigen von dem der Welt möglichen Verständnis ausgehen muß" (50). Man muß die Hindernisse sehen: „von den Kirchen kann man schwer behaupten, daß sie auf der Höhe ihrer diesbezüglichen Aufgaben stehen, d. h. daß sie sich damit beschäftigen, was sie für das gesunde Leben ihrer Gläubigen tun können" (284)" „die üblichen Gottesdienste, einschließlich der Feier des Heiligen Abendmahls, bleiben in der Regel erlebnisarm oder -leer" (100).

„Auch im Jahre 2000 noch wird der Mensch ein durchaus heilsbedürftiges Wesen sein, suchend nach dem, was seine Seele sinnvoll auszufüllen vermag" (51). Wird hier nicht das Behauptete vorausgesetzt? Warum heilsbedürftig und nicht hilfsbedürftig? Warum Seele und nicht er oder ihn? Und ob „religiöses Erleben im Raum der Freiheit angesiedelt ist" (35), kann gewiß nicht so zuversichtlich behauptet werden.

6. Abschluß. Nicht jede religionspsychologische Arbeit kann bis zu den Grundlagen, insbesondere den stillschweigenden Voraussetzungen, hinuntergreifen. Aber man dürfte auch nicht so selbstverständlich, wie es geschieht, von Seele, von Seelsorge, von Heilsbedürftigkeit sprechen. Man müßte sich auch dessen bewußt sein, daß man sich am Christentum in seiner europäischen Form, manchmal in seiner konfessionellen Form, orientiert. Man müßte genauer sagen, was man jeweils mit Religion meint, und man müßte sich darüber klar sein, daß das Psychologische an der Religion nur ein einzelnes Bestimmungsstück, nicht ihr Wesentliches ist. Man müßte damit rechnen, daß es möglich oder notwendig sein kann, das, was bisher als religiös bezeichnet wurde, anders zu kennzeichnen, und daß, was bisher als nicht-religiös angesehen wurde, später die Stelle des Religiösen einnehmen wird. Das heißt: daß man den Begriff des Religiösen anders fassen muß, wenn man dem gerecht werden will, als was der Mensch von heute und morgen sich empfindet und zu verstehen versucht.

Das jedenfalls ist zu rühmen: der Band veranlaßt zu tiefgreifenden Fragen, und das ist ein hohes Lob.

Zur Ergänzung: zu den Anregungsmitteln im religiösen Bereich gehörte in Arabien der Kaffee, und zwar bei den tanzenden Derwischen. Bei der Leiter (256) hätte man auch auf die Jakobsleiter verweisen können.

An Druckfehlern: 9 288] 228; 100 Opium des Volkes; 123 2 3 v o Puranas; 132 2 v o zur] nur; 142 2 1 v o grassierenden; Mohammedanismus (277 u. ö.)] Islam.

Der reiche Inhalt wäre leichter zugänglich, wenn auch ein Sachverzeichnis beigegeben wäre. Die Ausstattung und der Druck sind vorzüglich.

Münster Anton Antweiler

Damman, Ernst: **Grundriß der Religionsgeschichte.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1972) 127 S. (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd 17) kart. DM 14.–

In den 127 Seiten dieses Buches werden folgende Religionen kurz dargestellt: Die sogenannten Naturreligionen (10–26), die indischen Religionen (Vedismus, Hinduismus, Jainismus, Sikh: 26–41), der Buddhismus (41–57), die chinesischen Religionen (58–66), der Schintoismus (66–72), der Islam (72–89), kleinere Religionsgemeinschaften der älteren Vergangenheit (Parsen, Mandäer, Drusen, Yeziden: 89–93), nachklassische Religionen oder Bewegungen christlicher und muslimischer Herkunft (93–101), Neureligionen der Gegenwart (Mormonen, Bahā'ī, Caodismus, Cargokulte, Umbanda: 101–114). Jede Kurzdarstellung endet mit entsprechender Literatur.

Nach diesem Grundriß werden ein paar Bemerkungen über Konstanz und Entwicklung (u. a. in Form eines Synkretismus) in Religionen gemacht (117–120). Ein Register schließt das Buch ab.

In seiner Einleitung stellt der Verf. fest, sein Buch „erhebe nicht den Anspruch, einen vollständigen Überblick über die Religionsgeschichte zu geben. Im Vordergrund stehe das Bestreben, die lebenden Religionen darzustellen", mit Ausnahme des Judentums und des Christentums. Warum diese Ausnahme gemacht wurde, bleibt mir unerklärlich. Übrigens ist der ganze Band wirklich nur eine erste Orientierung über die verschiedenen hier dargestellten Religionen bzw. Religionsgemeinschaften; er bietet eine erste, schnelle Information und regt zur Lektüre weiterer Literatur an. Nur wenn man diesen Charakter des Buches berücksichtigt, wird man das Unbehagen an ihm und ähnlichen Veröffentlichungen los.

Es seien jedoch ein paar Einzelbemerkungen angeführt. Die Drusen leben nicht nur im Libanon (91), sondern auch in Syrien und dem heutigen Israel. Über Drusen und Yeziden, empfiehlt sich als neuere Literatur die Arbeit von Kl. Müller, Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien (Wiesbaden: Steiner 1967): Drusen 74–101; Yeziden: 132–205; und sonst auch passim.

In der Schreibung der arabischen Wörter sind viele Fehler festzustellen: z. B.: dār al-ḥarb nicht al-charb (76), wo der Verf. sonst immer Muḥammed und nicht Muchammed schreibt; ṣawm nicht ṣaum (78): (der Verf. schreibt sonst mawlid, walī, fatwā); Ka'ba nicht Ka'aba (78), 'i'tazala nicht 'i'azala (80); das muslimische Recht heißt auf Arabisch Sharī'a, nicht Shar'īya (80 = 2 mal, 86, 87, 126) ṣūf nicht ṣuf (82). Wir wollen weitere Kleinigkeiten übersehen. S. 89, Zeile 3 soll es heißen: Speyer, H., und nicht Speiser, H.

Wichtiger scheinen mir andere Einzelheiten: Warum wird der Kommentar von Bayḍāwī, und nicht der viel wichtigere von Rāzī erwähnt? Man kann nicht ohne weiteres schreiben, daß „Muḥammed einer starren Vorherbestimmung huldigte" (80), die Haltung des Korans ist ja zweideutig, was gerade zur Bildung verschiedener Schulen im Islam führte ...

Trotz der unvermeidlichen Schwächen von Kurzdarstellungen durch einen einzelnen Autor (Unvollständigkeit auch in bezug auf wichtige Punkte, Undifferenziertheit und unterschiedliche Qualität der verschiedenen Abschnitte), Schwächen, die auch hier nicht überwunden wurden, möchten wir das vorliegende Buch als Handreichung für diejenigen, die im „Studium und Beruf" stehen und sich schnell informieren wollen, gerne empfehlen.

Münster Adel-Théodore Khoury

Mensching, Gustav: **Die Weltreligionen.** – Darmstadt: Carl Habel Verlagsbuchhandlung o. J. [1972]. 319 S. Lw. DM 19.80

Wir erleben in unseren Tagen ein Wiederaufleben des allgemeinen Interesses an den verschiedenen Religionen der Menschen, daher auch das Erscheinen von zahlreichen Darstellungen der Weltreligionen. Eine dieser Darstellungen ist das hier vorliegende Buch vom Altmeister Mensching. Nach einer Einleitung über Wesen und Aufgaben der Religionswissenschaft (9–13), geht der Verf. in einem ersten Teil dazu über, einen Überblick über die Entstehung und die Geschichte der Religionswissenschaft zu vermitteln (14–37). Den wichtigeren zweiten Teil widmet er dann mit gebührender Ausführlichkeit den heute noch lebenden Religionen und beschreibt ihre Ursprünge, ihre Entwicklung, ihre Spaltungen in Schulen und Sekten, endlich ihre Gestalt heute. So werden der Reihe nach behandelt der Buddhismus (Theravada und Mahayana: 38–112), der Hinduismus (vor- und nachbuddhistische Religion Indiens: 112–157), die Religion Israels (157–186), das Christentum (der Jesus der Geschichte: 186–217; Jesus als Kultgottheit: 217–223; Motive und Formen der Institutionalisierung der christlichen Religion als Kirche: 223–238; christliche Mystik: 239–242) und der Islam (242–282). Es ist hervorzuheben, daß der Verf. sich bemüht, viele Belege und Zitate aus den heiligen Büchern und sonstigen Quellen in seine Darstellung der Geschichte und Legende der Religionsstifter und die Zusammenfassung ihrer Lehre einzubauen.

Der letzte Teil ist eine Besonderheit dieses Buches. Wo andere mit ihrem Exposé aufhören, gibt der Verf. hier noch einen kurzen Umriß einer Phänomenologie der Religion: „Wesen der Religion, Erscheinungsformen des Glaubens an eine heilige Wirklichkeit, Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit des Heiligen" (283–309).

Ein knappes Literaturverzeichnis (310–312) und ein Namen- und Sachverzeichnis (313–319) schließen dieses Buch, das man als eines der besten seiner Art betrachten darf.

Münster Adel-Théodore Khoury

Günther, Bonifatius OCD: **Weg und Gotteserfahrung der Kirchenlehrerin Theresia von Avila.** – Aschaffenburg: Paul Pattloch (1971). 206 S. kart. DM 12.80

Angesichts des schon vorhandenen großen Reichtums an wertvollen Büchern und Schriften über die heilige Theresia von Avila bringt dies neue Buch eigentlich kaum wesentlich Neues. Zudem dürfte es in Denkart und Stil wenig den heute unerläßlichen Anforderungen an ein theologisch und menschlich überzeugendes Werk genügen. Auch weitere Leserkreise, für die das Werk bestimmt ist, stellen höhere Anforderungen. Die Biographie einer so bedeutenden Heiligen entbehrt der Wirkkraft, wenn sie nicht in entsprechender Form dargeboten wird.

Herstelle Oda Hagemeyer

Müller, Michael: **Frohe Gottesliebe. Das Ideal des hl. Franz von Sales.** – Eichstätt, Wien: Franz-Sales-Verlag (1968). 268 S. Lw DM 12.60

Die Neuherausgabe dieser ausgezeichneten Einführung in die Theologie des heiligen Franz von Sales ist sehr zu begrüßen. M. Müller erschließt die Grundanliegen des heiligen Bischofs von Genf gründlich und exakt und quellenmäßig belegt in einer auch den Laien ansprechenden Diktion. Darum kommt seiner Arbeit bleibende Bedeutung zu. Der Verf. zeigt u. a., daß Franz von Sales es ist, der jenes Leitbild der „Laienfrömmigkeit" konzipierte, dessen Gültigkeit seit dem II. Vaticanum neu begriffen wurde.

Herstelle Oda Hagemeyer

Der Mensch am Ende der Moral. Analysen an Beispielen neuerer Literatur. Hrsg. von Josef Blank mit Beiträgen von Josef Blank, Maximilian Fischer, Josef Kopperschmidt, Elisabeth Meier. – Düsseldorf: Patmos (1971). 115 S. (Patmos Paperback) kart. DM 11.80

Blank und seine Mitarbeiter haben ein fälliges Thema aufgegriffen und verschenkt. Die vier Beiträge (J. Blank zu Camus; J. Kopperschmidt zum Thema Schuld in der modernen Literatur; Elisabeth Meier zur Entstehung und Konsolidierung des Dritten Reiches im Spiegel der deutschen Nachkriegsliteratur; M. Fischer zu Musil) sind weder aufeinander noch eindeutig auf den gemeinsamen Bezugspunkt hin orientiert. Was ein Buch unter einem Thema dieses Ranges hätte leisten können, deutet der Herausgeber im – zu knappen – Vorwort an. Eine sorgfältige Koordination hätte Musil und Camus als basisbildend für neue ethische Fragestellungen vorgeführt; Drittes Reich (als formaler Bezugspunkt) und die Kategorie Schuld (als materialer Bezugspunkt) hätten vor diesem Hintergrund klare Auskünfte gestattet. In der vorliegenden Form bleibt das Buch eine Enttäuschung trotz vieler nützlicher Einzelreflexionen. Leider verspricht auch die Titelseite mehr, als das Buch hält. So sind über Böll und Walser z. B. nur unbedeutende Anmerkungen in den Aufsätzen zu finden, und selbst die Beiträge jeder für sich wirken eher wie Gelegenheitsarbeiten, die aus zufälligem Anlaß zusammengestellt wurden. Vielleicht am meisten vermißt der Leser aber eine wenigstens umrißhafte Stellungnahme des Theologen zu den vorgetragenen Befunden. Schade, daß auch für die theologisch-germanistische Kooperation hier kein Modell gebildet wurde.

Paderborn Friedrich Kienecker

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Horae **Tornacenses.** Recueil d'études d'histoire publiées à l'occasion du VIIIe centenaire de la consécration de la cathédrale de Tournai. – Tournai: Archives de la Cathédrale 1971. 338 p., 4 tabl., 1 carte; FB 520.

Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España. II: Siglos IV–XVI; III: Siglos XIII–XVI. – Salamanca: (Instituto de Historia de la Teología Española) 1971. 522 p.; 654 p. = Instituto de Historia de la Teología Española. Corpus scriptorum sacrorum Hispaniae. Estudios I–II; pes 600; 600.

Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann **Schelkle** zum 65. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern. Hrsg. von Helmut Feld u. Josef Nolte. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 505 S.; Lw. DM 78,–; S. 501–508: Bibliographie Karl Hermann Schelkle 1937–1972.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Langevin, Paul-Émile: Bibliographie biblique. Biblical bibliography. Biblische Bibliographie. Bibliografia biblica. Bibliografía bíblica 1930–1970. – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1972. XXVIII, 935 p.; $ 45,–.

Atualidades Bíblicas. Miscelânea em memória de Frei João José **Pedreira de Castro**, OFM. Sob os auspícios da Liga de Estudos Bíblicos. Obra coletiva de colaboração internacional organizada por Joaquim Salvador. Edição aos cuidados de Frei Simão Voigt e Frei Frederico Vier. – Petrópolis [e.a.]: Editôra Vozes 1971. 655 p.

Schreiner, Josef: **Mythos** und Altes Testament. – Mythos und Glaube... = Mariologische Studien V, Essen (1972), 53–65; S. 67–88: Weiser, Alfons, SAC: Mythos im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Mariologie.

2. Altes Testament

Studies on the ancient Palestinian world presented to F. V. **Winnett** on the occasion of his retirement 1 July 1971. Ed. by J. W. Wevers and D. B. Redford. – Toronto: Univ. of Toronto 1972. 171 p. = Toronto semitic texts and studies II; $ 10,–.

Westermann, Claus: **Genesis 1–11.** – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972. XXV, 108 S. = Beiträge der Forschung VII.

Clements, Ronald E.: **Exodus.** Commentary. – (Lo:) Cambridge University Press 1972. VIII, 248 p. = The Cambridge Bible Commentary. New English Bible; £ 1,–.

Fuß, Werner: Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in **Exodus 3–17.** – B, NY: de Gruyter 1972. XI, 406 S. = ZAW, Beih. CXXVI; Lw. DM 98,–.

Kutsch, Ernst: Das sog. „Bundesblut" in **Ex XXIV 8** und **Sach. IX 11.** – VT XXIII, 1973, 25–30; p. 31–35: Loza, José: Exode XXXII et la rédaction JE.

Bernini, Giuseppe: Il libro dei **Numeri.** – (Torino, Roma): Marietti (1972). XIV, 322 p., 15 fig. = La Sacra Bibbia. Antico Testamento.

Vaulx, J. de: Les Nombres. – P: Lecoffre, Gabalda 1972. 431 p. = Sources bibliques; F 125,–.

Schmitt, Rainer: Zeit und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft. Eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1972). 342 S.; Lw. DM 64,– [Diss., Münster]

Weippert, Helga: Die „deuteronomistischen" Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher. – Bibl LIII, 1972, 301–339.

Seybold, Klaus: Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach **1. Könige 19.** – EvTh XXXIII, 1973, 3–18; S. 18–32: Welten, Peter: Naboths Weinberg ‹1. Könige **21**›; S. 32–53: Fendler, Marlene: Zur Sozialkritik des **Amos.** Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte; S. 54–77: Hermisson, Hans-Jürgen: Zukunftserwartung und Gegenwartskritik in der Verkündigung **Jesajas**; S. 77–90: Steck, Odil Hannes: Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja **7,3–9**; S. 91–103: Kaiser, Otto: Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches **Jona**; S. 103–112: Ben-Chorin, Schalom: Hoffnungskraft und Glaube in Judentum und biblischer Prophetie.

Kearney, Peter J.: The role of the Gibeonites in the deuteronomic history. – CBQ XXV, 1973, 1–19; p. 20–34: Boadt, Lawrence: Isaiah 41: 8–13: Notes on poetic structure and style; p. 35–46: Sharpe, John L., III: The Second Adam in the Apocalypse of Moses; p. 47–71: Stone, Michael E.: Some observations on the Armenian version of the Paralipomena of Jeremiah; p. 60–68: Nickelsburg, George W. E., Jr.: Narrative traditions in the Paralipomena of Jeremiah and 2 Baruch.

Porter, J. R.: The background of **Joshua III–V.** – SvExÅrsb XXXVI, 1971, (Lund 1972), 5–23; p. 24–44: Erlandsson, Seth: **Jesaja 11:10–16** och dess historiska bakgrund; p. 45–76: Ottosson, Magnus: Hexagrammet och pentagrammet i främreorientalisk kontext; p. 77–96: Jonge, M. de: Recent studies on the Testaments of the **Twelve Patriarchs**; p. 97–116: Neusner, Jacob: De rabbinska traditionerna om fariséerna före år 70. Problemet om muntlig tradition.

Vogels, Walter, PB: Les récits de vocation des prophètes. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 3–24.

Bonnard, Pierre-E.: Le second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. **Isaïe 40–66.** – P: Lecoffre, Gabalda 1972. 560 p. = Etudes bibliques; F 170,–.

Caballero, José Ma.: La restauración de Israel según el profeta **Jeremías.** ‹Análisis y ambientación de los textos›. – Burgense XIII, 1972, 9–67.

Monloubou, L.: Un prêtre devient prophète: **Ézéchiel.** – P: Ed. du Cerf 1972. 183 p. = Lectio divina LXXIII; F 24,–.

Haag, Ernst: **Ez 37** und der Glaube an die Auferstehung der Toten. – TrThZ LXXXII, 1973, 78–92.

Vogels, Walter: Restauration de l'Égypte et universalisme en **Ez 29, 13–16.** – Bibl LIII, 1972, 473–494.

García de la Fuente, O.: La búsqueda de Dios según el profeta **Amós.** – Augustinianum XII, 1973, 257–276.

Magonet, Jonathan: Jüdisch-theologische Beobachtungen zum Buch **Jonas.** – BL XIII, 1972, 153–172.

Vuilleumier, René: **Michée.** – Keller, Carl A.: **Nahoum, Habacuc, Sophonie.** – (Neuch:) Delachaux & Niestlé (1971). 222 p. = Commentaire de l'Ancien Testament XIb; sfr 42,–.

Macintosh, A. A.: **Psalm XCI 4** and the root סהר. – VT XXIII, 1973, 56–62; S. 39–51: Schüngel-Straumann, Helen: Zur Gattung und Theologie des **139.** Psalms.

Bretón, Santiago, SJ: **Qoheleth** studies. – Biblical theology bulletin III, 1973, 22–50.

Nelis, J. T., SSS: **I Makkabeeën.** Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. – Roermond: Romen & Zonen 1972. 255 blz. = De boeken van het Oude Testament VI, 1a; hfl 37,50.

Fohrer, Georg: Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments. – B, NY: de Gruyter 1972. X, 276 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXIV; brosch. DM 38,–.

Beegle, Dewey M.: **Moses**, the Servant of Yahweh. – GrR, Mich.: Eerdmans (1972). 368 p.; $ 7,95.

Seybold, Klaus: Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 183 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CVII; Lw. DM 38,– [Diss., Kiel. Überarb.]

Ben-David, Arye: When did the Maccabees begin to strike their first coins? – PEQ CIV, 1972, 93–103.

Coppens, Joseph: La mission du Serviteur de Yahvé et son statut eschatologique. – ETL XLVIII, 1972, 343–371.

Klopfenstein, Martin A.: **Scham** und **Schande** nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bôš, ḫlm und hpr. – Zü: Theologischer Verlag (1972). 217 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXII; kart. DM 27,– [Habil.-Schrift, Bern]

Middendorp, Th.: Die Stellung **Jesu ben Siras** zwischen Judentum und Hellenismus. – Leid: Brill 1972. XVI, 183 S.; hfl 48,–.

Vawter, Bruce, CM: Intimations of immortality and the Old Testament. – JBL XCI, 1972, 158–171.

Olávarri, Emilio: La celebración de la **Pascua** y **Acimos** en la legislación del Antiguo Testamento. – Estudios bíblicos XXXI, 1972, 17–41. 293–320.

Grélot, Pierre, PSS: Études sur les textes **araméens** d'**Éléphantine.** – RB LXXVIII, 1971, 515–544.

Muraoka, Takamitsu: Notes on the Aramaic of the Genesis Apocryphon. – RQ VIII, 1972, 7–51.

Bennett, Boyce M., Jr.: The search for Israelite Gilgal. – PEQ CIV, 1972, 111–122.

3. Neues Testament

Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Josef **Schmid.** Hrsg. von Paul Hoffmann in Zusammenarbeit mit Norbert Brox und Wilhelm Pesch. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 430 S.; Lw. DM 52,50; [enth.:] S. 17–36: Brox, Norbert: Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von Mt 7,7b / Lk 11,9b; S. 37–47: Dupont, Jacques: Die individuelle Eschatologie im Lukas-Evangelium und in der Apostelgeschichte; S. 48–77: Friedrich, Gerhard: Lk 9,51 und die Entrückungschristologie des Lukas; S. 78–92: Gnilka, Joachim: Das Martyrium Johannes' des Täufers ‹Mk 6,17–29›; S. 93–106: Goppelt, Leonhard: Jesus und die „Haustafel"-Tradition; S. 107–138: Hahn, Ferdinand: Die Worte vom Licht Lk 11,33–36; S. 139–169: Hengel, Martin – Helmut Merkel: Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten ‹Mt 2› im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus; S. 139–169: Hoffmann, Paul: Mk 8,31. Zur Herkunft und markinischen Rezeption einer alten Überlieferung; S. 205–213: Kertelge, Karl: Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung ‹Mk 2,10›; S. 214–219: Kilpatrick, G. D.: Κύριος again; S. 220–237: Kümmel, Werner Georg: Noch einmal: Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat. Bemerkungen zur neuesten Diskussion um die Auslegung der Gleichnisse Jesu; S. 238–252: Mußner, Franz: Gab es eine „galiläische Krise"?; S. 253–266: Neirynck, F.: Minor agreements Matthew – Luke in the transfiguration story; S. 267–285: Pesch, Rudolf: Die Salbung Jesu in Bethanien ‹Mk 14,3–9›. Eine Studie zur Passionsgeschichte; S. 286–299: Pesch, Wilhelm: Theologische Aussagen der Redaktion von Matthäus 23; S. 300–308: Schelkle, Karl Hermann: Jesus – Lehrer und Prophet; S. 309–324: Schnackenburg, Rudolf: „Das Evangelium" im Verständnis des ältesten Evangelisten; S. 325–363: Schürmann, Heinz: Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodenkritische Besinnung; S. 364–371: Schweizer, Eduard: Matthäus 21–25; S. 372–393: Vögt-

le, Anton: Zum Problem der Herkunft von „Mt 16,17–19"; S. 394–424: Wilckens, Ulrich: Vergebung für die Sünderin ‹Lk 7,36–50›.

Krämer, Michael: Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter. **Lk 16,1–13**. Auslegungsgeschichte, Umfang, Sinn. Eine Diskussion der Probleme und Lösungsvorschläge der Verwalterparabel von den Vätern bis heute. – Zü: Pas-Verl. 1972. XI, 303 S. = Biblioteca di scienze religiose V; Lire 7000 [Diss., Rom. Pont. Bibl.]

Zmijewski, Josef: Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu **Lk 21,5–36** und Lk **17, 20–37**. – Bonn: Hanstein 1972. XXXII, 591 S. = Bonner Biblische Beiträge XL; brosch. DM 124,– [Diss., Bonn]

Pancaro, Severino: The metamorphosis of a legal principle in the Fourth Gospel. A closer look at **Jn 7,51**. – Bibl LIII, 1972, 340–361.

Borg, Marcus: A new context for **Romans XIII**. – NTSt XIX, 2, 1973, 205–218.

Ramaroson, Léonard, SJ: Un «nouveau plan» de Rm 1,16–11,36. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 943–958.

Noyen, Carlos, OCD: Foi, charité, espérance et «connaissance» dans les Epîtres de la Captivité. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 897–911. 1031–1052.

Merklein, Helmut: Zur Tradition und Komposition von **Eph 2,14–18**. – BZ, N.F. XVII, 1973, 79–102.

Swetnam, James: Form and context in **Hebrews 1–6**. – Bibl LIII, 1972, 368–385.

Dequeker, Luc: Het nieuwe verbond bij Jeremia, bij Paulus en in de brief aan de Hebreeën. – Bijdragen XXXIII, 1972, 234–259; p. 260–261: Conclusion and summary.

Ladd, George Eldon: A commentary on the **Revelation** of **John**. – GrR, Mich.: Eerdmans 1972. 308 p.; $ 6,95.

Muñoz Léon, Domingo: La palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo. Una nueva interpretación de la fórmula en Apocalipsis. – EstB XXXI, 1972, 179–199.

Staples, Peter: Rev. XVI 4–6 and its vindication formula. – NovT XIV, 1972, 280–293.

Conzelmann, Hans: Literaturbericht zu den synoptischen Evangelien. – ThR N.F. XXXVII, 1972, 220–272.

Berger, Klaus: Materialien zu Form- und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse. – NovT XV, 1973, 1–37.

Müller, Karlheinz: **Menschensohn** und **Messias**. Religionsgeschichtliche Vorüberlegungen zum Menschensohnproblem in den synoptischen Evangelien. – BZ, N.F. XVI, 1972, 161–187; XVII, 1973, 52–66.

Schneider, Gerhard: Die **Passion** Jesu nach den drei älteren Evangelien. – Mchn: Kösel-Verl. (1973). 173 S. = Biblische Handbibliothek XI; kart. DM 24,–.

Ruppert, Lothar: Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs. – Stu: KBW Verl. (1972). 87 S. = Stuttgarter Bibelstudien LIX; kart. DM 8,80.

Bernadicou, Paul J., SJ: The Lucan theology of joy. – ScE XXV, 1973, 75–98.

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

Richter, Georg: Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium. – NovT XIII, 1971, 81–126; XIV, 1972, 257–276.

Gräßer, Erich: Die Naherwartung Jesu. – Stu: KBW Verl. (1973). 146 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXI; kart. DM 11,50.

Ernst, Josef: Anfänge der Christologie. – Stu: KBW Verl. (1972). 173 S. = Stuttgarter Bibelstudien LVII; kart. DM 12,80.

Ernst, Josef: Personale oder funktionale Christologie? – MThZ XXIII, 1972, 217–240.

Limbeck, Meinrad: Von der Ohnmacht des Rechts. Untersuchungen zur **Gesetzeskritik** des Neuen Testaments. – (Düs:) Patmos (1972). 111 S. = Theologische Perspektiven; kart. DM 14,–.

Pesch, Rudolf: Freie Treue. Die Christen und die **Ehescheidung**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1971). 109 S.; kart. DM 11,50.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Santifaller, Leo: Bemerkungen über „Geschichtliche Wahrheit". – HJ XCII, 1972, 195–199.

Kunze, Konrad: Projekt einer «Bibliotheca hagiographica Germanica». – AnBoll XC, 1972, 299–322.

Plongeron, Bernard: Actuelles interrogations du fait chrétien par l'historien. – Le point théologique II = Recherches actuelles II, P (1972), 131–166.

2. Gesamte Kirchengeschichte

González Blanco, Antonino: La institución del sacramento de la penitencia. Estudio de la tradición atestiguada por el canon 3.° de la sesión XIV del Concilio de Trento hasta San Agustín. – El Sacramento de la penitencia. XXX Semana española de la teología ‹Madrid, 14–18 sept. 1970›, Madr 1972, 121–196; p. 197–221: Ibáñez Ibáñez, Javier y Fernando Mendoza Ruiz: La praxis penitencial y sus presupuestos teológicos en los historiadores griegos de la época constantiniana; p. 223–250: Herrero Bravo, Zacarías, OSA: Anotaciones sobre la evolución de las formas de penitencia con las que se exteriorizaba el perdón de los pecados; p. 251–302: Gesteira Garza, Manuel: El sacramento de la penitencia en **Lutero** hasa el año 1521; p. 303–316: Franco Hernández, Ricardo, SJ: La confesión en el **Concilio de Trento**: exégesis e interpretación; p. 316–344: Larrabe Orbegozo, José Luis: La confesión de los pecados según el Concilio de Trento; p. 345–371: Pérez de los Ríos, José M., OSA: Confesión genérica, específica y numérica en el Concilio de Trento; p. 373–401: Pastor Freire, Antonio, OFM: Doctrina del pecado en el **Vaticano II**. Visión de conjunto.

3. Alte Kirchengeschichte

Wilken, Robert [e.a.:] The study of Early Church history. – ChH XLI, 1972, 437–451.

Studies in New Testament and early christian literature. Essays in honor of Allen P. **Wikgren**. Edited by Aune David Edward. – Lei: Brill 1972. VIII, 274 p. = Supplements to Novum Testamentum XXXIII; hfl 72,– [cont. e.a.:] p. 60–74: Suggs, M. Jack: The christian two ways tradition: Its antiquity, form and function; p. 75–91: Rist, Martin: Pseudepigraphy and the early christians; p. 92–103: Beardslee, William A.: Proverbs in the Gospel of Thomas; p. 107–120: Teeple, Howard M.: The historical beginnings of the resurrection faith; p. 194–214: Aune, David E.: The phenomenon of early christian "Anti-Sacramentalism"; p. 215–225: Grant, Robert M.: Christians and imperial economic policy in the early fourth century; p. 241–251: Hawthorne, Gerald F.: Christian baptism and the contribution of Melito of Sardis reconsidered.

Dörrie, Heinrich: Divers aspects de la cosmologie de 70 av. J.-C. à 20 ap. J.-C. – RThPh XXII, 1972, 400–412.

Laporte, Jean: La doctrine eucharistique chez **Philon d'Alexandrie**. – P: Beauchesne (1972). 276 p. = Théologie historique XVI; F 48,–.

Mussies, G.: **Dio Chrysostom** and the New Testament. Parallels collected. – Leiden: Brill 1972. XII, 257 p. = Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti II; hfl 120,–.

Rordorf, Willy: Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche. – Zü: Theologischer Verl. (1972). XXIX, 256 S. = Traditio christiana II.

Goulon, Alain: «Le malheur de l'homme à la naissance». Un thème antique chez quelques Pères de l'Eglise. – RevÉtAug XVIII, 1972, 3–26.

Mees, Michael: Das Herrenwort aus dem 1. Clemensbrief, Kap. 46,8 und seine Bedeutung für die Überlieferung der Jesusworte. – Aug XII, 1972, 233–256.

Stalder, Kurt: Apostolische Sukzessionen und Eucharistie bei Clemens Romanus, Irenäus und Ignatius von Antiochien. – IKZ LXII, 1972, 231–244.

Woodhall, J. A.: The eucharistic theology of **Ignatius** of **Antioch**. – Communio V, 1972, 5–21.

Pagels, E. H.: The Valentinian claim to esoteric exegesis of Romans as basis for anthropological theory. – VigChr XXVI, 1972, 241–258.

Paverd, F. van de: The meaning of ἐκ μετανοίας in the *Regula fidei* of St. **Irenaeus**. – OChP XXXVIII, 1972, 454–466.

Jürgens, Heiko: Pompa Diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 49, 336 S. = Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft XLVI; kart. DM 48,–.

Knauber, Adolf: Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des **Clemens** von **Alexandrien**. – MThZ XXIII, 1972, 311–334.

Wagner, Walter H.: A Father's fate: Attitudes toward and interpretations of Clement of Alexandria. – The Journal of Religious History VI, 1971, 209–231.

Fredouille, Jean-Claude: **Tertullien** et la conversion de la culture antique. – P: Études Augustiniennes 1972. 547 p.; F 120,–.

Rius Camps, J.: Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según **Orígenes**. – OChP XXXIV, 1968, 5–37; XXXVI, 1970, 201–247; XXXVIII, 1972, 430–453.

Crouzel, Henri, SJ: Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité. – Gr LIII, 1972, 679–716.

Dionysius von Alexandrien: Das erhaltene Werk ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΛΕΙΨΑΝΑ. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wolfgang A. Bienert. – Stu: Hiersemann 1972. VIII, 137 S. = Bibliothek der griechischen Literatur Band II. Abteilung Patristik.

Rudolph, Kurt: Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. – ThR XXXIV, 1969, 121–175. 181–231. 358–361; XXXVI, 1971, 1–61. 89–124; XXXVII, 1972, 289–360.

Grant, R. M.: Manichees and Christians in the third and early fourth centuries. – Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren. Vol. I, Leiden 1972, 430–439; p. 440–448: Haardt, R.: Gnosis und Freiheit. »Die Gnosis ist Freiheit«. ‹Evangelium nach Philippus 132,10›. Einige Bemerkungen zur Exposition des Problems.

Nautin, Pierre: L' «Opus imperfectum in Matthaeum» et les Ariens de Constantinople. – RHE LXVII, 1972, 381–408. 745–766.

Opelt, Ilona: Formen der Polemik bei **Lucifer** von **Calaris**. – VigChr XXVI, 1972, 200–226.

Tetz, Martin: Zur Theologie des **Markell** von **Ankyra III**. Die pseudathanasianische Epistula ad Liberium, ein Markellisches Bekenntnis. – ZKG LXXXIII, 1972, 145–194.

Althaus, Heinz: Die Heilslehre des heiligen **Gregor** von **Nazianz**. – Mstr: Aschendorff (1972). VIII, 232 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXIV; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Greshake, Gisbert: Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des **Pelagius**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1972). 343 S.; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Lamirande, Émilien: La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint **Augustin**. Contribution à l'histoire doctrinale de l'œcuménisme. – Ottawa, Ontario: Ed. de l'Université d'Ottawa 1972. 193 p.; F 42,– [Diss., Union Theological Seminary, New York. Überarb.]

Mayr, Franz K.: Trinität und Familie in *De Trinitate* XII. – RevÉtAug XVIII, 1972, 51–86.

Hannick, Christian: L'éloge de Jacques le Perse par Jean Eugenicos. – AnBoll XC, 1972, 261–287.

Ziegenaus, Anton: Die Genesis des Nestorianismus. – MThZ XXIII, 1972, 335–353.

Studer, Basil: Consubstantialis Patri, consubstantialis Matri. Une antithèse christologique chez **Léon** le **Grand**. – RevÉtAug XVIII, 1972, 87–115.

Lumpe, Adolf: Die Epistola uniformis des **Proklos** von **Konstantinopel**. – AHC III, 1971, 1–20.

Ridley, R. T.: **Zosimus** the historian. – ByZ LXV, 1972, 277–302.

Vries, Wilhelm de, SJ: Das zweite Konzil von Konstantinopel ‹**553**› und das Lehramt von Papst und Kirche. – OChP XXXVIII, 1972, 331–366.

Catry, Patrick: Épreuves du juste et mystère de Dieu. Le commentaire littéral du Livre de Job par saint **Grégoire** le **Grand**. – RevÉtAug XVIII, 1972, 124–144.

4. Mittelalter und Neuzeit

Stadtmüller, Georg: Geschichte der Abtei **Niederaltaich**, 741–1971. Von Georg Stadtmüller unter Mitarb. von Bonifaz Pfister, OSB. Bayer. Benediktinerakademie Ottobeuern. – Augsburg: Winfried-Werk [im Komm.] 1971. 516 S., 80 Abb.; Lw. DM 30,–.

Damen, Cornelius Ignatius, OSB: Geschiedenis van de Benediktijnenkloosters in de provincie **Groningen**. – Assen: van Gorcum (1972). 256 blz.; hfl 40,– [Diss., Nijmegen]

5. Mittelalter

Hardinge, Leslie: The **Celtic** Church in **Britain**. – Lo: S.P.C.K. for the Church Historical Society 1972. XV, 265 p. = Church historical society series XCI; £ 3,50.

Hilsch, Peter: Der **Bischof** von **Prag** und das Reich in sächsischer Zeit. – DA XXVIII, 1–41.

Claude, Dietrich: Geschichte des Erzbistums **Magdeburg** bis in das 12. Jahrhundert. Teil I: Die Geschichte der Erzbischöfe bis auf Ruotger ‹1124›. – Köln, Wien: Böhlau 1972. XVI, 460 S. = Mitteldeutsche Forschungen LXVII/1; Lw. DM 74,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Meaney, Audrey L.: Æthelweard, Ælfric, the Norse Gods and Northumbria. – The Journal of Religious History VI, 1970, 105–132.

Cantin, André: Ratio et auctoritas de Pierre Damien à Anselme. – RevÉtAug XVIII, 1972, 152–179.

Bosl, Karl: Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. Teil I–II. – Stu: Hiersemann 1972. X, 211 S.; VI, 212–418 = Monographien zur Geschichte des Mittelalters IV, 1/2; Lw. DM 140,–.

Peppermüller, Rolf: **Abaelards** Auslegung des Römerbriefes. – Mstr: Aschendorff (1972). IV, 195 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters. N.F. X; kart. DM 38,– [Diss., Bochum]

Sanjek, Franjo: Le rassemblement hérétique de St-Félix-de-Caraman ‹**1167**› et les églises cathares au XIIe s. – RHE LXVII, 1972, 767–799.

Mainzer Urkundenbuch. Bd II: Die Urkunden seit dem Tode Erzbischofs **Adalberts I.** ‹1137› bis zum Tode Erzbischofs **Konrads** ‹1200›. T. 2: **1176–1200** bearb. v. Peter Acht. – Dmst: Hessische Histor. Kommission 1971. S. 627–1174. = Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt; kart. DM 130,–.

Stehkämper, Hugo: Der Kölner Erzbischof **Adolf** von **Altena** und die deutsche Königswahl ‹**1195–1205**›. – HZ, Beiheft II N.F., 1973,5–83.

Maccarrone, Michele: Studi su **Innocenzo III**. – Padova: Editrice Antenore 1972. 452 p., 3 tav. = Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica XVII; Lire 8000.

Moore, John C.: Papal justice in France around the time of Pope Innocent III. – ChH XLI, 1972, 295–306.

Esser, Kajetan: La tradition manuscrite des opuscules de saint **François** d'**Assise**. Préliminaires de l'édition critique par Kajetan Esser – Rémy Oliger. – R: Institut Historique O.F.M.Cap. 1972. 161 p. = Subsidia Scientifica Franciscalia III; Lire 3000.

Paravicini Bagliani, Agostino: Cardinali di Curia e "Familiae" Cardinalizie dal **1227** al **1254**. Vol. I. II. – Padova: Editrice Antenore 1972. LXXXIX, 610 p. = Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica XVIII/XIX; Lire 15 000.

Weakland, John E.: **John XXII** before his pontificate, 1244–1316: Jacques Duèse and his Family. – AHP X, 1972, 161–185.

Potvin, Thomas R., OP: The theology of the primacy of Christ according to St. **Thomas** and its scriptural foundations. – Frb/S: The University Pr. 1973. XXVIII, 327 p. = Studia Friburgensia. N.S. L; br. sfr 40,–.

Biffi, Inos: Prospettive e articolazioni della «Sacra doctrina» nei «Principia» e nel prologo all' «In Boetium de Trinitate» di san Tommaso d'Aquino. – SC C, 1972, 290–312.

Madre, Alois: Die theologische Polemik gegen **Raimundus Lullus**. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientium. – Mstr: Aschendorff (1973). VIII, 176 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. XI.

Grothe, Justina, SMIC: The Kronenburse of the Faculty of Law of the University of Cologne. – FStudies XXXI, 1971, 235–299.

Courtenay, William J.: Nominalism and late medieval thought: A bibliographical essay. – ThSt XXXIII, 1972, 716–734.

Schneider, Reinhard: **Karls IV.** Auffassung vom Herrscheramt. – HZ Beiheft II N.F., 1973, 122–150.

Hanssens, J. M., SJ: Un traité copte du XIVe siècle sur l'Eucharistie. – OChP XXXVIII, 1972, 467–472.

Furcht vor dem Tod. Die Schrift des **Demetrios Kydones** „Über die Verachtung des Todes". Eingeleitet und übersetzt von Wilhelm Blum. – Mstr: Aschendorff (1973). 73 S. = Aevum christianum XI; Pp. DM 14,–.

Tinnefeld, Franz H.: Georgios Philosophos. Ein Korrespondent und Freund des Demetrios Kydones. – OChP XXXVIII, 1972, 141–171.

Vooght, Paul de: **Jean** de **Pomuk**. Une ré-tractation. – RHE LXVII, 1972, 817–830.

Valasek, Emil: Das Kirchenverständnis des Prager Magisters **Matthias** von **Janow** ‹1350/55–1393›. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Böhmens im 14. Jahrhundert. – R: Facultas Theol. Pont. Univ. Lateranensis 1971. 259 S. = Lateranum. Nova series XXXVII.

Davies, Richard G.: **Thomas Arundel** as Archbishop of Canterbury, **1396–1414**. – JEH XXIV, 1973, 9–21.

Decker, Rainer: Bischof **Wilhelm** von **Berg** und die Stadt Paderborn. Bisher unveröffentlichte Akten. – WZ CXXII, 1972, 75–101.

Paulhart, Herbert: Die Kartause **Gaming** zur Zeit des Schismas und der Reformkonzilien. – Sa, Vogelweiderstr. 68: James Hogg 1972. V, 126 S., S. 127–138 Tab. = Analecta Cartusiana V; kart. DM 75,–.

Eine niederdeutsche **Birgitta**-Legende aus der Mitte des XV. Jahrhunderts. Hrsg. von Axel Mante. – Sto: Almquist & Wiksell 1971. CLXVIII, 428 S.

Harvey, Margaret: England and the Council of Pisa: Some new information. – AHC II, 1970, 263–283.

Zumkeller, Adolar, OSA: Der Augustinermagister **Nicolinus** von **Cremona** und seine Septuagesimapredigt auf dem Baseler Konzil. – AHC III, 1971, 29–70.

Krajcar, Jan, SJ: Metropolitan Isidore's journey to the Council of Florence. Some remarks. – OChP XXXVIII, 1972, 367–387.

Barrucand, Marianne: Le retable du Miroir du Salut dans l'œuvre de Konrad **Witz**. – Gen: Droz 1972. 180 p., 52 pl. h.t. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXXIV; sfr 48,–.

6. Gesamte Neuzeit

Jennes, Joseph: A history of the Catholic Church in **Japan**. From its beginnings to the early Meiji era ‹**1549–1873**›. A short handbook. – Leiden: Brill 1973. XI, 277 p.; 9 illustr., 4 maps; hfl 29,–.

Hajjar, Joseph: Le christianisme en Orient. Étude d'histoire contemporaine, 1684–1968. – Beyrouth: Libr. du Liban 1971. VIII, 330 p.; $ 7,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Dickens, A. G.: The age of Humanism and Reformation. Europe in the fourteenth, fifteenth and sixteenth centuries. – Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1972. IX, 290 p.; $ 8,95.

Nijenhuis, W.: Ecclesia reformata: studies on the Reformation. – Lei: Brill 1972. VIII, 220 p. = Kerkhistorische Bijdragen III; hfl 56,–.

Bainton, Roland H.: **Erasmus**: Reformer zwischen den Fronten (Erasmus of Christendom, dt.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 301 S.; Lw. DM 35,–.

Erasmus of Rotterdam: A quincentennial symposium. Ed. by De Molen, Richard. – NY: Twayne Publishers 1971. 152 p.

Tracy, James D.: Erasmus: The growth of a mind. – Gen: Droz 1972. 264 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXXVI; sfr 50,–.

Scribner, R. W.: The social thought of Erasmus. – The Journal of Religious History VI, 1970, 3–26.

Luther und die Obrigkeit. Hrsg. von Gunther Wolf. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972. IX, 482 S. = Wege der Forschung LXXXV; Lw. DM 55,20.

Billing, Einar: Luthers lära om staten i dess samband med hans reformatoriska grundtankar och med tidigare läror. Andra bearbetade och utvidgade upplagan utgiven av Gösta Wrede. – Sto: AB Verbum 1971. 416 p.

Brosseder, Johannes: Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert, vor allem im deutschsprachigen Raum. – (Mchn:) Hueber (1972). 398 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Katholisch-Theologische Fakultät = Beiträge zur ökumenischen Theologie VIII; kart. DM 50,– [Diss., München]

Tonkin, John M.: Luther's interpretation of secular reality. – The Journal of Religious History VI, 1970, 133–150.

Klug, E. F.: From **Luther** to **Chemnitz**. On scripture and the word. – GrR, Mich.: Eerdmans (1971). X, 261, 6 p.; $ 4,95.

Müntzer, Thomas: Scritti politici. Introduzione, versione e note a cura di Emidio Campi. – To: Claudiana 1972. 232 p. = Testi della Riforma IV.

Iserloh, Erwin: Revolution bei Thomas Müntzer. Durchsetzung des Reiches Gottes oder soziale Aktion? – HJ XCII, 1972, 282–299.

Maron, Gottfried: Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts. – ZKG LXXXIII, 1972, 195–225.

Kägi, Ursula: Die Aufnahme der Reformation in den ostschweizerischen Untertanengebieten. Der Weg **Zürichs** zu einem obrigkeitlichen Kirchenregiment bis zum Frühjahr 1529. – Zü: Iuris-Verl. 1972. 171 S.; sfr 35,– [Diss., Zürich]

Honée, Eugène: Die theologische Diskussion über den Laienkelch auf dem Augsburger Reichstag **1530**. Versuch einer historischen Rekonstruktion. – NAKG LIII, 1972, 1–96.

Fatio, Olivier: Un florilège augustinien du XVIe siècle: l'*Omnium Operum Divi Augustini Epitome* de Johannes **Piscatorius** ‹**1537**›. – RevÉtAug XVIII, 1972, 194–202.

Collinson, Patrick: The reformer and the archbishop: Martin **Bucer** and an English Bucerian. – The Journal of Religious History VI, 1971, 305–330.

Stöhr, Johannes: En torno al primer período de la controversia "De auxiliis". ‹Dictámenes de algunos Dominicos en un manuscrito de Pavía›. – RevEspTeol XXXII, 1972, 323–354.

Beumer, Johannes, SJ: Friedrich **Nausea** und seine Wirksamkeit zu Frankfurt auf den Colloquien zu Hagenau und Worms und auf dem Trienter Konzil. – ZkTh XCIV, 1972, 29–45.

Horn, Stephan, SDS: Glaube und Rechtfertigung nach dem Konzilstheologen **Andrés** de **Vega**. – Pad: Verl. der Bonifacius-Dr. (1972). 303 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXIX; Lw. DM 26,– [Diss., München]

Staedtke, Joachim: Beschreibendes Verzeichnis der gedruckten Werke von Heinrich **Bullinger**. – Zü: Theologischer Verlag (1972). XXIV, 322 S. = Bullinger, Heinrich: Werke I, 1; Lw. DM 45,–.

Janton, Pierre: Concept et sentiment de l'Église chez John **Knox**, le réformateur écossais. – P: Pr. Univ. de France 1972. 208 p. = Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Clermont-Ferrand II, 33; F 38,–.

Greaves, Richard L.: John Knox and the covenant tradition. – JEH XXIV, 1973, 23–32.

Krasenbrink, Josef: Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum. – Mstr: Aschendorff (1972). XVI, 288 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CV; kart. DM 58,–.

Midali, Mario: Rivelazione, Chiesa, Scrittura e Tradizione alla IV sessione del Concilio di Trento. – Sales XXXIV, 1972, 607–650; p. 651: Summarium.

Hurtubise, Pierre, OMI: Comment **Rome** apprit la nouvelle du massacre de la Sainte **Barthélemy**. Contribution à une histoire de l'information au XVIe siècle. – AHP X, 1972, 187–209.

8. Neuere Zeit

Die Protokolle des **Geistlichen Rates** in **Münster** ‹**1601–1612**›. Herausgegeben von Herbert Immenkötter. – Mstr: Aschendorff (1972). XV, 452 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CIV; kart. DM 84,– [Diss., Freiburg/B]

Weber, Leo, SDB: Veit Adam von **Gepeckh** Fürstbischof von Freising, **1618** bis **1651**. – Mchn: Seitz & Höfling 1972. 655 S., 1 Abb. = Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte III/IV; kart. DM 39,80 [Diss., München]

Capp, B. S.: The Fifth Monarchy Men. A study in seventeenth-century English millenarianism. – Lo: Faber and Faber (1972). 315 p.; £ 5,25 [Diss., Oxford. Überarb.]

Clair, Pierre: L'idée de nature chez le Père **Thomassin**. – RevÉtAug XVIII, 1972, 261–286.

Blet, Pierre, SJ: Les assemblées du clergé et Louis XIV, de **1670** à **1693**. – R: Università Gregoriana Ed. 1972. XX, 629 p. = Analecta Gregoriana CLXXXIX = Ser.Fac.hist.eccles.: sectio A, XI; Lire 10 000.

Wellenreuther, Hermann: Glaube und Politik in **Pennsylvania 1681–1776**. Die Wandlungen der Obrigkeitsdoktrin und die Peace Testimony der Quäker. – Köln, Wien: Böhlau 1972. XX, 475 S. = Kölner historische Abhandlungen XX; Lw. DM 78,– [Diss., Köln]

Hartmann, Peter Claus: Die französischen Subsidienzahlungen an den Kurfürsten von Köln, Fürstbischof von Lüttich, Hildesheim und Regensburg, Joseph Clemens, im Spanischen Erbfolgekrieg ‹1701–1714›. – HJ XCII, 1972, 358–372.

Zeller, Winfried: Die kirchengeschichtliche Sicht des Mönchtums im Protestantismus, insbesondere bei Gerhard **Tersteegen**. – ErbAuftr XLIX, 1973, 17–30.

Gabriel, Martin: Die reformierten Gemeinden in Mitteldeutschland. Geschichte und Verfassung einer Bekenntnisminderheit im 18. Jahrhundert und danach. – Witten: Luther-Verlag 1973. 400 S. mit 15 S. Abb., 33 S. Register = Unio und Confessio V; Lw. DM 30,–.

Lavrin, Asunción: Values and meaning of monastic life for nuns in Colonial **Mexico**. – CHR LVIII, 1972, 367–387.

Seabeerg, Alan: Recent scholarship in American universalism. – ChH XLI, 1972, 513–523.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die Rezeption der Philosophie Schellings in Bayern. Beobachtungen zur süddeutschen Theologiegeschichte ‹1800–1812›. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXV, 1972, 691–727.

Engelmann, Ursmar: Zur deutschen Kirchenfrage auf dem Wiener Kongreß. – HJ XCII, 1972, 373–391.

Smith, Timothy L.: Slavery and theology: The emergence of Black Christian consciousness in nineteenth-century America. – ChH XLI, 1972, 497–512.

Weber, Christoph: Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820–1850. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. 270 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 18,–.

Lamberts, Emiel: Kerk en liberalisme in het bisdom **Gent** ‹**1821–1857**›. Bijdrage tot de studie van het liberaal-katolicisme en het ultramontanisme. – Lv: Universiteitsbibliotheek – Universitaire Uitg. 1972. XXXIX, 508 blz. = Universiteit te Leuven. Werken op het gebied van de geschiedenis en de filologie V, 8; BF 750.

Litzenburger, Ludwig: Nikolaus **Weis** und sein Informativprozeß anläßlich seiner Ernennung zum Bischof von Speyer **1842**. – HJ XCII, 1972, 300–311.

Hennesey, James: The **Baltimore** conciliar tradition. – AHC III, 1971, 71–88.

Beumer, Johannes, SJ: Pater Wilhelm **Wilmers** S.J. und seine Tätigkeit auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860 und auf dem Ersten Vaticanum. – AHC III, 1971, 137–155.

Thils, Gustave: La primauté pontificale. La doctrine de **Vatican I** – les voies d'une révision. – Gembloux: Duculot (1972). 269 p. = Recherches et synthèses. Section de dogme IV; FB 450,–.

Gómez-Heras, José: Presencia de la Fe y del Magisterio en la inteligencia y progreso del dogma según el Concilio Vaticano I. – AHC III, 1971, 98–136.

Rummel, Peter: Der „Meringer Kirchenstreit". Das erste postkonziliare Schisma von 1870. – AHC III, 1971, 174–218.

Massanari, Ronald L.: True or false socialism: Adolf **Stoecker's** critique of Marxism from a christian socialist perspective. – ChH XLI, 1972, 487–496.

Krahl, Wolfgang: **Döllinger** als Altkatholik. – IKZ LXII, 1972, 219–230.

Denzler, Georg: Neuentdeckte Briefe des Ignaz von Döllinger an Chlodwig von Hohenlohe. – RömQu LXVII, 1972, 212–231.

Studia **Alfonsiana** ad centenariam memoriam doctoratus s. Alfonsi M. de Liguori 1871–1971. – R: Collegium S. Alfonsi de Urbe 1971. 454 p. = Bibliotheca historica Congregationis Ssmi Redemptoris V.

Sampers, Andreas: Bestreben und erste Ansätze den **hl. Alfons** zum Kirchenlehrer zu erklären kurz nach seiner Heiligsprechung, 1839–1844. – Studia Alfonsiana ad centenariam memoriam doctoratus s. Alfonsi M. de Liguori 1871–1971, R 1971, 5–24; p. 25–240: Orlandi, Giuseppe: La cause per il dottorato di S. Alfonso. Preparazione, svolgimento, ripercussioni ‹1866–1871›; p. 241–256: Gregorio, Oreste: Corrispondenza epistolare inedita o edita di S. Alfonso; p. 257–279: Sampers, Andreas: Die Schwierigkeiten in Sizilien wegen der Moraltheologie des hl. Alfons in den Jahren 1768–69 und 1772–73; p. 280–303: Pfab, Josephus: De indole iuridica votorum in Congregatione SS.mi Redemptoris ante an. 1749 emissorum; p. 304–390: Ferrero, Fabriciano: San Alfonso Maria de Ligorio y los dos procesos de 1772–1773 contra Giambattista Remondini; p. 391–409: Gregorio, Oreste: Sant' Alfonso M. de Liguori visto da Benedetto Croce; p. 410–415: Sampers, Andreas: Bibliographia alfonsiana 1953–1971.

Saint-Arnaud, Jean-Guy: **Newman** et l'incroyance. Préface de Maurice Nédoncelle. – P, Tournai: Desclée; Montréal: Bellarmin 1972. 346 p = Hier – aujourd'hui X; FB 250.

Theis, Nicolas: John Henry Newman in unserer Zeit. – Nürnberg: Glock und Lutz (1972). 234 S., 3 Illustrationen u. 3 Wappen im Text, 8 Bildurkunden = Bibliothek unseres Zeitalters XVI; Lw. DM 25,–.

Ender, Erwin: Heilsökonomie und Rechtfertigung. Eine Untersuchung über die Heilsfrage bei John Henry Newman. – Essen: Ludgerus Verl. Wingen (1972). VIII, 244 S.; kart. DM 35,–.

Hohmann, Friedrich Gerhard: Domkapitel und Bischofswahlen in **Paderborn** von **1857** bis **1892**. – WZ CXXII, 1972, 191–282.

McManners, John: Church and State in **France**, **1870–1914**. – Lo: SPCK for the Church Historical Society 1972. XXV, 191 p. = Church history outlines VI; £ 1,50.

Gatz, Erwin: Bischöfliche Einheitsfront im Kulturkampf? Neue Funde zum Kirchenkonflikt im Bistum Hildesheim. – HJ XCII, 1972, 391–403.

Luetkemeyer, Alexander: Conception: Neu-Engelberg oder Neu-Beuron. 1873–1973. – ErbAuftr XLIX, 1973, 5–15.

Adrianni, Gabriel: Friedrich Graf **Reveriera**. Erinnerungen ‹1888–1901›. – AHP X, 1972, 241–346.

Paul, Harry W.: The crucifix and the crucible: Catholic scientists in the Third Republic. – CHR LVIII, 1972, 195–219.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Adolf **Harnack** und Theodor **Zahn**. – ZKG LXXXIII, 1972, 226–244.

9. Neueste Zeit

Die katholischen Donauschwaben in den Nachfolgestaaten **1918–1945** im Zeichen des Nationalismus. Herausgegeben durch das Gerhardswerk Stuttgart und Sankt-Michaels-Werk Wien unter der Schriftleitung von Michael Lehmann. – Freilassing: Pannonia-Verlag 1972. 529 S. = Kirchengeschichte der katholischen Donauschwaben III = Donauschwäbische Beiträge LIX; Lw. DM 35,–.

Gerbod, Pierre: Les catholiques et l'enseignement secondaire ‹1919–1939›. – Revue d'histoire moderne et contemporaine XVIII, 1971, 375–414.

Lange, Peter: Konkrete Theologie? Karl **Barth** und Friedrich **Gogarten** „Zwischen den Zeiten" ‹1922–1933›. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung im Blick auf die Praxis theologischen Verhaltens. – Zü: Theologischer Verl. (1972). 454 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theology XIX; kart. DM 52,– [Diss., Zürich]

Kaiser, Marcus Urs: Deutscher Kirchenkampf und Schweizer Öffentlichkeit in den Jahren 1933 und 1934. – Zü: Theologischer Verl. (1972). 392 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XVII; kart. DM 49,50.

Schäfer, Gerhard: Die Evangelische Landeskirche in **Württemberg** und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. Band II: Um eine deutsche Reichskirche **1933**. – Stu: Calwer Verlag (1972). 1120 S.; Lw. DM 48,–.

Ott, Hugo: Möglichkeiten und Formen kirchlichen Widerstands gegen das Dritte Reich von seiten der Kirchenbehörde und des Pfarrklerus. Dargestellt am Beispiel der Erzdiözese **Freiburg** im Breisgau. – HJ XCII, 1972, 312–333.

Flynn, George Q.: Franklin **Roosevelt** and the **Vatican**. – CHR LVIII, 1972, 171–194.

Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Hrsg. von Kurt Aland. Reihe II: Die Kirche nach dem 2. Vatikanischen Konzil. Bd I: Die Jahre **1966** und **1967**. – Tü: Mohr 1972, LI, 666 S.; kart. DM 148,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Banks, Sarah: Fray Toribio de Benavente (Motolinia): A selected bibliography. – AIA XXXII, 1972, 463–482.

Religion and development in changing Africa. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature, N. 3 (Dec. 1972). 66 p. = Leiden: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica.

Filesi, Teobaldo: L'epilogo della «Missio antiqua» dei Cappuccini nel Regno del **Congo** ‹**1800–1935**›. ‹Sulla scorta dei documenti dell'Archivio di Propaganda Fide›. – Euntes docete XXIII, 1970, (R 1972), 377–439.

Abadie-Aicardi, Aníbal: El canónigo Juan **González**, rector universitario y ermitaño en la Nueva España del siglo **XVI**. – MissHisp XXIX, 1972, 279–327.

Bachmann, Peter R.: Roberto **Nobili**, 1577–1656. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit dem Hinduismus. – R: Institutum Historicum S.J. 1972. XXXII, 269 p. = Bibliotheca Instituti Historici S.J. XXXII; Lire 5000.

Documenta **Indica**. Vol. XII: ‹1580–1583›. Edidit Joseph Wicki, S.I. – R: Institutum Historicum S.J. 1972. XXIX, 32*, 1041 p. = Monumenta missionum S.I. XXX = Monumenta hist. S.I. CV; Lire 13500.

Gorrée, Georges – Jean Barbier: Amour sans frontière. Mère **Teresa** de **Calcutta**. – P: Centurion 1972. 142 p.; F 13,–.

Jongmans, Jacques: A restauração da Congregação Beneditina Brasileira. Papel de D. Gérard van Caloen. – REBras XXXII, 1972, 640–654.

De Lucena, Alfonso, SJ: Erinnerungen aus der Christenheit von **Omura**. Erstmalige, kritische Ausgabe von Josef Franz Schütte S.J. – R: Institutum Historicum S.J. 1972. XXII, 311 p. = Bibliotheca Instituti Historici S.J. XXXIV; Lire 6000.

Parente, Odilo G., OFM: Concilio Provincial Dominicano ‹1622–1633›. Aportación venezolana. – MissHisp XXIX, 1972, 129–213.

Sanlés Martínez, Ricardo, OdeM: Orígenes del Convento Mercedario de San Ramón de La Habana. – MissHisp XXIX, 1972, 329–372.

Sinica. Festschrift zum 70. Geburtstag von Bischof Vitus **Chang**. Hrsg. von Hermann Köster. – Gauting: Hermann Köster 1972. 141 S.; DM 25,–.

Van Hecken, Jozef, CICM: Documentatie betreffende de missiegeschiedenis van **Oost-Mongolië**. Bisdom Jê-Ho-Erh, Deel VII. – Lv: Missionarissen van Scheut 1972. 517 p.; BF 650.

Echenique, J.M.: La animación misionera del pueblo de Dios. – Madr: P.P.C. 1972. 212 p.

Mission in the '70s. What direction? Edited by T. Boberg, S.V.D. and James A. Scherer. – Chic: Chicago Cluster of Theological Schools 1972. 208 p.

Amstutz, Josef, SMB: Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1972. 127 S. = Quaestiones disputatae LVII; kart. DM 17,50.

Oosthuyzen, Gerhardus Cornelius: Theological battleground in Asia and Africa. The issues facing the Churches and the efforts to overcome Western divisions. – Lo: Hurst 1972. VI, 444 p.; £ 8,40.

Antoncich, Ricardo: Hacia una reflexión teológica de la acción promocional realizada por la Iglesia en **América Latina**. – Misiones Extranjeras, enero-feb. 1973, 39–53.

Comblin, Joseph: Mission et politique. – Spiritus XIII, 1972, 339–353.

Dussel, Enrique: Reflexiones para une teología latinoamericana de la liberación. – Cultures et développement IV, 1972, 35–55.

Dussel, Enrique: Teología de la liberación y pastoral liberadora. – Misiones Extranjeras, enero-feb. 1973, 9–37.

Zamora, Alberto de: Teología mexicana y liberación. – Servir. Revista Mexicana de Pastoral VIII, 1972, 241–302.

Laguerre, Michel, SJ: Le tambour et la danse religieuse dans la liturgie chrétienne en **Haïti**. – RClA XXVII, 1972, 587–603.

Roberge, G., SJ: Prions avec nos frères hindous. – Tourn: Desclée 1972. 150 p.; FB 140,–.

Legrain, Michel, CSSp: Les ambiguïtés actuelles du statut catéchuménal. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 1053–1064; A. CV = T. XCV, 1973, 43–59.

Annuaire de l'Eglise catholique en **Terre Sainte**. – Jer: Franciscan Printing Press 1972. 134 p.

Gheddo, Piero, PIME: Dove va la **Cina**? – Mil: Editr. Missionaria Italiana 1972. 114 p.; Lire 800.

Shorter, Aylward, WF: African traditional religion and religious education. – AfrER XIV, 1972, 304–317.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Dhavamony, Mariasusai, SJ: Self-understanding of world religions as religion. – Gr LIV, 1973, 91–127; p. 129–130: Résumé: La religion telle que comprise par les diverses religions du monde.

Vergote, Anton: De **mythe** als manifestatie. – TFil XXXIV, 1972, 195–224; p. 224–226: Summary: Myth as manifestation.

Waardenburg, Jacques: Religion between reality and idea. A century of phenomenology of religion in the **Netherlands**. – Numen XIX, 1972, 125–203.

Büttner, M.: Neue Strömungen in der **Religionsgeographie**. – ZMR LVII, 1973, 39–59; 2 Skizzen.

Stola, Rudolf: Zu den Jenseitsvorstellungen im Alten **Mesopotamien**. – Kairos, N.F. XIV, 1972, 258–272.

Tran Tam Tinh, V.: Le culte des divinités orientales en Campanie, en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum. – Leiden: Brill 1972. XX, 261 p., 101 fig. sur 73 pl., carte = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XXVII; hfl 120,–.

Hiltebeitel, Alf: The Mahābhārata and Hindu eschatology. – HRel XII, 2, 1972, 95–135.

Kinsley, David: "Without Kṛṣṇa there is no song". – HRel XII, 2, 1972, 149–180.

Kasser, Radolphe: Bibliothèque gnostique X: L'hypostase des Archontes. – RThPh Sér. III, A. XXII, 1972, 168–202.

Van Berg, Paul-Louis: Répertoire des sources grecques et latines ‹sauf le *De Dea Syria*› et Étude critique des sources mythographiques grecques et latines ‹sauf le *De Dea Syria*›. – Leiden: Brill 1972. XXIV, 110 p.; XX, 124 p., 4 fig., carte = Corpus cultus Deae Syriae ‹CCDS›. I: Les sources littéraires = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XXVII I1/2; hfl 72; hfl 56,–.

Eichhorn, Werner: Die Religionen **Chinas**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). 420 S. = Die Religionen der Menschheit XXI.

Basabe, Fernando M., SJ: **Japanese** religious attitudes. – Maryknoll, N.Y.: Orbis 1972. VII, 94 p.; $ 2,95.

VI. Religionsphilosophie

Ghisalberti, Alessandro: Guglielmo di **Ockham**. – Mil: Vita e Pensiero 1972. 308 p. = Pubblicazioni della Università del Sacro Cuore III; Lire 5000.

Peccorini, Francisco L.: **Suárez**'s struggle with the problem of the one and the many. – Thomist XXXVI, 1972, 433–471.

Di Napoli, Giovanni: Lorenzo **Valla**. Filosofia e religione nell' umanesimo italiano. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1971. 381 p. = Uomini e dottrine XVII; Lire 7000.

Watt, A.J.: **Spinoza**'s use of religious language. – NewSchol XLVI, 3, 1972, 286–307.

Sandberger, Jörg F.: David Friedrich **Strauß** als theologischer Hegelianer. Mit unveröffentlichten Briefen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 247 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts V; kart. DM 46,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Hogan, Donald J.: **Whitehead**'s God: The analogy of actual entity. – NewSchol XLVI, 1972, 411–426.

Klein, Aloys: Glaube und Mythos. Eine kritische, religionsphilosophisch-theologische Untersuchung des Mythos-Begriffs bei Karl **Jaspers**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. XXVI, 246 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XXVII; kart. DM 28,– [Diss., München]

Williamson, Clark M.: **Tillich**'s "Two types of philosophy of religion": A reconsideration. – Journal of religion LII, 3, 1972, 205–222.

Tekippe, Terry J.: The shape of **Lonergan**'s argument in Insight. – Thomist XXXVI, 1972, 671–689.

Köchler, H.: Das Gottesproblem im Denken **Heideggers**. – ZkTh XCV, 1973, 61–90.

Peckhacker, Anton, SJ: **Scholastik** – wohin? Bemerkungen zu einem augenblicklichen Denkfortgang. – SalzbJPh XV/XVI, 1971/1972, 303–355.

Kehew, Donald R.: A metaphysical approach to the existence of God. – FStudies XXXII, 1972, 88–122.

Vander Kerken, L.: De religieuze beleving als voorstelling. – TFil XXXIV, 1972, 3–27.

Ulrich, Ferdinand: **Leben** in der Einheit von Leben und Tod. – Ffm: Knecht (1973). 154 S.; kart. DM 16,80.

Biesel, Herbert: Das Leid in der Welt und die Liebe Gottes. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 110 S.; kart. DM 8,50.

Lotz, Johannes B(aptist): Die Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung. – R: Università Gregoriana Ed. 1972. XII, 277 S. = Analecta Gregoriana CLXXXVIII = Ser. fac. phil. sectio A, n. XI; Lire 5500.

VII. Fundamentaltheologie

Rahner, Karl: Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie. – EE XLVII, 1972, 397–408.

Citrini, Tullio: Credibilità, plausibilità e l'apologetica oggi. – SC C, 1972, 313–330.

Balthasar, Hans Urs von: Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen **Pluralismus**. – Eins: Johannes-Verlag (1972). 164 S. = Kriterien XXIX; kart. DM 12,–.

Christian, William A.: Oppositions of religious doctrines. A study in the logic of dialogue among religions. – (Lo:) Macmillan (1972). IX, 129 p. = Philosophy of religions series; £ 2,80.

Kasper, Walter: Der christliche Glaube angesichts der Religionen. Sind die nicht-christlichen Religionen heilsbedeutsam? – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs (1973), 347–360.

Scheele, Paul-Werner: Der **Mythos** im Urteil der heutigen Theologie. – Mythos und Glaube... = Mariologische Studien V, Essen (1972), 89–107.

Schlitt, Dale M., OMI: The total situation as criterion for **Charisms**. – EglTh IV, 1973, 41–70.

Biser, Eugen: Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik. – Mchn: Kösel-Verlag (1972). 93 S. = Kleine Schriften zur Theologie; kart. DM 11,80.

Schlink, Edmund: Über die künftige Aufgabe von „Kerygma und Dogma" in einer veränderten theologischen und kirchlichen Situation. – KuD XIX, 1973, 2–9; S. 10–21: Joest, Wilfried: Zur Frage des christlichen Redens von Gott in der spätneuzeitlichen geistigen Situation; S. 22–29: Slenczka, Reinhard: Die verborgene Frage des nachchristlichen Menschen nach Gott. Thesenreihe im Gespräch mit Edmund Schlink und Wilfried Joest; S. 30–38: Lohff, Wenzel: Parallelthesen zur christlichen Rede von Gott in der gegenwärtigen Situation; S. 39–52: Pannenberg: Wolfhart: Eschatologie und Sinnerfahrung; S. 53–83: Schnurr, Günther: Fragestellung der Theologie im Horizont der Evolution.

Barth, Hans-Martin: Theorie des Redens von Gott. Voraussetzungen und Bedingungen theologischer Artikulation. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 180 S.; kart. DM 19,80.

Rendtorff, Trutz: Gott, ein Wort unserer Sprache? Ein theol. Essay. – Mchn: Kaiser 1972. 41 S. = Theologische Existenz heute CLXXI.

Der fragliche Gott. Fünf Versuche einer Antwort. Hrsg. von Josef Kopperschmidt. Mit Beitr. von S. Daecke [u.a.] – Düs: Patmos-Verl. (1973). 136 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 14,–; [enth.:] S. 11–31: Daecke, Sigurd M.: Gott ist tot – in der Theologie. Wie können wir dennoch heute vom lebendigen Gott reden?; S. 33–43: Figl, Hans: Strukturen der theologischen Auseinandersetzung mit dem Atheismus der Gegenwart; S. 45–66: Spaemann, Robert: Die Frage nach der Bedeutung des Wortes „Gott"; S. 67–108: Kopperschmidt, Josef: Gott ist tot. Versuch über die literarische Umsetzung dieses Satzes; S. 109–135: Kongehl, Gerhard: Gott und die Naturwissenschaft.

VIII. Dogmatik

Rahner, Karl: Zur Selbstkritik der systematischen Christologie im Dienst der Exegese. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs (1973), 333–346.

Ratzinger, Josef: Die Legitimität des christologischen Dogmas. – EE XLVII, 1972, 487–503.

Kitamori, Kazoh: Theologie des Schmerzes Gottes (Kami no Itami no Shingaku, dt.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 172 S. = Theologie der Ökumene XI; kart. DM 21,–.

Congar, Yves, OP: La «réception» comme réalité ecclésiologique. – RSPhTh LVI, 1972, 369–403.

Schmaus: Michael: Die dogmatische Wertung des Verhältnisses von Mythos und Mariologie. – Mythos und Glaube... = Mariologische Studien V, Essen (1972), 109–124.

Gherardini, Brunero: Per una ecclesiologia di comunione. – Div XVI, 1972, 389–414.

Latourelle, René, SJ: Le Christ et l'Église – signes du salut. – Tournai: Desclée; Montréal: Bellarmin 1971. 291 p. = Recherches. Section de théologie VI.

Matabosch, Antoni: La catolicitat de l'Església. Noves perspectives. – AST XLIV, 1971, Barc 1972, 369–381.

Berkouwer, G. C.: De kerk. II: Apostoliciteit en heiligheid. – Kampen: Kok 1972. 273 blz. = Dogmatische Studiën; hfl 27,40.

Zizioulas, Jean D.: Die pneumatologische Dimension der Kirche. – Internationale Kathol. Zeitschrift «Communio» III, 1973, 132–147.

Fehlbar? Eine Bilanz. Hrsg. von Hans Küng. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1973). 525 S.; kart. DM 32,–.

Hödl, L(udwig): Kirchliches **Sakrament** – christliches Engagement. – ZkTh XCV, 1973, 1–19.

Gerken, Alexander, OFM: Theologie der **Eucharistie**. – Mchn: Kösel-Verl. (1973). 259 S.; kart. DM 29,50.

Cordes, Paul Josef: »Sacerdos alter Christus«? Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie. – Cath XXVI, 1972, 15–49; S. 69–83: Mühlen, Heribert: Sakralität und Amt zu Beginn einer neuen Epoche.

Bachl, Gottfried: Anmerkungen zur Lehre vom sakramentalen Charakter. – Priesterbild im Wandel... Festschrift zum 70. Geburtstag von Alois Gruber, (Linz 1972), 129–165.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Inter confessiones. Beiträge zur Förderung des interkonfessionellen und interreligiösen Gesprächs. Friedrich **Heiler** zum Gedächtnis aus Anlaß seines 80. Geburtstages am 31. 1. 1972. Hrsg. von Anne Marie Heiler. – Marburg: Elwert 1972. V, 198 S., 14 S., 14 Ill. = Marburger theologische Studien X; Lw. DM 46,20; S. 154–196: Bibliographie Friedrich Heiler.

Willebrands, Johannes: Ökumenischer Situationsbericht **1971** aus der Sicht des Einheitssekretariates. – Catholica XXVI, 1972, 325–344.

Gómez-Heras, José Ma. G.: Teología **protestante**. Sistema e historia. – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1972. XV, 265 p.

Simonson, Conrad: The christology of the Faith and Order Movement. – Leiden: Brill 1972. VIII, 189 p. = Ökumenische Studien X; hfl 48,–.

Samarin, William J.: Tongues of men and angels. The religious language of **Pentecostalism**. – NY: Macmillan; Lo: Collier-Macmillan (1972). XV, 277 p.; $ 7,95.

Tugwell, Simon, OP: Reflections on the pentecostal doctrine of 'Baptism in the Holy Spirit'. – HeythrJ XIII, 1972, 268–281. 402–414.

Blaser, Klauspeter: Wenn Gott schwarz wäre. Das Problem des **Rassismus** in Theologie und christlicher Praxis. – Zü: Theol. Verl.; Frb/S: Imba-Verl. 1972. 360 S.; kart. DM 25,–.

Roberts, J. Deotis: Liberation and reconciliation: A black theology. – Phil: Westminster Pr. 1971. 205 p.; $ 3,50.

Winter, Eduard: **Rom** und **Moskau**. Ein halbes Jahrtausend Weltgeschichte in ökumenischer Sicht. – Wien, Mchn, Zü: Europa-Verl. 1972. 490 S.; kart. DM 35,–.

Pesch, Otto Hermann: Ketzerfürst und Kirchenlehrer. Wege katholischer Begegnung mit Martin Luther. – Stu: Calwer Verl. (1971). 47 S. = Calwer Hefte CXIV; kart. DM 2,50.

Strukturen der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ökumenischen Rat der Kirchen. – OekRu XXI, 1972, 528–561.

Meinhold, Peter: Über die ökumenische Tragweite der Mobilität. – Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. (Heinrich Fries gewidmet), (Graz, Wien, Köln 1972), 251–263; S. 291–310: Brunner, Peter: Realpräsenz und Transsubstantiation. Ist die Lehre von der eucharistischen Gegenwart Christi zwischen Katholiken und Lutheranern noch kirchentrennend?; S. 311–325: Glässer, Alfred: Eucharistieverständnis zwischen Ideologie und Glaube; S. 327–341: Mumm, Reinhard: Konfessionsverschiedene Ehe in evangelischer Sicht; S. 389–401: Hasler, August: Rom, Wittenberg, Genf. Kirchenamtlicher Dialog in der Krise; S. 403–414: Brosseder, Johannes: Kirche für die Menschen. Bemerkungen zum Problem der Akkomodation.

Reform und Anerkennung kirchlicher **Ämter**. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald-Verl. (1973). 207 S.; kart. DM 19,50.

Ministry in the church. A statement by the Theology section of the Roman Catholic / Presbyterian-Reformed consultation, Richmond, Virginia, October 30, 1971. – JESt IX, 3, 1972, 589–612.

Die Unfehlbarkeit der Kirche als ökumenisches Problem. [Von] Jérôme Hamer, OP (S. 532–542) [und] Wilhelm Dantine (S. 542–547). – WoWa XXVI, 1972, 532–547.

X. Moraltheologie

Ernst, Wilhelm: Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel **Biel**. – Lpz: St. Benno-Verlag 1972. XXI, 434 S. = Erfurter Theologische Studien XXVIII; kart. DM 30,– [Habil.-Schrift, Erfurt]

Waddams, Herbert: A new introduction to moral theology. – Lo: SCM Pr. 1972. 248 p.; £ 1,80.

Pfürtner, Stephan H.: Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1972). 276 S.; kart. DM 23,–.

Schunack, Gerd: Hermeneutik und Ethik. – Strukturwandel der Frömmigkeit... (Dietrich von Oppen zum 60. Geburtstag), Stu/B (1972), 80–90.

Styczeń, Tadeusz: Ethik und Anthropologie in methodologischer Sicht. – ThGl LXII, 1972, 219–233.

Rae, Simon H.: Regel und Kontext in der gegenwärtigen christlichen Ethik. – ZEvE XVI, 1972, 357–368.

Lepenies, Wolf: Schwierigkeiten einer anthropologischen Begründung der Ethik. – Concilium VIII, 1972, 318–327; S. 328–337: Cobb, John: Der Mensch im Prozeß; S. 337–343: Iersel, Bas van: Das normative Menschenbild des Evangeliums; S. 344–349: Delhaye, Philippe: Der Beitrag des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Moraltheologie; S. 349–355: Hollenweger, Walter: Das Suchen nach Solidarität und Authentizität in sogenannten Solidaritätsgruppen und Subkulturen; S. 355–362: Schlette, Heinz Robert: Utopisches Denken und konkrete Humanität.

Barthélemy, Dominique: Das Naturrecht und die Bibel. – Natur und Naturrecht. Ein interfakultäres Gespräch, Köln 1972, 243–257; S. 258–303: Pfürtner, Stephan H.: Das Natürlich-Rechte in der theologischen Auseinandersetzung der Gegenwart; S. 304–318: Böckle, Franz: Heutige Legitimität einer theologischen Materialethik.

Couture, Roger A., OMI: The use of **epikeia** in natural law: Its early developments. – EglTh IV, 1973, 71–103.

Pohier, J.-M.: Au nom du Père... Recherches théologiques et psychanalytiques. – P: Ed. du Cerf 1972. 223 p. = Cogitatio fidei LXVI.

Lauer, Werner: **Schuld**, das komplexe Phänomen. Ein Vergleich zwischen schicksals- und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik. Mit einem Geleitwort von L. Szondi. – (Kev:) Butzon & Bercker (1972). XV, 339 S. = Eichstätter Studien. N.F. VI; Lw. DM 48,– [Diss., München]

Molinski, Waldemar: Neue **Familienformen** in moraltheologischer Sicht. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs (1973), 468–484.

Häring, Bernhard: Heilender Dienst. Ethische Probleme der modernen Medizin. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1972). 184 S.; kart. DM 22,50.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Baumeister, Theofried: Martyr invictus. Der **Martyrer** als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der **frühen koptischen Kirche**. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens. – Mstr: Regensberg (1972). 219 S. = Forschungen zur Volkskunde XLVI; kart. DM 50,–.

Gnädinger, Louise: Eremitica. Studien zur altfranzösischen Heiligenvita des 12. und 13. Jhts. – Tü: Niemeyer 1972. VIII, 438 S. = Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie CXXX; Lw. DM 78,–.

Vooght, Paul de et Josépha Pilny: Un classique de la littérature spirituelle: la «Dcerka» de Jean **Huss**. Introduction. – Revue d'histoire de la spiritualité XLVIII, 1972, 275–314.

Switek, Günter: „In Armut predigen". Untersuchungen zum Armutsgedanken bei **Ignatius** von **Loyola**. – Wü: Echter Verl. (1972). 308 S. = Studien zur Theologie des geistlichen Lebens VI; kart. DM 42,– [Diss., Rom Gregoriana. Überarb.]

Gil, Daniel, SJ: **Gagliardi** y los ejercicios ignacianos. – Manresa XLIV, 1972, 273–284. 379–400.

Colosio, Innocenzo, OP: Il venerabile Luigi **Blosio**, O.S.B. ‹**1506–1566**› e S. Caterina da Siena. – Rassegno di ascetica e mistica XXIII, 1972, 133–152.

Pepin, Fernande: Noces de feu. Le symbolisme nuptial du «Cántico espiritual» de saint **Jean** de **la Croix** à la lumière du «Canticum Canticorum». – P, Tournai: Desclée; Montréal: Bellarmin 1972. XLIII, 433 p. = Recherches IX. Théologie; FB 700.

Simeón de la S. Familia, OCD: Bibliografía del Doctorado **Teresiano**. – ECarm XXII, 1971, 399–494; p. 495–542: Tomás de la Cruz: Glosa a la bibliografía del Doctorado Teresiano.

Llamas Martínez, Enrique, OCD: Santa Teresa de Jesús y la inquisición española. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Francisco Suárez" 1972. XVIII, 499 p. = Bibliotheca theologica Hispana Ia, 6; pes 450.

Hämel-Stier, Angela: Das Seelenleben der hl. Johanna Franziska von **Chantal**. Ein wissenschaftlicher Beitrag zur Psychologie weiblichen Heiligkeitsstrebens. – Jahrbuch für salesianische Studien 1972, (Eichstätt 1973), 85–142.

Mommaers, Paul: **Benoît** de **Canfeld**: Sa terminologie "essentielle". – RAM XLVII, 1971, 421–454; XLVIII, 1972, 37–68; ∼ Benoît de Canfeld et les sources flamandes. – Revue d'histoire de la spiritualité XLVIII, 1972, 401–434; XLIX, 1973, 37–66.

Ortner, Franz: Heiligenverehrung zwischen Romantik und Moderne in **Wien**. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. [1972]. XVI, 175 S. = Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Instituts der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien XII; kart. ÖSch 190.

Gaucher, Guy, OCD: Los escritos de **Teresa** de **Lisieux**. Historia y repercusiones. – REspir XXXI, 1972, 399–407; p. 408–451: Vázquez, Antonio: Dinámica psicológica y espiritualidad en S. Teresa de Lisieux; p. 452–470: Meester, Conrad de, OCD: El primado de Dios en la vida de Teresa de Lisieux; p. 471–479: Graciela de S. Teresa, OCD: Paternidad, filiación, fraternidad; p. 480–501: Gennaro, Camilo, OCD: Vida teologal. Vivencia y mensaje de Teresa de Lisieux; p. 502–505: Bibliografía sobre santa Teresa de Lisieux: 1960–1971.

Ketterij, C. van de: De weg in woorden. Een systematische beschrijving van **piëtistisch** woordgebruik na **1900**. – Assen: van Gorcum 1972. 458 blz.; hfl 77,–.

Schmidt, Hermann: Wie betet der heutige Mensch? (Bidden onderweg, dt.) Dokumente und Analysen. – Eins, Zü: Benziger; Frb/B, Wien: Herder (1972). 287 S. = Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"; kart. DM 28,–.

Tillard, J.M.R., OP: La communauté religieuse. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 488–519; A. CV = T. XCV, 1973, 150–187.

Lenzeder, Friederike: Personale Reife und Klosterleben. Eine psychologische Untersuchung an Ordensfrauen. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1972). 250 S.; kart. DM 19,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaft

Aubach, María Teresa: La «Escuela de la Virtud», ¿escuela de Socialismo cristiano? – AST XLIV, 1971, Barc 1972, 99–150.

Xhaufflaire, Marcel: **Feuerbach** und die Theologie der Säkularisation (Feuerbach et la théologie de la sécularisation, dt.) – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald-Verl. 1972. 298 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt. System. Beiträge X; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Der **Volksverein** für das katholische Deutschland. – StdZ, Bd CXC = Jg XCVII, 1972, 35–50.

Grenet, Paul: **Teilhard** de **Chardin** et le Marxisme. – RThom, A. LXXX = T. LXXII, 1972, 588–617.

Lessing, Eckhard: Das Problem der Gesellschaft in der Theologie Karl **Barths** und Friedrich **Gogartens**. – (Gü:) Gütersloher Verl. G. Mohn (1972). 303 S. = Studien zur evangelischen Ethik X; brosch. DM 52,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Zulehner, Paul Michael: Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion. Religion und Kirche in **Österreich**. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1973). 235 S.; kart. DM 23,50 [Habil.-Schrift, Wien]

Kowaliński, P.: The genesis of Christianity in the views of contemporary Marxist specialists in religion. – Antonianum XLVII, 1972, 541–575.

Stöhr, Martin: Gemeinsame humanistische Verantwortung von Christen und Marxisten. Tendenzen der Diskussion bei J. L. **Hromadka** und seiner Arbeit in der Christlichen Friedenskonferenz Prag ‹CFK›. – Marxismusstudien VII, 1972, 105–139.

Banks, Robert: A christian revolutionary tradition? – JESt IX, 1972, 285–298.

Vercruysse, Godelieve: The meaning of God: a factoranalytic study. – SocComp XIX, 1972, 347–364; p. 365–387: Neuter, Patrick de: Amour, sexualité et religion: enquête par questionnaire et par images d' aperception auprès d'un groupe de collégiens; p. 389–406: Hutsebaut, Dirk: The representation of God: Two complementary approaches; p. 407–413: Aerde, Mark van: The attitude of adults towards God; p. 415–430: Blauwe-Plomteux, Magda de: L'attitude des adolescents et des jeunes adultes envers le Christ; p. 431–444: Vergote, Antoine – Catherine Aubert: Parental images and representations of God; p. 445–458: Winand, Paul: Le symbole du feu dans la vie des adolescents et dans leur univers religieux; p. 459–471: Jaspard, Jean-Marie: Loi rituelle et structuration de l'attitude religieuse chez l'enfant; p. 473–480: Neuter, Patrick de: Amour, sexualité et religion: une bibliographie.

Broglie, Guy de, SJ: «Justice sociale» et «Bien commun». – DoctCom XXV, 1972, 257–292.

Kirche und **Publizistik.** Dreizehn Kommentare zur Pastoralinstruktion "Communio et progressio". Mit dem deutschen Originaltext. Mit e. Vorwort v. Andreas Maria Deskur. Hrsg. von Franz-Josef Eilers [u.a.] – Mchn, Pad, Wien: Schöningh (1972). 198 S. = Communicatio socialis. Beih. I; kart. DM 16,–.

Richter, Klemens: Katholische Kirche in der **DDR.** Wandel kirchlicher Strukturen unter den Bedingungen einer sozialistischen Gesellschaft. – JbChrSozWiss XIII, 1972, 215–245.

Coste, René: Le prêtre et la politique. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 912–932.

Kimminich, Otto: Humanitäres **Völkerrecht** – humanitäre Aktion. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1972). 136 S. = Reihe Entwicklung und Friede III; kart. DM 19,80.

Eigentum und **Bodenrecht.** Materialien und Stellungnahmen. Hrsg. von Franz Henrich und Walter Kerber. – Mchn: Kösel-Verl. (1972). 152 S. = Münchener Akademie-Schriften. Katholische Akademie in Bayern XXX; kart. DM 12,80.

XIII. Kirchenrecht

Ourliac, Paul et Henri Gilles: La période post-classique ‹1378–1500›. II: La problématique de l'époque. Les sources. – (P:) Ed. Cujas 1971. 158 p. = Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident XIII; F 40,–.

Broeck, G. van den, OPraem: L'instruction «Renovationis causam». – RDrCan XX, 1970, 24–43. 308–328; XXII, 1972, 26–58. 177–199.

Acta Congressus Internationalis Institutorum Saecularium, Romae 20–26 IX 1970. – Mil: Edizioni O.R. (1971). XVI, 1178 p.; Lire 7000.

Composta, Dario: Teologia e legge canonica. – Apollinaris XLV, 1972, 403–453.

Neumann, Johannes: Das Kirchenrecht. Chance und Versuchung. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1972). 63 S. = Reihe X; kart. DM 4,–.

Strigl, Richard A[dolf]: Marginalien zum Entwurf einer **Lex fundamentalis Ecclesiae**. – Sa, Mchn: Pustet (1972). 36 S. = Salzburger Universitätsreden XLIII; ÖSch 24,50.

Legge e Vangelo. Discussione su una Legge fondamentale per la Chiesa. Scritti di Giuseppe Alberigo [e.a.] – Brescia: Paideia Ed. 1972. 712 p. = Istituto per le Scienze religiose di Bologna. Testi e ricerche di Scienze religiose VIII; Lire 7000; [cont.:] p. 15–37: Alberigo, Giuseppe: Fede, istituzione e Lex fundamentalis nella tradizione cristiana; p. 43–48: Chenu, Marie-Dominique, OP: Lex fundamentalis, lex nova; p. 49–64: Bori, Pier Cesare: La chiesa come mistero e il progetto di Lex ecclesiae fundamentalis; p. 65–95: Ulianich, Boris: La Lex ecclesiae fundamentalis e l'ecumenismo. Riflessioni e appunti; p. 97–133: Calati, Benedetto, OSBCam: Vita cristiana, legge ed Evangelo nella tradizione monastica; p. 135–145: Panikkar, Raimundo: «Super hanc petram». Due princípi ecclesiologici: la roccia e le chiavi; p. 147–168: Neumann, Johannes: Note tecnico-giuridiche sul progetto di una Lex ecclesiae fundamentalis; p. 169–190: Onida, Valerio: Lo «Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis» e l'esperienza del costituzionalismo moderno; p. 191–218: Prodi, Paolo: Note sulla genesi del diritto nella chiesa posttridentina; p. 225–248: Camaiani, Pier Giorgio: La libertà religiosa nella Lex ecclesiae fundamentalis; p. 249–264: Niccoli, Ottavia: Giovanni XXIII e Paolo VI di fronte al diritto canonico e alla sua riforma; p. 265–340: Martini, Luciano – Ippoliti, Alessandra: Il dibattito sui fondamenti teologici del diritto canonico e sulla Lex fundamentalis; p. 341–397: Giusberti, Franco: La Lex ecclesiae fundamentalis: un'analisi del suo linguaggio teologico in rapporto a quello della Lumen Gentium; p. 398–406: Excursus: L'incidenza dei sinonimi sull'analisi dei termini; p. 407–481: Appendice I, Appendice II a, Appendice II b; p. 485–657: Appendice I: Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis. – Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis – MCMLXXI; p. 659–697: Appendice II: Appunti per un'analisi critica dello schema di Lex ecclesiae fundamentalis dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna ‹marzo 1971›.

Lefebvre, Charles: De Motu proprio 'Causas matrimoniales' animadversiones quaedam. – PerRMCL LXI, 1972, 395–422.

Castaño, Josephus F., OP: Nota bibliographica circa indissolubilitatis matrimonii actualissimam quaestionem. – Angelicum XLIX, 1972, 463–502.

Aceba l Luján, Juan Luis, OP: El proceso matrimonial de inconsumación. – CTom, A. LXIII = T. XCIX, 1972, 333–365.

Lobina, Giuseppe: Il processo amministrativo. – Apollinaris XLV, 1972, 290–305. 454–470.

Frost, Herbert: Strukturprobleme evangelischer Kirchenverfassung. Rechtsvergleichende Untersuchungen zum Verfassungsrecht der dt. evangelischen Landeskirchen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. XV, 671 S.; kart. DM 100,– [Habil.-Schrift, Köln]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie. Hrsg. von Gerhard Krause. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1972. XXV, 509 S. = Wege der Forschung CCLXIV; Lw. DM 55,20.

Lehmann, Karl: Was ist eine christliche **Gemeinde**? Theologische Grundstrukturen. – Internationale Kath.-Zeitschrift «Communio» I, 1972, 481–497.

Kirche im Werden einer Dienstgruppe. Die Kolonie im Ramtel. Gemeinsamer Schlußbericht einer experimentellen kirchlichen Gruppe. Hrsg. von Gerhard Wacker. Mit dem Offiziellen Bericht der Visitation besonderer Art Leonberg-Ramtel. – Stu: Calwer Verlag (1970). 258 S. = Kirchenreform V; kart. DM 15,–.

Rulla, Luigi M.: Depth, psychology and vocation. A psychosocial perspective. – R: Gregorian University Pr.; Chicago: Loyola Univ. Pr. 1971. 438 p.; Lire 5500.

Wagnon, Henri: Les «Normae pastorales» pour l'administration de l'absolution sacramentelle générale. – RTL IV, 1973, 46–57.

Tettamanzi, Dionigi: In margine alle «Normae pastorales» sull' assoluzione sacramentale generale. – SC C, 1972, 255–289.

Zalba, Marcellino, SJ: Commentarium ad normas pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam. – PerRMCL LXII, 1973, 193–213.

Niederstrasser, Heinz: Theologie und Oikonomie. Evangelische Beratung und Lebenshilfe. Grundfragen, Grundlagen. – Stu: Evang. Verlagswerk (1972). 712 S.; Lw. DM 38,–.

Ehe und **Familie**. Ein pastorales Werkbuch. Herausgegeben von Paul Adenauer. – (Mz:) Grünewald (1972). X, 376 S.; kart. DM 38,–.

Tourismus-Pastoral. Situationen, Probleme, Modelle. Hrsg. von Roman Bleistein. – (Wü:) Echter Verl.; (Innsbr, Wien, Mchn:) Tyrolia (1973). 269 S.; kart. DM 16,80.

Evangelium, Religionsunterricht, Gesellschaft. Festschrift für Friedrich **Hahn** zum 60. Geburtstag am 13. Dezember 1970. Hrsg. von Ernst Schering, Gerhard Ringshausen und Jürgen Redhardt. – Marb: Elwert 1972. 184 S., 1 Titelbild; kart. DM 22,–; S. 179–184: Bibliographie Friedrich Hahn 1934–1970 zusammengestellt von Brigitte Runge.

Atti del **II Congresso Catechestico** Internazionale, Roma, 20–25 settembre **1971**. – R: Editrice Studium (1972). 579 p. = Sacra Congregazione per il Clero; Lire 4500.

Pellens, Karl: **Religionsunterricht** im ökumenischen Zeitalter. – OekRu XXI, 1972, 457–467; S. 468–480: Martin, Gerhard: Religionslehre: konfessionell-kooperativ.

Kaufmann, Hans-Bernhard: Problemorientierter thematischer Religionsunterricht. – RU II, 1972, 105–114; S. 114–123: Biehl, Peter: Themenorientierter Religionsunterricht und Team teaching.

Angermeyer, Helmut: Der thematisch-problemorientierte Religionsunterricht. – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1973). 47 S.

Birkenbeil, Edward Jack: Curriculum-Revision im Fragebereich der Religionspädagogik. Von der Lehrplananalyse des kath. Religionsunterrichtes an Grund- und Hauptschulen zu einem curricularen Neuansatz für den Religionsunterricht der Zukunft. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1972). 367 S. = Studien zur praktischen Theologie II; kart. DM 28,– [Diss., Aachen]

Lott, Jürgen: Religion in der **Berufsschule**. Indoktrination und Schulpolitik in der berufs- und religionspädagogischen Theorie und Praxis. – (Hbg:) Furche-Verlag (1972). 229 S.; kart. DM 25,–.

Ohler, Annemarie: Gattungen im AT. Ein biblisches Arbeitsbuch. – Düs: Patmos-Verl. 1972. 224 S. = Patmos-Religionspädagogik.

Borchert, Rudolf: Gott, Welt und Mensch. Nach der Überlieferung von **Genesis 1 bis 3**. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1972). 112 S. = Handbücherei für den Religionsunterricht XIV; DM 10,80.

Rothermundt, Gottfried: Hindernisse auf dem Weg zur Behandlung der Fremdenreligionen im Religionsunterricht. – ThPr VII, 1972, 209–222; S. 223–239: Rickers, Folkert: Das religionspädagogische Fachpraktikum als Modell und »Forschendes Lernen«.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Allmen, Jean-Jacques von: Bénédiction nuptiale et mariage d'après quelques liturgies de l'Église réformée. – 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 1972, 1–18; p. 19–29: Bobrinskoy, Boris: Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte; p. 31–48: Bogaert, Pierre-Maurice: Le livre deutérocanonique de **Baruch** dans la liturgie romaine; p. 49–69: Borella, Pietro: Appunti sul Natale e l'Epifania a **Milano** al tempo di S. Ambrogio; p. 71–74: Chavasse, Antoine: Dans sa prédication, saint **Léon** le **Grand** a-t-il utilisé des sources liturgiques?; p. 75–98: Clerck, P. de: L'ordination des pasteurs selon quelques liturgies de consécration réformées; p. 99–120: Dekkers, E., OSB: La **concélébration**, tradition ou nouveauté?; p. 121–139: Fiala, Virgil E., OSB: Die **Handauflegung** als Zeichen der Geistmitteilung in den lateinischen Riten; p. 139–149: Fischer, Balthasar: Eine ausdrückliche **Geistepiklese** im bisherigen Missale Romanum; p. 151–166: Garitte, Gérard: Les rubriques liturgiques de quelques anciens tétraévangiles arabes du Sinaï; p. 167–174: Gy, P.-M., OP: Le **Sanctus** romain et les anaphores orientales; p. 175–203: Heiming, Odilo, OSB: Das Kollektarfragment des Sangallensis 349. S. 5–36 ‹Saec. VIII²›.

Theodorou, Euangelos: Die Einheit der Initiationsmysterien in der orthodoxen Kirche. – Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag, (Eins, Zü, Köln/Frb/B, Bas, Wien 1972), 315–318; S. 319–334: Neunheuser, Burkhard: Die Liturgie der **Kindertaufe**. Ihre Problematik in der Geschichte; S. 335–357: Thomas, Alois: Taufort und Taufspendung in der Bischofskirche zu **Trier**; S. 359–378: Maas-Ewerd, Theodor: Ort und Gestalt des **Taufbrunnens**; S. 379–393: Kleinheyer, Bruno: Der Dienst des Bischofs und der Presbyter bei der Feier der Initiation; S. 395–414: Reichert, Franz Rudolf: Amt und Aufgabe der **Taufpaten** nach den ersten gedruckten **Trierer Ritualien**; S. 415–428: Adam, Adolf: Erwägungen zum Patenamt bei Taufe und Firmung; S. 429–453: Lengeling, Emil Joseph: Die Salbung der christlichen Initiation und die dreifache Aufgabe der Christen; S. 455–468: Reifenberg, Hermann: **«Salbung»** bei der Taufe – Mit Öl?; S. 469–483: Auf der Maur, Hansjörg: Unctio quae fit manus impositione. Überlegungen zum Ritus der **Firmsalbung**; S. 485–491: Gy, Pierre-Marie: Die Taufkommunion der kleinen Kinder in der lateinischen Kirche; S. 493–503: Quack, Erhard: Gesang und Musik bei der Tauffeier; S. 505–519: Raffa, Vincenzo: Der Taufgedanke in den Preces der Laudes und der Vesper im Stundengebet.

Ligier, Louis, SJ: Les origines de la **prière eucharistique**. – QL LIII, 1972, 181–201; p. 201–202: Summary.

Flemming, Willi: Die Gestaltung der **liturgischen Osterfeier** in **Deutschland**. – Mz: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Wiesb: Steiner in Komm (1971). 43 S. = Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftl. Klasse. Jg 1971, XI; kart. DM 11,–.

Lefèvre, Pl., OPraem: Les répons prolixes. Les heures diurnes du «Triduum sacrum» dans la liturgie canonale. – APraem XLVIII, 1972, 5–19; ~ p. 232–242: A propos des codes législatifs de Prémontré durant le **XII**e siècle.

Late fifteenth century **Carthusian rubrics** for the deacon and the sacristan from the Ms. Valsainte 42, T. I. 8. [Ed.] James Hogg. – Salzburg, Vogelweiderstr. 68: James Hogg 1971. 169 p. = Analecta Cartusiana IV; kart. DM 75,–.

Emminghaus, Johannes H.: Liturgie als Verkündigung. – Bibel und Liturgie XLV, 1972, 149–160.

Adam, Will: Gottesdienst zwischen Kanzel, Mikrophon und Kamera. Aporien und Chancen kirchlicher Verkündigung in der verwalteten Welt. – JLH LVI, 1971, Kassel 1972, 1–59.

Gy, Pierre-Marie, OP: La responsabilité des évêques par rapport au droit liturgique. – MD CXII, 1972, 9–24; p. 28–53: Cothenet, Edouard: La Communio Sanctorum. Partage de la foi et de la mission de l'Eglise; p. 54–69: Congar, Yves, OP: Initiatives locales et normes universelles; p. 70–83: Jounel, Pierre: La consécration du chrême et la bénédiction des saintes huiles.

Ligier, Louis, SJ: La prière et l'imposition des mains. Autour du nouveau rituel romain de la confirmation. – Gr LIII, 1972, 407–486.

Talley, Thomas: **Healing**: Sacrament or charism? – Worship XLVI, 1972, 518–527; p. 528–543: Gusmer, Charles W.: Liturgical traditions of christian illness. Rites of the sick.

Tyciak, Julius: Theologie in Hymnen. Theologische Perspektiven der **byzantinischen Liturgie**. – Tr: Paulinus-Verl. (1973). 110 S. = Sophia X; kart. DM 10,–.

Grütering, M.: De paasnacht in de evangelisch-lutherse kerk van Duitsland. – TLit LVII, 1973, 130–142.

Testini, Pasquale: Le origini dell'iconografia di S. Giuseppe ‹sec. IV–VI›. – 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 nov. – 6 dic. 1970›, Valladolid 1971 (= Estudios Josefinos XXV, 1971, núms. 49–50), 684–713; p. 714–722: Cattaneo, Enrico: Testimonianze iconografiche medioevali su San Giuseppe in Lombardia; p. 723–734: Verri, Franco, CSI: Iconografia di S. Giuseppe nell'arte medievale veneta; p. 735–746: José de Jesús María, OCD: San José en la escultura románica española; p. 747–773: Rodríguez, Juan Luis, OCD: Iconografía josefina en el gótico español.

Iturgaiz, Domingo, OP: Luz y color en la arquitectura basilical paleocristiana. – CTom, A. LXIII = T. XCIX, 1972, 367–400.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. DDr. Anton Antweiler, 44 Münster, Frauenstr. 1; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, A-8010 Graz, Albertstr. 8; Dr. Hansjakob Becker, 8 München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, 463 Bochum-Weitmar, Drohnenweg 5; Gottfried Bitter CSSp, 44 Münster, Canisiusweg 23; Prof. Dr. Walter Brandmüller, 89 Augsburg, Memmingerstr. 6/14; Prof. DDr. Werner Bröker, 479 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Norbert Brox, 8 München 71, Forst-Kasten-Allee 129; Prof. Dr. Bernhard Casper, 89 Augsburg, Hl.-Kreuz-Str. 3; Dr. Filipe José Couto IMC, Vila Cabral/Niassa (Mozambique); Prof. Dr. Volker Eid, 86 Bamberg, Feldkirchenstr. 21; Prof. DDr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstr. 11; Dr. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Langenstr. 1; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn, Oberer Mühlweg 28; Dr. Oda Hagemeyer OSB, 3472 Beverungen/Weser, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle; Prof. Dr. Richard Hauser, 69 Heidelberg 1, Merianstr. 2; Prof. Dr. Ludwig Hödl, 463 Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; MA Elizabeth Hömberg, 4401 Raestrup, Haus Uhlenhol; Prof. Dr. Dr. h. c. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krummestr. 46; Prof. Dr. Franz Kamphaus, 44 Münster, Waldeyerstr. 41; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Prof. DDr. Friedrich Kienecker, 4791 Wewer, Auf der Natte 15; Dr. G. Friedrich Klenk SJ, 8115 Ohlstadt, Haus Maria Heimgarten; Prof. Dr. Walter Kornfeld, A-1080 Wien, Laudongasse 42/11; Dr. Hans Kramer OSC, 4401 Sudmühle, Kamillusweg 43; Priv. Doz. Dr. Rudolf Kuhn, 8 München 22, Alter St. Georgsplatz 1; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 37; Prof. DDr. Josef Lenzenweger, 463 Bochum, Roomersheide 71; Prof. Dr. Karl-Heinz Ohlig, 66 Saarbrücken 3, Großherzog-Friedrich-Str. 127; Prof. DDr. Rudolf Pesch, 6 Frankfurt, F. W. Von-Steuben-Str. 90/At II; Prof. Dr. Alexander Sand, 436 Bochum-Querenburg, Auf dem Backenberg 13; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8 München 70, Pählstr. 7; Prof. DDr. Theodor Schnitzler, 5 Köln, Pastor-Könn-Platz 1; Prof. Dr. Bruno Schüller, 463 Bochum-Querenburg, Buscheystr. Geb. GA; Priv. Doz. Dr. Jakob Speigl, 87 Würzburg, Karl-Straub-Str. 1; Prof. Dr. Peter Stockmeier, 8 München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1; Dr. Hans Waldenfels SJ, 4 Wittlaer, Grenzweg 2; Prof. Dr. Klaus Weber, 53 Bonn, Lutfridstr. 20; Prof. Dr. Rolf Zerfaß, 87 Würzburg, Kath. Theol. Fak. d. Univ.

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.