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 3 **1973** **69. Jahrgang**

Dr. Hermann J. Pottmeyer, Prof. Dr. Bernhard Kötting, Doz. Dr. Knut Walf: Der priesterliche Dienst Spalte 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 189
Seybold: Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten (H. Gross)
Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier, hrsg. von Bornkamm und Rahner (G. Dautzenberg)
Metzger: A Textual Commentary on the Greek New Testament (K. Th. Schäfer)
Solages: Critique des évangiles et méthode historique (P.-G. Müller)
Hoffmann: Studien zur Theologie der Logienquelle (J. Dupont)
Davies: Die Bergpredigt (G. Schneider)
Weinacht: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium (R. Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 199
Brunner: Die theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes (J. A. Fischer)
Bumpus: The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources (J. A. Fischer)
Cremer: Der Beitrag Augustins zur Auslegung des Fastenstreitgesprächs (Mk 2,18–22 parr) und der Einfluß seiner Exegese auf die mittelalterliche Theologie (B. Weiß)
Demm: Reformmönchtum und Slawenmission im 12. Jahrhundert (J. Wollasch)
Alberti Magni Super Ethica commentum et quaestiones ed. Kübel (L. Ott)
Sancti Thomae de Aquino: Sententia Libri Politicorum. Tabula Libri Ethicorum. Appendix: Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque (P. Engelbert)
Valasek: Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Matthias von Janow (1350/55–1393) (J. Kadlec)
Johannis Isneri Expositio Missae. Primum ed. Zawadzki.
Zahajkiewicz: Msza swieta w Polsce przed Soborem Trydenckim w swietle rodzimych komentarzy – Expositiones Missae (E. Valasek)
Bäumer: Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts (W. Brandmüller)
Braeckmans: Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente (R. Bäumer)
Thümmler/Kreft: Weserbaukunst im Mittelalter (P. Franke)
Archiv für schlesische Kirchengeschichte, hrsg. von Gottschalk, Bd 30 (J. Köhler)
Fastenrath: Bischof Ketteler und die Kirche (K. J. Rivinius)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 217
Ebneter/Selvatico/Gassmann: Hat Glauben noch Sinn? (P. Kaiser)
Stertenbrink: Ein Weg zum Denken (P. Gamberoni)
Neubauer: Grenzen der Wissenschaft und Freiheit des Glaubens (N. Schiffers)
Machoveč: Jesus für Atheisten (H. Rolfes)
Die Sache mit dem Apfel: Hrsg. von Illies (K.-H. Weger)
Weibel-Spirig: Christus und die Kirche (N. Schiffers)
Cordes: Sendung zum Dienst (P. Hünermann)
Cullmann: Vrai et faux oecuménisme (H. Bacht)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 228
Steinmüller: Evangelische Rechtstheologie (W. Astrath)
Aymans: Das synodale Element in der Kirchenverfassung (M. Kaiser)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 232
Groner: Das Aufbauprinzip der Moraltheologie (H. Kramer)
Leist: Liebe ist kein Gesellschaftsspiel (Th. Bovet)
Hermann: Sexualerziehung im Religionsunterricht (M. Leist)
Glaubensgespräche mit Brautleuten (H. Wesseln)
Claessens: Familie und Wertsystem
Richter: Die Gruppe (F. W. Menne)
Häring: Theologie im Protest (F. Beutter)
Laloux: Seelsorge und Soziologie (K. Sieverding)
Schmidtchen: Zwischen Kirche und Gesellschaft (F. W. Menne)
von Nell-Breuning: Wie sozial ist die Kirche? (G. Ermecke)

Philosophie, Religionswissenschaft . . Sp. 245
Wiedmann: Philosophische Strömungen der Gegenwart (B. Thum)
Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. von Asmussen und Laessøe Verbind. mit Colpe. Bd II (G. Lanczkowski)
Raguin: Wege der Kontemplation in der Begegnung mit China (O. Hagemeyer)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 248
von Balthasar: Schwestern im Geiste

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

Der priesterliche Dienst

von Dr. Hermann J. Pottmeyer, Münster (I, II), Prof. Dr. Bernhard Kötting, Münster (III) und Doz. Dr. Knut Walf, München (IV)

I. Ursprung und Frühgeschichte*

Wie der theologische Redakteur der Reihe „Quaestiones Disputatae", Herbert Vorgrimmler, in einem Vorwort (7) ankündigt, sollen mehrere Hefte dieser Reihe unter dem Titel „Der priesterliche Dienst" in zwangloser Folge den vielfältigen Fragen des priesterlichen Dienstes gewidmet werden. Ihrem Programm entsprechend greift die Reihe damit eine quaestio disputata unserer Zeit auf. An der Planung waren Ferdinand Klostermann und Norbert Greinacher beteiligt.

Der erste Band enthält drei Beiträge zu „Ursprung und Frühgeschichte": Alfons Deissler, Das Priestertum im Alten Testament. Ein Blick vom Alten zum Neuen Bund (9–80); Heinrich Schlier, Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes (81–114); Jean-Paul Audet, Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung (115–175).

1. Das Priestertum im Alten Testament

Die Aufgabe, die sich A. Deissler stellte, im begrenzten Rahmen eines Beitrages aus dem AT Erkenntnisse für die heutige innerkatholische Diskussion über das Priesteramt zu gewinnen, war schwierig; denn „das AT ist nirgendwo so stark wie in seinem Priestertum für uns nur ‚Vorgeschichte' des Neuen Bundes" (80).

Nach einer Einführung in die neuere Diskussion um die Geschichte des Priestertums in Israel (11–18) untersucht Deissler Wesen, Stellung und Aufgaben des atl. Priestertums (18–42), das Priestertum in der nachexilischen Zeit (42–45), die Kritik der Propheten im atl. Priestertum (46–61), den Beitrag der Priesterschaft zur atl. Offenbarung und Theologie (61–67), die Bezeichnung des Gottesvolkes als „Priestervolk" (67–72) und legt schließlich die Bedeutung der Untersuchungsergebnisse für das neubundliche Gottesvolk dar (72–80).

* **Der priesterliche Dienst.** Erster Band: Ursprung und Frühgeschichte. Mit Beiträgen von Alfons **Deissler,** Heinrich **Schlier,** Jean-Paul **Audet.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1970). 175 S. – (Quaestiones Disputatae, 46). Kart. DM 18.–.

U.-B. TÜB
23. JUNI 1973

Bedeutsam ist die Klärung einiger landläufiger Mißverständnisse, die in der gegenwärtigen Diskussion immer wieder auftauchen. Deissler zeigt auf, daß man dabei vielfach nur ein Zerrbild des atl. Priestertums konstruiert, indem man es auf seine religionsgeschichtlichen Elemente reduziert. Der Aufgabenbereich des atl. Priestertums greift über die kultischen Aufgaben, die es mit dem religionsgeschichtlichen Priestertum teilt, weit hinaus und zeigt eine spezifische Gestalt, welche der Offenbarungsreligion des Bundesgottes Jahwe entstammt und diese selbst als solche kennzeichnet. Die erste Aufgabe des atl. Priesters ist die Belehrung der Kultgemeinde über Jahwes Willensoffenbarung. Der Priester ist ferner Anwalt der Gebeugten in Israel und hat das „Wissen um Gott" zu wahren. Selbst in der nachexilischen Zeit mit ihrem überreich ausgefächerten Ritualgesetz erhält der Priester den Titel „Bote Jahwes" (Mal 2,7; Sir 5,5), der auch den Propheten kennzeichnet (75). Damit zeigt das atl. Priestertum wenigstens in dem, worin es sich vom religionsgeschichtlichen Priestertypos unterscheidet, eine modellartige Entsprechung zum ntl. Apostolat (78).

Wichtig ist auch der Hinweis, daß die kirchliche Aufteilung des ntl. Gottesvolkes in Klerus und Laien im AT, selbst angesichts der in der nachexilischen Zeit stark ausgeprägten Hierokratie, keine Entsprechung hat. Die Aufgaben des Kultes wie die der Lehre sind nicht Monopol des Priesterstandes. Der Hausvater, die Propheten, die Weisheitslehrer und später der Laienstand der Schriftgelehrten sind eigenständige Träger solcher Funktionen.

Bedeutung hat insbesondere das Wort der Propheten zu Kult und Priestertum, dessen Gültigkeit für den Neuen Bund von Jesus selbst bestätigt wurde. Das Verhältnis Jesu zum atl. Priestertum, das durch „Distanzierung und zugleich aufnehmender Überbietung" (78) gekennzeichnet ist, kommt nur kurz zur Sprache. Ihm kommt allerdings in der Diskussion besondere theologische Relevanz zu, da die Übernahme der priesterlichen Qualifikation des kirchlichen Amtes gerade über das Verständnis der Person und des Werkes Jesu vermittelt wird.

Dem begrenzten Rahmen entsprechend gibt Deissler denn auch nur wenige Hinweise für die ekklesiologische Problematik. Aufgrund der dargelegten Untersuchungen gibt er zu bedenken, „ob die priesterliche Amtskirche nach Gottes geoffenbartem Willen nicht dem ‚Prophetischen' mehr Lebensraum im Gottesvolk einräumen müßte", und „ob die enge Verkoppelung der kirchenamtlichen und der theologischen Unterweisung mit dem Priesteramt nicht noch einer weiteren Lockerung als bisher Platz machen" könnte (79). Da selbst diese Folgerungen noch unter der unbeantworteten Frage des Entsprechungsverhältnisses von atl. und kirchlichen Strukturen stehen, schließt man sich gern dem abschließenden Urteil Deisslers an, daß „sich aus den alttestamentlichen Befunden mehr Fragen als Antworten" ergeben (80).

2. Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes

Die Ausführungen von H. Schlier über die ntl. Grundlage des Priesteramtes fanden bereits vor ihrer Aufnahme in die „Quaestiones Disputatae" größere Beachtung. Zuerst als Artikel der Zeitschrift „Theologie und Philosophie" (44, 1969, 161–180) erschienen, wurde sie als Sonderdruck in mehreren Diözesen an alle Priester versandt und später im wesentlichen in das „Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung" (Trier 1969) übernommen. Angesichts der Unsicherheit und bisweilen Dürftigkeit heutiger Amtstheologie verdient dieser Beitrag, der in seltener Dichte eine bibl. Theologie des ntl. Amtes bietet, in der Tat weiteste Beachtung.

In klarem Aufbau geht Schlier 1. auf das Priestertum Jesu Christi (81–84), 2. auf das priesterliche Amt der Apostel (84–97), 3. auf das Priestertum des Volkes Gottes (97–100) und 4. auf das priesterliche Amt in der Kirche (100–111) ein. In dieser Gliederung treten die Elemente, die das kirchliche Amt theologisch bestimmen, deutlich hervor.

Grund und Ursache des priesterlichen Amtes liegen im priesterlichen Dienst Jesu Christi. In allem Wirken Jesu, in Verkündigung, Sammlung und Sendung, begegnet das διακονεῖν, das sich als Lebenshingabe vollendete. Der Dienst Jesu Christi wird durch den Heiligen Geist im Dienst der Apostel gegenwärtig gehalten. In diesem Sinne steht das apostolische Amt bleibend der Kirche gegenüber. Auch sein Dienst vollendet sich in der persönlichen Hingabe des Apostels an seinen Auftrag und darin an Jesus Christus. Der in diesem Sinn priesterliche Dienst des Apostels erweckt das Priestertum des Volkes Gottes, das in mannigfacher Weise den durch den apostolischen Dienst erfahrenen Priesterdienst Jesu Christi bezeugt. Der apostolische Dienst setzt sich inmitten des Volkes Gottes insofern fort, als er sich in Ämter ausgliedert, die in ausdrücklicher und formaler Kontinuität mit dem Dienst der Apostel stehen. Mit ihm teilen sie auch dessen innere Form, indem sie in allen ihrem Tun den Dienst Jesu Christi vergegenwärtigen und „das ‚Für-uns' Christi in Wort, Zeichen und Existenz begegnen" lassen (ThPh 44, 1969 175f.).

Damit wird der Gefahr der Soziologisierung des kirchlichen Amtes eine entschiedene Christologisierung des Amtes gegenübergestellt. Daß die spannungsvolle Einheit von geschichtlicher Vermittlung und geistgewirkter innerer Form, von Amt und Existenz durchsichtig gemacht wird, ist der wichtigste Ertrag der Untersuchung Schliers für die gegenwärtige Diskussion.

Das leitende Anliegen Schliers geht darauf, den Dienst Jesu wie den der Apostel und des kirchlichen Amtes von seiner inneren Form her, der Lebenshingabe Jesu und ihrer Vergegenwärtigung, als einen priesterlichen zu qualifizieren. Gegenüber den Entsakralisierungstendenzen weist Schlier überzeugend nach, daß die Bezeichnung „priesterlich" e i n e theologisch legitime Bezeichnung des kirchlichen Amtes darstellt. Bedenken erheben sich indes, wenn der exegetische Befund darüber hinaus eine Amtsauffassung stützen soll, die den Amtsträger in erster Linie als *sacerdos* sieht und fast ausschließlich nach seiner kultischen Funktion und *potestas* bestimmt.

Letzter Grund des priesterlichen Charakters des Amtes ist für Schlier die Tatsache, daß der grundlegende Dienst Jesu selbst ein priesterlicher war. Jesu Dienst war priesterlich, weil er „in seiner Mitte der Opferdienst seiner Gott gehorsamen Selbsthingabe für die Menschen" war (83). Von daher qualifiziert Schlier das gesamte Wirken Jesu, Verkündigung, Sammlung und Sendung, als priesterlich. Er beruft sich dafür nicht nur auf den Hebräerbrief, sondern glaubt darin ein durchgehendes Verständnis des NT zu erkennen. Dagegen stellt F. Hahn fest: „Überblickt man das ntl. Material, so muß festgestellt werden, daß abgesehen von der aus anderen Wurzeln stammenden Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes keine Anzeichen vorhanden sind für eine Deutung des Wirkens Jesu im Sinne der hohepriesterlichen Messianologie. Nur die Funktion des Erhöhten, das Eintreten für die Gemeinde vor Gott ist wahrscheinlich als priesterlicher Dienst verstanden worden ..."[1]. Die mehrmals für die Selbsthingabe Jesu verwandten Bezeichnungen aus dem kultischen Bereich sind Bildaussagen, die theologisch anknüpfen und interpretieren wollen[2].

Richtig ist, daß aber zumindest der Hebräerbrief die Selbsthingabe Jesu als einen priesterlichen Dienst verstanden hat und es daher theologisch legitim ist, unter Berufung auf dieses ntl. Stück und die von ihm geprägte theologische Tradition Jesu Dienst als priesterlich zu verstehen. Angesichts des gesamten ntl. Befundes erscheint es aber nicht berechtigt, die Theologie des Hebräerbriefes zum Interpretationsprinzip des Gesamtbefundes zu erheben und das Opferpriestertum als Oberbegriff zur Kennzeichnung des Dienstes Jesu einzusetzen, dem die Kennzeichnungen als „getreuer Zeuge" und „guter Hirt" unterzuordnen sind, wie es Schlier *de facto* tut (83f.). Nicht unwichtig ist auch die Beobachtung, daß der Hebräerbrief zwar ein Vorsteheramt mit Verkündigungsaufgabe kennt (13,7.17.24), aber für dieses keine Verbindung mit dem priesterlichen Amt Christi herstellt.

Das Selbstverständnis eines Apostels legt Schlier anhand paulinischer Aussagen dar. Zentral besteht der Dienst des Apostels in der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat (87). Es ist ein priesterlicher Dienst, weil er den Priesterdienst Jesu Christi der Welt vermittelt (88). In der Tat versteht Paulus seinen Verkündigungsdienst an einigen Stellen (Röm 15,15f; Phil 2,17; 2 Tim 4,6) als eine „öffentlich-amtliche Opferleiturgia für das Gemeinwesen der Welt" (84). Es ist aber zu sehen, daß Paulus dem „Priestertum" einen ganz bestimmten Sinn und Inhalt gibt und es damit zu einer Metapher umwertet: sein „Priester"-dienst ist die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Herrn, ist seine und der Völker Ganzhingabe an diesen Herrn. Gegenüber dem Einwurf, „daß hier ja nur ein Bild gebraucht und eine Metapher verwendet wird", bemerkt Schlier mit Recht: „Aber dieses

[1] F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, 83) Göttingen ²1964, 240

[2] Zu Eph 5,2 vgl. J. Gnilka, der Epheserbrief (= Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, X/2) Freiburg – Basel – Wien 1971, 245

‚Bild' ist nicht *nur* Bild, und die Metapher ist nicht beliebig. Sondern für Paulus *ist* an die Stelle des atl. (und damit jedes) Opfervollzuges die Verkündigung des Evangeliums getreten" (84f). Aber genau dadurch geschieht die „Aufhebung" des sacerdotalkultischen Verständnisses, seine „Absetzung" als generischer Oberbegriff, seine Umwertung in eine Metapher, die allerdings durchaus „eine Realität meint" (82), geschieht schließlich seine „Entsakralisierung" im Sinne einer Eschatologisierung, Pneumatisierung und Christologisierung[3]. „Angesichts der einmaligen Lage des Neuen Bundes ist es sinnlos, nach einem ‚Opfer- oder Priesterbegriff' im NT zu fragen... Die alten Begriffe und Vorstellungen versagen, in ihrer Verwendung auf die ntl. Gegebenheiten müßten sie samt und sonders in Anführungszeichen gesetzt werden"[4].

Trotz dieser Feststellung des Exegeten wird man die „priesterliche" Interpretation des apostolischen Dienstes wie den des kirchlichen Amtes allerdings nicht nur, wie oben betont, für theologisch legitim, sondern auch – unter dem Vorzeichen und Vorbehalt des eben festgestellten Sachverhaltes – für angemessen und keinesfalls überholt halten, solange und in dem Maße religionsgeschichtliche und atl. Termini aus dem Bereich des Kultes uns die „Realität" (82) „erklären". Gegenüber Tendenzen einer falsch verstandenen Entsakralisierung ist darüber hinaus zu betonen, daß die *memoria* in der Kirche durchaus angemessen, ja notwendig (wie J. Pieper und W. Siebel aus philosophisch-anthropologischen und soziologischen Gründen nachweisen) auch in feiernder, festlicher, kultischer Weise zu vollziehen ist, ohne daß dadurch zwingend Botschaft und Auftrag Jesu „verkultet" werden.

Mit Recht lehnt Schlier die ausschließliche Begründung des priesterlichen Charakters des kirchlichen Amtes im Recht des Vorsitzes bei der Eucharistiefeier, die sich vielfach bei Vertretern wie Gegnern der Entsakralisierung findet, ab. „Ein Zusammenhang des Presbyter- und Episkopenamtes mit der Leitung der Eucharistie wird im NT nicht ausdrücklich gemacht... Erst allmählich klärte es sich, daß die Eucharistie die objektivste und innerste Vergegenwärtigung des Opfers Christi und das zentrale Konstitutivum des Aufbaues der Kirche ist, so daß sich der priesterliche Dienst letztlich, aber keineswegs ausschließlich an diese Weise der Vergegenwärtigung des priesterlichen Handelns Jesu Christi gewiesen sieht" (105f). Es sind nicht kultische Funktionen, die den priesterlichen Charakter des Amtes begründen, vielmehr findet die „innere Form" des Amtes im Rahmen kirchlicher memoria auch zu einem kultischen Ausdruck.

3. Priester und Laie in der christlichen Gemeinde

Der dritte Beitrag des ersten Heftes, der von Jean-Paul Audet stammt, ist eine sehr engagierte Analyse der Ursache des gegenwärtigen „Unbehagens im Klerus" (121), in dem sich, wie Audet mit Recht herausstellt, nichts anderes als ein Unbehagen der kirchlichen Gemeinschaft selbst äußert. Es hängt wesentlich mit dem Verhältnis Priester–Laie zusammen. Die entscheidende Ursache des Unbehagens sieht Audet im Verlust der wichtigsten Lebensbedingung der christlichen Gemeinde, eine menschlich überschaubare und erfahrene Bruderschaft zu sein.

Audet verfolgt die sich seit dem 3. Jh. durchsetzende Entwicklung von der bruderschaftlichen Gemeinde, in der alle Glieder auf eine unmittelbare Weise ihre christliche Berufung teilten und einander bei Namen kannten, zu einer „organisationalen" (140) und „hierarchisierten" (155) Konzeption der Kirche. Im Verlauf dieser Entwicklung wurde die „Stammgemeinde" unfähig, sich als die unaufgebbare Zelle und Grundform der kirchlichen Gemeinschaft zu verstehen; sie nahm es passiv hin, mit gewaltig vergrößerten Organisationsformen identifiziert zu werden. Die Folge war, daß die kirchliche Gemeinschaft fast alle Organe und Werkzeuge einbüßte, die unverzichtbar sind, um jedem einzelnen Christen eine Grunderfahrung der ‚brüderlichen Liebe' zu vermitteln (156).

Audet liest diese Entwicklung an der zunehmenden Trennung von Priester und Laien ab; jene bilden eine immer schärfer umrissene Sonderwelt der „Kleriker", während diese zum „Volk" der „Gläubigen" werden, wobei die Brüderschaft in der Anonymität der Massenkirche untergeht (155ff). Die „Sakralisierung des kirchlichen Dienstamtes" machte die faktische Trennung von Klerikern und Laien schließlich unantastbar (162). „Da nun die Gemeinschaft durch die Trennungslinie des Sakralen geteilt war, entstand die Tendenz, daß die christlichen Werte sich den Stellungen, Modellen und Rollen entsprechend aufteilten" (164). Damit hat nach Audet ein zur Institution gewordener Widerspruch inmitten der kirchlichen Gemeinschaft Wurzel geschlagen und dieselbe durch eine „Art Schisma aus Indifferenz und Anonymität" gespalten (123,174). Dieser Widerspruch sei nur aufzuheben, wenn die konkreten Voraussetzungen neu geschaffen würden, unter denen die christliche Brüderschaft wieder eine Chance habe. Den Schlüssel zur Erneuerung der Kirche sieht Audet deshalb in einer Wiederbelebung der „Stammgemeinde" *(communauté de base)*, die das spezifische Organ und der eigentliche Ort für die Erfahrbarkeit und Entwicklung christlicher Brüderschaft ist (132).

Zweifellos bleiben im Beitrag Audets viele Fragen offen: Ist Brüderlichkeit institutionalisierbar? In welchem Verhältnis steht die „Stammgemeinde" zu den anderen kirchlichen Strukturelementen? Audets Kritik an der geschichtlichen Entwicklung berücksichtigt auch nicht eingehend genug die soziologischen Gesetzmäßigkeiten, die bei einer Institutionalisierung und der Entwicklung zu einer Großgesellschaft wirksam werden.

Daß Audet ein zentrales Erfordernis der augenblicklichen Situation erkannt hat, beweisen die Bestrebungen vieler Christen wie auch die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD, in der der Vorschlag neu zu schaffender „Stammgemeinden" zu einer intensiven Diskussion des Priesterproblems führt. Die Ausführungen Audets werden ferner durch soziologische Beobachtungen bestätigt. Der Soziologe F. X. Kaufmann stellt fest: „In hochdifferenzierten Gesellschaften, in denen Kirche und der durch sie konstituierte Sinnhorizont wiederum partikulär geworden sind, kommt der Glaubensvermittlung innerhalb freiwilliger Gruppen wachsende Bedeutung zu" (HerKorr 26,1972,33).

II. Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt*

Der zweite Band zum Thema „Der priesterliche Dienst" in der Reihe „Quaestiones Disputatae" ist eine sorgfältige dogmengeschichtliche Untersuchung von Karl J. Becker SJ über „Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt".

Das erste Kapitel behandelt das IV. Laterankonzil und dessen Vorgeschichte (11–43), das zweite Kapitel die Konzilien von Konstanz, Basel und Florenz (44–55), das dritte Kapitel das Konzil von Trient (56–109), das vierte Kapitel die Lehre der Päpste im 19. und 20. Jh. (110–126), das fünfte Kapitel das II. Vatikanum (127–149) und das sechste Kapitel faßt die Ergebnisse in einem Überblick noch einmal zusammen (150–178).

Becker stellt die einzelnen Lehraussagen in ihren geschichtlichen Zusammenhang, untersucht die Textgeschichte, die vorausgehenden Diskussionen, die Aussageabsicht und das dogmatische Gewicht der Entscheidungen. Ihre Grenzen und die offengebliebenen Fragen werden als solche gekennzeichnet. Durch große Detailkenntnis zeichnet sich vor allem das umfangreiche Kapitel über das Tridentinum aus.

Gegenüber der einseitigen Darstellung vieler dogmatischer Handbücher, die unter Berufung auf konziliare Entscheidungen das Unterscheidende des amtlichen Priestertums fast ausschließlich in der Konsekrationsvollmacht sehen, stellt Becker mit aller wünschenswerten Deutlichkeit klar, daß die betonte Hervorhebung dieser Vollmacht in den kirchlichen Lehrentscheidungen dadurch bedingt war, daß gerade diese Vollmacht jeweils in Frage gestellt wurde. Zum IV. Laterankonzil erklärt Becker: „Das Konzil hat unwiderruflich klargestellt, daß die *potestas conficiendi*, die Wandlungs- und Opfervollmacht, eine nur dem geweihten Priester gegebene Gewalt ist... Aber es wollte kein umfassendes Bild der priesterlichen Tätigkeit geben" (42f). Auch das Konzil von Florenz hatte nicht die Absicht, „den gesamten Aufgabenbereich des Priesters, wie die Offenbarung ihn festgelegt hatte, zu beschreiben" (55). Die einseitige Sicht kann sich vor allem nicht auf das Trienter Konzil berufen: „So grundlegend wichtig dem Konzil die Beziehung des Priestertums zum Opfer war, eingeengt hat es den Priester nicht auf diesen Bereich" (96). Berücksichtige man neben den dogmatischen Dekreten die Reformdekrete, so zeige sich, daß das Konzil sich des Zusammenhangs der verschiedenen priesterlichen Tätigkeiten, der Predigt auf der einen, der Sakramentenspendung und des Gottesdienstes auf der anderen Seite, durchaus bewußt gewesen sei. Die Verfasser und Leser der Dokumente im 16. Jh.

[3] H. Schürmann, Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung", in: Der Seelsorger 38, 1968, 45–48

[4] Ph. Seidensticker, Lebendiges Opfer (Röm 12,1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus (= Neutestamentliche Abhandlungen XX, 1/3) Münster 1954, 326f.

* **Der priesterliche Dienst.** Zweiter Band: Karl J. **Becker:** Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1970). 178 S. (Quaestiones Disputatae, 47). Kart. DM 19.50.

wußten um die anliegenbedingte Beschränkung. „Sie sahen, daß das Konzil von den Sakramenten handeln wollte und aus Anlaß der Sakramente vom Priestertum sprach; sie wußten, daß nicht bloß sie selbst, sondern auch das Konzil ein umfassenderes Bild vom Priester hatten, als es in den Einzeldekreten sichtbar wurde" (109).

Bei der Darstellung der von den Päpsten des 19. und 20. Jhs. weiterentwickelten Lehre vom katholischen Priestertum vermißt man bei Becker indes eine kritische Prüfung, ob die Betonung, mit der die Päpste in der „Darbringung des Meßopfers" (121) die Hauptaufgabe des Priesters sehen, nicht doch eine Anknüpfung an Trient war, die um die anliegenbedingte Beschränkung des Konzils nicht mehr wußte; denn „Trient bildet den Ausgangspunkt all dieser Darlegungen über das Priestertum" (113).

Auch bei der Besprechung der Dokumente des II. Vatikanum geht es bei Becker immer wieder darum herauszustellen, daß sich die genannte Akzentuierung in den päpstlichen Enzykliken auch im Konzil durchhält. In Christi Vollmacht „taufen die Priester, verwalten sie das Beichtsakrament, spenden sie die Krankensalbung und feiern sie vor allem das Meßopfer. Vor allem!" (148). Daß diese Sicht, die das Wesen des Priestertums vor allem von seiner Opfervollmacht her bestimmt, vom Konzil zwar uneingeschränkt fortgeführt wird, aber in eine umfassendere Wesensbeschreibung eingeordnet wird, die das Priesteramt als apostolischen Dienst sieht und ihn von seiner missionarischen Sendung zur Verkündigung und Heiligung her bestimmt, wird bei Becker nicht sehr deutlich gemacht, wie ein Vergleich mit dem Kommentar von Fr.Wulf SJ zeigt (LThK² Das 2. Vatikanische Konzil III, 146ff). Da die beiden Priesterbilder vielfach unvermittelt nebeneinander stehen, blieb in den Dokumenten manches unausgeglichen und manche Frage offen, was von Becker wiederum gut herausgearbeitet wird.

In der Darstellung Beckers wird damit nicht recht deutlich, daß die neue Akzentsetzung des II. Vatikanum das Vorherrschen der „presbyteralen" Theorie beendete, die das Wesen des Ordo vor allem in der Verleihung der *potestas conficiendi* sah und infolgedessen die Sakramentalität der Bischofsweihe verneinte. Becker erwähnt allerdings mehr als einmal (17f, 41, 169) das Vordringen dieser Theorie, die, von Hieronymus und Ambrosiaster ausgehend, die ursprünglichere „episkopale" Auffassung ablöste, über Petrus Lombardus in der mittelalterlichen Theologie herrschend wurde und von den Päpsten des 19. und 20. Jhs weiter entfaltet wurde[5]. Das II. Vatikanum zeichnet sich dadurch aus, daß es mit seiner Drei-Ämter-Lehre und der Lehre von der Sakramentalität des Bischofsordo auf den volleren Begriff des Amtes, wie ihn die „episkopale" Auffassung vertrat, zurücklenkte.

Die Ausführungen Beckers, in denen er sich abschließend mit einigen heutigen theologischen Tendenzen auseinandersetzt, zeigen, daß er selbst die „presbyterale" Auffassung vertritt. Wenn Becker zu Recht mit dem II. Vatikanum feststellt, daß der Dienst der Priester sich in der Feier der Eucharistie vollendet, so erscheint damit doch die Behauptung nicht zwingend, daß „die grundlegende Aufgabe des Priesters nicht die Wortverkündigung, nicht die Gemeindeleitung, sondern die Vollmacht, das Meßopfer darzubringen", ist (163). Die Begründung Beckers, „daß es Priestertum ohne Wortverkündigung geben kann oder etwa ohne Gemeindeleitung, nicht aber Priestertum ohne die eucharistische Vollmacht" (163), ist nur schlüssig in einer Theologie des Priesteramtes, die sich in der Lehre von dessen *potestates* erschöpft. Sie verkennt ferner den Zusammenhang von Wort und Sakrament und die ekklesiale Lebensfunktion der Eucharistie und des Priesteramtes, die das II. Vatikanum überzeugender berücksichtigte. – Auf S. 46 muß es statt „Bonifaz II." heißen: „Bonifaz VIII.".

III. Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche*

„Die vorliegende Arbeit ist eine historische, keine theologische Untersuchung." Dieser erste Satz des Vorwortes zu einem Buch, das als 48. Band der Reihe „Quaestiones Disputatae" erscheint, läßt aufhorchen. Diese Reihe befaßt sich im allgemeinen mit Diskussionsthemen, die dem formalen Untersuchungsgegenstand nach zum Wissenschaftsbereich Theologie zählen. Der Kirchenhistoriker fühlt sich deshalb leicht „provoziert", da er nach dieser scharfen Gegenüberstellung: „Geschichtswissenschaft – Theologie" in Sorge gerät, daß er zwischen zwei Stühle gesetzt wird. Vielleicht mochte er bisher glauben, daß er sich wegen seines Untersuchungsgegenstandes, den wir zunächst ganz allgemein „Kirche" nennen wollen, als „Theologen" (wenn auch in einem weiten Sinn des Wortes) bezeichnen dürfe, daß es ihm aber gelingen könne, zu seinem Untersuchungsobjekt eine angemessen kritische (also bei allem „Beteiligtsein" sich formal unterscheidende) Distanz zu gewinnen, die ihn bei der Anwendung der historischen Methode an dem Vorwurf der Unaufrichtigkeit vorbeiführt.

Martin ist betroffen von der Tatsache, daß dieselben in den Schriften des Neuen Testamentes mitgeteilten geschichtlichen Daten – seien es nun einzelne Sätze, Geschehnisse, Deutungen von Zusammenhängen – seit eh und jeh individuell verschieden (also objektiv „häretisch" im Sinne von „auswählend") interpretiert worden sind, und daß die gruppenmäßige Übernahme der Interpretationsinhalte zu den Spaltungen (also „Häresien" im gewöhnlichen Sinn) geführt hat und daß die „konfessionelle Identität nur durch Berufung auf die Tradition gesichert werden kann" (12). Hier möchte er einen neuen Ansatz gewinnen durch strikte Zuwendung zur historischen Methode, weil (das steht wohl unausgesprochen dahinter) die Theologie als präformierte Schriftinterpretationsmethode die hier anstehende Frage, also die Entwicklung des Amtspriestertums, nicht befriedigend zu lösen vermag. Woran mag das liegen? Es soll hier ganz knapp versucht werden – im Sinn eines Gesprächs mit Martin, nicht im Sinn vorschneller Kritik –, zu der von ihm vorgenommenen scharfen Konfrontation zwischen historischer und theologischer Untersuchung Stellung zu beziehen.

Es gibt keine Geisteswissenschaft, die je für sich vom Nullpunkt anfangen kann und ohne Prämissen auskommt; das gilt für die Geschichtswissenschaft ebenso, wenn sie dem Reflektierenden das Verstehen der Vergangenheit und der Gegenwart möglich machen will, wie für die Theologie. Hier ist nicht an den Streit um die „Voraussetzungslosigkeit" vor zwei Generationen gedacht, sondern an etwas anderes. Jede Wissenschaft bedarf eines Kategoriensystems. Martin greift nun – wenn er es auch nicht mit Namen nennt – das seiner Meinung nach „der Theologie" zugrundeliegende Seinsstruktursystem und seine Kategorien an. Es ist die Anschauung des Aristoteles mit der Unterscheidung von Substanz und Akzidenz, das weithin die nachmittelalterliche, besonders die katholische Theologie beeinflußt hat. Entscheidend ist für unsere Frage die Bestimmung des „Seins". Jedes für den Wissenschaftler „erfaßbare" Sein, ist in seiner konkreten Realität individuell, also unterscheidbar. Was er vorfindet, ist jedoch nicht das Wesen, die Substanz, die unveränderlich ist und sich gleichbleibt; er trifft immer nur auf die Akzidentien. Das Wesen einer Sache kann nur im Denkprozeß durch Abstraktion von den Akzidentien gewonnen werden. Für die Erlaubtheit seiner Identifizierung der theologischen Methode mit der aristotelischen Seins- und Erkenntnistheorie führt Martin eine Reihe von Zeugen an (S. 11f: Küng, Rahner usw.). Zu dieser Gruppe der Theologen rechnet er auch Historiker und Exegeten, die sich mit der neutestamentlichen und frühchristlichen Periode befaßt haben. Ihre gemeinsame Prämisse wäre die, daß man bei der Erforschung der zur Verfügung stehenden Quellen nach der Methode der aristotelischen Seinskritik zwischen wesentlichen, absoluten, unabdingbaren, also substantiellen Grundstrukturen der Kirche, und zufälligen, bedingten, durch geschichtliche Entwicklung veränderten, also akzidentellen Besonderheiten unterscheiden müsse. Danach wäre es die Aufgabe des Kirchenhistorikers, die Unveränderbarkeit der Substanz der Kirche in allen geschichtlich gewordenen Veränderungen aufzuzeigen. Die Kirchengeschichte wäre also immer noch eine Hilfsdisziplin der theologischen Systematik, eine Zubringerin speziell der Apologetik. Daß sie lange Zeit so verstanden worden ist, und hier und da auch heute noch so begriffen wird, ist nicht übertrieben.

Nun geht M. bei seiner Untersuchung auch von einer vorgegebenen Erkenntnismethode aus. Er nennt sie nicht, aber es ist die wissenschaftliche Methode der Phänomenologie, die heute auch die Geschichtswissenschaft bestimmt, nachdem sie viele andere Disziplinen (wie Biologie, Psychologie, Soziologie usw.) methodisch ergriffen hat. Sie will das Vorgefundene zunächst einfach hinnehmen, wie es ist, auch wenn es ungeordnet erscheint und vertrauten, bisher als gesichert geltenden Annahmen widerspricht. Von Vorbestimmtheiten des Urteils, aus welcher Quelle sie auch kommen mögen, ist Enthaltung zu üben. Es ist nur auf das zu achten, was dem distanziert betrachtenden Erkenntnissubjekt auffällt, „erscheint".

Der Historiker hat kein Mittel, Göttliches vom Menschlichen in der Kirche zu scheiden. Er kann überhaupt nichts Absolutes feststellen,

[5] Hdb. d. Dogmengeschichte IV/5: L. Ott, Das Weihesakrament. Freiburg – Basel – Wien 1969, 24f, 43f, 46, 50; P. Fransen, Art. Weihen, Heilige, in: Sacramentum Mundi IV, 1271f.

* **Der priesterliche Dienst** III: **Martin,** Jochen: Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche. – Freiburg-Basel-Wien: Herder 1972. 119 S. (Ouaestiones Disputatae 48) kart. lam DM 16.–.

sondern nur sich gleich bleibende oder ähnliche Phänomene erkennen und die Kontinuität von Institutionen beschreiben. Er muß allerdings auch nach dem Grund dieser Kontinuität fragen, will er mehr sein als ein bloßer Registrator. Das Phänomen „Kirche" hat nun ein eigenartiges Selbstverständnis, in dem, anders als bei anderen menschlichen Institutionen, die ständige Rückbezogenheit auf den Anfang sich findet. An diesem Anfang steht ein „Datum", das als einmalig und absolut angesehen wird, nämlich die Menschwerdung Gottes in Christus. Damit beginnt die Kirche und alle Christen sind sich darin einig, daß die Wahrung der Verbindung mit diesem Anfang für die Kirche unersetzlich ist. Damit ist über das „Wesen der Kirche" noch fast nichts gesagt. Der Historiker, der sich streng an diese Methode hält, kann über das „Wesen der Kirche" eigentlich erst am Ende der Zeit Ausssagen machen, wenn das in den geschichtlichen Phänomenen sich auftuende Kontinuum weiterer Ausdrucksmöglichkeiten beraubt ist.

Ist diese Variabilität schrankenlos und unbegrenzt? Nach langer geschichtlicher Entwicklung waren die Grenzen im Mittelalter weithin festgelegt und anerkannt. Daraus resultiert die Tatsache, daß in der Beurteilung von Problemen, die das Mittelalter betreffen, Profan- und Kirchenhistoriker eine weitgehende Übereinstimmung erzielt haben. Hier liegt eine gewordene Ordnung der Kirche vor. In der ersten Periode der Kirche ist es anders. So etwas wie ein formuliertes Grundgesetz, in dem „Wesen und Aufgabe" der Kirche definiert wären, gibt es nicht. Es wäre auch ahistorisch, so etwas überhaupt zu vermuten, da die Kirche sich bei Beginn als Institution unter Menschen der damaligen Selbstverständnisstufe eingeordnet hat, – es sei denn, daß sie sich von Anfang an als legitime Fortsetzung einer vorhandenen religiösen Institution (etwa der alttestamentlichen) verstanden hätte. Eine „Grundordnung" hat sich deshalb im geschichtlichen Ablauf erst entwickelt aus verschiedenen Anstößen. Dazu können gehören etwaige Anweisungen des Stifters, die zunächst mündlich weitergegeben wurden und sich in der Gemeindestruktur niedergeschlagen haben. Quellenmäßig können sie vom Historiker nicht erfaßt werden. Ob man solche, durch Analogieschluß vermutbare, auf den Stifter zurückzuführende Richtlinien annehmen darf, ist darum eine Frage, die der Historiker wohl kaum beantworten kann. Offensichtlich hat Paulus, gleichbevollmächtigter Apostel und wie die anderen mit der Verkündigung des Evangeliums betraut, keine Hinweise auf eine Gemeindeordnung empfangen. Er hat – wenn man auf eine geschichtliche Analogie verweisen will – vielleicht ähnlich wie später Franziskus geglaubt, daß mit der Botschaft von der Freiheit im Glauben und der Gleichheit aller in Christus auch die rechte Ordnung sich einstellen würde. Für den Historiker ist es durchaus wahrscheinlich, daß die anderen Apostel, die Augen- und Ohrenzeugen der Taten und Worte Jesu, stärker informiert worden sind über die Intentionen Christi in Bezug auf die Ordnung des Zusammenlebens seiner Jünger in der sich entwickelnden Kirche. Wenn es solche Hinweise Christi gegeben hat, dann haben sie ihre schriftliche Fixierung erst ziemlich lange nach dem Meinungsaustausch zwischen Paulus und seinen Gemeinden erhalten, vermutlich erst, als ihre Rückführung auf den Meister bestritten und ihre Tragweite kontrovers wurde. Auch Paulus differenziert zwischen Entscheidungen, die er aus eigenem Ermessen trifft, und solchen, die er auf den Herrn zurückführt. Dort wo sich die Apostel insgesamt einer solchen Anweisung nicht sicher sind, sind sie sich bewußt, daß ihre Anordnung nicht nur ihre Entscheidung ist (Apg 15,28). Auch sonst werden im Neuen Testament in Aussagen gefaßte Erkenntnisse nicht nur als das Produkt des Überlegens, der bloßen Anwendung der Vernunft und der rückschließenden Kombination verstanden (Mt 16,17).

Manches verdankt die Kirche auch Anregungen, die von den religiösen Institutionen der Umwelt ausgingen. Was aber von dort übernommen wurde, mußte jedoch der grundlegenden Konzeption von der Neuheit der Gemeinde Christi assimilierbar sein, sonst sind früh erkennbare Tatsachen kaum zu erklären. Dazu gehören die Betrauung mit Amt, Aufgabe und Dienst auf Lebenszeit, die Betonung der Verantwortung des Amtsträgers direkt Gott gegenüber und die damit gegebene Unmöglichkeit, daß die Gemeinde einen schuldlosen Amtsträger abberuft.

Die beiden Hauptkapitel, in denen zur Sache gesprochen wird („Die kirchlichen Dienste vor der Entstehung des Einzelepiskopats" und „Die Ausbildung des monarchischen Episkopats") zeigen die Entwicklungslinien klar und deutlich. Wenn nun nach der Stellungnahme zu dem Einleitungskapitel (9–24) von mir noch auf einzelne Stellen Bezug genommen wird, so geschieht das nicht, um an Einzelheiten herumzumäkeln, sondern um zu mehreren Problemen die Möglichkeit einer kontroversen Stellungnahme auch für den Historiker darzutun.

S. 27f: „Nach dem paulinischen Verständnis der Gemeindefunktionen ist deren Legitimation durch Einsetzung oder Ordination nicht gefordert." Ich bin nicht so sicher, daß Paulus in seiner mehr als 15jährigen Tätigkeit als Künder des Evangeliums von Anfang bis Ende die stets gleiche Ansicht darüber gehabt hat, wie in der Gemeinde die Dienste und Aufgaben gegliedert sein sollen und ob es nicht leitende Aufgaben geben solle, denen andere Dienste unterzuordnen wären. Zwischen dem Verf. des 1. Korintherbriefes und des Philipperbriefes scheint mir eine Entwicklung nachweisbar. Die verschiedene Situation in den Gemeinden wird womöglich nicht auf die Predigt des Apostels allein zurückgeführt werden müssen, sondern wird ebensosehr die religiös-kulturellen Voraussetzungen vor dem Erscheinen des Paulus und die verschiedene Emotionalität der Gläubigen bei der Erfassung und Verwirklichung der Hauptpunkte der paulinischen Verkündigung widerspiegeln. Warum sollte Paulus in einer Gemeinde wie Korinth, in der sich die Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes in der Hoffnung auf kurz bevorstehende Erfüllung niederschlug (1 Kor 7), auf eine statische Ordnung drängen? „Einsetzung" und „Ordination" beschreiben Sachverhalte, die mit diesen Begriffen erst in einer späteren Entwicklung bezeichnet werden. Das, was sie aussagen wollen, nämlich die Sichtbarmachung der Einheit, in der die Einzelgemeinden zur Gesamtkirche zusammengefügt werden, ist für Korinth und die anderen paulinischen Gemeinden zunächst in der Person des Paulus gegeben, der seinen Auftrag in dieser Hinsicht von den „Säulen", die vor ihm Apostel waren, legitimieren läßt (Gal 2,9), eben um der Einheit der Kirche willen; er selbst beansprucht in Korinth eine übergeordnete, also ordnende Autorität (1 Kor 6,13). Eine Legitimation der Personen, die in den Gemeinden Aufgaben übernehmen und Dienste leisten, durch die „Anerkennung" von Seiten Bevollmächtigter, die diese Dienste zu „gesamtkirchlichen" macht, ist auch in Korinth gegeben. Für eine „Ordination", eingeengt etwa auf den Akt der Handauflegung, sind bei Paulus selbst keine Anzeichen vorhanden.

S. 39, Anm. 44: Hier soll nur ein Hinweis gegeben werden, warum die Apostel gerade in Jerusalem die Parusie erwarten sollten. Das wird seinen Grund darin haben, daß sie als fromme Juden die Ankunft (als Christen die Wiederkunft) des Messias in Jerusalem erhofften (vgl. Strack-Billerbeck 1,151; 3,9).

S. 41: „Mit dem ersten Auftreten des Jakobus in der Apostelgeschichte wird dessen Autorität der der Apostel (gemeint sind wohl die „Zwölf") gleichgeordnet, später steht sie über der der meisten Apostel, zuletzt auch über der des Petrus." Diese Autoritätssteigerung des Jakobus läßt sich so nicht erweisen. Von einer Autorität anderer Apostel im einzelnen erfährt man aus der Apostelgeschichte nichts, die nur Petrus (und in seiner Begleitung im Anfang auch Johannes) und Paulus heraushebt. Ein Abbau der Autorität der Apostel und vor allem des Petrus hätte wohl am ehesten einen Niederschlag im Lukasevangelium gefunden, das nach dem Tod des Jakobus verfaßt wurde und sich bemüht, die Autorität der „Zwölf" herauszuheben. Wäre die Verheißung an Petrus, wie sie in Mt 16,18f formuliert ist, etwa antijakobisch? Das könnte man nach dem Satz von dem stufenweisen Abbau der Autorität des Petrus, wenn er richtig wäre, fast vermuten.

S. 49: „Weil apostolische Anweisungen für die kirchliche Organisation fehlten, versuchte man teilweise die Entscheidungen der nachapostolischen Zeit als Anordnungen der Apostel auszugeben: deshalb legt Lukas Paulus die Abschiedsrede an die Epheser in den Mund" (Apg 20,28–31). Hier darf ich als einer, der anderer Meinung ist, natürlich nicht argumentieren unter Zuhilfenahme der Inspirationslehre, um das Gewicht dieser Stelle zu ermessen: das wäre „Theologie" –, wohl aber muß ich nach der genauen Grenze zwischen apostolischer und nachapostolischer Zeit fragen, denn da ist auch der Historiker kompetent. Ist die apostolische Zeit begrenzt durch den Weggang der Apostel von Jerusalem oder durch den Tod des Apostels Paulus oder des Petrus oder des letzten Apostels oder durch die Ereignisse des Jahres 70? Da wir nicht genau wissen, wann die Apostelgeschichte abgefaßt ist – wenn auch wohl nicht allzu lange nach dem Lukasevangelium –, habe ich Bedenken, den Bericht über die Paulusrede in Ephesus als Korrektur der „nachapostolischen" Zeit am Versäumnis der vorigen Periode aufzufassen. Auch glaube ich nicht, daß dieses „Versäumnis", falls es eines ist, nur auf die Naherwartung der Apostel zurückzuführen ist, wie Verf. es tut. Naherwartung kennt auch Stufen von der stillen Hoffnung bis zur enthusiastischen Euphorie. Apostel, die bis Rom reisen, gehören nicht zu den Enthusiasten. Auch sie haben in dieser Frage in einem Zeitraum von 30 Jahren eine Entwicklung durchgemacht.

S. 52: Unerklärlich bleibt mir, warum die in Apg 18,2 genannten Juden Aquila und Priscilla als zwei Frauen bezeichnet werden, die den Apollos tiefer einführten. Ist das ein Versehen? Wer weiß, welche Position dieses Ehepaar in der römischen Gemeinde gehabt hat? Aus Apg 18,2 geht nicht hervor, daß das Ehepaar erst in Korinth nach der Predigt des Paulus den Glauben annahm. Wie sah überhaupt damals die römische Gemeinde aus? Wir hören nur von einigen Hausgemeinden (Röm 16); darunter werden auch die des Aquila und der Priscilla genannt. Wir treffen die beiden also in einem Zeitraum von 10–15 Jahren (zwischen der Judenverfolgung unter Claudius und der Abfassung des Römerbriefes) in Rom, in Korinth, in Ephesus und wieder in Rom an. Dabei haben sie auch in Ephesus eine Hausgemeinde gehabt (1 Kor 16,19).

S. 58f: Hier heißt es: „Nach den Pastoralbriefen ist das Amt nicht, wie in der späteren Sukzessionstheorie, qua Amt Garant der rechten Lehre, sondern deshalb, weil ihm diese Lehre von den Aposteln oder deren Beauftragten anvertraut ist." Nach der Satzlogik muß sich „ihm" auf „Amt" beziehen. Ist denn in der Sukzessionstheorie je behauptet worden, die rechte Lehre sei dem Amt, also einer Institution anvertraut worden und nicht Personen, die nacheinander im „Amte" sind? Auch die Sukzessionslehre kannte Bischöfe, die weil sie

Glauben und Kirche verließen, aus der Sukzessionsreihe ausschieden. Eine Unterscheidung der Art, daß das Bewahren der rechten Lehre nach den Pastoralbriefen noch eine funktionale Aufgabe, später aber nur ein fast magisches Tradieren beinhalte, scheint mir zu scharfsinnig und vom Text nicht gerechtfertigt zu sein.

S. 67: Ob sich aus der Didache erstmals kultische Funktionen des Gemeindeamtes erschließen lassen, wird danach zu beurteilen sein, wie diese Abschnitte im zeitlichen Verhältnis zu den Ignatius-Briefen zu bestimmen sind.

S. 72: In der Bezugnahme auf den 1. Klemensbrief heißt es hier: „Ein besonderer Streitpunkt scheint die Feier der Eucharistie gewesen zu sein, deren Vorsitz die Presbyter – Episkopen in Korinth (und auch in Rom) inzwischen an sich gezogen hatten, der aber nicht von Anfang an zu den Aufgaben des Gemeindeamtes gehört hatte." Aus dem Brief geht nur hervor, daß einige Gläubige in Korinth „ohne Grund" die Vorsteher absetzen wollten. Das setzt voraus, daß der Verf. des Klemensbriefes eine durch das Verhalten der Vorsteher begründete Absetzung akzeptiert. Daß die Feier der Eucharistie hierbei eine Rolle spielte, geht aus dem Text nicht hervor.

S. 76: „Wenn das Verständnis der Welt als hierarchisch gegliederter sich nicht mehr halten läßt, hat auch die Begründung der kirchlichen Hierarchie ein entscheidendes Fundament verloren." Hier muß man fragen: Gibt es mehrere entscheidende Fundamente? Richtiger würde es hier heißen: Der von dem Verf. des Klemensbriefes formulierte Analogieschluß von der hierarchischen Gliederung der Welt auf die kirchliche Hierarchie trägt heute nicht mehr. Diese Parallelisierung ist zwar für Klemens von Wichtigkeit, gibt aber nicht die allgemeine theologische Begründung ab.

S. 85: „Daß die frühchristliche Institutionalisierung so schnell auf ein . . . Gemeindeamt . . . hinauslief, . . . ist nicht aus der apostolischen Verkündigung ableitbar." Diese These ist richtig, wenn vorausgesetzt werden darf, daß die gesamte Verkündigung schriftlich festgehalten worden ist. Ist das der Fall? Wahrscheinlich ist Joh 21,25 ein Reflex der Diskussion um die Geltung von schriftlicher und mündlicher Tradition.

S. 102: Wenn in der Kirchenordnung Hippolyts betont wird, daß die Bischöfe den Geist des Hohenpriestertums besitzen, so ist es nicht ausgemacht, daß dabei in erster Linie an den Hohenpriester des Alten Testamentes gedacht ist, sondern im Vordergrund steht wohl der Bezug auf das einzigartige Priestertum Christi, das der Bischof repräsentiert. Auch Christus gilt in analoger Weise als Hoherpriester (Hebr 9,11); auch ihm ist „Herrschaft" vom Vater übertragen worden. Die Parallelen zwischen dem alttestamentlichen gestuften Priestertum und der kirchlichen Hierarchie sind zur Zeit Hippolyts noch nicht gezogen worden. Daß die Diakone die Einzigen sind, „die der Kirche noch dienen", ist eine zugespitzte Formulierung. Als Diakon kann man, wenn man auf die Wortbedeutung abzielt, jeden bezeichnen, der sich in freier Selbstentscheidung – anders als der dienende Sklave – für die Übernahme einer Aufgabe dauernd zur Verfügung stellt.

S. 103: Die Gemeinden haben z. Z. Hippolyts um 200 gewiß keine einheitliche Größe gehabt. In Rom, in Karthago und anderen großen Städten wird die Zahl der Gläubigen beträchtlich gewesen sein, aber die Ordnung Hippolyts ist auch für andere Gemeinden maßgeblich geworden. Wenn man auch annehmen darf, daß die Kirchenordnung antignostischen Charakter hat, so ist die Schlußfolgerung, daß die Beteiligung der Gemeinde an der Wahl des Bischofs auf eine bloße Akklamation reduziert worden sei, nicht leicht in Übereinstimmung zu bringen mit Tatsachen, auch aus späterer Zeit (vgl. etwa Augustinus, ep. 213). Daß die Situation damals (um 200) eine klare Ordnung forderte, wird deutlich wenn man bei Tertullian (de praescr. 41) von häretischen Gruppen liest: „Es ist bei ihnen heute der eine Bischof, morgen der andere, heute ist jemand Diakon und morgen Lektor, heute einer Priester und morgen Laie. Denn sie tragen die priesterlichen Verrichtungen auch Laien auf".

S. 105: Nicht recht einsichtig ist mir, warum so stark betont wird, daß „in den Schriften des katholischen Tertullian die dem Bischof zustehenden Rechte nie als potestates im Sinne Hippolyts gefaßt werden". Gewiß, das Wort „potestas" im Sinn von Leitungsgewalt kommt bei Tertullian in Bezug auf den Bischof nicht vor, jedoch steht dem Bischof das Recht (ius) zu, in die Kirche durch die Taufe aufzunehmen und diese Vollmacht zu delegieren. Es gibt einen „ordo episcoporum" (de praescr. 32,1); die Eucharistie kann nur aus der Hand des Bischofs empfangen werden. In allen diesen Fragen beruft sich Tertullian auf die Tradition, die ihre Wurzel in der Schrift hat und haben muß. Daß er sich einige Jahre später, als er sich der antihierarchischen Bewegung der Montanisten angeschlossen hatte, vieles abstritt, was er zuvor verteidigt hatte, zeigt noch nicht, daß er in seiner katholischen Zeit Inhalt und Auftrag des bischöflichen Amtes anders sah als Hippolyt. Höchstens hatte er als Afrikaner über das Zustandekommen der Geistausrüstung des Bischofs eine andere Vorstellung als Hippolyt. Richtig ist, daß für Tertullian die Garanten für die Echtheit der Überlieferung, die Reinerhaltung des Glaubens, die apostolischen Gemeinden sind, nicht so sehr die Bischöfe, die diese Gemeinden leiten. Aber, um mit Tertullian zu reden, in der Handhabung der „disciplina", sehe ich zwischen ihm und der Kirchenordnung Hippolyts keinen großen Unterschied.

Der Verf. hat mit Gründlichkeit und Scharfsinn alle Quellen durchgearbeitet und sie in einen Entwicklungszusammenhang zu stellen versucht. Damit ist notwendig eine Wertung verbunden, bei der man Gewichte auch anders verteilen kann. Auch nach dem Neuen Testament gibt es eine „Einsetzung" in das Amt der Presbyter – Episkopen (Apg 14,23; 20,28). Das kann der Historiker feststellen, und auch daß hier direkt nichts über Inhalt und Umfang des Amtes und die Dauer der Beauftragung besagt ist. Wenn aber in einer Schrift des Neuen Testamentes von „Einsetzung" geredet wird, dann ist nach dem Gewicht dieser Aussage zu fragen; denn eine Seite des Amtsverständnisses ist eben die Einsetzung und die besondere Geistausrüstung. Die Wertmaßstäbe für die Beurteilung der Aussagen des Neuen Testamentes setzt aber nicht mehr der Historiker allein; da ist der „Theologe" gefordert, mit dem der Historiker zur Erhellung des Phänomens Kirche im Gespräch bleiben sollte, denn „anders als unter einer bestimmten Perspektive des Deutens und Verstehens kommt das Besondere nicht in den Blick und läßt sich darüber nicht sprechen" (Brox).

IV. Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik*

Der Münsteraner Ordinarius für Kirchenrecht am Fachbereich Katholische Theologie nimmt sich im vorgestellten Bd 49 der „Quaestiones disputatae" dankenswerterweise einer Problematik an, um die Kirchenrechtler ansonsten einen weiten Bogen schlagen. Das Buch umfaßt die Niederschriften zweier Vorlesungen und zwei eigens für diese Publikation geschriebene Beiträge, die sich alle gleichermaßen mit dem Amt des Priesters befassen. Daraus ergeben sich allerdings gelegentlich Doppelungen in der Darstellung.

Das Anerkennenswerte und zugleich Erstaunliche an Herrmanns Arbeit soll gleich am Anfang genannt sein: Es ist der Optimismus des Verf., den der Rezensent in diesen Fragen nicht (mehr) teilen kann. Herrmann wehrt sich denn auch „gegen eine Haltung (...), die alles Neue, alles Fragen mit Unbehagen aufnimmt" (9); er konstatiert in Teilen der Kirche einen Immobilismus, der im wesentlichen das traditionelle Priesterbild zu verteidigen sucht, ohne andere Formen des priesterlichen Dienstes in der Kirche zumindest zu reaktivieren. Gleich anderen Theologen sucht Herrmann die Zukunft des Priesteramtes in der Vergangenheit. Er hält es für „unerläßlich, auch juristisch zur ursprünglichen Multiformität zurückzufinden" (15). Im Gegensatz zu anderen bleibt Herrmann jedoch eher auf dem Boden der Realität, wenn er auf bedenkliche Formen der Abhilfe hinweist, mit denen man heute dem Priestermangel sozusagen im Vorfeld der eigentlichen Problematik begegnen will.

Bereits früh klingt an, worin Herrmann wohl den Hauptgrund der heutigen Krise um den Priesterberuf erblickt. Es ist eben die Frage nach der gesetzlich geforderten Ehelosigkeit. Der Verf. widmet allein diesem Thema fast die Hälfte des Buches (Teil IV, Thesen zur Diskussion um den verheirateten Priester). Es ist Herrmann dabei gelungen, die Arbeit anderer theologischen Disziplinen in dieser Frage sozusagen kirchenrechtlich aufzubereiten. Dem Rezensenten scheint, daß Herrmann gerade im vierten Teil seine eigene Behauptung (17) widerlegt, der Kirchenrechtler habe noch viele Desiderate an die übrigen Disziplinen. Eher scheint es doch so, daß die Kirchenrechtler heute eine schlüssige Reaktion des kirchlichen Gesetzgebers erwarten, ohne selbst Vorschläge unterbreitet zu haben.

Nun, Herrmann hat sich den Erwartungen der anderen Disziplinen an die Kirchenrechtler gestellt. Hier werden einmal keine Glasperlenspiele vorgezaubert, sondern nüchtern konkrete Rechtsfragen angegangen. Die Zusammenarbeit aller theologischen Disziplinen ist aber weiterhin erforderlich. So weist Herrmann mit Recht auf die völlig unzureichende, ja fehlende theologische Begründung der derzeitigen Praxis sogenannter Laisierungen hin (17). Es ist erfreulich, wenn der Kirchenrechtler heute sogar rechtstheoretische Fortschritte gegenüber den Desideraten des Verf. (die erste Vorlesung wurde 1970 gehalten) feststellen kann. Niedere Weihen und Subdiakonat wurden inzwischen abgeschafft, das Weiherecht neu geordnet (Sept. 1972).

Herrmann erblickt die Gründe für den heutigen Priestermangel in der fehlenden Bereitschaft der Jugend, sich für das traditionelle Priesterbild erwärmen zu können. Das Weiherecht des CIC betrachtet er als theologisch dürftig und allzu bezogen auf die Vorstellungen nur einer theologischen Schule. Es würden lediglich Funktionen bestimmt. Dies geschehe in einer subtilen, legalistischen Weise „in durchaus sekundären Bereichen" (31). Herrmann überzeugt durch Aufrichtigkeit: Die

* **Der priesterliche Dienst** IV: **Herrmann**, Horst: Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 134 S. (Quaestiones disputatae, Bd 49) kart.-lamin. DM 15.–.

Kirchenrechtler können heute kein ausgereiftes Alternativmodell vorstellen. Aber es wäre ihre Aufgabe, sich darum zu bemühen. Auch die Frage nach der Möglichkeit, Frauen die Weihen zu erteilen, muß nach Herrmann neu durchdacht werden.

Der Verf. widmet einen Teil des Buches dem Thema „Priester im Nebenberuf – Priester mit Zweitberufen". Herrmanns Thesen zur Diskussion um den verheirateten Priester (insgesamt 10) können hier nicht näher erörtert werden. Sie sind des Bedenkens wohl wert. Herrmann gesteht, daß ihm „dieses Engagement (...) oft recht schwergefallen" (74) sei: „Häufig genug wollte ich aufhören, um den theologisch wie menschlich unproblematischeren Weg zu gehen und mich einem unverfänglicheren Thema zuzuwenden" (74). Wie eingangs bereits betont, kann sich der Rezensent der optimistischen Lagebeurteilung des Autors nicht anschließen, so etwa wenn die Ansicht vertreten wird, „daß wir uns in der Problematik um den verheirateten Priester am Anfang einer ‚Mittelphase' befinden" (75). Das Motuproprio „Ad pascendum" vom September 1972 hat denn auch solchem optimistischen Phasendenken einen erheblichen Dämpfer versetzt. Bei Herrmann wird neben der sachlichen Erörterung ja auch immer wieder allzu deutlich, in welcher „Phase" wir eigentlich leben, so wenn er schreibt: „Auch in der Kirche soll ein Zusammenleben zunehmend Wirklichkeit werden, in dem die Unlust am Nachteil des anderen und der Spaß am Denken herrschen und alle ohne Angst voreinander leben dürfen" (82). Die ruhige, abgewogene Darstellung Herrmanns ist erfreulich. Er bezeugt Verständnis für den Episkopat, er kennt auch die kritische Anteilnahme der Jugend an kirchlichen Entwicklungen oder Retardierungsversuchen.

Herrmann betrachtet in Anlehnung an andere die geltende Zölibatsverpflichtung in Gesetzesform als „suspekte Pseudostütze" (105). Seine These 5 fordert, die rechtliche Regelung der priesterlichen Ehelosigkeit nicht zu verzögern, wenn eine theologische Abklärung vorliegt. Diese aber scheint – nach Herrmann – vorhanden zu sein. Der Autor warnt davor, sich die Angst zum Ratgeber zu nehmen. Bei der gesetzlichen Neuordnung auf diesem Gebiet sollte die Autonomie der Ortskirchen respektiert werden.

Herrmanns Darstellung ist positiv zu werten. Theologen und Vertreter der Amtskirche sollten sich damit auseinandersetzen, denn die Kritiker von heute sind die Handelnden von morgen (80). Herrmann betont im übrigen öfters, für das Recht sei der Aspekt der Bewährung wichtiger als der der Bewahrung. Dem ist nichts hinzuzufügen.

Seybold, Klaus: **Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 183 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. v. E. Käsemann und E. Würthwein, 107. H.) Lw. DM 38.–

Wenn ich die derzeitige Arbeit am Alten Testament richtig beurteile, so vollzieht sie sich im großen und ganzen doppelgleisig. Auf der einen Seite werden die durch die bedeutenden synthetischen Darstellungen der Theologie und ihrer tragenden Probleme (vgl. die Theologien des AT von Eichrodt, von Rad, Vriezen, Zimmerli) angeschnittenen Fragen weiter thematisiert und nach ihrem Stellenwert im System untersucht, andererseits setzt sich mehr und mehr eine analysierend-kritische Betrachtungsweise durch und weiß beachtlichen Einspruch gegen solche Synthetisierung anzumelden. Diese Doppelgleisigkeit läßt sich auch in den verschiedenen neuesten Kommentarwerken feststellen. Seybold gehört mit seiner Arbeit zur ersten Gruppe, da er Gedanken der Schule Weisers fortentwickelt, in die er durch seinen Kieler Lehrer Beyerlein eingeübt wurde.

So fügt sich seine Untersuchung, die 1970 in Kiel als Dissertation vorlag, in die Linie der Untersuchungen über den Bund im AT ein, die durch Mendenhall und Baltzer inauguriert wurde. Die notwendige Polemik gegen die 1969 erschienene Arbeit von L. Perlitt, Bundestheologie im AT, die der zweiten Gruppe zuzurechnen ist, wird, auf ein Mindestmaß reduziert, sachlich und vornehm fast ausschließlich in Anmerkungen angebracht, nicht jedoch mit jener stechend-ironischen Schärfe von Perlitt vorgetragen.

Als grundlegend für die Entstehung der Vorstellung eines Davidbundes wird zu Recht die Natanverheißung 2 Sam 7 erkannt und herausgestellt. Durch sie wird das davidische Königtum in das sinaitische Bundesverhältnis einbezogen und der König als Platzhalter des eigentlichen Königs Jahwe in das Offenbarungsgeschehen integriert. Das wird dann im einzelnen und detailliert in den drei Teilen: Zeugnisse der vorklassischen Prophetie – Zeugnisse der Prophetie des 8. Jahrhunderts – Zeugnisse der Prophetie des 7. und 6. Jahrhunderts ausgeführt.

Dabei werden vor allem jene Texte interpretiert, die wir als atl. Messias-Verheißungen zu benennen gewohnt sind. Während nach der herkömmlichen Weise diese Texte mehr in ihrer Zukunftsträchtigkeit beurteilt werden – als Beispiel sei M. Rehm, Der königliche Messias, Kevelaer 1968 genannt – ist im Werk von S. verständlicherweise eine gegenläufige Blickrichtung festzustellen. Ihm geht es der Intention seiner Untersuchung gemäß darum, die jeweiligen Rückbezüge der prophetischen Aufnahmen des Davidbundes bis hin zum Ursprung in der Nathanverheißung herauszuarbeiten, ihre Rezeption und Neuinterpretation aus der jeweiligen anders gearteten geschichtlichen Situation verständlich werden zu lassen. Damit wird auf der einen Seite das Zeitbedingte jeder Neuaufnahme der Vorstellung des Davidbundes und so die Geschichtlichkeit und Geschichtsbezogenheit jeder prophetischen Neuinterpretation des Davidbundes offengelegt, auf der anderen Seite aber auch das Überzeitliche, auf die Heilzukunft weisende, die in der atl. Geschichte sich nicht ereignende Ausständigkeit des neuen Davidbundes anvisiert. Mit diesem glücklichen Mittelweg warnt die Monographie von S. einmal davor, den Davidbund in der politischen Geschichte der davidischen Dynastie aufgehen zu lassen, dann aber auch, vorschnell, ohne die geschichtliche Verankerung der untersuchten Vorstellung gebührend zu berücksichtigen, die Geschichtsbezogenheit des Davidbundes zu vernachlässigen.

Alles in allem ist das Buch von S. solide und besonnen. Er entwirft nicht so sehr neue Thesen, sondern stellt das atl. Material in glücklicher Weise überzeugend zusammen. Es bedeutet so etwas wie die Spiegelbildkontrolle in der landläufigen Darstellung der messianischen Verheißungen.

Regensburg Heinrich Gross

Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier. Hrsg. von Günther Bornkamm und Karl Rahner. – Freiburg, Basel- Wien: Herder 1970. 336 .S Lw. DM 52.–

Die Festschrift für H. Schlier, den Siebzigjährigen, ist ein vieldimensionales, kaum definierbares literarisches Gebilde – also eine echte Festschrift und kein verlegerischer oder editorischer Wurf, wie man vielleicht nach dem anspruchsvollen, aber doch sehr vieldeutigen Titel „Die Zeit Jesu" vermuten könnte. Die „Zeit Jesu" als die Zeit, in welcher Jesus lebte, wird in diesem Buch nirgendwo zum Thema. Eher dürfte man an die Zeit denken, welche von Jesus bestimmt wird – und da stellen sich in der Tat, wie R. Pesch, welcher für die Schriftleitung der Festschrift zeichnet, in einer „Einleitung" (9–13) zeigt, Bezüge zwischen dem Titel und einigen Beiträgen ein. Bei aufmerksamem Lesen kann man sogar eine vielleicht durch den Titel provozierte offene theologische Kontroverse um den Begriff der „Zeit" notieren. E. Dinkler (Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen. Auslegung von 2 Kor 5,14–6,2 [169–189] bemerkt: „Der Tag des Heiles ist der jeweilige Tag, an dem die Versöhnung Gottes mich trifft und die Liebe Christi mich beherrscht. Das νῦν ... ist das eschatologische Jetzt der Begegnung des Menschen mit Gottes Wort und Christi Liebestat am Kreuz. Es ist der vulgär-chronologischen Zeitlinie entnommen, ein nunc aeternum – wie Augustinus sagen würde" (182). Die Gegenposition vertritt P. Brunner (228–256: Elemente einer dogmatischen Lehre von Gottes Basileia): „Der gottheitliche Geschichtscharakter dieser Basileia bedarf der kreatürlichen Zeit, die mit der Erschaffung der Kreatur als Wesensmerkmal kreatürlichen Seins da ist. . . . Gottes Basileiahandeln geht an der von ihm gewollten chronologischen Struktur der Zeit nicht vorbei. Eine theologische Geringschätzung der chronologischen Zeit steht in Widerspruch zu dem uns in der Schrift bezeugten Basileiahandeln Gottes" (233). Vielleicht ist dies, abgesehen von den Ergebnissen der einzelnen Beiträge, der besondere Reiz dieser Festschrift, daß sie auf engem Raum eine Wiederbegegnung mit der in den meisten Fällen bereits wohlbekannten schriftstellerischen und theologischen Eigenart ihrer Autoren ermöglicht.

Der Schwerpunkt der Festschrift liegt bei den neutestamentlichen Beiträgen. Es handelt sich teils um Exegesen zu festumrissenen Textabschnitten, wie bei dem oben erwähnten Aufsatz von E. Dinkler und bei H. Zimmermann, Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter: Lk 10,25–37 (58–69); R. Pesch, Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk 1,1–15) (108–144); J. Kremer, Die Voraussagen des Pfingstgeschehens in Apg 1,4–6 und 8 (145–168) – teils um bibeltheologische Studien wie: R. Schnackenburg. Mitmenschlichkeit im Horizont des Neuen Testaments (70–92) und K. H. Schelke, Die Schöpfung in Christus (208–217) – teils um traditions- und redaktionsgeschichtliche Studien wie bei G. Bornkamm, Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus (93–107) und J. Gnilka,

Christus unser Friede – ein Friedenserlöserlied in Eph 2,14–17 (169–189). Da „Friede" noch zu den wenig behandelten theologischen Themen gehört, seien einige Sätze aus dem letztgenannten Artikel zitiert. Der Verf. des Eph habe die Idee von einem universalen Frieden in einem Christus-Friedenslied vorgefunden, sich zu ihr bekannt, sie zugleich aber vergeschichtlicht. „Der Verfasser muß die Gefahr gespürt haben, die dann entsteht und in der Kirche immer wieder entstanden ist, wenn Theologie und Praxis, enthusiastische Theologie und reale Erfahrung allzusehr auseinanderklaffen" (206). Er habe den Frieden darum als Einigung der gespalteten Menschheit in der Kirche Gestalt gewinnen lassen. Daraus folge: „Wenn die Kirche der Ort ist, wo der Friede jetzt schon Wirklichkeit zu werden beginnt und Wirklichkeit werden muß, ist sie das auch und vor allem, um den Frieden der Welt zu vermitteln" (206).

Den neutestamentlichen Beiträgen ordnen sich die meisten übrigen Beiträge zu. Das gilt für die alttestamentlichen und kirchengeschichtlichen Studien – A. Deissler, Das Israel der Psalmen als Gottesvolk der Hoffenden (15–37); N. Lohfink, Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung (38–57) und H. G. Gaffron, Eine gnostische Apologie des Auferstehungsglaubens. Bemerkungen zur Epistula ad Rheginum (218–227) – wie für die systematisch theologischen Abhandlungen. Von diesen wurde der gewichtige Entwurf von P. Brunner bereits erwähnt. Sein Ergebnis müßte exegetisch und theologisch überprüft werden. Oder hat die Lehre von der Königsherrschaft Gottes tatsächlich nur Konsequenzen für „das Ethos und das geistliche Leben der Christen", weil „eine innergeschichtliche Verwirklichung dieser Basileia Gottes ausgeschlossen bleibt" (253)? Dann müßte man in der Tat von einem „SIMUL von geistlich gelebter konkreter Basileiaerwartung und von konkreter Verantwortung für Weltgestaltung durch Vernunft im Geschichtsprozeß" als der „entscheidenden aktuellen Konsequenz der dogmatischen Basileialehre" (256) sprechen. Mir scheint damit nur ein Aspekt der biblischen Aussagen über das eschatologische Königtum Gottes reflektiert zu sein. Schon die Berücksichtigung der kritischen Funktion, welche die Idee der Gottesherrschaft gegenüber jeder Gegenwart ausübt, hätte vor dieser meiner Meinung nach fatalen Trennung der Gottesherrschaft von der menschlichen Geschichte bewahren müssen. J. Ratzinger steuert „Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche" bei (257–272). Ein längerer Überblick über das „Charisma im NT" zeichnet sich dadurch aus, daß er für die folgenden kürzeren Erwägungen über „Charisma in der Kirche" keine Bedeutung hat. Aus einer Deutung des Wirkens des hl. Franz von Assisi ergibt sich für R. die Einsicht: „Das Kriterium des echten Charismas ist das Kreuz, das sich Zerreißenlassen zwischen dem Auftrag und dem Ort seiner Erfüllung" (270). Der „Ort der Erfüllung" umschreibt hier das einige Zeilen vorher genannte „gehorsame Stehen in der Kirche". Wenn sich das auch einmal oder öfter so verhielt, dann darf diese Einsicht doch nicht als normativ für die „Frage der Charismen in der Kirche" gelten. Die Kreuzestheologie darf nicht zur Legitimation innerkirchlicher, hierarchischer Repression herabgewürdigt, das Charisma, wenn es nicht das Stigma solcher Repression trägt, von vornherein verdächtigt werden (272: „Was an fruchtbaren Wassern in der Kirche unseres Jahrhunderts aufgebrochen ist, kam von denen, die ohne Murren gelitten haben, nicht von denen, die letztlich doch nur für sich selbst warben"). K. Rahner entwickelt in seinen „Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik" (273–283) „eine erste Skizze einer Strategie zur Entlastung der heutigen katholischen Exegeten" (283), welche wohl in der „3. These" gipfelt: „Es ist vielleicht denkbar (fundamentaltheologisch), daß der Auferstandene . . . schon durch die Auferstehung allein genügend als d e r erkannt werden kann, als den ihn die orthodox christologischen Aussagen des Christentums bekennen" (282). Wenn man die Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik erheben will, darf man vielleicht die orthodoxen christologischen Aussagen nicht zum einzigen Beziehungspunkt wählen, sonst verliert man in der Tat die Geschichte Jesu für die Theologie.

Den Abschluß bilden die Beiträge der Philosophen G. Krüger (284–296: Philosophie und christlicher Glaube bei Augustin), B. Welte (297–305: Über den Sinn von Wahrheit im Bereich des Glaubens), H. G. Gadamer (306–312: Wer bin ich und wer bist Du? zu einem Gedicht von Paul Celan). V. Kubina (313–335: Jesus und seine Botschaft im Katechismus von Isolotto) unterwirft den Katechismus des Don Mazzi einem harten theologischen Examen. Dabei werden wohl doch die Vorgeschichte und der Sitz im Leben der von ihr zu Recht bemerkten Verkürzungen zu unreflektiert außer acht gelassen.

Der Verlag hat diese wertvolle und anregende Aufsatzsammlung hervorragend ausgestattet.

Gerhard Dautzenberg Gießen

Metzger, Bruce M.: **A Textual Commentary on the Greek New Testament.** A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (third edition) on behalf of and in cooperation with the Editorial Committee of the United Bible Societies' Greek New Testament Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger and Allen Wikgren – London-New York. United Bible Societies. Printed by Württemberg Bible Society Stuttgart 1972. XXXI, 775 S. Plastik DM 12.–

In meiner Anzeige der 1. Auflage des Greek New Testament in ThRv 65, 1969, hatte ich gesagt: „Der Fachmann darf auf den in Aussicht gestellten Ergänzungsband gespannt sein, der die Begründung für die Entscheidungen des Herausgeberkollegiums bilden soll". Dieser Band liegt jetzt vor. Bruce M. Metzger hat die Aufgabe übernommen, auf Grund der Abstimmungsergebnisse und meist auch der Aufzeichnungen über die vorhergegangenen Diskussionen sowohl die Probleme aufzuzeigen, die durch die Textvarianten aufgeworfen werden, als auch ihre Bewertung und Lösung durch das Herausgebergremium. Allerdings hat es sich ihm dabei als notwendig erwiesen, nicht nur nochmals die Bücher nachzuschlagen, die in den Diskussionen benutzt worden waren – überwiegend sind solche in englischer Sprache genannt –, sondern auch nicht selten lückenhafte Aufzeichnungen über die Diskussionen zu ergänzen, so daß also schon insofern die Arbeit Metzgers erheblich über die eines Protokollführers hinausgeht. Sein Entwurf ist allen Mitgliedern des Herausgeberkomitees vorgelegt worden; falls jemand überzeugt war, daß die Majorität auf falschem Wege sei, wurde ihm Gelegenheit gegeben, seine eigene Meinung mit Namensnennung beizufügen; soweit ich sehe, ist das in 28 Fällen geschehen, meist von Bruce M. Metzger selbst. Nachträglich hat ihm das Komitee vorgeschlagen, in den Kommentarband zusätzliche Varianten aufzunehmen und zu erörtern. So sind zu den 1440 Stellen des New Testament rund 600 weitere gekommen, die Mehrzahl davon in der Apostelgeschichte, was in einer besonderen Einleitung zu dieser begründet wird.

Die Einleitung (S XIII–XXX) bietet außer einer kurzen Geschichte des neutestamentlichen Textes und einer nach Texttypen geordneten Handschriftenliste eine Übersicht über die Kriterien, die zur Beurteilung des Wertes von Textvarianten dienen können, fast wörtlich mit den Ausführungen Metzgers in seinem Buch „The Text of the New Testament" (Oxford 1964) 207–211 übereinstimmend. Sie sind allgemein anerkannt; die Schwierigkeit liegt bei der Entscheidung, welche im Einzelfall anzuwenden sind und welchen unter konkurrierenden das schwerere Gewicht beizumessen ist. Mit Recht wird daher gesagt: „The range and complexity of textual data are so great that no neatly arranged or mechanically contrived set of rules can be applied with mathematical precision . . . Since textual criticism is an art as well as a science, it is inevitable, that in some cases different scholars will come to different evaluations of the significance of the evidence." Der Kommentar beweist diesen Satz dadurch, daß sehr oft lediglich „a majority of the Committee" den Ausschlag für Annahme oder Verwerfung einer Lesart gegeben hat; in den Text gesetzte Klammern zeigen die Unsicherheit und den Kompromißcharakter getroffener Entscheidungen dem Benutzer des Textes an.

Das Greek Testament ist in erster Linie für Übersetzer bestimmt. Der etwa in Zentralafrika oder Indien noch geduldete Missionar, der sich vor die Aufgabe gestellt sieht, das Neue Testament in einen der dortigen Dialekte zu übersetzen, ist schon von sprachlichen Schwierigkeiten genugsam bedrückt und wäre zweifellos überfordert, wenn er an Hand des Kommentars seinerseits über die Gründe urteilen sollte, von denen das Komitee sich hat bestimmen lassen. Da er mit Klammern nicht arbeiten kann, wird er sie vermutlich ebenso unbeachtet lassen wie die in den Kommentarband neu aufgenommenen Textvarianten. Der Neutestamentler hingegen ist Bruce M. Metzger sehr zu Dank verpflichtet, daß er mit so großer Sorgfalt nicht nur über die Diskussionen des Komitees berichtet, sondern darüber hinaus erhebliche eigene Beiträge geliefert und den Kommentarband auch in verhältnismäßig kurzer Zeit dem Textband hat folgen lassen. Damit hat er uns ein sehr willkommenes Kompendium der Urteile von fünf ausgewiesenen Fachleuten über die von der Überlieferung des neutestamentlichen Textes gestellten Einzelprobleme geschenkt. Der Württembergischen Bibelgesellschaft ist wiederum für den ausgezeichneten Druck und die sehr ansprechende Ausstattung des Bandes zu danken.

Der Rezensent allerdings sieht sich in einer ungewöhnlichen Lage. Der Kommentar ist bestimmt zum Begleiter der dritten Auflage des Greek New Testament. Ein dem Band beigelegter Zettel aber teilt mit: „It is regrettet that owing to technical difficulties the publication of the third edition of he United Bible Societies' Greek New Testament has been delayed". Eine gleich nach Erhalt des Bandes seitens der Redaktion der ThRev von mir an die Württembergische Bibelanstalt gerichtete Anfrage ergab die vom 19. Oktober 1972 datierte Antwort, die dritte Auflage werde auch in absehbarer Zeit nicht erscheinen, da die Vorarbeiten für den neuen Apparat und die Ausmerzung der Fehler im alten noch einige Zeit beanspruchen würden. Es liegt auf der Hand, welche Schwierigkeiten sich daraus für den Rezensenten ergeben, der ja gar nicht wissen kann, ob eine Kritik die kommende dritte Auflage noch trifft. Ich möchte jedoch die Anzeige des wertvollen Werkes nicht auf vorläufig noch unabsehbare Zeit hinausschieben. Vielleicht kann

ich sogar der dritten Auflage mit einigen Bemerkungen noch einen Dienst erweisen.

S. 193 wird berichtet, es habe sich hinsichtlich der von Westcott und Hort so genannten „Western Non-Interpolations" während der Diskussionen eine scharfe Meinungsverschiedenheit unter den Mitgliedern des Komitees herausgestellt. Deren Ergebnis ist, daß nicht nur die in der 1. Auflage mit der Note D (a very high degree of doubt) versehenen und eingeklammerten Textbestandteile in Lk 24,3.6.12.36.40.51.52 in der 3. Auflage so bleiben sollen, sondern auch Lk 22,19b.20, in der 1. Auflage noch mit B (some degree of doubt) bewertet, in der 3. nur noch das Prädikat C (considerable degree of doubt) haben und eingeklammert bleiben soll. Nun ist die Hypothese von Westcott und Horst auch früher schon außerhalb der Englisch sprechenden Länder weniger allgemein akzeptiert worden als in diesen. Solange die Kenntnis der direkten Überlieferung des griechischen Textes nicht über die Pergamenthandschriften des 4. Jahrhunderts hinaus ging, war das in seiner Wurzel zweifellos bis in das 2. Jahrhundert hinabreichende Zeugnis von D – Vetus Latina – Vetus Syra rein vom Alter her gesehen bedeutsamer, als es nach der Entdeckung der Papyri des 3. Jahrhunderts sein kann; aber von vornherein mußte man bedenken, daß ein sehr alter Text keineswegs auch der älteste zu sein braucht. Die Entdeckung des Papyrus 75 hat nun die Lage geklärt. Was speziell Lk 22,19b.20 anbetrifft, so glaube ich in BIBLICA 33 (1952) 237ff nachgewiesen zu haben, daß sämtliche in D, Vetus Latina, Vetus Syra und Peschittha sich findenden Textvarianten erklärbar sind aus einer zwar schon im 2. Jahrhundert entstandenen, aber sekundären griechischen Textform, die die Verse 15.16.19a.17.18 umfaßte. Die von der Minorität des Komitees gegen die Echtheit von V. 19b.20 geltend gemachte Regel „Generally in New Testament textual criticism the shorter reading is to be preferred" halte ich generally für falsch. Die S. 175 gebotene Rückübersetzung der lateinischen und syrischen Texte ins Griechische kann die Einsicht in ihr Werden nur hemmen. Wie in diesem Fall, so sind die Klammern auch in Lk 24,3.6.12.36. 40.51.52 zu beseitigen; der dann gebotene Text kann getrost mit der Note A ausgezeichnet werden.

Anderwärts sollte inneren Gründen mehr Gewicht beigemessen werden, als geschehen ist. Mk 10,7 ist Gen 2,24b von V.8 her gar nicht zu entbehren, wie im Komitee richtig gesagt worden ist, und die Auslassung ist durch ein Homoioarcton sehr leicht zu erklären; gegen diese Überlegungen kann auch das vereinigte Zeugnis des Vaticanus und des Sinaiticus nicht aufkommen. – Das gilt auch für Mt 12,47; denn wenn auch Mt seine Vorlage Mk systematisch gekürzt hat, so ist doch in diesem Fall weit eher ein Schreiberversehen infolge eines Homoioteleuton die Ursache des Fehlens dieses V. in Vaticanus, Sinaiticus und einigen anderen Zeugen; und gegen eine spätere Eintragung aus einer der beiden Parallelstellen aus harmonistischer Tendenz spricht die Verschiedenheit des Wortlautes; daher sollten die Klammern beseitigt werden. – Mt 7,13 spricht für die Ursprünglichkeit von Η ΠΥΛΗ erstens der sonstige strenge Parallelismus von V.14 mit V.13, zweitens und vor allem aber der Umstand, daß ΕΙΣΕΡΧΟΜΕΝΟΙ ΔΙ' ΑΥΤΗΣ auch eine ΠΥΛΗ voraussetzt, nicht nur eine ΟΔΟΣ; vergleiche auch Jo 10,1.2.9. Η ΠΥΛΗ muß daher statt der Note C die Note A erhalten.

Bonn Karl Th. Schäfer

Solages, Bruno de: **Critique des évangiles et méthode historique.** L'exégèse des synoptiques selon R. Bultmann: (Toulouse): Édition Édouard Privat 1972, 219 S. FF 29.–

Der Inhalt dieses Buches kommt einem Frontalangriff auf Rudolf Bultmanns Synoptikeranalyse gleich. Wer es gelesen hat, hält den Atem an, weil er ahnen muß, wie tief dem treuen Jüngerkreis Bultmanns und allen, die sich bedingungslos auf Bultmanns formgeschichtliches Rezept verließen, der Stachel dieser Kritik ins Fleisch gehen muß. Mit methodenstrenger Akribie und textanalytischem Scharfsinn wird hier Seite um Seite des Bultmannschen Standardwerks „Die Geschichte der Synoptischen Tradition" auf Thesen, Argumente und Phantasien hin geprüft. Und was sich am Schluß des erbarmungslosen Examens als Fazit abzeichnet, gereicht dem ehemals so oft beschworenen Ruf deutscher Wissenschaftlichkeit kaum zur Ehre.

Doch fragen wir zunächst nüchtern: Wer steht eigentlich hinter dieser Attacke aus dem französischen Westen? Woher bezieht der Wagemutige seine kritische Kompetenz zu einem dermaßen heftigen Gerichtsgang gegen den Altmeister der Literar- und Formkritik und den Schöpfer des Entmythologisierungsprogramms? Als Autor dieses Buches zeichnet ein provenzalischer Prälat. Allerdings nicht irgendeiner. Bruno de Solages, Jahrgang 1895, Schüler von Marie-Joseph Lagrange (1855–1938), weist eine rund fünfzigjährige literaturkritische und literarkritische Praxis auf. Der jetzige Ehrenrektor des Institut Catholique von Toulouse veröffentlichte 1920 seine Dissertation über das literarische Werk von Camille Dupin. Von daher seine beachtliche Sensibilität für literarische Analysen und korrekte Textbehandlung. 1927 legte er eine methodologische Untersuchung über den scholastischen Traditionsprozeß vor. Schließlich zeigte sich sein Talent für das philosophische Geschäft in seinem Werk von 1947 über die nationale und internationale Gesellschaftsordnung. Die hier entscheidende Zuständigkeit des Verfassers für die Synoptikerexegese dokumentierte sich 1958 in seiner immensen griechischen Synopse von 1128 Seiten, deren Wert wohl im deutschen Sprachraum noch nicht recht entdeckt worden ist. Inzwischen wird bei Brill in Leiden gerade das reife Alterswerk des Exegeten Solages gedruckt, das die synoptische Forschung mit einigen unerwarteten Thesen zum Aufhorchen zwingen wird. Der Titel: „La composition des Évangiles de Luc et de Matthieu et leurs sources".

Der gelehrte Verf. gesteht offen, daß seine Kritik am nun schon alten Bultmann reichlich spät eintrifft. Aber er rechtfertigt das auf zweierlei Weise: Einmal sei es immer schon so gewesen, daß die Franzosen deutsche Theologie nur mit erheblicher Verzögerung über ihre Grenzen gelassen hätten. Zweitens habe er zwar Bultmanns Standardwerk ständig zur Hand gehabt und benutzt, mit der Abrechnung aber bis zum Schluß gewartet, um einen maximalen Zeitenabstand zu gewinnen. Denn nur dieser verbürge eine sachliche, von zeitgebundenen Emotionen freie Behandlung des Gegenstandes. Die Bultmannsche Exegese nämlich, so fühlt es der Verf., lastet wie „ein großer Schatten, der den Rhein überquert hat" (77), auf der französischen Theologie und Exegese. Und aus derart verantwortungsbewußten Engagement für die Theologie getrieben, geht Solages an die Arbeit, die Schattenseiten des importierten Bultmann zu erhellen, ja bloßzustellen. Jedenfalls ist jetzt schon klar, daß die bisherigen bedingungslosen Bultmannverehrer die nächste Zeit ein bißchen Mühe haben werden, den Marburger Altmeister (geb. 1884) vor diesem unerschrockenen Prälaten aus Toulouse zu schützen. Vielleicht hat das Buch deswegen auch den nützlichen Nebeneffekt, daß deutsche Exegeten sich mehr als bisher um französische Fortschritte auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft kümmern.

Aber nun zur Sache. Worum geht es Solages? Gegenüber den heute weit verbreiteten Methoden einer sehr subjektiven internen Kritik, die sich lediglich auf gefühlsmäßige Eindrücke, unbeweisbare Hypothesen und willkürliche Feststellungen stützt, möchte der Verf. für Methoden einer objektiven internen Kritik auf der Basis wissenschaftlich haltbarer Verfahren plädieren. Denn „die größte Gefahr der Exegese ist der Subjektivismus, und der Trick des Subjektivismus ist der Mißbrauch von Hypothesen" (18). Daher sind viele Deduktionen, die man in synoptischen Untersuchungen ständig behauptet findet, weder historisch noch methodisch haltbar. Das gilt auch von vielen unbewiesenen Behauptungen in Bultmanns Standardwerk. Solages schildert seinen Gesamteindruck von Bultmanns Buch mit folgendem Bonmot: „Man sucht Geschichte und findet Roman" (7).

Zunächst greift Solages die Methode der kleinen Einheiten und der isolierten Perikopen- und Satzanalyse an. Er zitiert als prägnante Formulierung dafür, wie man es nicht machen soll, einen Satz von K. G. Kuhn von 1952: „Man muß festhalten an dem grundlegenden Gesetz jeder Synoptikeranalyse, daß jede kleine Überlieferungseinheit nur in sich selbst interpretiert werden darf, von sich selbst aus, nicht vom redaktionellen Rahmen her". Das ist aber gerade ganz falsch, sagt Solages. Aus einem Literaturganzen darf man keine Parzellen isoliert interpretieren, sondern nur in Funktion des Ganzen. Denn nur die Sinnrelation des Details zum Gesamtkontext des Ganzen gibt einen sachlichen Interpretationshintergrund ab. „Als ob die Beziehung zwischen den Texten der Synoptiker sich mit jeder Perikope ändern könnte!" (12 Anm. 2). Es ist Illusion, wenn man meint, das synoptische Problem der Beziehungen zwischen den Evangelien durch eine minutiöse Analyse einiger Perikopen lösen zu können, während ein totaler Gesamtvergleich die Unhaltbarkeit der meisten diesbezüglichen Thesen erweist. Das gilt von der Abhängigkeit des Mk von Mt wie auch von deren gemeinsamer Abhängigkeit von ein und derselben Quelle (12). Oft werden in der Perikopenanalyse Argumente angeführt, die nur auf Nadelspitzen beruhen, während die Konvergenz der Argumente nicht erblickt wird. Als eine Methode, exakte Ergebnisse in den Textrelationen zu erzielen, nennt Solages das Verfahren, kleine Einheiten mathematisch abzuzählen und zu vergleichen. Er sagt bezüglich dieser statistischen Methode: „Jede Exegese, die die mathematisch genau gewonnenen Resultate nicht wahrnimmt, ist eine vor-pythagoräische Exegese" (14). Mathematik ist der sicherste Weg, literarische Abhängigkeiten zu finden, und daher ist Messen und Zählen in der Exegese notwendig (15). Denn Hypothesen sind nur vorläufige Forschungsinstrumente, die durch Experimente und Erfahrung bestätigt oder falsifiziert werden müssen. Jedenfalls dürfen Hypothesen nie unbefragt in der Luft stehen bleiben oder sogar unter der Hand zu Quasi-Gewißheiten werden, wie das in Bultmanns „Die Geschichte der synoptischen Tradition" laufend geschieht. Solages nennt das ganze Buch von Bultmann ein „Kartenhaus", das in sich zusammenstürzt, wenn man die Methodenfrage an es richtet. Aber noch schlimmer! Bultmann baut neue Hypothesen auf bisher unbewiesene alte Hypothesen auf. Das heißt die Wahrscheinlichkeit und die Unwahrscheinlichkeit multipliziert sich im Quadrat! Folgt aber im zweiten Stadium einer wissenschaftlichen Analyse der Beweis nicht auf die Hypothese, so handelt es sich nicht mehr um historische Kritik, sondern um reine Phantasie. Genau dieser Phantasie entspricht auf der anderen Seite Bultmanns total unberechtigter Skeptizismus gegenüber dem historischen Jesus und seinem religionsgeschichtlichen Kontext. Bultmann

scheint genau das zu wollen, was Batiffol einmal in anderem Zusammenhang verworfen hat: „Es ist eine seltsame Art und Weise, die Zeugen, welche sprechen, zum Schweigen zu bringen, um auf jene zu hören, die nichts zu sagen haben" (79). Bultmanns Jesus-Skeptizismus übergeht einfachhin gut gesicherte Zeugnisse der frühen Kirche, so etwa das Papias-Fragment bei Eusebius. Bultmann wolle den Texten keinen Glauben schenken, meint Solages, weil er seiner Phantasie zuviel Glauben schenkt. Diese armen Texte stehen vor Bultmann wie arme Angeklagte, über die er als Richter zu befinden hat, wobei meistens Todesurteile herauskommen (91). Bultmanns Mißtrauen gegenüber den Textzeugnissen und seine totale Absage an die positiven Gegebenheiten der Geschichte „verderben von Grund auf seine ganze Exegese" (81). Denn einerseits „ertränkt er den Fisch" (81), d. h. er führt eine Masse religionsgeschichtlicher sogenannter Parallelen und Analogien an, bietet etwa auf sieben Seiten zeitgenössische oder amerikanische, ja fernöstliche Volksmärchen, andererseits macht er sich auch nicht einmal die Mühe, zwei Vergleichstexte genau abzuwägen und gegenüberzustellen, sondern er behauptet einfachhin Ähnlichkeit, Analogie, Verwandtschaft und Identität. „Was ihm schließlich gelingt, ist dies, um die Evangelien eine Atmosphäre des Verdachts zu schaffen" (82), und darauf fielen viele herein, die keinen klaren Kopf behielten und die komplizierten Erfordernisse exakt wissenschaftlicher Methoden nicht kannten.

Wie behandelt Bultmann etwa die Perikope der Sabbatfrage Mk 2, 23–28? Die Pointe, so kommentiert Bultmann, ist die Rechtfertigung der Sabbatverletzung. Die Komposition ist Gemeindebildung. Die Gemeinde legt die Rechtfertigung ihrer Sabbatpraxis Jesus in den Mund. – Solages nun (153) beobachtet folgenden „Mechanismus": Der Text redet ausdrücklich von Streitgesprächen zeitlebens Jesu. Man transponiert aber unversehens in Debatten der Gemeinde zur Zeit der Evangelisten. Die klare Aussage des Textes, daß Jesus persönlich an den Sabbatdiskussionen teilgenommen habe, wird beweislos durch die genau gegensätzliche Behauptung ersetzt, nämlich Jesus habe gar nichts damit zu tun gehabt, die Erzählung sei erst später von der christlichen Gemeinde erfunden worden, die die Lösung ihrer Gegenwartsprobleme auf die Lippen ihres Gründers zurückprojezierte. Der Tenor des Textes wird also glatt negiert und verfälscht. Bultmann denkt aber nicht im geringsten daran, seine Textverfremdung zu begründen. Seine Auslegung ist völlig unhaltbar, wie aus folgender Probe hervorgeht. Auch Lukas spricht an vier Stellen über diese Sabbatdiskussionen: 6,1–5; 6,6–11; 13,10–17; 14,1–6. Nun hat derselbe Lukas aber auch noch ein Buch über die Urgemeinde verfaßt, das einzige, das wir besitzen. Ist nun in diesem Buch der Apostelgeschichte von Sabbatdiskussionen der Gemeinde die Rede? Nach Lukas keineswegs!

Ein anderes Beispiel: Das Jesuswort über den Gerichtstag in Mk 13,32 „Doch jenen Tag oder jene Stunde kennt niemand, auch die Engel im Himmel nicht, selbst der Sohn nicht – nur der Vater" geht in seinem ersten Teil auf ein unbekanntes jüdisches Wort zurück, der zweite Teil „selbst nicht der Sohn – nur der Vater" ist Zusatz der christlichen Gemeinde. So behauptet Bultmann. Das Logion wird Jesus von den Lippen weggerissen; der Anfang von den Juden, das Ende von den Christen. Aber welches Interesse mußten die Christen haben, jene berühmte Schwierigkeit zu schaffen, die die Unwissenheit Jesu bezüglich des Gerichtstages mit sich bringt! (156).

Ebenso unhaltbar ist Bultmanns Art und Weise, Texte in einer literarischen Spektralanalyse zu zerlegen, um frühere Schichten zu erkennen. Er spricht geflissentlich von „Mk und seine Vorgänger" und vergißt ganz, daß Mk der älteste Evangelist ist, den wir haben. Eine Sequenz von literarischen Schichten vor 64 ist reiner Wunschtraum. Jede willkürliche Dekomposition der Texte, um Schichten, Einheiten und Formeln zu finden, atomisiert den Ganzheitscharakter der Texte und zerschlägt sie zu literarischem Staub (94). Im Namen einer abstrakten Logik entmantelt man die Texte und findet dann den kläglichen Rest ohne inneren Zusammenhang, kein Wunder! Das ist eine Zertrümmerungsaktion (une entreprise de démolition), wie sie kein Literaturfachmann je dulden könnte (96). Der „Herr Professor Bultmann" (96) maßt sich an, die „Abschrift" seines Schülers Mk zu korrigieren. Aber keinem Profanhistoriker kommt es in den Sinn, die Mängel historischer Dokumente zu korrigieren! Kraft seines unerlaubten Vorgehens gelingt es dann Bultmann, überall sogenannte „losgelöste Stücke", „unabhängige Aussagen", „abgehackte Stücke", oder „isolierte Logien" zu erkennen. Aber diese detektivische Manie verkennt total den dramatischen Erzählungszusammenhang, die szenische Dynamik, zu der eben auch Details und Ungereimtheiten gehören. „Alles, was nicht stilgemäß ist, was nicht in Bultmanns vorgefaßtes Konzept hineinpaßt, wird amputiert. Bultmanns Synoptikeranalyse ist eine wahres Prokustesbett für die synoptischen Evangelientexte" (99). Er führt die Tyrannei der Formen in das Evangelium ein und vergißt die oberste Tugend des Interpreten, auf den Text zu hören (être docile au texte). Bultmann vergißt, daß das wirkliche Leben sich über die Formen, Gattungen und Zwänge lustig macht (la vie réelle se moque des formes! 99). Er schreibt den Evangelisten vor, was sie hätten schreiben sollen, um stilecht zu sein. Bultmann huldigt in seiner Synoptikeranalyse einem direkt spitzfindigen Aberglauben, daß in den Texten alles so sein müsse, wie er fühlt und spürt (103). Und wenn dann die Auslichtung des Evangeliums abgeschlossen ist, nennt Bultmann das Herausgeschnittene „sekundäre Zufügung", „redaktioneller Zusatz" oder „ideale Erzählung". Aber hinter dieser verschwommenen Sprache steht die entschlossene Absicht, alle Texte, die sein A-priori-Konzept stören, herabzuwürdigen, als historisch wertlos zu deklarieren (106). Der pseudowissenschaftliche Charakter der Bultmannschen Prozeduren entpuppt sich auch in seiner szientistischen Antipathie gegen alles, was nach Wunder aussieht (128). Er mißtraut dem konkreten Zeugnis, um es durch hyperkritische Spitzfindigkeiten zu ersetzen (132.173). Es ist typisch, daß in dem ganzen Buch Bultmanns der Begriff „Zeuge" nicht vorkommt und von Aposteln niemals die Rede ist. Dafür arbeitet Bultmann laufend mit der Chimäre „Gemeindebildung", über deren Implikationen er sich wahrscheinlich nie klar war (141). Ein textproduzierendes Kollektiv ist eine Illusion, eine Masse komponiert nie eine literarische Schöpfung. Ebenso unsinnig ist das Kriterium, was jüdisch ist, ist nicht von Jesus, was christlich ist, ist nicht von Jesus. Der Jesus Bultmanns ist einfach ein Nichts, weil er nichts sein darf (156). Noch weit mehr Punkte wären anzuführen, wo Bruno de Solages scharf mit Bultmann ins Gericht geht.

Die manchmal unangenehm polemische Sprache und den oft unsachlich aggressiven Ton gegen Bultmann wird man gern verzeihen, wenn man bedenkt, daß der 77jährige Solages sich kaum von jenem Stil trennen kann, der sich ihm als früherem Chefredakteur der „Revue Apologétique" anscheinend eingefleischt hat. Daß der Teilzeitexeget Solages aber die seit E. Schick und E. Fascher von zahlreichen Exegeten längst vorgetragene und weitaus qualifiziertere Bultmannkritik offensichtlich nicht kennt und zudem in mehreren Punkten Bultmanns Auffassung gründlich mißversteht, weil er das übrige Werk Bultmanns überhaupt nicht berücksichtigt, ist ein wissenschaftliches Vergehen, das gerade einem so auf methodischer Korrektheit insistierenden Autor nicht hätte unterlaufen dürfen. Leider bietet Verf. außer seiner reichlich pauschalen Kritik so gut wie keinen Beitrag zur Lösung der angesprochenen Sachprobleme.

Viele der genannten Probleme werden die biblische Linguistik der kommenden Jahre beschäftigen. Die Exegeten allesamt werden darauf hingewiesen, ihre angewandten Methoden neu zu durchdenken und sich wissenschaftstheoretischen Kontrollen zu stellen.

Regensburg Paul-Gerd Müller

Hoffmann, Paul: **Studien zur Theologie der Logienquelle.** – Münster: Aschendorff 1972. VIII, 357 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, B 8); Lw. DM 68.–

L'intérêt, peut-être trop exclusif, porté par la Formgeschichte à la transmission des matériaux évangéliques dans la communauté chrétienne fait place, depuis vingt ans, à une recherche intense sur la personnalité littéraire et théologique des «rédacteurs» qui n'ont pas fixé les traditions par écrit sans les marquer de leur empreinte. Comme de juste, cette recherche s'est occupée d'abord de Matthieu et de Luc, points d'aboutissement de la tradition synoptique. Marc a suivi de près. Il est significatif que, la même année 1968, trois jeunes exégètes aient consacré leur Habilitationsschrift à la rédaction de la Logienquelle: D. Lührmann à Heidelberg, A. P. Polag à Trèves, P. Hoffmann à Münster. L'ouvrage que publie ce dernier connaît les travaux des deux autres et prend position à leur égard.

Il est rassurant de voir, dès l'introduction, la conscience qu'a l'auteur des aléas de sa recherche: son objet, la Logienquelle (Q), continue à alimenter les discussions, qu'il s'agisse de son étendue et de sa nature, de son unité comme composition et des états différents dans lesquels elle a pu se présenter. H. ne se décourage pas devant ces difficultés. Elles l'incitent à la prudence: économie d'hypothèses qui doit le maintenir sur un terrain solide, où l'on n'hésitera guère à le suivre. Aux matériaux Q, reconstitués sur la base d'une critique littéraire des versions de Mt et de Lc, il pose trois questions principales: attitude du rédacteur à l'égard d'une attente prochaine de la fin; signification attribuée à Jésus et traduite spécialement par le titre de «Fils de l'homme»; l'idée qu'on se fait de la mission chrétienne et de la tâche qui incombe aux missionnaires.

Sur la base de différents passages de Q relatifs à la prédication de Jean Baptiste et de Jésus, mais surtout en s'appuyant sur le logion de Lc 16,16 = Mt 11,12–13, on peut se rendre compte que la rédaction de Q reste dominée par la perspective d'une fin prochaine: les tribulations actuelles sont celles qui précèdent immédiatement l'avènement glorieux du Royaume. Cette perspective tend naturellement à centrer la christologie sur l'image apocalyptique de Fils de l'homme. Hoffmann s'applique à montrer qu'il en est bien ainsi; mais il élargit son enquête suffisamment pour y inclure une étude du «logion johannique» sur la révélation du Fils (Lc 10,21–22; Mt 11,25–27) et un examen de Lc 7,18–35 par., sur le rapport entre Jean et Jésus. Consacrée au Discours de mission, la troisième partie s'attache à y déceler, au niveau de la rédaction de Q, le reflet de la situation de chrétiens qui s'efforcent de rallier les Juifs à leur foi; ces missionnaires apparaissent comme des charismatiques, et leur prédication est essentiellement eschatologique.

H. a modestement intitulé son ouvrage: Studien. Et c'est bien la première impression que donne son travail: trois études, desti-

nées à répondre à trois questions différentes. Mais on ne manque pas d'être frappé par la convergence des trois parties et l'unité profonde qu'elles constituent au service d'une vision synthétique: Q devait constituer une collection de sentences de Jésus, composée dans le contexte de la mission chrétienne auprès des Juifs avant les événements de 70. L'intention missionnaire commande le choix et la présentation des traditions sur Jésus, en même temps que l'insistance sur le message eschatologique.

La thèse est simple. Peut-être trop simple pour répondre à toutes les données. Elle retiendra l'attention, comme aussi l'argumentation qui l'étaye: l'étude des textes est conduite avec soin et méthode. L'information sur l'état des questions est bonne, du moins jusque 1968; elle ne l'est plus pour les dernières années: c'est ainsi que, pour ne donner qu'un seul exemple, le chapitre consacré à Lc 16,16 ignore l'article publié par W. G. Kümmel en 1970 dans la Festschrift G. Stählin. La date du Vorwort (janvier 1972) ne correspond pas à la réalité.

Ottignies (Belgien) Jacques Dupont

Davies, William David: **Die Bergpredigt.** Exegetische Untersuchung ihrer jüdischen und frühchristlichen Elemente. Mit einem Geleitwort von Ulrich Wilckens. Aus dem Englischen von Gertraud und Günter Reim. – München: Claudius (1970). 200 S. kart. DM 16.–

Der Vf. des Buches ist der Fachwelt bekannt durch zwei Werke, die sich mit dem jüdischen Hintergrund der im NT bezeugten Theologie beschäftigen: Paul and Rabbinic Judaism, London ²1955, sowie The Setting of the Sermon on the Mount, London 1964. Den Ertrag des Buches über die matthäische Bergpredigt (BP) legte D. in Vorlesungen an verschiedenen Universitäten und später in einem besonderen Paperback-Band dar (The Sermon on the Mount, London 1966), dessen Übersetzung hier vorliegt. Wilckens hat dazu ein Geleitwort geschrieben, in dem er zu Recht darauf hinweist, daß amerikanische Theologen oft viel weitreichender und präziser über wichtige Vorgänge in der deutschen Theologie Bescheid wissen als die unsrigen über die „drüben". Darum ist es zu begrüßen, daß die Ergebnisse der Forschungen eines in den USA lehrenden Exegeten dem deutschsprachigen Leser zugänglich gemacht werden. Die Übersetzer halten sich eng an die englische Vorlage. Drei Erweiterungen sind jedoch am Schluß des Buches vorgenommen worden. Die Anmerkungen (175–184), die mit Billigung des Vf. in knapper Form beigegeben wurden, gehen meist auf das BP-Buch von 1964 zurück; sie standen erstmalig in einer französischen Ausgabe des Buches und wurden durch X. Léon-Dufour besorgt. L.-D. hat ebenfalls ein „Kleines Lexikon rabbinischer und anderer Begriffe" beigesteuert (185–191). Schließlich bietet die deutsche Ausgabe neben einem Stellenverzeichnis noch ein knappes Sachregister (198).

Zunächst bespricht D., methodisch richtig, die BP im Kontext des Matthäusevangeliums (I). Trotz der überraschenden Bemerkung, daß die BP vom literarischen Standpunkt aus „nicht interessant" sei (17), wertet der Vf. sie im Rahmen der matthäischen Gesamtkomposition. Gegenüber der „Pentateuchtheorie" und der Hypothese vom „neuen Mose" meldet er Bedenken an. „Die Kategorie des neuen Mose erschöpft die Bedeutung des auferstandenen Herrn nicht" (30). Auch die Vorstellung eines „neuen Exodus" begegne nur zurückhaltend (37f). Dennoch sei die BP als Gesetz des Messias Jesus verstanden, als überbietende Erfüllung der Tora. – Das wird nach D. klar, sobald man die BP im Kontext der jüdischen Messiaserwartung betrachtet (II). Nach dem AT und seinen Apokryphen erwartete das Judentum, „daß man das Gesetz zumindest in der Zukunft besser verstehen würde als in der Gegenwart" (55). In Qumran hingegen sind „Änderungen in der Interpretation des Gesetzes in messianischer Zeit vorausgesehen worden" (60; vgl. 74). Rabbinische Quellen setzen die Unveränderlichkeit der Tora voraus, halten indessen „Modifikationen verschiedener Art" für notwendig (64; vgl. 68). Auch das Mt beansprucht nicht ausdrücklich, die neue Tora zu bieten, jedoch wird diese neue Tora in einzigartiger Weise als die des Messias selbst vorgestellt (76). – Der Vergleich mit dem zeitgenössischen Judentum (III) zeigt die Differenz des Mt (zwischen 75 und 100 in Syrien oder Palästina entstanden [80]) zur Gnosis, zur Qumrangemeinde und zum pharisäischen Judentum von Jamnia. Daß Matthäus speziell gegen gnostischen Enthusiasmus und Libertinismus kämpfte, läßt sich nicht behaupten (91). Beziehungen zu Qumran lassen die Methode der Schriftverwendung, die Gemeindestruktur (der „Frühkatholizismus" des Mt [96]) und Mt 5,43 („deinen Feind hassen" [98]) erkennen. Hier wird zu wenig ernstgenommen, daß Mt 5,43 anti-qumranisch ist, falls es sich direkt auf diese Gemeinde bezieht (1 QS 1,1–4)! Die Abgrenzung zwischen Juden und Christen bildet nach D. den zeitgeschichtlichen Hintergrund des Mt; insofern ist es „zumindest teilweise die christliche Antwort auf das in Jamnia auftauchende Judentum (105). – Auch „im Kontext der frühen Kirche" muß die BP gesehen werden (IV). Das Mt ist nicht gegen Paulus geschrieben, für den Christus ebenfalls „die Züge eines neuen und größeren Mose" hatte (116). Die beiden Quellen der matthäischen BP (Q und M) haben unterschiedlich zur vorliegenden Konzeption beigetragen. Die Hauptintention der Logienquelle lag nicht im „Katechetischen", sondern richtete sich auf die Radikalität der Jesusforderungen angesichts des kommenden Gerichts und des kommenden Christus (121). Das Sondergut – D. sieht es als traditionsgeschichtliche Einheit an und bezeichnet es mit dem Kürzel M – wollte die radikale Botschaft Jesu „anwendbar" machen. Die „radikalen Worte" („einer unmöglichen Ethik") beginnen hier, „regulativen Charakter anzunehmen"; sie werden „Anweisung für die wirkliche Lebensführung" (123f; vgl. 131f). Wie beim Autor des vierten Evangeliums schließlich wird bei Mt die sittliche Botschaft Jesu in dem einen („neuen") Gebot zusammengefaßt, das in Jesu eigenem Handeln konkret aufleuchtet (140f). – Das letzte Kapitel (V) stellt die BP im Kontext des Wirkens Jesu dar. Es steht unter der Frage, ob Matthäus, als er „Jesus rabbinisierte", ihn mit einem fremden Gewand bekleidet und verfälscht habe (143). Die Antwort lautet sowohl ja als auch nein. Nein, weil Mt die Forderung Jesu zugleich als Gabe versteht; ja, insofern er die Weisung Jesu sammelte und in gewissem Ausmaß separierte, sie als einheitliche Sammlung (Gesetz) darstellte und damit die Möglichkeit eröffnete, sie als bloße Anweisung zu isolieren (166f). – Der Schluß wendet sich mit Recht dagegen, Paulus gegen die matthäische BP auszuspielen, und möchte damit dem ökumenischen Fortschritt dienen (169–173).

Das sorgfältig abwägende Urteil und die klare Darstellung fallen bei dem Buch angenehm auf. Vorbehalte sind m. E. vor allem gegenüber der Beurteilung der ältesten Traditionseinheiten (Q und M) angebracht, und zwar sowohl bezüglich der literarkritischen Abgrenzung als auch hinsichtlich der Deutung. Aber das liegt – wie bei der Rückfrage nach der Botschaft Jesu – an den nicht einheitlichen und allgemein akzeptierten Kriterien der Rekonstruktion. Man wundert sich, daß beim historischen Jesus die Konzeption, der neue Mose zu sein (155), beiläufig unterstellt wird.

Starke Kritik ist an der Übersetzung zu üben. Eine kleine Liste kann das verdeutlichen; in Klammern steht die betr. Seitenzahl und die zutreffende Übersetzung: Formkritik (14 u. ö.: Formgeschichte); geboren (25: gezeugt); erdhaft (26: irdisch); Testaments (28: Bundes); des neuen Sinai (29: der neue Sinai); Gardarener (30: Gadarener); Wirken Mose (31: Wirken des Mose); ihm hören soll (37: ihn hören soll); das autoritäre Wort des Herrn (38: das autoritative Wort des Herrn); didaktischen Isolierung (43: lehrhaften Isolierung); sektiererischer Erwartungen (77 u. ö.: qumranischer Erwartungen; die Qumrangemeinde besteht nicht aus „Sektierern" [91 u. ö.], sondern aus „Sektenangehörigen"); gefehlt haben (86: verfehlt haben); Persönliche Zurechtweisung soll ... gefolgt werden (95: auf p. Z. soll folgen); im Zitat aus 1 QS 1,1–4 muß es heißen: „alles zu lieben" und „hassen, was er verworfen (nicht: befohlen) hat" (98); wurde durch das Judentum die Trennung vom Christentum herausgestellt (100: grenzte sich das J. vom Chr. ab); bei Taufen (117: bei der Taufe); ‚pronounciation stories' = Pronunziationsgeschichten (118f: pronouncement-stories); Israel wird hingerichtet (122: verurteilt); nachahmten (122: anstrebten); ehe sie (145: weil sie); apostolischen Führern der Tradition (145: ap. Hütern d. Tr.); Sekten (157: Sekte). Leider haben also die Übersetzer nicht sorgfältig gearbeitet, abgesehen davon, daß der deutsche Text teilweise recht umständlich wirkt. Auch der Verlagslektor hat seine Funktion nicht so wahrgenommen, daß man die Behauptung des Cover-Textes akzeptieren könnte, die deutsche Ausgabe genüge „allen wissenschaftlichen Anforderungen, die an ein Werk von derartigem Rang gestellt werden müssen". Das Begriffsregister (185–191) stimmt nicht mit den Termini (oder deren Schreibweise) im Haupttext überein (vgl. zu Birkat Hamminim S. 100.104; zu Doketisten S. 83f; zu Formgeschichte S. 14 u. ö.; zu Parabeln des Henoch S. 53; zu Pirqe Abot S. 20). Die Abkürzungen Mt und Mtev wechseln ohne Grund ständig einander ab.

Bochum Gerhard Schneider

Weinacht, Harald: **Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium.** Studien zur Christologie des Markusevangeliums. – Tübingen: Mohr 1972. X, 197 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 13) Lw. DM 31.–

Die Marburger Dissertation, welche die Literatur zum Mk-Ev nur bis 1966 aufarbeiten konnte, erscheint nach 5 Jahren in einer Situation, in der nicht nur Bultmanns Analysen im Bereich der Formgeschichte und die hermeneutischen Einsichten von Ernst Fuchs (auf die sich Vf. extensiv stützt) zunehmend berechtigter Kritik unterzogen werden, in der überdies die redaktionell-theologische Leistung des Markus wieder stärker als die des konservativ-traditionsgebundenen Evangelisten gewürdigt wird. Die Arbeit ist somit in mehrfacher Hinsicht unzeitgemäß, freilich auch mit ihrer leitenden Frage „nach dem Ursprungsort", die für das Markusevangelium so beantwortet wird: es ist „eine Biographie der Offenbarung des Lebens Jesu als Glaubensurkunde der glaubenden Existenz" (110; vgl. 176). Im einzelnen bespricht Vf. anregend, aber mangels eigenständiger literarkritischer und formkritischer Analysen

wenig überzeugend: Die Form des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohne Gottes (16–69); Wunder und Eschatologie im Markusevangelium (70–110); Der Aufriß des Evangeliums: Jesus Christus als Text (111–177). Interessante Einzelthesen der Arbeit wie: „Jesu Leidensgeheimnis und das Geheimnis des Reiches Gottes ist ein und dasselbe" (88) oder: „Der von Wrede gesuchte, Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis verbindende Gedanke liegt in der markinischen Auffassung des Heiligen Geistes" (158) sind mittels abenteuerlicher Analysen gewonnen. Die späte Drucklegung der Dissertation erscheint nicht gerechtfertigt.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

Brunner, Gerbert: **Die theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes.** Ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte. – Frankfurt a. M.: Josef Knecht 1972. IX, 177 S. (Frankfurter Theologische Studien, 11. Bd) kart. DM 29.–

Diese Innsbrucker Dissertation versucht eine neue Erklärung des Klemensbriefes, in der gemäß seinem Werkcharakter die Einzelheiten und das Gesamtverständnis sich gegenseitig erhellen und zur Einheit der Teile zusammenstimmen sollen.

Im ersten Abschnitt frägt der Verf. zunächst nach der richtigen hermeneutischen Methode für die Interpretation des Klemensbriefes. Die bisherigen Auslegungsmethoden von R. Knopf (religionsgeschichtlich), W. Bauer („ketzergeschichtlich"), O. Knoch (heilsgeschichtlich) und K. Beyschlag (traditionsgeschichtlich) verloren sich nach seiner Meinung zu sehr im Detail, in subjektiven Mutmaßungen, reflektierten nicht oder nicht überzeugend über Grundaussage und Grundcharakter des Briefes. B. eigener hermeneutischer Zugriff versucht eine Überholung der historisch-kritischen Methode (die den Verstehenshorizont des Interpreten zu wenig einbezog,) auf der Basis der Reflexion und Kritik aller Voraussetzungen. Die „richtige" werkorientierte Interpretation hat mit der Glaubenssituation des Verf. und mit dem geschichtlich-gesellschaftlichen Hintergrund des Schreibens (Konzeptionshorizont) zu rechnen und von der Mitte des Werkes auszugehen.

Nach diesen Überlegungen, die Stoff für eine eigene Diskussion bieten können, sucht B. im zweiten Teil das neue Verständnis des Klemensbriefes von der Form her zu gewinnen. Auch von diesem Verf. wird zunächst daran festgehalten, daß der Klemensbrief zwei Hauptteile umfaßt; der zweite Abschnitt beginnt, wie richtig gesehen wird, mit Kap. 40. Doch sind die beiden Teile, wie der Autor meint, einander in Entsprechung zugeordnet und stehen gleichwertig nebeneinander, was für Brunners Gesamtauffassung des Schreibens von Bedeutung wird: „Die vorliegende Arbeit geht für die Interpretation des Ersten Klemensbriefes davon aus, daß eine frühchristliche Schrift, die sich als Werk durchsetzen und so auf uns kommen konnte, eine ganz bestimmte Stufe in der Entwicklung der Glaubensgeschichte darstellt" (109); nicht erst der zweite Teil spreche eine konkrete Situation an, sondern die Vorkommnisse in Korinth seien ein einzelgemeindliches Exempel für eine eingetretene Umbruchsituation in der Gesamtkirche. Die Zweiteilung des Schreibens signalisiere „eine ganz bestimmte historische Sachlage, nämlich die Notwendigkeit der Unterscheidung von . . . Anwendungsbereich und paradigmatischem Fall, was nur als ‚Schaffung' von Gesamtkirche und Einzelgemeinde interpretiert werden kann" (58). Nach dieser Richtung werden mit Hilfe des wortstatistischen Materials Aussagen über die Eigenart der Denk- und Schreibweise gewonnen, die letztlich auf die Durchsetzung notwendig gewordener Veränderungen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft abhebe. Auch die Schriftbenützung im Klemensbrief wird von B. im Sinn des am Einzelfall Korinth zu behandelnden Gesamtproblems gesehen. Ebenso werden die angenommenen redaktionellen Eingriffe in den Kapiteln 5/6, 9–12, 33/34, 34/35, 35/36, 38/39, 43/44, 49/50 aus einem „Anliegen von öffentlich-rechtlicher Natur" (98) beim Verf. begründet. Konsequenterweise sind für B. Adressaten des Schreibens nicht nur die Korinther, sondern ebenso die römische Gemeinde, in der s. E. eben ähnliche Ereignisse vorlagen und darüber hinaus die ganze christliche Ökumene. So ergibt sich für ihn aus der Briefform, daß das Schreiben „an der historischen Stelle" steht, „wo ein Umschwung in der Bewertung der Einzelgemeinde eintritt: Die Ortsgemeinde wird zu einem unter die christliche Ökumene als ‚Oberbegriff' subsumierbaren Einzelfall" (107).

Im dritten Teil sucht der Autor sein neues Verständnis des Klemensbriefes vom Inhalt her zu erarbeiten. Er geht von der angenommenen Mitte des Schreibens, von Kap. 44, aus und findet hier die besondere neue Umbruchsituation angesprochen. Die geschichtliche und gesellschaftliche Situation, in der das Schreiben entstand, erforderte „die Ausrichtung auf die organisierte Kirche mit institutionalisierter Autorität" (158). Diese angenommene Grundthematik habe sich in der Begrifflichkeit des Klemensbriefes (δεσπότης, ταπεινοφρονεῖν, ὁμόνοια) ebenso niedergeschlagen wie in seiner individuellen Form. Der erste Briefteil ziele auf Kap. 44 hin; der Verf. möchte ihn in organischen Inhaltszusammenhang mit dem zweiten Teil bringen, ein Ergebnis, zu dem die Forschung bisher nicht gefunden habe.

Eine gute Bibliographie, Stellen- und Autorenregister beschließen die Dissertation, deren Wert in einer Reihe von richtigen Detailergebnissen besteht und deren Grundaussage zu weiterer Diskussion anregt.

Zu dem von B. vorgelegten neuen Versuch einer Gliederung des Klemensbriefes kann man geteilter Meinung sein; jedenfalls wird auch hier das von A. Harnack angesprochene Problem der Anlage und Disposition des Schreibens nicht endgültig gelöst; beispielsweise zielt Klem. 22,8b doch deutlich auf das Nachfolgende hin, so daß nicht erst 23,1 einen „Neueinsatz" bringt (49). Daß die beiden Briefhälften parallel nebeneinander stehen, sucht der Verf. m. E. nicht recht überzeugend gegen Einwände zu verteidigen (S. 51ff. 54. 56ff u. ö.); so finde ich etwa zu dem mit 22,8b beginnenden kompakten eschatologischen Ausblick kein Gegenüber im zweiten Teil. Die aus der angenommenen Parallelität der beiden Teile gezogene Folgerung, daß der Klemensbrief nicht nur auf die Ordnung der korinthischen Verhältnisse (2. Teil) hinziele, sondern eine hinter diesem Einzelfall liegende allgemeine Problematik anspreche (57f), kann auch bei Ablehnung der Prämisse in etwa akzeptiert werden, insoweit nämlich, als der Klemensbrief gottesdienstliche Leseschrift werden wollte. Dagegen braucht vom allgemeinen Teil des Schreibens her nicht auf eine gesamtkirchliche Umbruchsituation mit Umschwung in der Bewertung der Ortsgemeinde geschlossen zu werden. Der Wortlaut des Klemensbriefes verlangt nicht nach dieser hypothetischen Auslegung. Auch bei der Lektüre der redaktionsgeschichtlichen Ausführungen (90–99) regt sich der Verdacht auf eine gewisse Überinterpretation; daß das Zelosmotiv in Klem 5,1–6,2 „nachträglicher Zusatz" sei (91), vermag ich schon aus stilistischen Gründen nicht anzunehmen. In 1,1 wird vom Verf. keine Anspielung auf die domitianische Verfolgung gesehen, sondern im Sinn seiner These ein Hinweis auf ähnliche Zerwürfnisse in Rom wie in Korinth. Doch B. bedenkt nicht nur an dieser Stelle die kluge politische Zurückhaltung des Briefschreibers zu wenig. Auch 7,1 liefert ihm nicht zwingend den gewünschten Beweis. Der Auslegung von Klem 44 (110–120) kann man wohl nur von Fall zu Fall beipflichten. Insbesondere scheint die Lehre von der apostolischen Sukzession und ihrer Ordnung eben nicht in eine neue, besondere Umbruchsituation hineingesprochen, sondern doch wohl apostolischer Tradition, wie sie in Rom verfügbar war, entnommen zu sein; im Hintergrund standen außerdem jüdische Vorstellungen einer levitisch-kultisch orientierten Diaspora. Der Einfluß des Spätjudentums auf die römische Theologie des Klemensbriefes ist in dieser Arbeit überhaupt zu sehr verkannt (vgl. S. 127). Daß in 44,4 ein Verhalten wie es am Beispiel Korinth exemplifiziert werde, erstmals zur Sünde erklärt sei (116), ist dem Text bei unvoreingenommener Lektüre nicht zu entnehmen. Auch der Versuch, aus der Begrifflichkeit des Klemensbriefes und seiner individuellen Form eine grundlegende geschichtliche Änderung der Strukturverhältnisse der christlichen Gemeinden mitzubegründen, überzeugt nicht. Aufgrund des partnerschaftlichen Briefstils lehnt B. einen irgendwie sich ausdrükkenden Primatsanspruch Roms ab; hat er sich die Sache nicht zu leicht gemacht? In eine Diskussion mit ernst zu nehmenden Patrologen, die vorsichtig anderer Meinung sind, tritt er nicht ein. Wenn im Klemensbrief die Möglichkeit zu übergreifendem Kirchenrecht erst grundgelegt werden sollte (150), erhebt sich die Frage, wie und kraft welcher Autorität sich die neuen Gedanken des doch nur partnerschaftlich interpretierten Schreibens in Korinth gegenüber der Tradition, die sie nicht kannte, hätten durchsetzen sollen. Die korinthische Absetzungsaffäre ist nicht nur „zentrale Beispielerzählung" (153), sondern entsprechend der gegen Brunner festzuhaltenden traditionellen Auslegung eigentlicher und unmittelbarer Anlaß des Klemensbriefes.

Augsburg Joseph A. Fischer

Bumpus, Harold B.: **The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources.** – Cambridge Mass.: University Press 1972. XI, 196 S. Lw.

Diese Tübinger Dissertation bezeugt das neuerwachte Interesse an den Apostolischen Vätern, speziell am Klemensbrief, der zu den Spätschriften des NT gleichzeitig ist. Thema ist die Christologie des Schreibens und ihre Quellen. Der Klemensbrief steht in dieser Hinsicht nicht nur dem Hebr, sondern auch dem Jak nahe und trägt noch spezifisch judenchristliche Züge: von Einfluß waren neben dem AT die spätjüdischen Apokryphen, besonders das Klima des aeth. Hen. Weniger die paulinische Theologie. Die Arbeit will gerade die Einwirkung der intertestamental literature und ihrer Messiasvorstellungen auf die Christologie des Clemens Romanus dartun und damit das Frühstadium der römischen Gemeindetheologie offenlegen helfen.

Wie sich aus dem Index ergibt, beginnt S. 38 der erste Hauptteil der Untersuchung: „The Christological Titles of 1 Clement." Gegenüber den ntl Hoheitstiteln sollte hier das gleiche Phänomen im Klemensbrief dargestellt werden. Verglichen mit dem NT kennt dieses Schreiben jedoch nur wenige christologische Titel. – Die Kyriosbenennung wird viel häufiger (47mal, meist im Zusammenhang von LXX-Texten) für den Vater als für den Sohn (19mal) gebraucht; hier wirkt der strenge jüdische Monotheismus nach, im zweiten Fall handelt es sich vorwiegend um christliche Formeln der ersten Zeit, wobei es nicht immer leicht ist, deren palästinensischen oder unmittelbar hellenistischen Ursprung zu unterscheiden. B. untersucht mit Akribie die einzelnen Stellen. Letztlich erscheint Christus als der Offenbarer des Kyrios Jahwe im Heilsplan. – Eine andere christologische Aussage des Klemensbriefes ergeht über das Blut Christi („The Blood Theme", S. 86). Der Verf. bespricht die vier Stellen, an denen von Leiden und Tod Jesu als Ursachen der Erlösung, die uns zur Buße ruft, die Rede ist. Er bucht die geistige Verwandtschaft mit dem atl-jüdischen Opfer- und Sühnegedanken. Dann war im ntl Schrifttum, soweit es schon vorlag, vom erlösenden Blut Christi die Rede. Dahinter stand eine mündliche, teilweise liturgisch formulierte Blut-Christi-Theologie ältester Provenienz, für die die Bußbedeutung des Leidens Christi von besonderer Wichtigkeit war. – Im Zusammenhang mit den Texten über das Blut Christi steht „The Servant Theme" (96), d. h. Christus als Gottesknecht. Der Titel wurzelt wiederum im AT und im spätjüdischen Schrifttum und wird in der Apg, in etwa auch im paulinischen und deuteropaulinischen Schrifttum übernommen. In der Kirche Palästinas dürfte der christologische Gebrauch des παῖς-Titels seinen Ursprung haben (99); er ging verloren, je mehr sich die Kirche in der hellenistischen Welt ausbreitete. Die einschlägigen zwei Stellen im Klemensbrief bezeugen das Alter der ihnen zugrunde liegenden Tradition. Doch gebrauchte Klemens diesen Titel „only on formal occasions" (105), übernommen aus liturgischem Überlieferungsgut. – Eng verbunden mit dem Knechtstitel ist schließlich „The High-Priest Theme" (105), das bei Klemens dreimal vorkommt und formale Verwandtschaft mit Hebr und mit liturgischen Formeln aufweist, inhaltlich jedoch vor allem der spätjüdischen Literatur nahesteht.

Zusammengefaßt spricht die Christologie des Klemensbriefes hauptsächlich von der Präexistenz, dem irdischen Leben und Lehren, Leiden und Auferwecktwerden Jesu, von der Herrschaft des erhöhten Herrn. Eine tiefere Erlösungslehre fehlt auf dieser judenchristlich geprägten Frühstufe, weil das klementinische Messiasbild noch stark mit den Farben der intertestamental literature gezeichnet ist. Auch das Christusbild der Eschatologie ist bei Klemens unterentwickelt.

Im zweiten Teil seiner Dissertation erörtert der Verf. „The Functional Christology of 1 Clement" (126). Gemeint ist die heilsökonomische Stellung und Rolle Christi in seinem Verhältnis zum Vater. Der heilsgeschichtliche Entwurf des Klemensbriefes geht wiederum von jüdischen und hellenistischen Vorstellungen aus und ist dem atl und spätjüdischen Schrifttum sowie liturgischen Formulierungen der römischen Gemeinde verpflichtet, wie im einzelnen dargetan wird. Konsequenterweise hat B. zuerst vom Gottesbild und von der heilsgeschichtlichen Rolle des Vaters zu sprechen. Denn der Vater ist wie der Schöpfer so auch „the principal agent" (128. 168) im Heilsgeschehen, das intrumentale heilsgeschichtliche Tun Christi erfüllt den Willen des Vaters; daher ist auch die Kirche letztlich Kirche Gottes des Vaters, nicht Christi. Dies ergibt sich für den Verf. namentlich aus zehn Prädikaten des Vaters und des Sohnes. Die dahinterstehende Theologie und funktionale Christologie bezeugt "the same primitive tradition" (168) wie die mehr ontologische Christologie des ersten Hauptteils. Klemens hat die Gottessohnschaft Christi nicht bestritten (vgl. 7,4); aber in seine noch stark von jüdischen Elementen mitgeprägte Christologie paßte die mit Messiasvorstellungen des AT und des Spätjudentums zusammenhängende Aussage vom messianischen Vollstrecker des gottväterlichen Heilswillens besser hinein. Die Christologie des Klemensbriefes repräsentiert ein Stadium judenchristlichen Denkens, das in dem Maß überwunden wurde, wie das Judentum in der hellenistischen Welt an Einfluß auf die junge Kirche verlor; schon bei Paulus ist dies zu sehen.

Man wird diesen Ergebnissen im ganzen zustimmen dürfen, auch wenn der unmittelbare Einfluß hellenistischer Gedankengänge auf den in der Reichshauptstadt entstandenen Klemensbrief nicht bagatellisiert werden sollte. Beispielsweise dürfte die auffallende Verwendung der Begriffe στάσις und ὁμόνοια im Klemensbrief dem politischen Hellenismus und seiner Staatsphilosophie entstammen. Immerhin, die Dissertation von B. steht auf der Seite der Gegenbewegung (vertreten u. a. durch W. C. van Unnik, A. Jaubert, K. Beyschlag) gegen einen einseitig betonten Hellenismus im Klemensbrief.

Im einzelnen wäre zum Inhalt der Untersuchung auszugsweise noch folgendes anzumerken. In den Einleitungskapiteln wird eine detaillierte Übersicht über den Inhalt des Klemensbriefes geboten (18–31), die einige interessante christologische Akzente setzt, auch wenn das von A. Harnack angesprochene Problem der Anlage und Disposition des Schreibens damit immer noch nicht gelöst ist. Wiederholt liefert B. eine sorgfältige Exegese, etwa zu Klem 36 (106–112). Beachtenswert sind die Ausführungen über die aus palästinensisch-jüdischem Ursprung erflossene Vorstellung von Jesus als Lehrer (Klem 13,1: S. 118f). Zutreffend sind beispielsweise auch die Bemerkungen über die Auferstehung Jesu nach der Auffassung des Klemensbriefes. Die Sukzessionsreihe Klem 42 hängt, wie richtig gesehen wird, mit der verdünnten Eschatologie des Schreibens zusammen (143).

Dagegen erfolgte die Erstausgabe der Apostolischen Väter durch J. B. Cotelerius nicht 1689, sondern 1672, die Neuauflagen durch J. Le Clerc erschienen 1698, 1700 (Nachdruck) und 1724. Die Ausgabe von K. Bihlmeyer kam 1970 in 3. Auflage heraus (bearbeitet von W. Schneemelcher), die des Rezensenten erschien im gleichen Jahr in 6. Auflage. Die Edition des Klemensbriefes von A. Jaubert, SChr 167 (Paris 1971), hat der Verf. nicht mehr zur Kenntnis genommen. Die einerseits beachtenswerte Übersicht über den Inhalt des Schreibens ist stellenweise lückenhaft und verschiebt auch Akzente; den ersten Hauptteil „The nature of the Christian life" zu überschreiben (18), befriedigt in dieser Verallgemeinerung nicht. Daß der Verf. des Briefes Klemens hieß, sagt nicht erst Eusebius (35), sondern steht vielleicht schon bei Hermas (Vis II 4,3) und sicher bei Dionysius von Korinth (Eus., HE IV 23,11). In Klem 44,1 ist wohl kein Anklang an Apg 20,29ff zu finden (76). Die Aufzählung der Gottestitel S. 127 hätte S. 179 nicht mehr wiederholt werden sollen. – Die Literaturverzeichnisse am Schluß des Buches zitieren teilweise unkorrekt und notieren mit drei Ausnahmen keine Arbeiten nach 1966. Im Verzeichnis der Ausgaben und Übersetzungen fehlt die Edition des Rezensenten, die der Verf. jedoch seinen Untersuchungen zugrunde gelegt hat.

Einen etwas peinlichen Eindruck erweckt an zahlreichen Stellen die technische Gestaltung des Buches. Zwar ist der englische Text fast ohne Fehler, doch kann dies beispielsweise von den zahlreichen griechischen Zitaten und Wörtern nicht gesagt werden; es hapert mit den Akzenten und den Spiritus, es finden sich Verschreibungen, gelegentlich ist ein Wort ausgefallen. Zahlenangaben stimmen wiederholt nicht (19 unten müßte statt 9,1 stehen: 9,2; S. 27 unten statt 44,4 lies 44,1 usw.); Numerierungen werden nicht immer durchgehalten (z. B. S. 68ff. 112). S. 85 fehlt Anm. 91. S. 111 ist Text ausgefallen. Die Formulierung der Überschriften der einzelnen Abschnitte entspricht im Text nicht durchgehend dem Inhaltsverzeichnis; S. 115 erscheint eine Überschrift inmitten einer Textzeile; S. 105 ist eine Überschrift ausgefallen. S. 174 blieb eine alte Satzzeile stehen. In derartigen Fällen war das Mskr. nicht in Ordnung und wurde die Drucklegung nicht gewissenhaft überprüft.

Augsburg Joseph A. Fischer

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

Die Arbeit stellt die Frucht einer Spezialisierung auf theologischem Gebiet dar. Cremer hat sich nämlich häufiger zu der Behandlung des Fastenstreitgespräches in der patristischen und mittelalterlichen Exegese geäußert. Neben seiner Dissertation: Cremer, Franz Gerhard: Die Fastenansage Jesu. Mk 2,20 und Parallelen in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese. (Bonner Bibl. Beiträge, 23) Bonn: P. Hanstein 1965 185 S. (vgl. die Besprechung von Joachim Gnilka in: ThRv 65, 1967, 240), hat er fünf Untersuchungen veröffentlicht und eine weitere angekündigt (70), die alle um die gleiche Frage kreisen. So sehr man spürt, daß Ergebnisse früherer Arbeiten verwertet werden (vgl. etwa 45–49 mit Dissertation 126–146), so behält die neue Studie ihren eigenen Wert.

In sechs Abschnitten wird jeweils ein Stück der Perikope in historisch-kritischer Methode untersucht, wobei die redaktionsgeschichtlichen Fragen besonders berücksichtigt werden. Den so gewonnenen Erkenntnissen wird die Exegese Augustins und der mittelalterlichen Theologie gegenübergestellt. Dabei schneidet naturgemäß Augustin schlecht ab. Trotz der Tatsache, daß er als erster auf einige Probleme der Perikope aufmerksam gemacht hat, wird heute niemand mehr seinen Harmonisierungsversuchen folgen. „Sicher können wir heute – so weit es die Exegese betrifft – wissenschaftlich nicht mehr in den Spuren Augustins gehen." (69) Wie bei der Dissertation ist auch hier die große Mühe, mit der die vielen Texte gesammelt wurden, hervorzuheben. Die Sachkenntnis der patristischen Exegese hat seit der Dissertation zugenommen. Hier spürt man, welche Frucht die mit der Spezialisierung verbundene jahrelange Arbeit an ein und demselben Stoff bringen kann. Besonderen

Nutzen dürfte aus dieser Arbeit die Forschung mittelalterlicher Kommentare, Scholien und Katenen ziehen. Die Studie, die an einer Prikope äußerst differenziert den Einfluß der verschiedenen patristischen Erklärungen auf die einzelnen mittelalterlichen exegetischen Werke aufzeigt, bietet einen Schlüssel für deren gesamte Einordnung.

Trotz dieser Verdienste muß die Frage nach dem weiteren Sinn einer solchen Arbeit und ihrer Methode gestellt werden. Was soll die Gegenüberstellung von Ergebnissen der heutigen und der patristisch-mittelalterlichen Exegese? Eine solche Gegenüberstellung suggeriert ja, die Ergebnisse beider Bemühungen seien vergleichbar. Dies aber ist nicht der Fall. Cremer weiß selbst, „daß die Schrifterklärer jener (patristischer) Epoche weniger Exegese im eigentlichen Sinn betrieben, als vielmehr nach einem aus dem Bereich des Glaubens und der Sitte übernommenen Urteil den Schrifttext auslegten" (Dissertation 148). Nicht Vergleichbares, weil von anderen Voraussetzungen Ausgehendes, sollte man nicht zum Vergleichen gegenüberstellen. Wichtiger scheint mir die Frage, ob Augustin und in seinem Gefolge die mittelalterliche Theologie trotz, gemessen an unserer heutigen Erkenntnis, ungenügender Einzelexegese den Gesamtsinn der Schrift und auch dieser Perikope erfaßten.

Mainz Bardo Weiß

Demm, Eberhard: **Reformmönchtum und Slawenmission im 12. Jahrhundert.** Wertsoziologisch-geistesgeschichtliche Untersuchungen zu den Viten Bischof Ottos von Bamberg. – Lübeck u. Hamburg: Matthiesen 1970 (Historische Studien, H. 419), br. DM 32

Demms Dissertation wurde auf der vergleichenden Untersuchung der drei überlieferten Vitae Ottos von Bamberg gebaut, des hervorragenden Förderers des Mönchtums und Missionars bei den Pommern. Zur umstrittenen Frage nach dem Verhältnis der drei Otto-Viten zueinander gibt Demm S. 18 die Hypothese, Ebo von Bamberg und Wolfger von Prüfening hätten ihre Otto-Viten zwischen 1152 und 1159 nach verschiedenen Gewährsmännern geschrieben. Die Prüfeninger Vita ließe eine spätere Bearbeitung und Veränderung der Ebo-Vita erkennen. Herbord von Bamberg hätte beide Viten benutzt und mit eigenen Nachrichten angereichert.

In Ebo, Wolfger und Herbord, den drei „Hagiographen" (10) Ottos von Bamberg, will D. Repräsentanten bestimmter Wert-Norm-Vorstellungen sehen, die für eine „konservative Fraktion" und eine „Reformfraktion" (96) im Konvent des Bamberger Michelsberges geschrieben hätten, von dem Ebo und Herbord stammten, während der von D. angenommene spätere Bearbeiter der mutmaßlich von Wolfger stammenden Prüfeninger Vita auf Ebo Bezug genommen hätte. D. will also, der gegenwärtigen Strömung einer „Literatursoziologie" (10) entsprechend, von den drei Otto-Viten auf die Wert-Norm-Vorstellungen bestimmter Gruppen, hier im Kloster Michelsberg und im benediktinischen Mönchtum des 12. Jhs. gegenüber den gleichzeitig emporkommenden Orden, besonders den Cisterciensern, Rückschlüsse deutlich machen.

Um eine solche Rückbindung zu veranschaulichen, erinnert D. im 3. Kap. besonders an die cluniacensisch-cisterciensische Spannung im 12. Jh. und will für Michelsberg als Zielvorstellung der „Reformfraktion" eine Mischung hirsauischer und cisterciensischer Observanz annehmen. Was er aber nicht gibt, ist eine Untersuchung des Michelsberger Konvents im 12. Jh. nach Mitgliederzahl, landschaftlicher und sozialer Herkunft der Mönche und nach dem Selbstverständnis, mit dem diese sich, z. B. im Spiegel ihres Totengedächtnisses und ihrer Verbrüderungen, in ihrer Umwelt sahen. Daher muß die für D. entscheidende Frage, inwieweit die drei Otto-Viten bestimmten mönchischen Gruppierungen der Zeit im Michelsberger Konvent und darüber hinaus in ihren Wert-Norm-Vorstellungen entsprochen hätten, weitestgehend offenbleiben. D. schreibt z. B. (92), „der Michelsberger Hagiograph (Ebo) hat große Sympathien für die salischen Kaiser Heinrich IV. u. Heinrich V.; hier zeigt sich, daß die Hirsauer Reform (ab 1112)" (auf dem Michelsberg) „die kaiserfreundliche gorzische Überlieferung im Kloster nicht beseitigen konnte". Dieser Rückschluß von Ebo auf den Michelsberger Konvent erscheint problematisch, wenn wir feststellen, daß in dem nach der Hirsauer Reform Michelsbergs, nach 1139 angelegten Kapitelsnecrolog der Michelsberger die Einträge sämtlicher Salierherrscher fehlen und aus der Salierzeit nur Kaiserin Agnes einen Eintrag erhielt (zum Michelsberger Totengedächtnis vgl. Münstersche Mittelalterschriften 7, 1973).

Im Kapitel 3 fehlt zu der wichtigen Bemerkung D.s über das jüngere Konverseninstitut bei den Cisterciensern auf S. 19 die Anm. 136. D.s Aussage S. 20, Cîteaux und Cluny seien seit 1184 vom Band der Gebetsverbrüderung umschlossen, bezieht sich auf die Statuta der Generalkapitel (Anm. 162), berücksichtigt aber nicht, daß Bernhard von Clairvaux unbeschadet der cisterciensisch-cluniacensischen Kontroverse dem Abt Petrus Venerabilis von Cluny das Gedächtnis der Lebenden und Verstorbenen Clunys bei den Cisterciensern versprochen hat (G. Constable, The Letters of Peter The Venerable 1 (1967) Nr. 153, S. 373). Dies geschah also vor 1152.

D. konnte den im Titel seiner Arbeit genannten Zusammenhang von Reformmönchtum und Slawenmission in dem, was die drei Otto-Viten davon enthalten, nicht als Problem mönchischer Gruppierungen, für welche die Otto-Viten repräsentativ wären, erkennen: S. 96 vermerkt er zum „Programm der Reformfraktion" als neunten letzten Punkt: „Unter Umständen Mission(?)", zum „Programm der konservativen Fraktion" nichts über die Mission und stellt anschließend fest: „Missionstheoretische Fragen dürften die Auseinandersetzungen im Kloster weniger berührt haben."

Der weiterführende Ertrag der Arbeit dürfte besonders in den neuen Beobachtungen liegen, die D. im 2. Kap. über die Abhängigkeitsverhältnisse der drei Otto-Viten beisteuerte, und in Exkursen und Editionsanhang. Hier werden S. 99ff beachtliche Argumente für enge Beziehungen zwischen Herbord von Michelsberg und dem Mönch Idung von Prüfening aufgereiht und aus überlieferungsgeschichtlichen, stilistischen und inhaltlichen Erwägungen die schon 1875 einmal behauptete Verfasserschaft Idungs für den *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem* begründet und wahrscheinlicher gemacht. Im Editionsanhang sind veröffentlicht das *Argumentum super quattuor quaestionibus* des Idung, auf breiterer Hss.-Basis als die alte Edition von B. Pez zwei Statuten der Äbte Pontius und Petrus Venerabilis von Cluny nach dem Admonter Cod. 497 und die cisterciensische *Forma Visitationis* aus demselben Codex.

Zum Quellen- und Literaturverzeichnis einige unvollständige Anmerkungen: Die Apologie Bernhards von Clairvaux ist neu herausgegeben in S. Bernardi Opera 3 (1963) von J. Leclercq und H. M. Rochais. Gregors d. Gr. Dialoge wären in der Ausgabe von U. Moricca in den Fonti per la storia d'Italia 57 (1924) zu benutzen. Die Hist. eccl. des Ordericus Vitalis wäre nach der 1965 nachgedruckten fünfbändigen Ausgabe von A. Le Prévost zu zitieren, die Chronik Thietmars von Merseburg nach der Ausgabe Holtzmanns in MG NS 9 (1955) und die Vita des Bischofs Meinwerc von Paderborn nach F. Tenckhoffs Edition von 1921 in der Schulausgabe der MGH.

Freiburg i. Br. Joachim Wollasch

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum **Super Ethica commentum et quaestiones.** Libros quinque priores primum edidit Wilhelmus Kübel. – Münster/Westf.: Aschendorff 1972. S. 219–389. (Alberti Magni Opera omnia, tomus XIV pars I [fasc. 2: Libri 4 et 5]). Kart. DM 100.–; Subskr. DM 88.–

Der neuerschienene Faszikel der Kölner Albertus-Ausgabe bildet den Abschluß des ersten Teiles oder Halbbandes des Bandes XIV. Er enthält den Text der Bücher 4 und 5 des bisher unedierten Kommentars Alberts zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Die Bücher 1–3 sind zusammen mit den Prolegomena bereits 1968 als Faszikel 1 des ersten Teiles des Bandes XIV erschienen. Der vorliegende Kommentar Alberts ist der erste vollständige Kommentar der lateinischen Scholastik zur Nikomachischen Ethik, entstanden in den Jahren 1250–1252 in Köln auf der Grundlage der ersten vollständigen griechisch-lateinischen Übersetzung der Nikomachischen Ethik durch Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. Durch den Kommentar Alberts kam Thomas von Aquin, der damals Schüler Alberts in Köln war und an der Redaktion des Kommentars mitwirkte, in nähere Berührung mit der aristotelischen Ethik. Zur weiteren Information sei auf die Besprechung des ersten Faszikels im Jg. ThRv 66 (1970) 227–228 dieser Zeitschrift hingewiesen.

Die vorliegenden Bücher 4 und 5 des Kommentars bieten eine phänomenologische Beschreibung der *Tugenden*, die für das menschliche Zusammenleben von Bedeutung sind. Das vierte Buch handelt über die Tugenden der Freigebigkeit, der Hochherzigkeit *(magnificentia)*, der Seelengröße *(magnanimitas)*, der Sanftmut, der Freundschaft, der Wahrhaftigkeit, der Urbanität *(eutrapelia, quae est medietas in ludis)* und der Schamhaftigkeit, über die letzten fünf allerdings nur kurz. Das fünfte Buch handelt in sehr ausführlicher Weise über die Gerechtigkeit und ihre verschiedenen Arten. Über diese Tugend hatte Albert schon in dem Frühwerk *De bono* (t. 28 der ed. Colon.) gesprochen. Damals waren ihm die Ausführungen des Aristoteles im fünften Buch der Nikomachischen Ethik noch unbekannt, da die älteren Teilübersetzungen das fünfte Buch nicht enthielten. Vergleicht man die Ausführungen unseres Kommentars mit denen in *De bono*, so zeigt sich deutlich der Einfluß, den die aristotelische Ethik auf die Gerechtigkeitslehre der Scholastik ausübte.

Eichstätt Ludwig Ott

Sancti Thomae De Aquino: Sententia Libri Politicorum. Tabula Libri Ethicorum. Appendix: Saint Thomas et l'Ethique à Nicomaque. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. – Romae: Ad Sanctae Sabinae 1971. 416 S. (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLVIII). $ 36.–

Die erstaunliche Produktivität, welche die Kommission zur Herausgabe der Werke des hl. Thomas v. A. (Commissio Leonina) seit einigen Jahren – nunmehr unter der dynamischen Leitung von P. de Contenson O. P. – entfaltet, wird durch eine neue gewichtige Edition unter Beweis gestellt. Wie der Titel zeigt, handelt es sich bei diesem Bd XLVIII um zwei verschiedene Editionen und um eine Zusammenfassung der Einleitung der Sententia Libri Ethicorum, welch letzteres Werk 1969 erschienen war. Um den Umfang der Besprechung nicht allzusehr auszudehnen, beschränke ich mich auf die beiden neuen Editionen.

1. Sententia Libri Politicorum. Darüber, daß Thomas die „Politik" des Aristoteles kommentiert hat, herrscht allgemeine Einmütigkeit. Problematisch war bisher allein die Ausdehnung dieses Kommentars. Nach der Edition von 1492, die die Grundlage für alle späteren lieferte, mußte man annehmen, daß Thomas alle 8 Bücher der „Politik" kommentiert hat. Aber es gab darüber schon längst Zweifel, sehr frühe sogar, wie der des Dominikaners Theophil von Cremona, der – ebenfalls 1492 – allein auf Grund innerer Kriterien (aber doch wohl geleitet durch einen entsprechenden Hinweis in der Historia ecclesiastica nova des Tolomäus von Lucca) vermutete, daß Petrus von Auvergne den Teil von III, 7 an verfaßt habe. Doch wurde sein Hinweis nicht beachtet. Erst G. von Hertling (1884) und M.-D. Browne O. P. (1918) kamen darauf zurück. M. Grabmann entdeckte dann den entscheidenden überlieferungsgeschichtlichen Fingerzeig: Die Hs. Vat. Ross. 569 vermerkt f. 120ra ausdrücklich, daß Thomas nur I–III, 6 kommentiert hat, der andere Teil aber von Petrus von Auvergne stammt. Die Editoren (als verantwortlich zeichnen für diesen Teil H.-F. Dondaine und L. J. Bataillon) konnten noch weitere alte Zeugen ausfindig machen, die dies bestätigten. Wann hat Thomas die „Politik" kommentiert? Genau kann das Datum nicht angegeben werden, doch sprechen alle Indizien für den zweiten Pariser Aufenthalt, die fruchtbarste Zeit im Leben des Wissenschaftlers Thomas, 1268–1272. Entgegen dem, was man bisweilen lesen kann, ist der Kommentar nach dem Urteil der Herausgeber kaum das Ergebnis eines Vorlesungszyklus, sondern privates Studium des Heiligen. Man kann nur staunen darüber, wie Thomas so viele Projekte gleichzeitig in Angriff nehmen und zu einem Gutteil auch verwirklichen konnte! Hat er sich für den Politikkommentar auf Arbeiten anderer Philosophen stützen können? Es scheint, daß er den fast gleichzeitigen Kommentar des hl. Albert (noch immer in der unzureichenden Ausgabe von A. Borgnet, Alberti Magni opera omnia vol. VIII, Paris 1891 zu benützen) gekannt und in freier Form auch verwertet hat. Die Beschäftigung mit der aristotelischen „Politik" lag also gleichsam in der Luft.

Der thomasische Kommentar ist in 27 Hss. erhalten. Da er in einer Pariser Petien – Preisliste von 1304 genannt wird, waren die Editoren von vornherein auf eine Universitätsüberlieferung gefaßt. Die ersten Probekollationen bestätigten diese Vermutung und brachten sogar eine Homogenität der Überlieferung an den Tag, wie sie sich nur durch die Verbreitung des Werkes mit Hilfe eines in Petien aufgeteilten exemplar erklären läßt.

Durch äußerst minutiöse textkritisch-paläographische Untersuchungen gelang es sogar, in den ältesten Zeugen aus dem 13. Jh. diese Petienverteilung wiederzufinden. Dabei haben die Editoren nicht nur auf direkte Angaben des Petienwechsels geachtet, sondern auf so unscheinbare Merkmale wie die Einfügung eines merkwürdigen Punktes mitten in den Text (Markierung des Wechsels von einer Petie zur anderen), Veränderung der Schrift (Neuanspitzen der Feder am Ende einer Petie), Tintenwechsel usw. So konnten alle 14 Petien des Werkes (die letzte nur als halbe) wiedergefunden werden. Ist das nur eine textkritische Liebhaberei? Keineswegs. Denn nur, wenn die Struktur der Überlieferung mit Hilfe der Kodikologie ganz klar geworden ist, kann eine ausreichend begründete Edition zustande kommen. Außerdem kann die Kenntnis der Petienverteilung mitunter Zwischenfälle in der Überlieferung eines Zeugen lückenlos klären, wie am Beispiel der Hs. Leipzig, UB 1456 erläutert wird. Wie stark die Universitätsüberlieferung sein konnte, ist daran zu erkennen, daß im Fall des thomasischen Politikkommentars alle Zeugen ohne Ausnahme auf das Pariser exemplar zurückgehen. Die kritische Hauptoperation ist daher im Grunde einfach: mit den besten Zeugen muß das exemplar rekonstruiert werden. Delikater ist dann jedoch die Korrektur von Fehlern dieses exemplar.

Die Herausgeber wollten aber nicht den Kommentartext allein veröffentlichen, sondern zum bequemeren Studium den lat. Aristotelestext dazu. Da nun eine brauchbare Edition der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke, die Thomas benutzte (die aber nicht eigens für ihn gemacht worden ist!), bisher fehlt, haben sie es unternommen, selbst eine provisorische, aber für den gewünschten Zweck ausreichende zu erstellen. Dabei kam es nicht so sehr darauf an, was Moerbeke geschrieben hat, sondern was Thomas las. Daraus ergab sich die Option, selbst „falsche" Lesarten im lateinischen Aristoteles stehen zu lassen. Man bekommt so einen Eindruck von den sehr mittelmäßigen Instrumenten, mit denen Thomas arbeiten mußte.

Auf eine Besonderheit in dem edierten Text sei noch hingewiesen: Nach ersten tastenden Versuchen in früheren Editionen haben sich nun die Editores Leonini dazu entschlossen, für die Thomaswerke ganz die mittelalterliche Orthographie zu übernehmen. Das wird manchen Leser, der nicht Mediävist, sondern Philosoph oder Theologe ist, sicher etwas irritieren. Im Prinzip ist die Entscheidung gewiß richtig, wenn in der Praxis auch mancherlei Tücken auftauchen: „La seule règle absolue de l'orthographe médiévale, c'est le manque d'uniformité", bemerkt P. Gauthier (B 27) leicht ironisch.

2. Tabula Libri Ethicorum. Die größte Überraschung von Bd XLVIII ist der zweite der edierten Texte. Wer hätte geglaubt, daß es trotz der jahrzehntelangen Forschungsarbeit so bedeutender Kapazitäten wie z. B. Mandonnet oder Grabmann noch ein unbekanntes Werk des hl. Thomas zu entdecken gäbe! So ist die Tabula Ethicorum das einzige wirklich neue Thomaswerk in der gesamten Editio Leonina. Was ist das für eine Schrift?

Die Tabula Ethicorum ist eine annähernd alphabetisch zusammengestellte Sammlung von Stichworten (Hauptideen) aus der „Ethik" des Aristoteles. Ist die Echtheit der Tabula von den Editoren (die Einleitung ist unterzeichnet von R. A. Gauthier) bewiesen worden? Ich glaube, ja. Zwar sind die äußeren Kriterien für die Echtheit nicht gerade zahlreich, andernfalls wäre das Werk auch sicher längst bekannt, aber sie fehlen nicht.

Da ist z. B. die bereits zitierte Petienliste von 1304, die die Tabula unter die Werke des hl. Thomas einreiht. Von den 17 Hss., die die Tabula enthalten, hat eine (Florenz, Bibl. Riccardiana 113, aus Paris, Anfang 14. Jh.) den Titel: Tabula Fratris thome super librum Ethicorum Aristotilis.

Ist aber diese Tabula, die in den Hss. überliefert wird, identisch mit der in der Liste von 1304 angezeigten zu 8 Petien? Scheint schon der Titel in der Florentiner Hs., sowie die Pariser Herkunft der ältesten Zeugen dies zu bestätigen, so wird der Beweis durch die Aufdeckung aller 8 Petien in den Hss. geliefert.

Wieder stehen wir also vor einer Universitätsüberlieferung. Wieder ist es verhältnismäßig einfach, bis zum verlorenen Pariser exemplar (dessen Petien in doppelter Ausführung existierten, also ein exemplar duplicatum) vorzustoßen. Aber sehr viel komplizierter ist es, darüber hinauszugelangen. Das Exemplar wimmelte von Fehlern, deren Mehrzahl auf das Konto des Schreibers geht. In sehr lehrreichen Untersuchungen geht Gauthier von paläographischen Fakten aus, um Falschlesungen, falsche Auflösung von Abkürzungen, zu erklären. Manche Mißverständnisse sind wohl dadurch entstanden, daß die Vorlage des exemplar in italienischer Schrift (des Reginald von Piperno oder eines anderen Sekretärs des hl. Thomas?) geschrieben war.

Tatsächlich muß der Anteil der Sekretärsarbeit an der Tabula sehr groß gewesen sein. Thomas selbst scheint nur die allgemeinen Richtlinien angegeben zu haben, wie die Notizen, die er sich nach Art eines Zettelkastens angelegt haben mag, ausgewertet werden konnten. Der mangelhafte Zustand der Überlieferung zeigt ferner, daß die Tabula unvollendet geblieben ist. Warum? Bei der Beantwortung der Frage beweist Gauthier erneut, daß er nicht nur ein ausgezeichneter Textkritiker, sondern auch ein scharfsinniger Historiker ist. Anhand diffiziler Forschungen über die Aristotelesübersetzung, die Thomas seiner Tabula zugrundelegt, kann er letztere auf ungefähr 1270 datieren. Aufschlußreich ist dann aber der Vergleich mit der Sententia Libri Ethicorum, die 1271–1272 verfaßt wurde. In dieser ist der Einfluß Alberts d. Gr. weit weniger spürbar als in der Tabula, die oft gar keine Aristoteleszitate, sondern solche aus dem Ethikkurs Alberts bringt. Sollte Thomas schon während der Ausarbeitung der Tabula gemerkt haben, daß die Exegese seines Lehrers nicht ausreicht, und die Arbeit deshalb aufgegeben haben? Wie kam das Werk dann aber in die Öffentlichkeit? Thomas starb am 7. März 1274 Schon am 2. Mai sandte die Pariser Artes-Fakultät einen Brief an das Generalkapitel der Dominikaner, das in Lyon tagte, mit der Bitte, die philosophischen Schriften des verstorbenen Meisters nach Paris zu schicken. So ist es wahrscheinlich, daß man unter den Papieren des Heiligen auch die Tabula fand. Die Artes-Fakultät ließ sogleich ein exemplar anfertigen, den Ahnen der erhaltenen 17 Zeugen. Gauthier, der diese plausible Hypothese aufgestellt hat, konnte dazu noch eine überraschende Entdeckung machen. Unter den 219 Sätzen, die Stephan Tempier, Bischof von Paris, am 7. März 1277 verurteilte, befindet sich auch ein Zitat aus der Tabula (M 393–394). Der verurteilte Ausdruck (finis terribilium) ist zu charakteristisch, als daß er anderswoher kommen könnte. So ist das berühmte Verdikt Tempiers von 1277, das, wie man längst wußte, auch Thomas treffen wollte, das älteste Zeugnis für die Verbreitung der Tabula in Paris.

Der Zeitdruck, unter dem heute auch die Geisteswissenschaften stehen, mag mitunter dazu verführen, eine Edition schneller zu veröffentlichen, als es wissenschaftlich verantwortet werden kann. Die Commissio Leonina aber hat trotz ihrer bereits erwähnten neuerlichen Produktivität bisher bewundernswert solide Arbeiten geliefert. Nicht die geringste unter ihnen ist der vorliegende Band

mit seinem Reichtum an Gelehrsamkeit, Akribie und Scharfsinn. Man kann nur hoffen, daß solche Beispiele wahrer Grundlagenforschung Schule machen.

Gerleve Pius Engelbert O.S.B.

Valasek, Emil: **Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Matthias von Janow (1350/55–1393).** Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Böhmens im 14. Jahrhundert. – Rom: Facultas Theologica Pontificiae Universitatis Lateranensis 1971. 259 S. (Lateranum. Nova Series. An. 37) kart.

In der Geistesgeschichte des späten Mittelalters nimmt der Prager Magister Matthias von Janow eine bedeutende Stellung ein. Er lebte in den ersten Jahrzehnten des großen abendländischen Schismas, war sehr beunruhigt wegen der damaligen ungünstigen kirchlichen Zustände und unterwarf sie in seinem Hauptwerke *De regulis Veteris et Novi Testamenti* einer scharfen Kritik. Seitdem dieses Werk zum größten Teile herausgegeben wurde (I–IV hrsg. v. V. Kybal, Innsbruck 1908–1913, V hrsg. v. O. Odložilík – V. Kybal, Prag 1926, VI v. J. Nechutová zum Druck vorbereitet), beschäftigen sich mit Matthias von Janow immer wieder sowohl böhmische wie auswärtige Gelehrte. Manche von ihnen rechnen Matthias von Janow oft zu den sog. Vorläufern des M. Joh. Hus, ja schildern ihn so, als ob er gegen die katholische Kirche geschrieben oder sogar den Boden der katholischen Orthodoxie und Gemeinschaft verlassen hätte. Sie berufen sich unter anderem auf seine Auseinandersetzung mit dem Prager Generalvikariat im J. 1389 und auf seine Traktate *De hypocrisi, De Antichristo, De abhominatione in loco sancto* übersehen jedoch leicht seinen Traktat *De unitate et universalitate ecclesiae,* der aber gerade für die Lehre unseres Magisters von entscheidender Bedeutung ist. Zum richtigen Kirchenverständnis des Magisters Matthias von Janow kann man nur dann gelangen, wenn man jede seine Aussage, wenn man sein Hauptwerk *De regulis Veteris et Novi Testamenti* in seiner Ganzheit analysiert und dabei auch das Milieu seiner Zeit nicht außer Acht läßt. Dieser Aufgabe hat sich E. Valasek unterzogen.

V. hat seine Dissertation in drei Kapitel eingeteilt. Im ersten, geschichtlichen Kap. schildert er die Person des Magisters Matthias auf dem Hintergrund der geistigen Strömungen jener Zeit, im zweiten, synthetischen Kap., legt er die Lehre Janows von der Kirche auf Grund zahlreicher und umfangreicher Zitate aus seinen Schriften dar, und im 3. Kap. analysiert er diesen Kirchenbegriff im Zusammenhang mit den Grundtendenzen und Entwicklungslinien in der Geschichte der Kirche.

M. Matthias wurde um die Mitte des 14. Jahrhunderts in Janow bei Jungwoschitz in Südböhmen als Sohn eines königlichen Grunduntertanen geboren. Zunächst stand seine Ausbildung unter dem Einfluß des berühmten Sittenpredigers Johann Milíčs, dann studierte er von 1375 bis 1381 in Paris und verließ die Stadt als Magister artium. Er lebte seither in Prag als Titulardomherr ohne Pfründe, unterstützt von M. Adalbertus Rankonis, wirkte als Beichtvater des Erzbischofs Joh. v. Jenštejn und als Prediger in der Domkirche und studierte zugleich an der theologischen Fakultät der Karls-Universität. Da er in seinen Predigten die Verehrung der Heiligen in den Augen der Öffentlichkeit herabsetzte und den Stand der Religiosen als überflüssig und schädlich bezeichnete, mußte er auf der Herbstsynode 1389 seine Äußerungen widerrufen und in seine Pfarrei in Nová Ves (Michelsdorf bei Podersam) übersiedeln, wo er am 30. November 1394 sein Leben beschloß. Auf seiner Landpfarrei griff er zur Feder und verfaßte sein Hauptwerk *De regulis Veteris et Novi Testamenti.* In dieser Schrift spiegelt sich die damalige unruhige Zeit wider. Apokalyptische Zukunftserwartungen haben sich vieler Menschen bemächtigt und geistige Strömungen verschiedenster Herkunft haben sich um die Gunst des christlichen Volkes beworben. Auch M. Matthias von Janow war ein Kind dieser Zeit. Er teilte hauptsächlich den pathetischen Spiritualismus des Simon von Cassia und die Zeit, in die er hineingeboren wurde, schien ihm so düster und hoffnungslos, daß auch er von der Ankunft des großen Antichrists überzeugt war. Trotzdem gab er die Solidarität mit der Kirche nicht auf, im Gegenteil, er wollte ihre Glieder durch erregende Worte auf ihre Mängel aufmerksam machen und durch sittenrügende Äußerungen über die Verhaltensweisen der Christen das Gewissen der Menschen aufrütteln.

Die Kirche ist nach Janows Auffassung keine ausschließlich ideelle und unsichtbare Größe, ohne Beziehung zum realen Leben der sichtbaren empirischen Kirche, sondern sie ist sowohl als die unsichtbare *„communio ipsorum sanctorum“*, als auch die sichtbare *„communio omnium credentium“* zu verstehen. Die Kirche als hierarchische und kanonische Heilsinstitution wird von Janow keineswegs geleugnet, der Akzent liegt jedoch bei ihm eindeutig auf der pneumatisch-ethischen *„ecclesia ipsorum sanctorum“*, deren in Liebe und Wahrheit vereinigte Glieder durch die Teilnahme an der eucharistischen Gemeinschaft aller gnadenreichen Güter der Kirche teilhaft werden. Und darin sah Janow auch den einzig richtigen Weg zur erfolgreichen Kirchenreform.

Janow eifert sehr für den öfteren Empfang der hl. Kommunion der Laien. In dieser Hinsicht werden die Laien den geweihten Priestern gleichgestellt. Das bedeutet aber keineswegs, daß der Prager Magister das Weihepriestertum, das sich durch den Weihecharakter vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen wesentlich unterscheidet, geleugnet oder auch nur irgendwie in Frage gestellt hätte. Im Gegenteil, er betont eindeutig die Bedeutung des priesterlichen Amtes in der Kirche und unterläßt es nicht, den Unterschied zwischen dem geweihten und dem allgemeinen Priestertum des christlichen Volkes zu erläutern. Die Priesterschaft der Kirche zeichnet sich durch eine Mannigfaltigkeit von Ämtern, Aufgaben, Rechten und Pflichten sowie verschiedenen Zuständigkeiten aus. Die vorrangigsten Glieder der Kirche sind Papst, Bischöfe und Pfarrer. Für Mönche, besonders für Bettelmönche, hat Janow wenig Verständnis. In seiner Strukturverteilung der *„universitas ecclesiae“* haben sie keinen Platz. Sie sollen nach seiner Meinung aus der Klostereinsamkeit und Abgeschiedenheit herausgeführt und in den Diözesanklerus eingegliedert werden.

Für Janows Methodologie ist die ständige Berufung auf die Bibel charakteristisch. Ein katholischer Gelehrter, der seine Lehre mit dem allumfassenden und vollkommenen Gesetz der frohen Botschaft konfrontiert, betreibt wahrhaft eine selige Theologie. Menschliche Anordnungen und Traditionen lehnt aber Janow nicht grundsätzlich ab, sondern sagt nur, daß sie ihr festes Fundament und Kriterium im evangelischen Liebesgebot Christi haben müssen. Janows Biblizismus hat mit einem individualistischen Pietismus, dem die Interpretation der Bibel willkürlich preisgegeben würde, nichts zu tun, sondern er möchte die Christen zu den authentischen Quellen des christlichen Lebens zurückführen.

Die Untersuchung führt zu dem Ergebnis, daß Matthias von Janow die Gebrechen aller kirchlichen Zustände seiner Zeit zwar kühn und scharfsichtig aufgedeckt hat, dabei aber, wie schon F. Palacký wahrnahm, stets an den wesentlichen Traditionen der Kirche festgehalten und den Gehorsam gegen die Kirche nicht nur gelehrt, sondern auch geübt hat. Denn er unterließ bei keiner Gelegenheit, es laut zu erklären, daß er sich in allen seinen Lehrsätzen, Meinungen und Handlungen, seinen kirchlichen Vorgesetzten unterwerfe und ihrer Entscheidung immer Folge leisten wolle.

E. Valasek konnte sich bei seiner Arbeit auf die ältere Schrift von V. Kybal (M. Matěj z Janova, jeho spisy, život a učení. Prag 1905) stützen, wo die Lehre des M. Matthias von Janow gründlich erörtert wird. Er folgt auch dem Gang dieser Untersuchung, ergänzt aber, erläutert und korrigiert Kybals Ausführungen, so daß sein Buch auch derjenige mit Nutzen lesen wird, dem das Werk Kybals bekannt ist. Den Gelehrten, die des Tschechischen nicht mächtig sind, wird das Buch V.s eine ausführliche und solide Information von den theologischen Anschauungen des M. Matthias von Janow bieten.

Zu den Einzelheiten: Man kann für ganz sicher halten, daß der Geburtsort unseres Meisters Janow bei Jungwoschitz ist. Denn unweit liegt Malý Ježov, der Geburtsort des M. Adalbert Rankonis; die Freundschaft beider Männer war durch die gemeinsame Herkunft begründet. M. Matthias von Janow ist nicht im J. 1393 (57), sondern im J. 1394 gestorben. In den Anmerkungen zum ersten Kapitel wird viele überflüssige und veraltete Literatur angeführt.

Leitmeritz (CSSR) Jaroslav Kadlec

Johannis Isneri Expositio Missae. Primum edidit Romanus Maria Zawadzki.

Zahajkiewicz, Marek: **Msza swieta w Polsce przed Soborem Trydenckim w swietle rodzimych komentarzy – Expositiones Missae** (dt.: Die heilige Messe in Polen vor dem Tridentinischen Konzil im Lichte einheimischer Kommentare). – Warschau: Akademia Teologii Katolickiej 1971 (Textus et Studia historiam Theologiae in Polonia excultae spectantia, Bd I).

Die Herausgeber der Schriftenreihe „Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia“ stellen dem wissenschaftlichen Publikum einen neuen Bd vor, der 1972 in Warschau von der 1970 bei der Akademie für katholische Theologie gegründeten Kommission zur Erforschung der Geschichte der Theologie in Polen publiziert wurde und zwei Abhandlungen umfaßt.

1. Johannes Isner, *Expositio Missae.* Johannes Isner studierte Philosophie und Theologie an der Prager Karls-Universität und dozierte um 1400 in Krakau, wo er auch 1411 etwa im 66. Lebensjahr starb. Während seiner Studienzeit in Prag hatte er u. a. die bekannten Professoren Matthäus von Krakau (14) und Heinrich von Langenstein (18) kennengelernt, befaßte sich mit dem philosophischen Denken der Schule des Johannes Buridan (16) und hielt ebd. 1400 anläßlich einer Totenfeier für den von Wenzel IV. von Luxemburg

bedrängten und im römischen Exil verstorbenen großen Prager Erzbischof Johannes von Jenstein die Festpredigt (15). In Prag schrieb er mit höchster Wahrscheinlichkeit außer dem Traktat *Expositio super missam* auch noch zwei weitere Traktate: *De conscientia bona et mala* und *De abusionibus missarum* (17).

Von dem Traktat *„Expositio super missam"* existieren zwei Handschriften, beide vom Anfang des 15. Jh.s: eine, besser ausgearbeitet und erhalten, in der Universitätsbibliothek von Cambrigde (Corpus Christi College), CC nr 500, offensichtlich deutschen Ursprungs (21), ebenso wie deren Abschriften, die meistens in deutschen und böhmischen Codices zu finden sind (21), und eine zweite in der Jagiellonen-Bibliothek zu Krakau, Cr–2220, k 38–64 r (22), die sich zuerst im Besitz des Breslauer Domherrn und Professors Nikolaus Tempelfeld von Brzeg befand (23) und etliche deutsch geschriebene Glossen und grammatische Verdeutschungen (25) aufweist. Die Tatsache, daß sich in einem alten polnischen Codex deutsch geschriebene Bemerkungen finden, dürfte nicht überraschen, denn der Trilinguismus – Latein als Universalsprache der Christianitas, deutsch und polnisch oder tschechisch als Umgangssprachen – war damals in ganz Mitteleuropa, sowohl in Krakau als auch in Prag, eine ganz gewöhnliche Sache (26).

Im Text von Cambridge finden wir außer der *Expositio super missam* auch noch ein kurzes Gebet zur Wandlung, das mit den Worten *„Fac, quaesumus"* beginnt und wahrscheinlich auch noch in Prag von J. Isner verfaßt wurde (29). Der Traktat *Expositio super missam* hat folgenden Aufbau (31):

Pars I: Praeparatio – introitus, Kyrie, Gloria, collecta
Pars II: Instructio – epistola, graduale, Alleluja, tractus, evangelium, Credo
Pars III: Oblatio – offertorium, secreta
Pars IV: Petitio – praefatio, Lavabo, canon, Pater noster, communio, Ite missa est.

In seiner Schrift beruft sich J. Isner auf verschiedene bekannte kirchliche Autoren, wie Ambrosius, Athanasius, Gregor den Großen, Innozenz III., Bonaventura, Thomas von Aquin, Albert den Großen, am meisten jedoch auf Innonenz III. und Albert den Großen (37), namentlich auf dessen Werk *„Liber de sacrificio missae"* (40), obwohl ihm auch das *„Rationale divinorum officiorum"* von Wilhelm Durandus sehr wohl bekannt ist (31) und auch die Zusammenhänge mit Bernhard de Parentinis, eines italienischen Liturgisten aus dem Dominikanerorden jener Zeit, in Betracht gezogen werden müssen (33). Außerdem sind auch das Werk *„Gemma animae"* von Honorius, die Schriften des Rupert von Deutz (39) und anderer Autoren zu berücksichtigen. Das alles bestätigt die Ansicht von M. Zahajkiewicz, daß J. Isner ein ausgezeichnetes theologisches Verständnis der hl. Messe (43) hatte, was schon auf Grund des von ihm entworfenen schematischen Aufbaus der hl. Meßfeier zu erkennen ist. Als Beispiel kann uns folgender Abschnitt über das Credo dienen (53): „Qaeritur, quare sacerdos in magnis festivitatisbus incipit Symbolum, scilicet: Credo in unum Deum, sub alta voce: Dicendum, quod hoc fit ideo, quia iam fides est manifesta et non occulta, quasi diceret: Ego predico coram universo mundo trinum Deum et unum, scilicet Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quae tres personae sunt unus verus Deus; et sic consequenter de omnibus articulis fidei catholicae . . ." Seine tiefen Kenntnisse des besten theologischen Schrifttums seiner Zeit kommen zum Ausdruck, wenn er z. B. über die Wandlungsworte spricht und dabei den hl. Ambrosius zitiert: „Item, si sacerdos nihil intendit, tunc etiam nihil consecrat secundum illud dictum Abrosii: ‚Si nihil intendis, nihil facis'" (79).

In ähnlicher Weise wird von J. Isner die gesamte lateinische Messe, namentlich der römische Kanon, analysiert und kommentiert (48–116), wobei man immer wieder in Bewunderung und Staunen geraten muß, wenn man den unerschöpflichen Reichtum der lateinischen Liturgie und die durch Jahrhunderte nicht nur gepflegte, sondern insbesondere vor willkürlichen barbarischen Mutilationseingriffen sorgfältig behütete und mit Ehrfurcht und heiligem Ernst behandelte römische Meßfeier in ihrem majestätischen sakralen Aufbau betrachtet.

Der Herausgeber, R. M. Zawadzki, fügt dem Text der *„Expositio super missam"* auch noch das ebenfalls von J. Isner in Prag verfaßte Gebet *„Fac, quaesumus, Domine"* (117) und *„Notabile bonum de sacerdotibus"* (118) hinzu, worauf ein sehr gut ausgearbeiteter Index siglorum, notarum librorum sacrorum, signorum, fontium, librorum saepius laudatorum, personarum et locorum und Index rerum analyticus (119–140) folgt, was den hohen Wert des wissenschaftlichen Apparates dieser zweifelsohne sehr verdienstvollen Herausgabe eines so ganz und gar der abendländischen Kultur zugehörigen Autors wie Johannes Isner noch erhöht.

2. Marek Zahajkiewicz, Die heilige Messe in Polen vor dem Tridentinischen Konzil im Lichte einheimischer Kommentare. Bei diesem 2. Beitrag (141–332) handelt es sich um eine historisch-liturgische Studie auf Grund verschiedener liturgischer Traktate aus der Zeit vor dem Tridentinum, die u. a. ein beachtliches liturgisches, historisches, aszetisches und dogmatisches Wissen zeigen. Dabei muß man berücksichtigen, daß diese Kommentare nicht für Professoren der Theologie, sondern in erster Linie für breite Schichten der Geistlichkeit bestimmt waren (146). Am Ende des 14. und zu Beginn des 15. Jh.s beginnt nämlich in Polen eine mächtige Entwicklung des theologischen Denkens, die sehr eng mit der Krakauer Universität verbunden war.

Einer der ersten Traktate über die hl. Messe in Polen heißt *„Ad celebrantes missam"* von Bartlomiejus z Jasla, gest. 1407 (167–169), dem zwei Traktate von Johannes Isner folgen: *„Expositio super missam"* und *„Tractatus de abusionibus missarum"* (169–172), ferner *„De officio missae"* von Johannes de Crucceburg (Jan von Kluczbork), gest. 1423 (172–175) und der am meisten verbreitete, 1412 in Leipzig entstandene *„Tractatus de Eucharistiae sacramento et missae officio"* von dem seit 1409 Leipziger Professor Nicolaeus Stoer de Sweydnicz Polonus, gest. 1424 (175–178), während uns der Traktat *„Speculum sacerdotum"* von Andrzej von Kokorzyn, gest. 1435 (178–180) nur als Torso bekannt ist (147). Zu den bekanntesten polnischen Autoren des 15. Jh.s gehört Mikolaj von Blon, gest. um 1438 (180–184), dessen *„Tractatus sacerdotalis de sacramantis deque divinis officiis et eorum administrationibus"* in ganz Europa verbreitet wurde (148). Andreas Krzycki, gest. 1537 (188–190), schrieb den Traktat *„De ratione et sacrificio missae"* und Joahnnes Laski, gest. 1531 (186–188) *„Manuale sacerdotum"* im Jahre 1529.

Marek Zahajkiewicz analysiert diese polnischen Autoren im Lichte von 28 westeuropäischen theologischen Autoritäten, wie z. B. Alkuin, Amalarius, Bernhard de Parentinis, Rupert von Deutz, Gabriel Biel, Wilhelm Durandus, Quido de Monte Rotherii, Honorius Augustodunensis, Johannes de Lapide, Heinrich von Langenstein u. a., deren Werke für das theologische Denken sowohl im Westen Europas als auch im Königreich Polen ausschlaggebend waren (152–211).

Auf Grund der vorhandenen liturgischen Traktate läßt sich auch der Aufbau der vortridentinischen hl. Messe in Polen feststellen (212–260). Mikolaj von Blon kennt schon die Präfation „De dedicatione ecclesiae", betont aber, daß sie noch kein Imprimatur hat und darum noch nicht im Gottesdienst verwendet werden soll (218). Das Lavabo liegt zwischen Sanctus und Te igitur, ein Brauch, der nicht nur in Polen, sondern auch in einigen deutschen Diözesen vorkommt (219), obwohl hier offensichtlich noch keine einheitliche Regelung bestand, denn J. Isner spricht in seinem Traktat *„De abusionibus missarum"* von der Händewaschung unmittelbar vor dem Gabengebet, woraus zu schließen ist, daß der Psalm 25, Lavabo, zu jener Zeit noch nicht allgemein in die Meßliturgie eingeführt wurde (220). Ähnliches erfahren wir auch über den Altarkuß, die Kniebeugen (222), das hl. Kreuzzeichen (223), die Wandlung (225) und die übrigen Teile der hl. Messe. Damals galt allgemein die Regel, daß der Priester nur eine hl. Messe täglich zelebrieren sollte. Bination wird nur aus besonderem Anlaß gestattet, wie z. B. Weihnachten, Beerdigung, unvorhergesehene Krankheit usw. (234). Das Herzstück der hl. Messe, der Kanon, stimmt schon damals in Polen mit dem römischen Kanon überein (235). Daß die Frage nach dem Aufbau der Liturgie und deren Länge auch von der persönlichen Einstellung und Frömmigkeit des Priesters abhängig war, liegt auf der Hand (252).

Dagegen finden wir eine größere Mannigfaltigkeit in den Auslegungen der hl. Messe (260–298), denn diese waren auch durch die persönliche Absicht und Zielsetzung des Autors bedingt, wie z. B. bei Andreas Krzycki, der nicht nur die hl. Messe auslegt, sondern zugleich auch gegen die Protestanten schreibt (269).

Seit Amalarius von Metz wird der Symbolismus in der theologischen Reflexion mehr und mehr betont: man sieht in jedem Gebet und jeder Geste des hl. Meßopfers ein Geheimnisvolles Band mit dem Leben und Leiden des Herrn (270); zugleich kommt auch das historische Element deutlicher zum Vorschein, wie z. B. die Erinnerung an heilige Päpste und deren große Verdienste für die Kirche Gottes. Mikolaj von Blon erwähnt in seinem Traktat u. a. folgende Päpste: Alexander, Gelasius, Gregor, Leo, Cölestin, Damasus (272) und führt die Einführung einiger Meßgebete auf sie zurück (273). Ähnlich denken auch andere polnische Autoren: Johannes de Crucceburg, Nicolaeus Stoer de Sweydnicz und Andreas von Kokorzyn, der die hl. Messe als die fünf Geheimnisse aus dem Leben des Herrn betrachtet: „Christi incarnatio, eius prephatio, passio, resurrectio et ascensio" (275). Der zelebrierende Priester erscheint nicht nur als Mittler zwischen Gott und seinem Volk, durch den uns Gottes Segen und Liebe zuteil werden, sondern er wird zugleich als Ritter angesehen, der ausgerüstet ist für den Kampf gegen den Satan. Die Liturgie der hl. Messe und alles was dazu gehört, das ist seine Ausrüstung. Der Priester am Altar repräsentiert Jesus Christus selbst (283).

Für die Frage nach der Teilnahme des Volkes (284–298) an der liturgischen Feier ist beispielhaft eine Äußerung von J. Isner in „Expositio super missam", wo wir folgende Worte finden: „Queritur quare canon secreto omnis dicitur . . .", worauf geantwortet wird: „Ut sacerdos in devocione permaneat et ut hec sacra non audiatur a populo layco qui ignarus est" (285). Daß J. Isner nicht so ganz Unrecht hat, wenn er von der Ignoranz des Volkes bezüglich der heiligen Mysterien spricht, ist aus manchen Äußerungen zu sehen, die das Fehlverhalten des Volkes bei der hl. Meßfeier rügen, wie z. B. vorzeitiges Verlassen des Gottesdienstes, Geschwätz in der Kirche usw. (286). Über den sakramentalen Kommunionempfang erfahren wir, daß er nur dreimal im Jahr üblich war: zu Weihnachten, Pfingsten und Ostern. Sonst kennt man seit dem

13. Jahrhundert auch in Polen die Praxis der geistigen hl. Kommunion (296).

Abschließend könnte man über die vortridentinische Meßliturgie im Königreich Polen sagen, daß sie grundsätzlich, namentlich was die Kanongebete anbelangt, mit der römischen Liturgie übereinstimmt. Die Hauptuneinigkeiten findet man in den Gebeten zur Gabenbereitung und Kommunion (300). Das vorliegende Werk von R. M. Zawadzki und M. Zahajkiewicz ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der sakralen Liturgie vor dem Tridentinischen Konzil, das Beachtung auch im Westen verdient, zumal es die enge Verbundenheit mit der abendländischen Kultur, gemeinsame Tradition und geistiges Erbe einer glänzenden Kirchengeschichte zeigt, auf die die Völker Europas mit Recht stolz sein können.

Dülmen Emil Valasek

Bäumer, Remigius: **Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts.** – Münster: Aschendorff (1971). XVIII, 274 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 100) kart. DM 48.–

Das Spannungsverhältnis zwischen den beiden der Kirche eingestifteten Verfassungselementen Primat und Episkopat ist bis heute eines der großen Themen der Ekklesiologie und der Kanonistik geblieben. Umso notwendiger ist die historische Aufarbeitung dieses gesamten Fragenkomplexes, deren Ergebnisse eine unverzichtbare Voraussetzung für die systematische Diskussion bildet. Schon unter diesem Aspekt beansprucht die hier zu besprechende Arbeit des Paderborner Kirchenhistorikers das Interesse nicht nur seiner engeren Fachkollegen, sondern auch das der Dogmatiker und Kanonisten. Dies umsomehr, als in den letzten Jahren zwar die Ausbildung der konziliaren Theorie weitgehend erforscht wurde, deren Nachwirkungen in der Zeit zwischen der Bereinigung des Baseler Schismas und dem Tridentinum bisher nicht im wünschenswerten Umfang bearbeitet wurden, sieht man einmal von den Ausführungen Jedins im 1. Bd seiner Geschichte des Konzils von Trient ab, die freilich der Autor selbst in einem Gespräch als überarbeitungsbedürftig bezeichnet hat.

B. hat nun auf Grund zahlreichen in Handschriften, Inkunabeln und moderneren Drucken überlieferten Quellenmaterials dieses Thema in Angriff genommen. Nach einer Einführung in den Stand der Forschung behandelt er in jeweils einem Kap. diejenigen Fragen, in deren Beantwortung konziliaristisches Gedankengut herkömmlicherweise sichtbar und wirksam zu werden pflegt: Konzilsbegriff, Konzilsberufung ohne Papst. – Wer beruft das papstlose Konzil – das Verhältnis von Papst und Konzil – die Absetzbarkeit des Papstes durch das Konzil – die Appellation vom Papst an das allgemeine Konzil – die Lehrautorität der Konzilien. Weitere Kapitel gelten der Beurteilung der bekannten Konstanzer Dekrete im beginnenden 16. Jh., der Teilnahme von Laien am Konzil und der Frage nach dem Zusammenhang von Konzil und Kirchenreform. Insgesamt ein erschöpfender Themenkatalog.

Innerhalb der einzelnen Kapitel geht der Verf. im allgemeinen so vor, daß er die Ansichten der einzelnen Autoren zu der betreffenden Frage darstellt und erörtert. Das Ergebnis: Der „extreme Konziliarismus" hatte seine Wirkung verloren; nur bei einzelnen Autoren finden sich Auffassungen, die die Gewalt des Papstes gegenüber dem Konzil einschränkten, doch diese Einschränkungen wollten auch sie nur in Notsituationen angewandt wissen. –

Von besonderem Wert ist auch die ausführliche Erörterung der Frage nach der Möglichkeit einer Appellation vom Papst an das Konzil, da der Verf. sich hierbei nicht auf den im Titel genannten Zeitpunkt beschränkt, sondern weit ausgreifend den Zeitraum von den ersten Jahrhunderten bis zur letzten Konzilsappellation von 1870 behandelt (S. 121–162).

Das Buch B.s hat ob der soliden Quellenbasis und der einwandfreien Methode, mit der seine Ergebnisse erarbeitet wurden, bereits die verdiente Beachtung und Anerkennung gefunden, wie auch die bisher erschienenen Rezensionen zeigen.

Von der Erhellung des Themas abgesehen, besteht das Hauptverdienst des Buches wohl darin, daß es in systematischer Ordnung eine Fülle von Material zur Bestimmung des Begriffs „Konziliarismus" für die behandelte Zeit beibringt. Die Auswertung dieses Materials hätte wohl den Rahmen des Themas gesprengt, obgleich eine solche historisch-genetische Definition längst fällig wäre. Dabei hat B. mehrfach Ansätze dazu gemacht, die jedoch über das ganze Buch hin verstreut sind. So ist er sich etwa durchaus der Bedeutung jener Aussagen des Decretum Gratiani bzw. des Corpus Iuris Canonici für die Bestimmung dessen, was extremer, was gemäßigter Konziliarismus ist, bewußt. Nun hätte er vielleicht auch noch den nächsten Schritt tun, diese Aussagen in einem einführenden Kap. zusammenstellen und sagen sollen, daß das, was dem Gemeinen Recht von damals entsprach, weder als papalistisch noch als konziliaristisch, sondern schlicht als kanonisch verbindlich anzusehen war. Erst was in der einen oder anderen Richtung darüber hinausging, wäre mit einem der beiden Etiketten zu versehen. In diesem Zusammenhang hat der Verf. den wichtigen methodischen Grundsatz formuliert, daß die Ansichten der „Konziliaristen" vor dem Hintergrund der „papalistischen" Auffassungen zu sehen seien, da dann das erstaunliche Ergebnis zu Tage trete, daß beiden Richtungen damals Auffassungen gemeinsam waren, die wir heute als konziliaristisch, d. h. mit der Primatsdefinition des 1. und 2. Vatikanums nicht für vereinbar halten könnten.

Übrigens: die häufige Anwendung des Begriffs „konziliar" für „nicht extrem konziliaristisch" erscheint mißverständlich, denn „konziliar" ist doch wohl alles, was mit einem Konzil zusammenhängt, synonym zu „synodal". Mit der Fragestellung „Papst – Konzil" hat das zunächst nichts zu tun. Offenbar verwendet der Verf. das Wort in dem Sinn, den es im Zusammenhang mit „konziliare Theorie" hat.

Diese vorab zu klärende Frage nach dem „Maßstab" für Konziliarismus bzw. Papalismus macht die Einordnung der einzelnen besprochenen Autoren etwas mühsam. Es wäre aber Beckmesserei, dies angesichts der Sprödigkeit dieses mehr theologie- bzw. rechtsgeschichtlichen als eigentlich historischen Stoffes bemängeln zu wollen.

Indes wäre zu fragen, ob der Verf. jene von K. A. Fink einmal hervorgehobene Tatsache, daß viele der Autoren, die zum Thema „Konzil-Papst" geschrieben haben, eher als engagierte Publizisten, die in einer ganz bestimmten Situation zu ganz bestimmtem Zweck zur Feder gegriffen haben, denn als nüchterne, distanziert und objektiv argumentierende Wissenschaftler anzusehen seien, in genügendem Maße berücksichtigt hat. (Vgl. etwa die Ausführungen über Heimburg S. 207.) Immerhin sind zwar die Auseinandersetzungen von Konstanz und Basel bereits Vergangenheit, die „Konzilsversuche" Savonarolas, jener von Pisa 1511 und manche Konzilsappellation bewegten aber die Gemüter.

Zum Schluß noch ein Hinweis: Die Behauptung „Daß im ganzen ersten Jahrtausend das Konzil als höchste Instanz in der Kirche betrachtet wurde" (124) erscheint etwas gewagt, selbst wenn man eher die kirchliche Praxis als die Doktrin dabei im Auge hat. Bereits der Kirchenhistoriker Sozomenos schreibt nämlich zwischen 439 und 450, daß eine Synode ohne Zustimmung des Bischofs von Rom keine Gesetze erlassen könne (Migne, PG 67, Sp. 195 bzw. 196).

Diese wenigen Bemerkungen, eher Diskussionsanstöße denn Kritik, können und wollen keineswegs Bedeutung und Wert der Arbeit B.s schmälern. Vielmehr sei nochmals hervorgehoben, daß durch das Werk eine empfindliche Lücke der Forschung ausgefüllt und Licht in einen bisher dunklen Sachverhalt gebracht wurde. Es wäre nur zu wünschen, daß auch die Theologie und Kanonistik der 2. Hälfte des XV. Jh. mit der von Bäumer hier demonstrierten Methode hinsichtlich ihrer Stellung zum Problem „Papst und Konzil" erforscht würde.

Augsburg Walter Brandmüller

Braeckmans, Louis JS: **Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente.** – Gembloux: Editions J. Duculot (1971). XX, 233 S. (Recherches et Synthèses, Section de Morals VI).

In seiner Arbeit „Confession et communion" untersucht B. die Frage, wie die Theologen des Mittelalters und des Tridentinums die Frage der Notwendigkeit der Beichte schwerer Sünden vor der hl. Kommunion beantwortet haben. Er gliedert seine Arbeit in drei Abschnitte: 1. Von Petrus Lombardus bis Luther, 2. Von Luther bis zum Konzil von Trient, 3. Die Erörterung der Frage auf dem Tridentinum. Bei der Fülle des Materials ist es verständlich, daß B. nur ausgewählte Belege anführen kann. Er zitiert mittelalterliche Kommentare zum 1. Korintherbrief, die Stellungnahmen von Konzilien, kanonistische Quellen, Sentenzenkommentare und Beichtsummen. Anschließend skizziert er das Problem „Buße und Kommunion" im Reformationszeitalter, wobei er u. a. mit den Ansichten Luthers und der Antwort katholischer Kontroverstheologen und Trienter Konzilstheologen vertraut macht. Das Hauptgewicht legt er auf die konziliaren Verhandlungen in Trient. Er erörtert die Beratungen über das Bußsakrament 1547, die Vorbereitung des Kanons über die Notwendigkeit der sakramentalen Buße und berichtet abschließend über die Trienter Konzilsentscheidung von 1551.

Seit langer Zeit wissen wir – besonders durch die Arbeiten von P. Browe –, daß die Notwendigkeit der sakramentalen Beichte vor der hl. Kommunion bei schweren Sünden nicht immer gefordert wurde. Paulus hatte zwar 1. Kor. 11,28 auf die notwendige Prüfung vor dem Empfang der hl. Kommunion hingewiesen. Der Verf. ist jedoch der Ansicht, daß diese Schriftstelle die dogmengeschichtliche Entwicklung nur sekundär beeinflußt habe.

Mit Recht mißt er der Konzilsentscheidung des 4. Lateran-konzils im Kanon 21 „*Omnis utriusque sexus*" eine bedeutende Rolle zu. Die großen Scholastiker Albert der Große, Thomas von Aquin, Bonaventura u. a. vertraten die Notwendigkeit der Beichte schwerer Sünden vor der hl. Kommunion. So war es verständlich, daß Kardinal Cajetan zu Beginn des 16. Jahrhunderts heftige Diskussionen auslöste, als er erklärte, der Gläubige, der zum Tisch des Herrn gehe, begehe keine schwere Sünde, wenn er diese vorher nicht beichte. In seiner Erklärung des 1. Korintherbriefes vertrat er die Ansicht, daß der Empfang der hl. Kommunion mit bloßer Reue, aber ohne Beichte der Todsünde, nur eine läßliche Sünde der Ehrfurchtslosigkeit sei. Die Notwendigkeit einer Beichte lasse sich in diesem Falle weder aus einem Gebot noch aus der Natur der Sache beweisen. Die gleiche Überzeugung vertrat Cajetan ausführlich in seinem Kommentar zur Summe des hl. Thomas III q. 80, a. 4. Diese These Cajetans wurde jedoch nicht nur von seinem Ordensbruder Ambrosius Catharinus Politus scharf angegriffen, sondern das Generalkapitel der Dominikaner verbot im Jahre 1569 allen Professoren, der Ansicht von Cajetan zu folgen, wie man bei Browe nachlesen kann.

Luther bezweifelte die Notwendigkeit der Beichte schwerer Sünden vor dem Empfang des Abendmahles. Aber Luther erklärte auch, daß das Bekenntnis der Sünden – wenn auch nicht die geheime Beichte vor dem Priester – auf einer Anordnung Christi beruhe. In seinen Ausführungen über Luthers Bußlehre übernimmt B. weithin die Ansicht von E. Fischer, Zur Geschichte der evangelischen Beichte, ohne neuere Untersuchungen, etwa von Kurt Aland, Die Privatbeichte im Luthertum von ihren Anfängen bis zu ihrer Auflösung: Kirchengeschichtliche Entwürfe (Gütersloh 1960), heranzuziehen.

In der Bulle „Exsurge Domine" vom 15. Juni 1520 wurde im Art. 15 ein Satz aus der „Instructio pro confessione peccatorum" Luthers (WA I, 264, 9–15) verurteilt.

Das Konzil von Trient diskutierte unsere Frage sowohl während der ersten Trienter Tagungsperiode, besonders aber während der zweiten Trienter Tagungsperiode, wie neuestens Hubert Jedin im 3. Band seiner „Geschichte des Konzils von Trient" deutlich gemacht hat. In der Sessio 9 sprachen über das Bußsakrament 39 Redner. Aufschlußreich sind für unsere Fragen die damaligen Voten, die Theobald Freudenberger vorgelegt hat bzw. demnächst vorlegen wird: Concilium Tridentinum VI/2 (Freiburg 1972) 29–71 und: Concilium Tridentinum VI/3 (Freiburg 1973). Es handelt sich um Texte, die der Verf., dank der Großzügigkeit von Freudenberger, bereits verwerten konnte und z. T. im Anhang zitiert. Das Trienter Konzil entschied in der 13. Sessio am 11. Oktober 1551 im Eucharistiedekret c. 7, daß die Beichte schwerer Sünden vor dem Empfang der hl. Kommunion erforderlich sei. Die Worte des Konzils sind eindeutig. Sie lauten: „Die kirchliche Gewohnheit erklärt, . . . daß niemand im Bewußtsein einer Todsünde . . . ohne vorausgehende sakramentale Beichte zur hl. Eucharistie hinzutreten dürfe." Man betonte ausdrücklich, daß dies von allen Christen, auch von den Priestern für alle Zeiten zu beobachten sei. Im Kanon 11 bestimmte das Konzil, daß diejenigen, die das Gewissen einer Todsünde anklagt, notwendig die sakramentale Beichte dem Empfang der hl. Eucharistie vorausgehen lassen müssen. Wenn jemand die gegenteilige Ansicht lehre, predige oder hartnäckig behaupte, schließe er sich selbst aus der Kirchengemeinschaft aus. An der Eindeutigkeit dieser Aussage läßt sich m. E. nicht zweifeln. Hier bleibt für eine Uminterpretation wenig Raum.

Eine voreingenommene Beurteilung wird in der Arbeit von B. bei der Erörterung der Ansichten katholischer Kontroverstheologen über die Frage nach dem Verhältnis von Beichte und Kommunion sichtbar. Es überrascht, wenn B. die Aussagen des Kölner Provinzialkonzils von 1536 und der Synode von Salzburg 1537 anführt, daß eine Austeilung der hl. Kommunion an Gläubige, die nicht vorher gebeichtet hätten, verboten sei, und dann sagt: On constate donc qu' à la veille du concile de Trente, les conciles locaux insistent davantage sur l'obligation de la confession préalable. Das Kölner Provinzialkonzil sagt jedoch ganz eindeutig: Proinde nemo admittendus est, nisi cuius conscientia parocho sit, . . . per exomologesim explorata . . . Das Konzil von Salzburg bestimmt: In administratione quoque istius venerabilis sacramenti sacerdotes sint circumspecti, ut non tradant hoc cuiquam, nisi quem iudicaverint poenitentem et sciverint vel verisimiliter crediderint saltem canonice esse confessum. Vgl. Acta Reformationis Catholicae, ed. G. Pfeilschifter, II (Regensburg 1960) 261, 396.

Nicht überzeugend ist auch die Deutung, die B. der Bulle „Exsurge" gibt. Der Hinweis auf die Anwesenheit Cajetans im Konsistorium beweist für die Beurteilung Leos X. wenig. Eine nähere Untersuchung der Bußlehre von Johannes Eck, der im Konsistorium eine führende Rolle spielte (vgl. R. Bäumer: Der Lutherprozeß: Lutherprozeß und Lutherbann, hrsg. von R. Bäumer, Münster 1972, 36ff), wäre in diesem Zusammenhang für eine tiefere Erkenntnis nützlich gewesen.

Die Einleitung, die L. Vereecke dem Buch voranstellt, ist an verschiedenen Stellen korrekturbedürftig und simplifiziert die anstehenden Probleme.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Der Autor hat sich mit Fleiß – wenn auch manchmal einseitig – bemüht, die Frage nach der Notwendigkeit der Buße und dem Verhältnis von Buße und Kommunion zu erforschen. Seine Arbeit hätte gewonnen, wenn er sich auf die Diskussionen auf dem Tridentinum beschränkt hätte.

Paderborn Remigius Bäumer

Thümmler, Hans, **Kreft,** Herbert: **Weserbaukunst im Mittelalter.** – Hameln: Niemeyer (1970). 292 S. mit 215 Taf., 31 Abb., 65 Pl. Lw. DM 58.–

Schon im Forschungsband der Corveyer Landesausstellung (1966) hatte Th. versucht, die ma. Baukunst des Weserraumes zum Harzraum hin und westfälischen Einflüssen gegenüber abzugrenzen (in: Kunst u. Kultur im Weserraum 800–1600 [1966] 166). Die kunstgeographische Fragestellung steht auch in der von Th. verfaßten Einleitung (9–40) und dem Katalogteil (253–289) im Vordergrund.

Die erhaltenen oder ergrabenen karolingischen Bauten des Weserraums zeigen in ihren Haupttypen (Zentralwestwerk und Umgangskrypta) keine nennenswerten regionalen Eigenheiten. Die Funktion des Westwerks ist Th.s besonderes Anliegen: „Die Westwerke hatten neben speziell liturgischen Funktionen, die wir leider nicht im einzelnen belegen können, noch die besondere und wohl vornehmste Aufgabe, den Königen bei ihren Aufenthalten in den Reichsabteien und Bischofssitzen einen repräsentativen Raum zur Teilnahme am Gottesdienst und zur Wahrnehmung herrscherlicher Aufgaben zu bieten" (11). Es scheint allerdings so, daß mit dieser Aussage Hypothetisches und Gesichertes geradezu ausgetauscht werden: Einerseits hatte schon A. Fuchs seine These nicht am baulichen Befund abstützen können (die Nachprüfbarkeit der Funktion der Emporennische ist ja selbst in Corvey durch Umbauten eingeschränkt!), andererseits weisen die Studien F. Möbius' zur liturgischen Funktion von Centula und der Corveyer Patrozinienbefund deutlich auf eine Nutzung zu Taufzwecken. Ich meine, daß auch der Odysseus-Zyklus in der Westnische des Corveyer Westwerks eindeutig baptismalen Akzent trägt. Problematisch erscheint mir ferner Th.s Ableitung der Nonnenemporen ottonischer Zeit (die dann bis ins 12. Jh. reichen), die er aus einem Reduzierungsprozeß des karolingischen Zentralwestwerks hervorgehen läßt. Die völlig verschiedene Funktion erlaubt aber doch wohl keine direkte Ableitung.

Für das auffallend gut belegte 12. Jh. fällt zunächst auf, daß der sächsische Stützenwechsel in keinem Falle, der einfache nur mit der Bautengruppe um St. Petri zu Soest nach Westen über die Weser hinausreicht. Andererseits erfolgt die Einführung des Gewölbebaus in den östlichen Gebieten zur zögernd, und auch hier noch durch die landschaftsübergreifende Ordensbaukunst (Lippoldsberger Gruppe). Einblick in die Verflechtung der Bauschulen gewährt der ornamentgeschichtliche Vergleich, wobei zunächst St. Godehard zu Hildesheim – immer noch nicht sicher datierbar – als Zentrum der Kapitellplastik sich erweist, das gegen Ende des Jh.s von Königslutter abgelöst wird; gelegentlich fällt die – doch wohl unnötige – Zurückhaltung in der Bestimmung des Verhältnisses der Adelog-Kapitelle von St. Michael zu Hildesheim zu Königslutter auf; einige entlegene Vergleichsstücke wie die Kapitelle der Klostergebäude von St. Godehard, die Th. nicht nennt, erweisen die Abhängigkeit. Den endgültigen Einbruch spätromanischen Formenguts bringt die Ostpartie des Mindener Doms, die m. E. des Nebeneinander der beiden ersten am Dom zu Münster tätigen Bauhütten erweist. Durch die dynastischen Verbindungen der lippischen Edelherren dringen diese Bauformen bekanntlich bis Bremen vor. Die letzte größere Baugruppe bildet die klassische Halle des Mindener Langhauses; unter den Nachfolgebauten ist Büren nicht notiert (F. Mühlen: Westf. 48 [1970] 266).

Schon bei der Westwerkfrage klang eine Frage an, die sich dringender noch beim Reformbautenkreis des 12. Jhs. stellt: in welchem Ausmaß hat die liturgische Funktion die Baugestalt bestimmt? Leider hat Th. sich diese Frage kaum ernsthaft gestellt; so erfährt der Leser nichts über dreiteilige Choranlagen, obwohl bemerkenswerterweise in Lügde (Pfarrkirche!) die Nebenapsiden an Stelle der Nebenchöre treten. Ferner ist zwar Wunstorf mit der Chorpartie von St. Godehard zusammengebracht worden, doch legt Th. sich nicht die Frage vor, warum der – völlig singuläre – Hildesheimer Chorumgang in Wunstorf (Damenstiftskirche!) nicht wiederkehrt, trotz bestechender ornamentgeschichtlicher Übereinstimmungen. Die Auslassung scheint mir schwerwiegend zu sein, da Th.s kunstgeographische Fragestellung gegen überregionale ordensliturgische Bedingtheiten abzuwägen sein wird, was so kaum möglich ist. Immerhin sind durch die hervorragende Dokumentation für die weitere Arbeit gute Voraussetzungen geschaffen.

Erheblichen Anteil haben daran die Tafeln K.s; obwohl nicht auf „effektvolles lichtbildnerisches Feuerwerk, sondern Dokumentation" angelegt (5), trotz der dem Bildautor auferlegten Zurückhaltung scheint überall das hohe technische Vermögen durch.

Trotz der inhaltlichen Ausstellungen: Autoren und Verlag haben ein für die weitere Einzelarbeit unentbehrliches Werk vorgelegt, dessen Geschlossenheit in der Dokumentation seinesgleichen sucht.

Münster Peter Franke

Archiv für schlesische Kirchengeschichte. Im Auftrag des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte, hrsg. von Joseph Gottschalk, Bd 30. – Hildesheim: August Lax 1972. VII, 255 S., 14 Bildtafeln; br. DM 10.80

Quellenpublikationen gehören seit einigen Jahren zum festen Bestand des Archivs. Auf diese Weise wird jeder Band zu einer wertvollen Dokumentation zur schlesischen Kirchengeschichte. Gleichzeitig wird deutlich gemacht, welche Bedeutung nichtschlesische Archive für die Geschichte des ehemaligen Erzbistums Breslau haben, weil es sich bei den publizierten Materialien um solche nicht-schlesischer Herkunft handelt.

A. Sabisch legt Dokumente zu den Reisen des Kattowitzer Bischofs Adamski im oberschlesischen Teil des Erzbistums Breslau im Mai und Juni 1945 (171–201) vor, deren Aktualität in der gegenwärtigen kirchenpolitischen Diskussion nicht eigens betont werden muß. Der sachliche Kommentar weckt nicht nur „Erinnerungen an jene Zeit bitterster Umorientierung", sondern bietet wie die amtlichen und halbamtlichen Dokumente selbst „eine halbwegs historische Grundlage zur Erkenntnis der nun folgenden Entwicklung", die durch die Neuregelung der Diözesangrenzen vom 28. Juni 1972 einen gewissen Abschluß gefunden hat.

Die Briefe des Breslauer Alumnatsrektors Joseph Sauer an seinen Schulfreund Augustin Theiner in Rom (1839–1851), welche H. Jedin aus dem Nachlaß Theiners im Vatikanischen Geheimarchiv ediert (157–170), „besitzen einen hohen kirchenpolitischen Wert, weil sie die Wende kennzeichnen, die sich vom Bischof Sedlnitzky (1836–40) zu Kardinal Diepenbrock (1845–53) anbahnte, mit allen ihren sachlichen Schwierigkeiten wie persönlichen Auseinandersetzungen".

Beachtenswert sind die Impulse für neue Forschungsaufgaben, die von dem Archiv ausgehen. J. Gottschalk wendet sich mit dem Beitrag: Die katholische Kirche in Schlesien während der Aufklärung. Forschungsaufgaben (93–123) an junge Historiker, denen auch finanzielle Mittel durch das Kardinal-Bertram-Stipendium (Ausschreibung 1973) zur Verfügung gestellt werden.

Der Erschließung Breslauer Urkunden dient der Hinweis von A. Sabisch: Zur vierten Veröffentlichung betr. einen Gesamtkatalog der Bestände des Erzbischöflichen Diözesanarchivs in Breslau (1971) (223–224).

Die biographischen Beiträge dieses Bandes reichen vom 16. bis ins 20. Jahrhundert: W. Baum, Die Münzen und Medaillen der Bischöfe von Breslau. Teil I: bis Karl von Österreich († 1624). Mit 52 Abbildungen (1–32). – J. Kumor, Die katholischen Pfarrer von Tarnowitz O/S von 1630–1850 (205–215). – J. Gottschalk, August Kastner. Zum hundertsten Todestage am 5. April 1972. Mit 1 Abbildung (216–22). – H.-L. Abmeier, Michael Graf von Matuschka, hingerichtet 1944 (124–156). – in die ältere Geschichte weisen: E. Walter, Zur Baugeschichte des Langhauses und des Kleinchores sowie zum fons sacer des Breslauer Domes (70–92) und W. Kuhn, Die Städtegründungspolitik der schlesischen Piasten im 13. Jahrhundert, vor allem gegenüber Kirche und Adel. 1. Fortsetzung (33–69).

Der vorliegende Band ist dem ständigen Mitarbeiter, Oberstudienrat i. R. Dr. Gotthard Münch, gewidmet. Ein detailliertes Register ist eine wertvolle Hilfe für den Benutzer. Eine Zusammenfassung in englischer und polnischer Sprache dient dem fremdsprachigen Benutzer zur ersten Orientierung.

Tübingen Jochen Köhler

Fastenrath, Elmar: **Bischof Ketteler und die Kirche.** Eine Studie zum Kirchenverständnis des politisch-sozialen Katholizismus. – Essen: Ludgerus 1971. XI, 333 S. (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Bd 13) kart. DM 32.–

Überblickt man die Publikationen, die sich mit dem Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) beschäftigen, der zu den profiliertesten Vertretern des deutschen Episkopats im 19. Jahrhundert zählt, stellt man erstaunt fest, daß seine Person, sein Wirken und seine Gedankenwelt bis in die jüngste Gegenwart Gegenstand wissenschaftlicher Beschäftigung sind. Zweifelsohne ist vieles von dem, was er gedacht und geschrieben hat, bis heute aktuell geblieben.

Beschränkten sich die zahlreichen Darstellungen vornehmlich auf den sozialen Bereich der Wirksamkeit Kettelers, in welchem er als „sozialer Bischof" der Nachwelt vor allem bekannt ist, so kamen jedoch zwei Aspekte bisher zu kurz, die untrennbar mit seiner geschichtlichen Bedeutung verknüpft sind. Diesen Mangel beseitigen zwei kürzlich erschienene Untersuchungen. Die erste von Adolf M. Birke, Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus. Eine Untersuchung über das Verhältnis des liberalen Katholizismus zum bürgerlichen Liberalismus in der Reichsgründerzeit (Mainz 1971; vgl. ThRv 68, 1972, 124 bb.). Die vorliegende zweite Studie legt Elmar Fastenrath als Diss. an der Universität Bonn vor. Verf. bietet darin den systematischen Entwurf eines Kirchenbildes in der zweiten Hälfte des vergangenen Jh.s, als dessen Exponenten ihm Ketteler gilt.

Im ersten Teil weist F. auf die Grundlagen und Voraussetzungen hin, die entscheidend Kettelers Kirchenverständnis mitgeprägt haben. Die Abstammung Kettelers von einer westfälischen Adelsfamilie und seine Beziehung zum „Kreis von Münster" (3–6), der im Zusammenhang mit den staatspolitischen Reformen des Ministers Franz von Fürstenberg (1729–1810) entstand und durch die innerkirchlich, katholischen Bestrebungen Ende des 18. und Anfang des 19. Jh.s, verbunden mit äußeren Ereignissen wie etwa der Französischen Revolution und dem Verlust der staatlichen Selbständigkeit, einen Wandel zum Religiösen erfahren hatte. In dieser Phase, in der neben politischer Aufgeschlossenheit das Wesen des „Kreises von Münster" als ein Ringen um Gott und um den Glauben an ihn umschrieben werden kann, wurde Fürstin Amalie von Gallitzin (1748–1806) die eigentliche Repräsentantin des Kreises, dessen Einflüsse noch weit in das vergangene Jh. hineinwirkten.

Hatte Ketteler sich im Revolutionsjahr 1848 als Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung für kurze Zeit demokratischen Ideen geöffnet, so ließen die Unruhen und Mißstände, welche die Proklamation freiheitlich-demokratischer Rechte ausgelöst hatte, ihn bald wieder zum ständisch-feudalen Denken zurückkehren, das eng mit seiner adeligen Herkunft zusammenhängt.

Der Einfluß, dem der junge Gymnasiast in einem Jesuiteninternat ausgesetzt war, behielt seine Wirksamkeit für Ketteler ein Leben lang. Die geistige Verbundenheit mit der Gesellschaft Jesu zeigte sich besonders während seiner Mainzer Bischofszeit (7–10).

Bei Ketteler fällt schon früh, wie Verf. herausarbeitet, ein wacher Sinn und die Bewertung aller geschichtlichen Wirklichkeit auf. Das Verständnis für die Dimension der Geschichte und der Geschichtlichkeit hat die Historische Rechtsschule in ihm geweckt (10–14). In diesem Zusammenhang müßte meiner Meinung nach unbedingt auf die formal-juridische Ausbildung Kettelers hingewiesen werden, die sich bei ihm immer wieder trotz seines Blicks für die konkreten Erfordernisse und die gegebenen Realitäten feststellen läßt. Was seine Ausbildung zum Juristen an geschichtlichem Denken und Werten grundlegte, haben die Lektüre der Werke Johann Adam Möhlers, die Ketteler mit „einer wahren Passion" verschlang, und das Theologiestudium in München (1841–1843) erweitert und vertieft. Im Kreis um Josef Görres, dem Zentrum des politischen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jh.s, der wesentlich von Laienkräften getragen wurde, erfuhr Ketteler, wie Verf. gut darlegt, jene betont kirchliche Gesinnung und jenes ausgeprägte politische Bewußtsein, die seine Zukunft wesentlich mitbestimmen sollten (15–34).

Der zweite Teil breitet die Fülle ekklesiologischer Gesichtspunkte aus, die sich aus Kettelers Schriften entfalten lassen (37–210). Diese Kapitel bilden den Hauptteil der Untersuchung. Sie kann man jedoch nur auf dem Hintergrund der vorherrschenden Kirchenauffassungen der damaligen Zeit verstehen, die Ketteler übernimmt, um ihnen seine Eigenart aufzuprägen, weiter zu entfalten oder mit seiner eigenen Auffassung zu kontrastieren. Er behielt den ausgesprochen apologetischen Aspekt bei, der, von wenigen Ausnahmen abgesehen, durch das ganze 19. Jh. bis zum Zweiten Vatikanum dominierte. Denn Kettelers Kirchenbild war wesentlich mitgeprägt durch die politischen und weltanschaulichen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat jener Epoche (91–150). Dabei war Ketteler aber bemüht, sich gegenüber ökumenischen Fragen nicht zu verschließen. Dem Liberalismus verschiedener Prägung und jedem Absolutismus innerhalb und außerhalb der Kirche hatte der Mainzer Bischof entschieden den Kampf angesagt. Er verwarf nicht die positiven liberalen Ideen, die er sich selber in seinem Bemühen um kirchliche Freiheit gegenüber einem sich absolutistisch gebärdenden Staat nutzbar machte und die er beanspruchte. Er geißelte nur einen Liberalismus, der sich als Befreier der Menschen vor Unterdrückung aufspielte, in Wirklichkeit sich selbst untreu geworden war und intolerant verhielt.

Verf. weist deutlich nach, wie Ketteler eine gemeinsame fruchtbare Zusammenarbeit von Kirche und Staat anstrebte. Beide bleiben dabei jedoch eigenständig auf ihre jeweiligen Teilbereiche göttlicher Ordnung verwiesen (150). Er wußte nur zu gut, daß dieses Ziel nicht ohne heftige Auseinandersetzungen zu erreichen sei. Für ihn als Bischof von Mainz, dessen Diözese seit der Säkularisation überwiegend protestantisch war und unter einer protestantischen Regierung stand, galt das ernste Suchen, einen „Modus vivendi" zu finden, nach dem Katholiken und Protestanten friedlich nebeneinander existieren könnten. Ketteler fragte sich, welche Stellung der katholischen Kirche in einem paritätischen Staat zukomme und stellt den wichtigen Grundsatz auf, „daß der Verwirklichung der Idee eines christlichen Staates in der Staatsgesetzgebung in ihrer ganzen Ausdehnung die Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen im Gewissen und der Überzeugung vorausgehen müssen" (111f). Jeder Regierung komme die Pflicht zu, eine schon rechtlich bestehende Konfession zu schützen (113). Aber aus dem Gedanken der Einheit der wahren Kirche Jesu Christi ergab sich für Ketteler das Bemühen einer Rückführung der getrennten Christen, um so die schmerzliche Spaltung zu beseitigen (207). Dem Papst als oberstem Hirten und Wächter der Kirche komme gerade in der Zerrissenheit

der Welt die große Aufgabe zu, diese Einheit der Kirche durch innere Reformen vorzubereiten (210), zu wahren (226ff) gemäß der Mahnung des hl. Paulus (Eph 4,3ff) gegenüber allen Spaltungs- und Auflösungstendenzen (207).

Ketteler selbst wußte sich als Hüter seiner Gemeinde und Ausleger der geoffenbarten Wahrheiten eng verbunden mit dem Oberhaupt der katholischen Kirche (229f). Diese Beziehung realisierte er in persönlichen Kontakten mit Pius IX. und durch seine Vorstellungen von der korporativen Einheit von Papst und Episkopat innerhalb der synodalen Strukturen der Kirche (231–245). „Die gelebte Einheit von Primat und Episkopat", schreibt F., „war für Ketteler gelebte Wirklichkeit" (245).

Verf. stellt klar heraus, wie Ketteler auf dem Ersten Vatikanum um die präzise Verhältnisbestimmung beider Größen rang. Es ging ihm nicht um die Bestreitung päpstlicher Rechte und Privilegien. Noch kurz vor seinem Tod aus Anlaß des 50jährigen Bischofsjubiläums Pius' IX. im Jahre 1877 drückt diese Haltung sein letztes Hirtenschreiben aus, das auf dem Hintergrund des herrschenden Kulturkampfes und der politischen Situation in Italien verfaßt wurde: „Wie an einem lebendigen Leibe das Wohl und Wehe des Hauptes und die Glieder unauflöslich miteinander verbunden sind, so hängt auch das Wohl und Wehe der ganzen Kirche vom Schicksal ihres Oberhauptes ab" (245). Dieses Zitat betont einerseits die organische Verbundenheit der Glieder untereinander und mit ihrem Haupt, dem Papst, andererseits enthält es den Gedanken des korporativen Charakters der Kirche in ihrer hierarchischen Ordnung. Überhaupt hat das „Corpus Christi mysticum" mit seiner institutionellen Verfaßtheit bei Ketteler zentrale Bedeutung (292).

Nach F. muß man sich bei einer Bewertung Kettelers hüten, ihn einseitig von seiner Stellung zum Infallibilitätsdogma zu verstehen. Seine Stellung in dieser Frage ist nur ein einzelner und damit unterzuordnender Aspekt in seinem viel umfassenderen Kirchenbild. Ketteler betonte stets seine Liebe zur Kirche, der er in allen Bereichen der Welt mit dem Einsatz seines Lebens dienen wollte (292). Aber der Mainzer Oberhirte erhob Einspruch gegen die beabsichtigte Definierung einer theologischen Lehrmeinung, die die episkopale Struktur der Kirche vernachlässigt, den Partizipationsgedanken aller Gläubigen an der Unfehlbarkeit der Kirche, welchen Verf. hätte explizieren müssen, wie Ketteler ihn in der Konzilsschrift „Das allgemeine Concil und seine Bedeutung für unsere Zeit" (Mainz 1869; vgl. 5. Aufl. Mainz 1869, S. 83–85) entfaltet hatte, verschweigt und den Papst aus der Gemeinschaft der Kirche isoliert. Im Verständnis Kettelers legte die Konzilsmajorität dem römischen Bischof eine Bedeutung bei, die im Widerspruch zum Depositum fidei und der kirchlichen Tradition stand.

In den Jahren des Ersten Vatikanum vertiefte Ketteler seine Ansichten über die Stellung und Aufgaben des kirchlichen Lehramtes. Nach der Dogmatisierung präzisierte er in der Schrift „Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des vaticanischen Concils" (Mainz 1871) seine Auffassung: Die Unfehlbarkeit komme allein der Kirche als von Christus gestifteter Heilsanstalt zu. Sie sei die Grundsäule der Wahrheit; unfehlbar sei sie nicht durch Menschen, sondern durch Christus selbst, der in ihr mit seinem Geist gegenwärtig bleibt und wirkt. Der Papst mit den Bischöfen zusammen sei Verwalter der göttlichen Geheimnisse (261). Wie theologisch richtig Kettelers Argumentationsweise und seine kritischen Einwände waren, zeigt der dritte Teil der Abhandlung (269–289).

Mit F. läßt sich zusammenfassen: „Aus den verschiedensten Schriften Kettelers trat deutlich hervor, daß er das kirchliche Lehramt im Dienst der Offenbarung sah, die Gott durch seinen Sohn Jesus Christus an die Menschen ergehen ließ, um sie durch den Erlöser der Welt mit sich aufs neue zu vereinen. Die Kirche ist Organ dieser Einigung. In ihrer dienenden Funktion setzt sie gemäß göttlichem Auftrag die Sendung Jesu fort. Ihre corporative Einheit hat eine hierarchische Verfassung, nach der es den Nachfolgern der Apostel zukommt, die Lehre Jesu, . . . allen Menschen zu künden und dabei rein und unverfälscht zu erhalten (264)."

Verf. hat mit seiner Arbeit einen wichtigen Beitrag zum Verständnis Kettelers geleistet. Kritisch wäre zu bemerken, daß F. bisweilen Kettelers ekklesiologische Vorstellungen zu stark mit späteren offiziellen Kirchenstrukturen und -lehren zurückprojezierend harmonisiert, statt die gelegentlichen Ungereimtheiten und Spannungen innerhalb seines Kirchenverständnisses stehen zu lassen.

Münster Karl Josef Rivinius

Ebneter, Albert / **Selvatico,** Pietro / **Gassmann,** Benno: **Hat Glauben noch Sinn?** Grundfragen nach Kirche, Gott und Welt. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1972). 252 S. br. sfr/DM 17.80

Im Vorwort wird darauf hingewiesen, daß das Buch „aus der Arbeit mit Nicht-Theologen in theologischen Kursen für gebildete Laien" hervorgegangen ist. Die Verfasser haben die Absicht, „besonders fragenden und suchenden Laien einen Dienst zu erweisen" (11). Diesem Anliegen entsprechend werden die drei wichtigen Themenkreise „Die Gemeinschaft des Glaubens" (13–110), „Der Gott des christlichen Glaubens" (111–163) und „Die Welt und der Glaube" (165–247) behandelt, wobei durchweg eine Position eingenommen wird, die der modernen Richtung in der Theologie entspricht. Im ersten Teil erörtert A. Ebneter besonders die Frage nach den verschiedenen Ämtern und Diensten in der Kirche auf dem Hintergrund der exegetischen und dogmengeschichtlichen Forschung. Der zweite und dritte Teil sind fundamentaltheologisch orientiert. P. Selvatico geht es um das Problem, wie man heute „von Gott in einer säkularisierten Welt" reden kann. Christliches Reden von Gott ist immer auf die Gotteserfahrung des Jesus von Nazareth verwiesen (133f). Wird allein die Praxis als Verifikationsprinzip angesehen, so besteht „die Gefahr einer neuen Variante von illusionärer Werkgerechtigkeit" (122). B. Gassmann behandelt das dritte Thema und geht dabei von der „Welt- und Geschichtslosigkeit" der traditionellen Theologie und des überlieferten christlichen Glaubens aus. Das Verhältnis von „Glaube und Welt" (Theorie und Praxis) wird im Sinne der „politischen Theologie" ausgelegt. Ein Literaturverzeichnis „in Auswahl" schließt das Buch ab (249–252).

Für die angezielte Fragestellung können die verschiedenen Beiträge sicherlich eine gute Hilfestellung bieten. Die Probleme werden offen und sachkundig diskutiert. Ein kritisches Lesen der Beiträge liegt wohl im Sinne der Autoren und ist auch durch einige Einseitigkeiten erforderlich.

Würzburg Philipp Kaiser

Stertenbrink, Rudolf: **Ein Weg zum Denken.** Die Analogia entis bei Erich Przywara. – Salzburg, München: Pustet 1971. 108 S. (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd 10) kart. DM 11.50

Obwohl das Analogieproblem in der neuscholastischen Literatur viel diskutiert wurde, fand das geniale Hauptwerk E. Przywaras, Analogia Entis I, und mit ihm die reiche innere Mitte seines philosophischen und theologischen Denkens, verhältnismäßig wenig Beachtung. Dies dürfte weniger an der Blindheit seiner Zeitgenossen als an Przywaras etwas esoterischer Diktion voller abstrakter Wendungen und eigenwilliger Wortzusammensetzungen liegen. Stertenbrink bemüht sich in einem nach Umfang und Gliederung (die sich gelegentlich der Zergliederung nähert) überschaubaren Band um eine Hinführung, indem er Przywara auf seinem eigenen Weg zum Denken der Analogia entis zur Sprache kommen läßt. Dieses Verfahren ist biographisch und sachlich gerechtfertigt, da Przywaras A.e.-Lehre die („spätere") philosophische Reflexion einer „unreflektierten lebendigen Erkenntnis" ist. Doch ist es fraglich, ob durch eine nahezu lexikalische Zusammenstellung von Zitaten (vgl. z. B. S. 14 – S. 25) die Absicht einer Hinführung erfüllt wird. Die in Przywaras „präpositionaler" Terminologie („über uns", „in uns", „über hinaus", „von oben hinein" usw.) liegende Gefahr der „Verräumlichung" ungegenständlicher Relationen wird damit, entgegen der Absicht beider Autoren, nur gefördert. Im übrigen zeigt sich in dieser Sprache die Herkunft des Analogiedenkens Przywaras aus der religiösen Erfahrung, wie sie in den religiös-aszetischen Frühschriften ihren Ausdruck gefunden hat und auch in Przywaras „spekulativer Phase" (zwischen 1923 und 1956) der nährende Boden des Denkens geblieben ist. In der leichteren Zugänglichkeit der Schriften ab 1956 eine Annäherung an die „unreflektierte lebendige Erkenntnis" zu vermuten (10) ist nur berechtigt, wenn man „reflektierte" Erkenntnis mit komplizierter Begrifflichkeit gleichsetzt.

Die Struktur der Analogia entis zeigt sich nach Stertenbrink in der vollkommenen Gottesliebe als deren „kategorialer" Erscheinungsform. Dieses Thema des I. Abschnittes impliziert einige beachtliche Aspekte, gerade im Hinblick auf den häufig zu hörenden Vorwurf der Weltflüchtigkeit des Christentums. Vollkommene Gottesliebe ist weder ein quietistisches Sich-mit-Gott-zurückziehen noch ein gottvergessenes Aufgehen in mitmenschlichem Engagement. „Liegt also nicht Blindheit und Verkehrtheit unseres Lebens häufig daran, daß wir zu wenig die Gegensätze sehen, daß wir allzu sicher einem vermeinten ‚Absoluten' nachrennen, bis uns – und da ist noch große Gnade – der aufgeblähte Balg eines verabsolutierten Geschöpfes entgegengrinst?" (Przywara, zit. nach St., S. 30). Die Spannung zwischen Gott „über uns" und „in uns" kennzeichnet in verschiedener Akzentuierung die christliche Spiritualität in der Tradition von Augustinus über Meister Eckhart und Ignatius v. Loyola bis J. H. Newmann, die Stertenbrink unter der zu weit tragenden Überschrift „Die Rhythmik der christlichen Geistesgeschichte" (40) skizziert. Doch haben wir es hier, großen Denkern geziemend, „mit Prävalenzen, nicht mit systematischen Ausschließlichkeiten zu tun" wie St. wohlwollend Przywara gegen den Vorwurf (Th. Steinbüchel, H. Fries) einer typisierenden Vergewaltigung zitiert (40), um auf der nächsten

Seite doch wieder Steinbüchel zuzustimmen: „Das Polaritäts-System Przywaras ist bei aller scheinbaren Weite doch ein fertiges und hat seine Schemen bereit, in die alles hineinpassen muß und soll" (41). Die Eigenleistung Przywaras gegenüber der Tradition sieht St. in der „wurzelhaften Befreiung" der positiven Elemente der Tradition „von aller ihnen noch anhaftenden und sie daher verzerrenden Einseitigkeit, um sie dann in Zusammenschau zu einem bis ins letzte ausgeglichenen Ganzen zusammenzufügen", „nicht ohne ihnen durch ein vertieftes Verständnis der ‚Gliedgemeinschaft' die Richtung auf das Ausgleichs-Ganze gegeben zu haben (42). Gliedschaft besagt mittelbare Gottverbundenheit im „sentire cum ecclesia", kirchliches Leben und „schlichte christliche Berufsarbeit" im „rhythmischen Ausgleich zwischen Weltflucht und Weltzugewandheit" (44).

Die in der *Analogia caritatis* der vollkommenen Gottesliebe ausgetragene und bestandene Gegensatz-Einheit ist eine *scientia laudis*, deren „logische Rechtsgründe" Przywara in der Auseinandersetzung mit M. Scheler und den katholischen Intuitionisten (Hessen, Laros) zur Sprache bringt, wie St. im II. Abschnitt darlegt (Die Formulierung der Analogia entis als das ‚universale Einheitsprinzip von Gegensätzen in der religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie und Theologie). Religionsphilosophie ist für Przywara „die wissenschaftliche Reflexion über das tatsächlich vorliegende, aber als solches noch nicht reflektierte, mithin ‚naive' Einheitsverhältnis von Religiosität und Metaphysik" (45). Analogia entis ist demnach ihrer Motivation nach Analysis fidei; sofern aber die l o g i s c h e n Rechtsgründe ermittelt werden sollen, muß sich auch in Absehung vom biblischen Horizont der religiösen Erfahrung im Seienden eine Differenz auftun, eine horizontale sowohl als auch eine vertikale; wie denn auch im III. Abschnitt mit Przywara zwischen einer innergeschöpflichen und zwischen-Gott-geschöpflichen Analogie differenziert wird. Eine erste Formulierung erhält die Analogia entis in der Auseinandersetzung mit Schelers Theorie der unmittelbaren Gotteserkenntnis, die Przywara als befreites Aufatmen nach der langen Nacht des Subjektivismus zwar verstehen, aber in der Verkennung der Unterschiede von Natur und Übernatur nicht teilen kann. Indessen glaubt Przywara, bei Scheler selbst den Ansatzpunkt zu einer Überwindung dieser Identifikation zu finden, sofern nachgewiesen werden kann, daß der Schelersche Begriff der Wesensnotwendigkeit methodisch nicht den Sinn von natürlicher Geschuldetheit von Gnade und Offenbarung hat, sondern „eine Herausstellung der Wesenszüge der gegebenen historisch-tatsächlichen Menschwerdung, d. h. der übernatürlichen Heilsordnung" (53) bezweckt. Daneben unterzieht Przywara die Schelersche Priorität der Liebe vor der Erkenntnis auch einer „systemtranszendenten" Kritik: Erkenntnis muß der Liebe vorausgehen, soll es überhaupt zur Liebe kommen. „Fürchtende Liebe" (Augustinus) ist die Einstellung, in der sich das Geschöpf seinem Schöpfer gegenüber erfährt. Die Intuitionstheorien von Hessen und Laros veranlassen Przywara, im Lichte der Analogia entis die thomistische Lehre von den *causae secundae* zu durchdenken. Im Gegensatz zur augustinischen Prävalenzform der A. e. hebt die thomistische weniger die Gottunmittelbarkeit hervor als die Eigenwirklichkeit des Geschöpfes und seine Unterscheidung vom Schöpfer. Dieser Aspekt wurde zur „Aufwertung" des Geschöpflichen auch gegenüber der dialektischen Theologie geltend gemacht. In der Auseinandersetzung mit Maréchals Transzendentalphilosophie fand Przywara schließlich den allgemeingültigen Ansatz für die A.e.-Lehre im Satz vom Widerspruch. Versuchte Maréchal, die Objektivität der Erkenntnis mit Hilfe des Identitätssatzes „ontologistisch" zu begründen, so sieht Przwara nur im Satz vom Widerspruch „die Grundlage aller sicheren Wahrheitserkenntnis" und „das entscheidende Kriterium für die Echtheit aller philosophischen Systeme" (87).

Dies wird im III. Abschnitt der vorliegenden Untersuchung (Die Grundlegung der A. e. im Satz vom Widerspruch) ausführlicher dargelegt, nachdem zuvor die A. e. „als formalste Gesamtstruktur von Metaphysik überhaupt" erwiesen wird. Przywara sieht in der Analogie die positive Umkehrung des Widerspruchssatzes. Dieser gilt nur in der „Sphäre der ins Werk gesetzten Möglichkeit" (86), wo mit der das Wirkliche konstitutierenden Einheit von *dynamis* und *energeia* auch ein der Möglichkeit vorausliegendes, die Einheit „erstellendes" energetisches Prinzip gedacht werden muß. Daraus läßt sich eine innergeschöpfliche Analogie ersehen (nach dem Maße verwirklichter Möglichkeit), aus welcher eine Analogie zwischen Gott und Geschöpf hervorgeht. Beide Analogien stehen zu einander wiederum im Verhältnis einer *analogia proportionalitatis*. Mit Przywara: „Analogie ist in diesem höchsten Punkt Analogie als dynamisches Hin und Zurück zwischen Über-hinaus – (transzendierende Immanenz) und Von-oben-hinein (immanierende Transzendenz") (St., 87).

St., der in kluger Zurückhaltung an Hand von Zitaten fast durchweg Przywara selbst sprechen läßt, entläßt den Leser nicht ohne Fragen, da Zusammenhänge oft mehr angedeutet als entfaltet werden (so z. B. auf S. 81, wo außerdem etwas unvermittelt die ungewohnten Termini Metanoetik und Metaontik eingeführt werden). In welchem Bezug steht der Sprechende als Sprechender zur Analogie? Ist sie Gegenstand des Sprechens oder waltet sie nicht vielmehr als apriorisch-konstitutives Element im Sprechen selbst? In diesem Zusammenhang wäre ferner die traditionelle, auch in vorliegendem Buch übernommene, Scheidung des Seins in ein „notwendiges" (wesentliches und unbedingtes) und „zufälliges" (geschichtliches und bedingtes) im Lichte der A. e. neu zu durchdenken.

Regensburg Paul Gamberoni

Neubauer, Ernst: **Grenzen der Wissenschaft und Freiheit des Glaubens.** – München: Claudius-Verlag (1972). 308 S. Ppb.

Gegliedert ist das Buch in 3 Hauptteile: Naturwissenschaft und Wirklichkeit – Geisteswissenschaft und Wirklichkeit – Wirklichkeit und Glaube.

Die im Titel angesprochene „Freiheit des Glaubens" wird auf 300 Seiten unter Überschriften wie „Spielraum der Freiheit" (148) und „Mut zum Glauben" (303) nur beiläufig und zudem noch moralisierend angesprochen. Erstaunt ist der Leser auch über die Behauptung, Wirklichkeit und Wahrheit seien „Grenzbegriffe" (298).

Die Wirklichkeitserfassung der Naturwissenschaften wird in enger Anlehnung an H. Sachsse (69ff, 89ff, 145ff), A. Portmann (97ff) und B. Rensch (111ff) weniger diskutiert als referiert. Daß die Tiefenpsychologie den Geisteswissenschaften beigezählt wird, hätte C. G. Jung vielleicht gefreut (162ff). Auf anderthalb Seiten wird der Positivismus erwähnt, allerdings nur der von Auguste Comte (189f). Die Autorität für den „neuen Wirklichkeitshorizont", in dem gesprochen wird von „Glaube und Wirklichkeit heute", heißt Georg Picht (264ff). Zu dieser Annahme paßt es, wenn die Entwürfe von Bultmann, Braun und den „Gott-ist-tot-Theologen" deklariert werden als „Theologie im Bann des überholten Weltbildes" (237ff).

Neues bietet Neubauer's Sammlung nicht. Will man sie als Buch ansprechen, dann als Lesebuch, dessen Verdienst darin besteht, auf zwei 1967/68 bei Vieweg verlegte Bücher von Hans Sachsse hingewiesen zu haben, die bislang zu unrecht vergessen wurden.

Regensburg Norbert Schiffers

Machoveč, Milan: **Jesus für Atheisten.** Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer. – Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag (1972). XVII, 300 S. Balacron DM 14.80

Der Titel dieses Buches, das in einer vom Kreuz Verlag redaktionell überarbeiteten Fassung eines Manuskriptes von M. erstmals veröffentlicht wird, zeigt die Interessenrichtung von M. an: Um vom „eigenen Marxismus tiefere, anspruchsvollere, modernere Vorstellungen" (19) zu entwickeln, lohnt sich für den Marxisten eine genaue Beschäftigung mit dem Jesus Thema über den Rahmen traditioneller Religionskritik hinaus. Das Werk hat folgende Kapitel: I. Jesus für Atheisten? II. Die Quellen und ihre Bedeutung III. Die jüdische Religion vor Jesus IV. Jesu Botschaft V. Christus VI. Der Sinn der Sache Jesu. Anhang: Das Leben und Denken Jesu als Gegenstand der Forschung.

Wenn M. als Marxist mit einer „positiven Leidenschaft" (1) über Jesus schreibt, so deshalb, weil der Marxist heute Erfahrungen macht, die in analoger Weise in der Tradition des Christentums vorkommen. Aus der Überakzentuierung einer paradiesischen Zukunft wird nämlich nur zu leicht „ein die gegenwärtigen Menschen mißbrauchender und mißhandelnder Fanatismus" (27). Diese von M. sicher als sehr aktuell gemeinte Erfahrung und ihre für ihn immer „auffallenderen Analogien" (28) mit der Geschichte des Christentums einerseits, andererseits aber auch seine Kenntnis der jüdisch-christlichen Traditionen veranlassen ihn erneut „die Quellen der Nachrichten vom Meister aus Nazareth zu studieren" (29) um im Interesse „für eine mögliche positive Begegnung des modernen Atheisten mit Jesus" (29) die Frage zu beantworten, „wie dies alles geworden ist" (29).

Der Rückgriff auf die biblischen Quellen stellt auch M. vor die schwierige Frage, was denn die biblischen Texte über Jesus von Nazareth wirklich aussagen und was auf spätere Traditionen zurückzuführen sei. M. geht hier einen Mittelweg. Auch wenn eine historische Rekonstruktion unmöglich ist und deshalb bei allen Überlegungen Ungewißheit herrscht, ist damit doch nicht eine „absolute Skepsis" (42) gegenüber der Bibel gerechtfertigt. Ohne Frage lassen sich durch die historisch kritische Forschung gewisse „Stützpfeiler im Denken Jesu" (43) herausarbeiten. Bei aller Widersprüchlichkeit (was nach M. vielleicht sogar ein Dokument für die Geschichtlichkeit Jesu ist, weil große Persönlichkeiten oft kompliziert und widersprüchlich sind (38) und Unklarheit in den biblischen Texten läßt sich hinter allem doch leicht der Hinweis auf eine „große, ergreifende, religiöse Gestalt" (38) finden, die trotz unbestreitbarer Mythenbildung, aber auch durch nachfolgende Mythenbildung viel dazu beigetragen hat, das eigene Leben tiefer zu begreifen (43ff).

Jesus selbst steht nicht unvermittelt in der Geschichte. Er ist nur zu verstehen aus der jüdischen Religion vor seiner Zeit. Zentral für das Verständnis der jüdischen Religion ist der im Kern „radikale und rigorose Monotheismus" (59). Auf dieser Basis gestaltet sich das spe-

zielle Verhältnis zwischen Jahwe und den Menschen im Bund. „Jahwe verpflichtet zum Handeln" (59). Entscheidend ist für das alttestamentliche Gottesbild, „daß Jahwe spricht" (61). Er redet den Menschen bzw. den Stamm mit ‚Du' an. Deshalb ist er nicht ein Gott der Kausalität oder der Natur. Er tritt in eine nicht zu verallgemeinernde Beziehung zum Menschen, wie es auch die Ausdrücke Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs sagen wollen. Diese Beziehung „ist die persönlichste unverwechselbare Sphäre eines jeden menschlichen ‚Ich', ja es ist in einem gewissen Sinn das menschliche ‚Ich' selbst als voll erlebtes, bewußtes mit seiner Sendung identisches Ich, das aus der Verlorenheit des Menschen in der alltäglichen oft so erbärmlichen Realität zum maximalen Anspruch, zur größten Anspannung der menschlichen Kräfte, zum Handeln drängt". (61f). In diesem Sinn interpretiert M. auch 2 Mose 3,14 als „das ‚Ich-Prinzip' der Menschheit und der ganzen Welt" (63). Auf dieser Grundlage ergibt sich nach M. die Möglichkeit, die Bibel tief innerlich-religiös aber auch atheistisch-humanistisch zu interpretieren, um für die Fragen nach einer sinnvollen Gestaltung und Bewältigung menschlichen Lebens eine Antwort zu finden. Israel entdeckte dabei immer stärker die Dimension der Zukunft. Im prophetisch eschatologischen Denken bildeten sich verschiedene Aspekte der Zukunftserwartung (chiliastisch, apokalyptisch) heraus, an die Jesus mit seiner Botschaft vom Reich anknüpfen konnte. Die Reich Gottes Botschaft ist für Jesu Predigt zentral. Jesus hat eschatologisch von der Gegenwart gepredigt. Er war „ein mitreißender Verkündiger des augenblicklichen Anspruchs des Menschen" (99) vom Standpunkt des Reiches. Daraus folgt Jesu Aufforderung zur Umkehr. Jesus macht die Zukunft zur Sache der Gegenwart, er gibt ihr „den eigentlich menschlichen Charakter" ... er reißt den Menschen mit, „weil er diese gelebte Zukunft mit seinem ganzen Wesen verkörperte" (103). M. belegt diese Einstellung Jesu durch verschiedene Momente der biblischen Botschaft: z. B. durch Jesu Gebet, das er im Gefolge seiner Interpretation der alttestamentlichen Gottesvorstellung als Vermögem "ganz bei sich selbst, bei seinem eigenen Ich zu sein" (104) versteht, oder durch die Gleichnisse, die darauf verweisen, daß man „die Authentizität der menschlichen Existenz nicht anders erreichen (kann) als in tiefstmöglich gelebter Gegenwart" (110). Jesus ist deshalb auch kein Sozialrevolutionär (114). Seine Forderungen gehen weiter. Der ganze Mensch soll sich wandeln. Natürlich hat die Botschaft Jesu dadurch auch eine hohe gesellschaftskritische Bedeutung, wie M. an Jesu Bewertung des Kindes (der noch nicht verdinglichte Mensch, Symbol zu schützender Schwachheit) aufzuzeigen versucht (117ff). Wichtig für M. ist, daß Jesus nicht nur eine Lehre vertritt, sondern mit seinem ganzen Wesen diese Lehre lebt. Hier sind Jesu Auffassungen von der Gewaltlosigkeit (127ff) und von der Feindesliebe (130ff) verankert.

In dem mit „Christus" überschriebenen Kapitel behandelt M. die christologischen Aspekte der Rede von Jesus. Die emotional beladene aber im Vorstellungsmaterial außerordentlich karge Aussage des frühen Christentums vom „Menschensohn" wird im Bewußtsein der Vielschichtigkeit des exegetischen Problems von M. als „eine der wirkungsvollsten Komponenten der verschiedenen prophetischen Reden Jesu" (155) gewertet, die mit der Parusie fest verbunden war, und erst aus dem Bewußtsein schwand, als die Parusieerwartung selbst erlosch. Der Messiastitel wird Jesu dagegen von seinen Jüngern verkündigt, indem nämlich vor allem Petrus und einige andere Jünger durch den Dialog mit Jesus dessen messianisches Bewußtsein wecken (159f). So versteht M. das Petrusbekenntnis in Mk 8,29 als „dramatische Komprimierung eines längeren Vorgangs zu einer prägnanten Begebenheit" (159). Auch wenn einige Jünger Jesus als politischen Messias erwartet haben, gingen die messianischen Sehnsüchte der meisten seiner Jünger doch tiefer. Ihre Messiaserwartung schloß mit der Vorstellung vom leidenden Messias eine Reflexion auf menschliches Leid und Schmerz ein. Diesen Gesichtspunkt hebt M. ausdrücklich hervor (168ff). Jesus selbst wird deshalb seinen Tod mit in seine Sendung einbegriffen haben. Es lag „in der Logik der eschatologischen Verkündigung, daß Jesus seine Mission und seine Botschaft mit dem eigenen Leid und Leben erhärtete" (175). Allerdings hält M. sowohl die Vorstellung des „realen Kommens des ‚Menschensohnes' in all seiner Herrlichkeit'" (177), wie auch die Heilsbedeutung des Leidens Jesu für mythologisch. Gerade bezüglich dieser Vorstellung vom Leiden steht für M. fest, „daß die Mythologie hier den Kern des Problems ausmacht" (178). Verschärft stellt sich für M. natürlich dann die Frage nach Golgatha und Ostern. Hier meint M., daß Jesus als großer jüdischer Frommer starb. Er habe mit seinem Schrei am Kreuze tatsächlich nach Elia gerufen (200ff). Er starb „nicht als Kierkegaard-Figur" (202). Jesus rückt sich mit diesem Schrei selbst in die Nähe des Propheten Elia.

Die Depression und die Flucht der Jünger nach dem Tode Jesu sind die Folge der ausbleibenden Umwandlung Jesu in Elia (204). Wie kommt es nun, daß trotz der Katastrophe der Glaube an Ostern entstand? Petrus ist – genau wie bei der Verkündigung des Messiastitels – für M. auch der erste Verkündiger der Auferstehung. Er faßt sich nach Golgatha zuerst, kehr um und erklärt das Kreuz als Sieg. Die Möglichkeit dieser Uminterpretation liegt darin, daß Petrus mit der Verkündigung der Auferstehung an alte Gehalte der Botschaft Jesu anknüpfen konnte. „Der Glaube an die Auferstehung konnte bei den Anhängern Jesu die ausgebliebene Parusie des Menschensohnes ersetzen" (215), und er war zudem geeignet, die tiefste und innerlichste Dimension des von Jesus verkündigten Königreiches über alle politische Ausformung hinaus zu erschließen (215). Die neue Idee von der Auferstehung – das ist für das Verständnis ihrer späteren Wirkung bedeutsam –, brachte darüberhinaus „Saiten menschlicher Selbstreflexion" (218) zum Schwingen, wie sie sich z. B. in der Frage nach dem Sinn des Todes äußern.

Paulus, der an dem ethischen und theologischen Problem der Erlösung interessiert ist (224), kann die Auferstehungshoffnung aufgreifen und wird durch die Universalisierung der Erlösungsbotschaft dann nach Jesus und Petrus zur 3. Gründergestalt des Christentums. Im Johannes-Evangelium wird schließlich für eine spätere Zeit der Versuch unternommen, den „realen Mangel des Erlebens der Person Jesu, seiner Geistesstärke, seines charismatischen Zaubers" (245) zu ersetzen. Insofern enthält auch dieses Evangelium „gewisse historische Wahrheit" (246), bewahrt reale Erfahrungen auf.

Zum Schluß erhebt sich die Frage, was denn der Sinn der Sache Jesu noch sein kann? Viele Hinweise hat M. dazu schon im Verlauf seiner Ausführungen gegeben. Die Konfrontation mit Jesus spricht den ganzen Menschen an. Dabei geht es nicht um Konfessionen und Weltanschauungen. „Es geht jedoch um den Menschen selbst, um seine Zukunft und seine Gegenwart, um sein Siegen und Versagen, seine Liebe und seinen Schmerz, um seine Verzweiflung und unauslöschliche Hoffnung" (269). Mit diesem Satz beschließt M. seine Überlegungen.

Der als Anhang angefügte Forschungsbericht trägt zum eigentlichen Thema ‚Jesus für Atheisten' nicht viel bei. Er kann höchstens gewisse Akzente theologischen Forschens artikulieren, die für M. wichtig waren, wobei er unter anderem auch auf die Impulse hinweist, die von marxistischer Seite für die Interpretation des Christentums gegeben wurden.

Eine kritische Würdigung des Buches von M. ist schwer. M. beansprucht mit seinem Werk „ein Bild geliefert zu haben, das voll dem kritischen Studium sowohl der Quellen wie auch der Zeit Jesu und seiner Umwelt entspricht, das nichts verschweigt und versteckt" (269). Dieser sicher sehr hoch gesteckte Anspruch läßt sich wohl kaum bezüglich einzelner Thesen z. B. zur Funktion des Petrus in der Gründungsgeschichte des Christentums, durchhalten. Doch meine ich, daß man am Ende mit einer exegetischen Diskussion der einzelnen Thesen der Bedeutung und dem Wert dieses Buches nicht gerecht wird. Der neuralgische Punkt, aber auch die Qualitäten dieser Arbeit liegen auf einer anderen Ebene.

So wäre kritisch auf die Interpretation des alttestamentlichen Gottesverständnisses hinzuweisen, denn hier zeigt sich nun auf der Seite von M. ein Vorurteil, das – wie H. Gollwitzer mit Recht in seinem Vorwort bemerkt (XII) – in einem modernen Immanenzdogma gründet und in der Überzeugung, daß der Mensch selbst Träger der Geschichte ist.

Von diesem Vorurteil her kann M. bei aller positiven Bewertung Jesu kein Verständnis für die Auferstehung im biblischen Sinn haben, genau wie er den Menschensohngedanken und die Messiasidee in ihrem theologischen Gehalt für mythologisch erklären muß; konsequent der humanistisch-atheistischen Hermeneutik, die einzig ‚Jesus für Atheisten' entdecken kann. Diese Hermeneutik gibt dann auch genau die Grenze für das Verständnis der Texte selbst an.

Diese Kritik ändert aber nichts an der Tatsache, daß das vorliegende Buch mit einer großen Leidenschaft für Jesus von Nazareth geschrieben ist. Auch wenn M. es sich von seinen eigenen Voraussetzungen her strikt versagt „mit der Hypothese des ‚Übernatürlichen' und Wunderbaren zu arbeiten" (269), gelingt es ihm doch, so von Jesus zu erzählen, daß gerade ein religiös orientierter Leser für sein eigenes Verständnis Jesu wichtige Hinweise erhält. M. ist fasziniert vom Menschen Jesus. Seine Überlegungen gewinnen dadurch bekenntnishaften Charakter. Die Konfrontation mit Leben und Lehren des Meisters aus Nazareth, wie M. Jesus häufig liebevoll nennt, helfen, das eigene Leben tiefer zu verstehen. Das wird besonders aktuell und deutlich, wo M. über den Sinn menschlichen Leidens spricht. Dieses Buch führt deshalb den Dialog zwischen Christen und Marxisten nicht nur weiter, weil es gründlich mit bestimmten Klischeevorstellungen der Religionskritik aufräumt; für den christlichen Leser kann es zugleich eine geistlich anregende Lektüre sein. Das macht m. E. über exegetische und philosophische Diskussionen hinaus den Wert des Buches aus.

Münster Helmuth Rolfes

Die Sache mit dem Apfel. Eine moderne Wissenschaft vom Sündenfall. Hrsg. von Joachim **Illies**. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 176 S. (Herderbücherei Bd 447) kart. DM 3.90

Läßt sich der sicher unter dem Aspekt der Werbewirksamkeit gewählte Titel des Buches noch verstehen, so führt der Untertitel dieses Sammel-

werkes den potentiellen Leser gründlich in die Irre. Es wird im vorliegenden Band der Herderbücherei keineswegs „Eine moderne Wissenschaft vom Sündenfall" geboten, sondern in kurzen Abhandlungen das, was die verschiedenartigsten Wissenschaftszweige den biblischen Urgeschichtserzählungen an bleibendem Wahrheitsgehalt abgewinnen können. Keine moderne Wissenschaft vom Sündenfall also, sondern eine Interpretation der ersten Genesiskapitel – oder gelegentlich auch anderer Stellen des Alten Testaments – durch Wissenschaftler, die ihre aus anderen Quellen gewonnenen Ansichten und Einsichten anhand der Sündenfallerzählung darlegen. Leitender Gedanke des Buches ist es nach dem Willen des Herausgebers, den mythologischen Kern und damit die zeitlose Tiefe des „ältesten christlichen Mythos" dem Leser wieder nahe zu bringen. Ein berechtigtes Anliegen: denn der heutige Mensch scheint ja den Urkapiteln der Heiligen Schrift nur noch mit der Alternative wahr oder falsch entgegentreten zu können. Insofern das Buch dazu beiträgt, diese Alternative als ungerechtfertigt zu entlarven, leistet es ohne Zweifel einen Beitrag zum Verständnis der „Sache mit dem Apfel".

Die einzelnen Aufsätze lassen, je nach dem Wissenschaftszweig, in dem der einzelne Autor zuhause ist, den Inhalt ihrer Ausführungen in etwa erwarten und überraschen den Leser doch wiederum, teils durch Originalität des Denkens, teils auch und leider durch gezwungen wirkende Deutungen, die dann darauf hinauslaufen, daß eine bereits vorgebildete, anderseitig begründete Auffassung als „auch" im Mythos vom Sündenfall enthalten aufgezeigt wird. Alle Beiträge im einzelnen zusammenfassend zu würdigen ist unmöglich, denn der Vorgeschichtler Karl A. Brüning etwa, der die ersten Kapitel der Genesis mit den vorgeschichtlichen Höhlenmalereien in Beziehung bringt, sieht den Mythos des Sündenfalls doch aus gänzlich anderer Sicht als die Tiefenpsychologin Christa Meves, der es in Anlehnung an C. G. Jung möglich scheint, die Gestalten der Sündenfallgeschichte als einen artspezifischen, innerseelischen Entwicklungsprozeß des Menschen, des Homo sapiens, zu verstehen, ganz zu schweigen vom Beitrag des Marxisten Bloch (dem Buch „Atheismus im Christentum" entnommen), der von der Deutung des Sündenfalls aus der Sicht des russisch-orthodoxen Christen Paul Evdokimov, dargestellt von Joachim Illies, verständlicherweise erheblich abweicht. Trotzdem: Fast allen Autoren gelingt es, ein sich aus ihrem Wissenschaftsbereich anbietendes mythologisches Element der biblischen Urgeschichte in unsere Zeit hinein zu übertragen und es so als bleibende, gültige Aussage über das Menschsein zu interpretieren. Und noch einmal: da die Heilige Schrift in ihren ersten Kapiteln auch mythologische Elemente enthält, ist diese Übertragung sinnvoll und auch weithin als gelungen zu bezeichnen.

Aus der Sicht des katholischen Theologen ist damit jedoch noch nicht alles gesagt. So einheitlich die Zielvorstellung des Buches sein mag, die Aneinanderreihung von Beiträgen von Autoren verschiedenster weltanschaulicher Coleur stiftet doch wieder Verwirrung, so daß der Leser nach der Lektüre des Buches zwar mehr weiß, sich aber wohl kaum noch einen Reim auf diese Vielfalt von Anschauungen machen kann, die sich doch alle an die Urgeschichte der Heiligen Schrift anlehnen. Diese Verwirrung hat ihre Ursache darin, daß „die Sache mit dem Apfel" nur als ein Mythos interpretiert wird und deshalb zeitlose Wahrheiten aussagt, die sich auch in anderen Mythen finden. Bedauernswert bleibt, daß auf diese Weise das eigentliche Anliegen der ersten Genesiskapitel verschüttet wird. Denn die biblische Urgschichte ist – bei allen bekanntermaßen in ihr enthaltenen mythologischen Elmenten – eben nicht primär Mythos, sondern Theologie der Geschichte, deren Hauptaugenmerk sich nicht auf das „ewig Wahre" richtet, sondern auf das geschichtliche Handeln Gottes und des Menschen, so wie es sich dem Isrealiten der damaligen Zeit aus seinem Glauben heraus darstellte. Oder anders formuliert: das die biblische Urgeschichte von anderen Mythologien Abhebende ist doch gerade die Einführung des geschichtlichen Moments, das freie Handeln Gottes und die freie Sünde des Menschen. Mag, wie Schmitz-Moormann meint, die Erklärung der Genesis zum Woher von Leid, Elend und Sünde in der Welt für unsere Zeit nicht mehr ausreichen: Eine in manchen Beiträgen auftauchende Meinung, eine Unvollkommenheit des Menschen sei auch schon Sünde, ist purer Unsinn und die biblische Urgeschichte ist mangelhaft interpretiert, wenn sie nur als Mythos gesehen wird und nicht als eine zumindest der Intention nach geschichtliche Erzählung, die auch, aber eben nicht ausschließlich, mythologische Elmente enthält. Wer die biblische Urgeschichte nur unter dem Aspekt des Mythos betrachten will, kann sich durch das vorliegende Buch in vieler Hinsicht belehren und bereichern lassen. Das Buch ist gleichzeitig aber auch Beweis dafür, daß die modernen Wissenschaften allein – auch da, wo sie einen positiven Beitrag leisten – der biblischen Urgeschichte als Heiliger Schrift nicht gerecht werden können.

München Karl-Heinz Weger SJ

Weibel-Spirig, Rolf: **Christus und die Kirche.** Das ökumenische Gespräch über die Kirche. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1972). 176 S., br. DM 17.80

1. In der hier anzuzeigenden Dissertation stellt Weibel eine neue Methode für die Ökumenik vor. Statt der veralteten Konfessionskunde und der vergleichenden Kirchenkunde stellt Weibel einen „Vergleich zwischen den Berichten und Dokumenten" im Weltrat der Kirchen und im Vaticanum-II an (9). Trotz formeller Unterschiede werden die Texte der Studienkommissionen, des Weltrats und des Konzils gleichrangig behandelt (das Adjektiv „formal" auf S. 10 ist wohl ein Schreibfehler, der in „formell" korrigiert werden muß). Grund für diese Gleichbehandlung ist zunächst: In allen vergleichenden Texten werden die Kirche, deren Ämter, Einheit und Mission zurückgeführt auf Christus und den dreifaltigen Gott (15ff, 55ff, 73ff, 124ff, 126ff und die Pendants dazu im Vat.-II: 32ff, 61ff, 87ff, 138ff). Wird in allen zum Vergleich herangezogenen Texten radikal-formal auf Gott zurückgefragt, dann ist streng theologisch nicht mehr von Unterschieden in den verschiedenen Kirchensichten, sondern schon von einer Einheit im Kirchenverständnis zu sprechen.

2. Dieses gemeinsame theologische Kirchenverständnis wurde von Lucas Vischer als „neuer Impuls" der Ökumene bezeichnet (OekRu 20, 1971, 165). Weibel stimmt dem zu und sagt mit Vischer auch, diese Grundlage für den Dialog sollte organisiert werden zu einer „konziliarverbindlichen" ökumenischen Gesprächsrunde (163). Dem wird man zustimmen. Wenn die „empirisch-soziale Wirklichkeit" der Kirche (32, 42, 58f, 99ff, 107, 126, 146f) als „Werkzeug" Gottes und Christi (157) verstanden wird, dann muß die „Leiblichkeit der Einheit" eine Organisationsform finden, die sichtbarer – und verbindlicher – Ausdruck der formal zu begründenden Einheit der Kirche ist (48, 123ff). Die „Einheit der Kirche selbst" muß als Gottes Liebe sich „spiegeln" im Leben, in der Sendung und in den Organisationsformen der Kirche (59, 126, 157).

3. Um vom Term „Spiegelung" den Verdacht der Projektion fernzuhalten, unterscheidet Weibel zwischen der wechselnden, situativ-bedingten, institutionalisierten „Organisation" und der „Ordnung", die die Identität der Kirche in der Geschichte zeigen muß (105, 114, 136, 145, 157, 161). „Ordnung" soll nach Weibel Gottes in der Kirche gegenwärtige Liebe in der Form von Gemeinschaft zeigen. Ein ökumenisch notwendiges Gemeinschaftszeichen von Gottes Liebe in der Kirche wäre jene „Ordnung", die ein gesamtchristliches Konzil genannt werden könnte.

Weibel sagt, auf seine Forderung nach diesem wirklich „ökumenischen Konzil" sei er gestoßen beim Vergleich der Aussagen im Vaticanum-II (UR 4,3 „subsistit") und in den Berichten der Kommission „Institutionalismus" sowie der „Theologischen Kommission" für Montreal (Zürich 1963, 29, 38ff, 56, 63 – Weibel 105, 114, 123ff, 136, 143, 145, 157, 161). Die theologisch verbindende Grundaussage übernimmt Weibel von H. Urs von Balthasar (Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, 219 u. ö. – Weibel 48, 139).

4. Weibel sieht Schwierigkeiten, die trotz der formalen Begründung gegen ein Konzil der christlichen Ökumene anstehen: zum Befund des NT gehört es, daß es in der Frühkirche nebeneinander die „Organisationsformen" der charismatischen (?) und presbyterial-episkopalen Gemeinde – „Organisation" standen (106, 114). Als „Ordnung" könnte man mit R. E. Brown und E. Käsemann die Elemente nennen, „die allen neutestamentlichen Ekklesiologien gemeinsam sind" (R. E. Brown: OekRu 13, 1964, 68): Kontinuität mit Israel, Apostolizität, Taufe, Eucharistie; die Unteilbarkeit der Ereignisse von Kreuzigung und Auferstehung (E. Käsemann: OekRu 13, 1964, 58–63).

Zu untersuchen wäre allerdings, ob Weibels begründende Formale (siehe 3) sich auch exegetisch so erheben läßt, daß der Unterschied im Selbstverständnis der Gemeinden zureichend mit „Organisation" und „Ordnung" angegeben werden kann. Notwendig wird dies schon deshalb, weil die Einteilung „charismatische" oder „presbyterial-episkopale" Gemeindeordnung noch heute als Kirchenverfassungs-Artikel besteht. Sind das soziologisch-organisatorische Kategorien, denen der Zeugnischarakter für ein bestimmtes kirchliches Selbstverständnis zugesprochen werden muß? Gewiß, wünschenswert wäre das schon: Aber Weibels phänomenologisch auf's Formale reduzierende Methode müßte sich – stärker als in der Dissertation – gegen die Selbsterhaltungstendenzen der verschieden verfaßten Kirchen stellen. Allzu gemeinschaftsbezogen ist, weiter, Weibel's Einteilung „Taufe = äußere und Eucharistie = innere Grenze der Kirche" (96ff). Ist schon das Sakramentsverständnis bei Weibel zu schematisch (trotz des Einwandes auf S. 157), dann gilt dies auch vom „Sendungscharakter" der „Apostolizität" (98ff, 105, 114, 141). Gemäß eigenem Ansatz müßte Weibel hier im Funktionalen reduzieren auf eine Formal-Begründung. Aber dafür bieten die von Weibel herangezogenen Texte (zum Glück!) kaum Anhaltspunkte.

Zum Schluß sei noch eine Konsequenz aus Weibel's Ansatz benannt: Ist die historisch feststellbare Geschichte der Kirche – und in ihr auch die Geschichte der Spaltungen – eine Geschichte

der „Organisation", dann kann die Geschichte der Kirche nicht hermeneutisch ausgelegt werden. Sie wird in der Reduktion degradiert zum Material (92).

Aus den Fragen unter 4 wächst die Vermutung zu, Weibel's Unterscheidung zwischen „Ordnung" und „Organisation" sei idealistisch. Die dauernde Reduktion auf „Ordnung" gibt zu dieser Vermutung Anlaß. Trifft das zu, dann muß zumindest gesagt werden, Weibel's Formalansatz habe das, was in Uppsala – 1968 sich bei den „Jungen" zeigte, nicht verstanden und versuche das Aufmerken für die „Organisationsformen" in der Welt mit einem formalen Trick zu hinterlaufen. Mit einem solchen Versuch findet sich Weibel zwar wieder in der Gesellschaft der „Theologischen Kommission" des Weltrats und einer Reihe von nachkonziliaren katholischen Theologen. Aber eine Bestätigung für Weibel braucht dies nicht zu sein, weil seine bloß textvergleichende Methode nichts anderes herausbringen kann als das, was schon getextet wurde.

Weibel's Methode kann zeigen, wo kritische Fragen nach dem Selbstverständnis der Kommissionen einsetzen müssen. Für diesen Hinweis sei ihm gedankt.

Regensburg Norbert Schiffers

Cordes, Paul Josef: **Sendung zum Dienst.** Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester". – Frankfurt/M.: Josef Knecht 1972. XIV, 365 S. (Frankfurter Theologische Studien Bd 9) kart. DM...

Vorliegende Dissertation, gefertigt unter der Leitung von Karl Lehmann, ausgezeichnet mit einem Preis der Johannes Gutenberg-Universität, stellt ein Musterbeispiel sorgfältiger Analyse und Interpretation eines Konzilstextes dar.

Ziel der Untersuchung ist, die biblisch-dogmatischen Aussagen des Dekretes Presbyterorum ordinis zu erheben. Die spirituellen und aszetischen Probleme werden jeweils gestreift. „Ganz ausgeklammert müssen die Fragepunkte bleiben, die eine gegenwärtig und künftig notwendige Strukturveränderung der kirchlichen Organisationsform betreffen oder die sich praktisch-pastoraltheologisch mit der beruflichen Rolle des Priesters beschäftigen" (3).

Die gegenwärtige Grundsatz-Diskussion über Amt und Dienst in der Kirche, die Auseinandersetzungen um die Dokumente der römischen Bischofssynode von 1971 und der deutschen Synode zeigen hinlänglich die Bedeutung einer solchen Arbeit.

Der Verf. legt seiner Untersuchung die verschiedenen Entwürfe zum Dekret, die zahlreichen Eingaben und Anmerkungen der Konzilsväter und die entsprechenden Antworten der Kommission zugrunde.

Diese Unterlagen sind bislang nur zum Teil veröffentlicht. Von ihnen ausgehend werden die Passagen des endgültig verabschiedeten Textes interpretiert. Durch zahlreiche exegetische, patrologische und theologiegeschichtliche Exkurse wird nicht nur zur Klärung des Hintergrundes beigetragen, es werden ebenso kritische Fragen an den Konzilstext gestellt, Unstimmigkeiten erörtert etc. Die verarbeitete Literatur ist außerordentlich umfangreich. Dieser sorgfältigen Methode entspricht die Anlage des Buches. Erfreulicherweise enthält es nicht nur ein Personen-, sondern auch ein Stichwortregister. Ein Anhang bringt wichtige Texte der Dekretsentwürfe und eine Auswahl der Stellungnahmen der Konzilsväter.

Der Verf. erörtert den Konzilstext unter fünf Hinsichten. Im ersten Teil wird ein Durchblick durch die Dekretsgenese im Hinblick auf eine „neue christliche Spiritualität" gegeben. Teil zwei umreißt den Ort des Amtsträgers innerhalb des priesterlichen Gottesvolkes. Im dritten Teil wird das im Dekret verwandte Schema vom dreifachen Amt Christi und seine Auslegung auf den priesterlichen Dienst untersucht.

Im Rahmen des vierten Teiles richtet sich das Augenmerk auf zentrale Begriffe wie potestas, ministerium, agere in persona Christi, ordo, consecratio, missio, character sacramentalis.

Der fünfte Teil behandelt die Relationen Priester – Presbyterium – Bischof – Priesterrat.

Das Ergebnis der verschiedenen Kapitel ist der Aufweis einer sich fast überall zeigenden Heterogenität des Konzilsdekretes. Neben neuen klärenden Formulierungen finden sich in ihrer Gültigkeit und Reichweite nicht überprüfte Theologumena. Am Ende eines jeden Kapitels werden die unterschiedlichen Momente sorgfältig zusammengestellt und abgewogen. Es überschritte den vorgegebenen Rahmen einer Rezension, diese nuancierten Zusammenfassungen hier nachzeichnen zu wollen. Der Verf. resümiert das Endergebnis in den pointierten Sätzen: „So fehlt der Weisung des Konzils die Überzeugungskraft einer von der Sache selbst her gelungenen ‚Synthese'. Die Verlautbarungen machen manchmal einen unausgereiften, wenig homogenen Eindruck und verleiten so von sich selbst her zu ekkletizistischen Interpretationen. Es ist demnach kein Zufall, daß in der Frage des Presbyteramtes die unterschiedlichen theologischen Lager nach dem Konzil in alle Richtungen auseinanderstoben" (307). Angesichts einer solchen Feststellung legt sich die Frage nahe, worin der Verf. selbst die tragende Linie der Amtstheologie sieht, die es in der nachkonziliaren Diskussion weiter zu bedenken und zu entfalten gilt.

Kurz gefaßt – und damit etwas vergröbernd – gesagt, unterstreicht der Verf. die vom erhöhten Herrn ausgehende pneumatische Ermächtigung zum amtlichen Dienst in und am Volke Gottes. Von hier aus kritisiert er ebenso eine kultisch-sazerdotale Konzeption des Amtes wie eine rein funktional-pragmatische Auffassung des Ministeriums.

Daß diese Auffassung, so berechtigt und notwendig sie in sich ist, beim Verf. wohl nicht hinlänglich vermittelt ist mit der ekklesiologisch ebenso berechtigten wie notwendigen Einbeziehung der Charismen, scheint m. E. aus den Ausführungen des Verf. über die Zuordnung von Priesterrat und Diözesanrat hervorzugehen. Bei der vorgeschlagenen Vorordnung des Diözesanrates vor den Priesterrat in Fragen der Pastoral bemängelt der Verf., daß man „die unterschiedliche geistliche Befähigung" (305) nicht in Erwägung zieht. Geistliche Befähigung gibt es auch auf charismatische, nichtamtliche Weise und warum soll sie sich nicht in solchen Gremien zum Wohl der Gesamtkirche und zum Nutzen der Amtsträger entfalten dürfen?

In einer gewissen Korrespondenz mit diesem Sachverhalt wird das funktionale Moment des Amtes m. E. etwas unterbewertet. So weist der Verf. nach, daß die Sendung die ganze Kirche betrifft, spricht dann aber davon, daß die Sendung zum Amt die allgemeine Sendung „intensivierend qualifiziere" (66). Da hier auf den funktionalen Charakter des Dienstes nicht abgehoben wird, fragt man sich, was Intensifikation meinen soll. Die Antwort erfolgt S. 85f: „Will man dem Amt die geistliche Dimension erhalten, so kann man wohl schon diese Berufung [zum Amt], erst recht aber die sie beantwortende amtliche Sendung nicht mit der Befähigung zu irgendeinem der vielen notwendigen Dienste in der Kirche und Gesellschaft gleichsetzen. Das soll den Wert dieser „Profan"-Berufe für die Menschheit nicht vermindern. Aber es ist doch zu unterscheiden zwischen solchem Tun, das in seiner Nützlichkeit für einzelne oder alle ohne weiteres einsichtig ist und einem Einsatz, zu dem das Glauben bewegt und den in der Grenzsituation allein das geoffenbarte Gotteswort trägt. Eben einem solchen Einsatz galt die Reflexion der Bibel auf das Apostolat. Und es ergibt sich aus dieser Reflexion, daß Christus selbst diesen „Beruf" in seinen ersten Zeugen als Amt stiftete. Diesem Amt ist die besondere Gabe des Geistes zugesagt, die es charakterisiert und ihm unverzichtbar ist. Eben diesem Amt ist vorrangig die Bezeugung des Evangeliums durch das Leben abgefordert, denn es ist entscheidend markiert durch das Beispiel Christi selbst."

Wird Amt so exklusiv durch geistgewirkten Einsatz, Lebenszeugnis etc. charakterisiert, gerät die von den verschiedenen Typen von Dienstleistungen her begründete Ausfächerung des einen Amtes in das Bischofs-, Priester- und Diakonenamt in der gegenwärtigen Kirche wie eine weitere Entfaltung der Amtsstruktur ungebührlich in den Hintergrund. Wird dann nicht doch der Amtsträger wieder zum Glaubenden par exellence, der den Einsatz des Glaubens voll übernimmt?

Wie lassen sich diese Ausführungen mit den Erörterungen S. 114f harmonisieren, wo das Amt von seiner Funktion her umrissen wird? Freilich werden auf S. 117f Funktion und transfunktionale, gnadenhaft-geistliche Momente schon wieder einander entgegengestellt. Geht es im kirchlichen Dienst nicht gerade um das unlösbare Ineinander dieser beiden Elemente?

Von der hier auftauchenden Problematik her erscheint die temperamentvolle Auseinandersetzung mit dem Amtsrapport der 5. Plenarsitzung der niederländischen Kirchenversammlung und eine Reihe neuerer Publikationen etwas einseitig akzentuiert (vgl. S. 248ff).

Zwei kritische Anmerkungen geringeren Gewichtes: Die vorgeschlagene Neuinterpretation des „Character sacramentalis" als einer persönlichen Entscheidung, welche durch die Ordination auf die Ebene einer geistig-geistlichen Realität erhoben wird und damit kirchliche Gültigkeit erlangt, überzeugt nicht recht (259f).

Auf S. 292 muß es wohl „Gerhoh von Reichersberg" heißen. S. 126 kommt die 10. Z. v. o. zweimal vor, eine andere fehlt.

Diese kritischen Anmerkungen entspringen der Überzeugung von der Wichtigkeit dieser im übrigen vorbildlichen theologischen Untersuchung in der gegenwärtigen Situation.

Münster Peter Hünermann

Cullmann, Oscar: **Vrai et faux oecuménisme.** Oecuménisme après le Concile. – Neuchâtel: Delachaux et Niestlé (1971). 77 S. (Cahiers Théologiques, 62) kart.

Die drei in diesem Heft gesammelten Aufsätze des bekannten Basler Theologen sind in den Jahren unmittelbar nach dem II. Vaticanum entstanden; sie waren alle drei zunächst auf Deutsch in verschiedenen Organen erschienen, so daß es für den deutschen Leser ratsamer ist, sie dort nachzulesen. Für unsere schnellebige Zeit ist der Hinweis auf das Datum des Ersterscheinens nicht unwichtig. Gerade im Bereich der ökumenischen Arbeit haben sich seither die Akzente so sehr verschoben, daß C. Darlegungen „antiquiert" erscheinen können. Während er sich noch bemüht, den durch das Konzil geweckten Enthusiasmus zu ernüchtern, geht es in der heutigen Kontroverse darum, sich mit jenen Gruppen auseinanderzusetzen, die das postökumenische Zeitalter proklamieren, oder mit denen, die davon überzeugt sind, daß vonseiten der Theologen das zunächst Erreichbare an Konsens schon realisiert ist, so daß auf diesem Sektor eigentlich nicht mehr viel zu tun oder zu erhoffen bleibt. Jedenfalls hat noch unlängst K. Rahner die These vertreten, daß, abgesehen von der Frage des Papsttums, „auf dem Gebiet der theologischen Reflexion ... eigentlich keine konfessionstrennenden Hindernisse mehr vorhanden sind" (Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 110f.) und daß daher die Amtsträger am Zuge sind, wenn die ökumenische Stagnation überwunden werden soll.

Gleichwohl bleiben die von C. hier vorgetragenen Thesen bedenkenswert. Steht hinter ihnen doch die Autorität und das Engagement eines Theologen, der wie wenige bewiesen hat, daß für ihn Ökumenismus nicht leere Deklamation ist. Anderseits weichen seine Feststellungen so nachdrücklich von den gängigen Proklamationen eines erreichten Konsenses in den fundamentalen Unterscheidungslehren ab, daß es wichtig ist, sie genau zu überdenken.

Das gilt vor allem für den ersten Beitrag, der 1967 in der ThLZ erstmals erschienen war. C. tritt darin all denen entgegen, die behaupten, die katholische Kirche habe sich im Konzil hinsichtlich der früher strittigen Fragen so radikal geändert, daß künftig nur noch in Sekundärfragen ein Dissensus bestehe. Ein solcher „Standpunkt" war nach C. nur deshalb möglich, weil man die unübersteigbaren Grenzen nicht ernst nahm, die jeder katholischen Reformbemühung gesetzt sind. Das Vaticanum wollte ein katholisches Konzil sein, darum konnte und wollte es am Wortlaut früherer Dogmen nichts ändern. Gleichwohl ist es nach C. dem Konzil gelungen, die Starrheit der Dogmen zu mildern, ohne an ihrem Wortlaut das geringste zu ändern. Dies gelang dadurch, daß einerseits neben den Wortlaut der alten Dogmen gewissermaßen Gegenthesen errichtet wurden, in denen der Neuerungswille sich ausdrückt; anderseits dadurch, daß eine Umschichtung innerhalb des Dogmengefüges vorgenommen wurde, so daß eine neue, die „Wertigkeit" der verschiedenen Dogmen korrigierende Rangordnung aufgestellt wurde. Damit sind nach C. für die Zukunft verheißungsvolle Reformmöglichkeiten, freilich begrenzter Art, gegeben.

Diese These wird u. a. an den konziliaren Texten über Schrift, Tradition und Lehramt exemplifiziert. Für C. enthält die Konstitution über die Offenbarung zweifelsohne erstaunliche Aussagen über die zentrale Stellung der Bibel, so daß der Enthusiasmus all derer begreiflich ist, die von einem endlich erreichten Konsens sprechen. Aber in Wahrheit hat nach C. das Konzil die tridentinische Lehre voll und ganz übernommen. Die Gleichrangigkeit von Schrift und Tradition wird weiterhin betont. Somit bleiben auch weiterhin Katholiken und Protestanten in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Schrift, Tradition und Lehramt getrennt. Die protestantische Theologie muß nach wie vor bestreiten, daß die Schrift, die freilich in der Kirche gelesen werden muß, auch durch die Kirche auszulegen ist. Sie wird nicht bestreiten, daß die kirchliche Überlieferung ein hilfreiches Mittel zur Auslegung der Schrift sein kann; aber da diese Tradition auch entarten kann, bedarf es einer übergeordneten Norm. Dies kann letztlich nur die Schrift sein. Darum weigert protestantische Theologie sich, die drei genannten Größen gleichrangig gelten zu lassen. Die Schrift an die verbindliche Auslegung der Kirche verweisen, hieße, der Kirche das normative Gegenüber nehmen und sie zur Richterin über sich selbst machen. Weil in „Dei verbum" der Schrift nicht diese exklusive Stellung über Tradition und Lehramt zuerkannt ist, darum ist hier eine Grenze gezogen, die weiterhin trennend zwischen den Konfessionen steht.

Gleichwohl darf nach C. nicht gesagt werden, es habe sich durch das Konzil nichts geändert. Denn das alte Dogma wird durch die so nachdrückliche Herausstellung der Bibel abgeschwächt; und C. spricht die Hoffnung aus, daß die Bibel durch die ihr innewohnende Kraft mehr und mehr ihren Primatsanspruch von sich aus durchsetzen wird. – Ähnliche Beobachtungen lassen sich nach C. auch bezüglich der Lehre vom päpstlichen Primat und hinsichtlich der Mariologie machen: Das Dogma von 1870 wird nicht zurückgenommen, aber an seine Seite wird die These von der Kollegialität des obersten Leitungsamtes der Kirche gestellt. Ebenso werden die mariologischen Dogmen nicht rückgängig gemacht, aber die marianischen Aussagen werden aus ihrer Isolierung herausgenommen und in die Lehre von der Kirche integriert.

Das andere Mittel, den Reformwillen zu bekunden, besteht darin, daß das Konzil die Rangfolge der verschiedenen Dogmen im Sinne der „Hierarchia veritatum" korrigiert; damit wird zwar die trennende Grenze zu den Protestanten hin nicht einfach abgebaut, wohl aber wird die traditionelle Lehre von der Gleichwertigkeit aller Dogmen irgendwie „entschärft".

Während C. in diesem ersten Beitrag eine Position zu beziehen scheint, in der die ökumenisch gefährdenden Aspekte einseitig der katholischen Theologie angelastet werden, entwickelt er in dem dritten Beitrag, „Ökumene, Bibel und Exegese", ein etwas differenzierteres Bild. Auch hier geht er davon aus, daß im Konzil die dominierende Bedeutung der Bibel für Theologie und Leben in ganz neuer Weise herausgestellt wird. Aber mit manchen „Pessimisten" fragt er, ob hier katholischerseits doch nichts anderes geschehen ist, als daß nun auch noch die Bibel in die „complexio oppositorum", welche die katholische Lehre nun einmal ist, aufgenommen worden ist. „Bedeutet die weltweite Öffnung des Konzils im Grunde nur eine Rückkehr hinter die Verengung des Katholizismus der Gegenreformation zu einem gefährlichen... Synkretismus, der den Protestantismus sozusagen friedlich zu verschlingen droht?" Muß man nicht sagen, daß „die Bibel, die bislang an die Peripherie gedrängt war, jetzt mit aufgewerteter Geltung in die große Synthese aufgenommen worden ist, aber nur als ein Element neben anderen?" Dieser besorgten Frage gegenüber weist C. darauf hin, daß in allen Konzilsdokumenten eine wirkliche Konzentration und Reinigung durch die Bibel erstrebt worden ist. Wo der Bibel diese Rolle zuerkannt ist, kann sie nicht einfach ein Element unter anderen sein, da muß sie als ein Sauerteig wirken, der den ganzen Teig durchsäuert. „Wir dürfen auf die dynamische Wirkung der Schrift vertrauen; sie muß den im Konzil begonnenen Läuterungsprozeß von innen her vorantreiben. Freilich hängt das von zwei Bedingungen ab. Die Bibel muß weiterhin mit der bisherigen Intensität gelesen werden, und sie muß in praxi – da es leider auf dem Konzil in der Theorie noch nicht geschehen ist – die richterliche Funktion gegenüber der kirchlichen Tradition ausüben können.

Hier erwächst nach C. Meinung dem Protestantismus eine eminent wichtige ökumenische Verantwortung. Die Gefahr, der Schrift ihre läuternde und richterliche Funktion nicht zukommen zu lassen, erwächst den heutigen katholischen Theologen gerade im Kontakt mit gewissen Tendenzen der protestantischen Exegese, für die nicht das Wort der Schrift, sondern „Normen der säkularen Welt" die letzte hermeneutische Instanz sind. C. zielt damit vor allem auf die existentiale Exegese der Bultmannschule, die es den Katholiken ermöglicht, die ganze Tradition auf ein und dieselbe Ebene wie die Bibel zu stellen, indem sie beide enthistorisieren und existential auslegen. Auf diese Weise kann die Bibel ihre richterliche Funktion zur Läuterung und Reduzierung der Tradition nicht mehr erfüllen; die wesentliche Grundlage der Konzilsreform, die die Konfessionen so nahe gebracht hat, geht damit verloren. Es ist die ökumenische Sendung des Protestantismus, die Ausschließlichkeit der Autorität der Bibel aufrechtzuerhalten und diesem Verständnis auch in der katholischen Kirche zum Durchbruch zu verhelfen.

Wer wird angesichts solcher Feststellungen weiterhin sagen wollen, die Theologie habe ihren ökumenischen Part – im wesentlichen – schon hinter sich gebracht?

Frankfurt/M. Heinrich Bacht

Steinmüller, Wilhelm: **Evangelische Rechtstheologie.** Zweireichelehre, Christokratie, Gnadenrecht. – Köln, Graz: Böhlau 1968. XXIII, 945 S. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht Bd 8 I/II)

Diese Münchener Habilitationsschrift wurde bereits 1966 vorgelegt und vor vier Jahren veröffentlicht. In Fachkreisen ist sie inzwischen bekannt und erregte die ihr gebührende Beachtung. Widrige Umstände verhinderten eine frühere Besprechung an dieser Stelle. Nun aber genügt ein Hinweis, damit diese Arbeit in der ThRv nicht unbeachtet bleibt. Die Beschränkung auf einen Hinweis findet ihre Berechtigung in den bisher erschienenen ausführlichen Rezensionen, von denen nur jene von A. M. R. Varela im 140. Bd. des Archivs für Kath. Kirchenrecht (106–136) erwähnt sei. Hier findet Steinmüllers Werk die ihm gebührende Würdigung, doch wird die vereinfachende, optimistische Lösung angezweifelt.

Der Autor hat sich nämlich für seine Untersuchung die Aufgabe gestellt, die Existenz einer evangelischen Rechtstheologie zu erweisen, d. h. darzulegen, daß Kirche und Recht nicht in einem Widerspruch stehen, sondern ein vorhandenes Kirchenrecht in der evgl. Theologie begründet werden kann. Mit diesem Aufweis will Steinmüller zugleich

einen innerevangelischen Gesprächsbeitrag leisten und eine ökumenische Rechtstheologie ermöglichen (vgl. S. 15f).

Die Existenz einer so verstandenen Rechtstheologie erweist der Verfasser, indem er die Theorien von J. Heckel (mit S. Grundmann), E. Wolf und H. Dombois darstellt, vergleicht und auswertet.

Varela kritisiert, wie gesagt, mit Recht das Ergebnis im Hinblick auf die ökumenische Rechtstheologie. Steinmüller übersieht nämlich, das sei auch hier nachdrücklich betont, die sachliche Differenz zwischen Kanonistik und evgl. Rechtswissenschaft, die letztlich in der kontroverstheologisch relevant bleibenden Trennung von Natur- und Gnadenordnung bzw. ihrer Verbindung besteht. Neben dieser kritischen Anmerkung sei die Frage gestellt: Genügt für eine Rechtstheologie der Aufweis, daß und aus welchen Gründen der Kirche Recht eignet, oder muß nicht stets auch die inhaltliche Konkretisierung des Rechts in einer richtig verstandenen lex fundamentalis umschrieben werden, damit ein Gespräch fruchtbar geführt werden kann?

Bochum Willi Astrath

Aymans, Winfried: **Das synodale Element in der Kirchenverfassung.** – München: Max Hueber 1970. XXXIX, 389 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 30. Bd) br. DM 50.–

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dessen beherrschendes Thema die Kirche war, wird dieses Thema von Theologen und Kanonisten immer wieder neu aufgegriffen. In die Reihe dieser Arbeiten gehört die vorliegende Studie, die in den Jahren 1965/67 entstanden und 1969/70 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommen worden ist.

In dem ersten Kapitel (1–18) stellt der Verf. die Begriffe „Kirchenverfassung" sowie „Synode" und „Konzil" vor. „Synodus" und „Concilium" werden vom Gesetzgeber der lateinischen Kirche unterschieden. Während „Konzil" die Versammlung von Ortskirchen meint, die durch ihre Repräsentanten vertreten werden, bleibt „Synode" auf eine Versammlung innerhalb der Ortskirche beschränkt (Diözesansynode). Die Charakterisierung der Diözesansynode als Versammlung mit „nur beratender Funktion" hätte doch wohl einer gewissen Differenzierung bedurft (vgl. J. G. Gerhartz, Keine Mitentscheidung von Laien auf der Synode? in: StdZ 184, 1969, 145–159). Im Recht der Ostkirchen dagegen werden die „Konzilien" in der Regel als „Synoden" bezeichnet und die Diözesansynode als „Conventus". Die Bezeichnung der Bischofskonferenzen ist im bisherigen Verfassungsrecht entsprechend der geringen rechtlichen Bedeutung sehr unbestimmt. In den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils stehen „Concilium" und „Synodus" wechselweise als synonyme Begriffe und für die Bischofskonferenz zunächst „coetus" und später einheitlich „Conferentia Episcoporum". Die innerdiözesanen Versammlungen werden weiterhin nicht untersucht.

Das zweite Kapitel (19–155) ist den einzelnen Synoden und ihren Teilnehmern im Bereich der lateinischen Kirche (Bischofskonferenz, Provinzialkonzil, Plenarkonzil), im Bereich der katholischen Ostkirchen (Bischofskonferenzen, Provinzialsynode, Archiepiskopalsynode, Patriarchalsynode, Synode mehrerer Provinzen, Synode mehrerer Riten, Wahlsynode, Ständige Synode) und im gesamtkirchlichen Bereich (Ökumenisches Konzil, „Briefkonzil", Bischofssynode, Papstwahlsynode) gewidmet. Dabei wird dem bisher geltenden Recht das neue Recht gegenübergestellt, das durch das Zweite Vatikanische Konzil geschaffen oder angeregt wurde. Mit Recht weist der Verf. auf gesetzestechnische Mängel des geltenden Rechts hin. Besonderes Interesse verdienen die Ausblicke auf eine rechtliche Neuordnung des Ökumenischen Konzils (96–128). Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Lehre vom Bischofskollegium eng mit der Lehre vom Ökumenischen Konzil verbunden. Als schwierig erweist sich die Frage nach der Stellung der Titularbischöfe, da das Konzil häufig nur die Ortsbischöfe im Auge hat, wenn es von den Bischöfen spricht. Der Verf. empfiehlt, neben dem Papst nur den Diözesanbischöfen, die allein Bischof im vollen Sinn sind, das Recht der ordentlichen Teilnahme einzuräumen (127). Andererseits aber wird eine Erweiterung des Teilnehmerkreises, auch über die konsekrierten Bischöfe hinaus, nicht ausgeschlossen. Selbst einem ordentlichen Teilnahmerecht von Laien stehen keine grundsätzlichen Bedenken entgegen (113). Dies wird zutreffend damit begründet, daß die bei der Vorbereitung und bei der Aufnahme des Konzils mögliche Mitwirkung auch in das Konzil hinein verlegt werden kann. Es erstaunt daher, daß die Teilnahme von Laien an der Bischofssynode selbst als sachverständige Berater mit folgender Begründung abgelehnt wird: „Denn unter Umständen hat die Synode hoheitliche Hirtengewalt auszuüben; dies aber setzt bei den Mitgliedern, die die Organschaftsrechte ausüben, den Empfang der Weihe voraus" (145; vgl. auch 176).

Wenn das geltende Recht von „ecclesiastici viri periti" spricht, ist dies allerdings nach der geläufigen kirchlichen Rechtssprache als „sachverständige Geistliche" zu übersetzen. Dies aber ist positive Setzung, nicht zwingende sachliche Notwendigkeit. Die Ausführungen über die Papstwahlsynode (150–155) sind zum Teil durch das MP Ingravescentem aetatem v. 21. 11. 1970 (AAS 62, 1970, 810–813) überholt, nachdem Kardinäle, die das 80. Lebensjahr vollendet haben, zwar Mitglieder des Kardinalskollegiums bleiben, aber das Recht der Papstwahl verlieren. Wahlsynode ist daher nicht mehr die kollegiale juristische Person des Kardinalskollegiums.

Das dritte Kapitel (156–189) beschreibt die drei Synodaltypen und ihre Zwecke. Allgemeine Zweckbestimmung der Synoden ist die gemeinsame Regelung der wichtigeren Angelegenheiten in einem durch die Überlegung vieler abgewogenen Spruch. Hauptzweck „der ordentlichen Synoden" (Provinzial- und Plenarkonzil und die vergleichbaren Synoden der orientalischen Kirchen, Ökumenisches Konzil) ist die Gesetzgebung. Diesem Synodaltyp sind auch die zwei modernen Synodalformen der Bischofssynode und der Bischofskonferenz zuzuzählen; denn die Bischofssynode steht als Beratungsgremium vornehmlich im Dienste der Gesetzgebung und die Bischofskonferenz ist wenigstens in einem gewissen Umfang Gesetzgebungsorgan. Die „Wahlsynoden" haben in der Wahl eines Bischofs, eines Oberbischofs oder des Papstes einen besonders bedeutsamen Akt der Verwaltung zu vollziehen. Die „ständige Synode" ist ein Organ, das in Funktionen der Verwaltung und Rechtsprechung tätig wird, die ihr durch Gesetz zugeteilt sind. Nach der hauptsächlichen Funktion einer Synode richtet sich deren Zusammensetzung und die Häufigkeit der Versammlungen.

In dem vierten Kapitel (190–226) erkennt der Verf. das kollegiale Element als formales Strukturprinzip der Synoden. Die Eigenart des kollegialen Aktes besteht darin, daß in einem Mehrheitsbeschluß aus verschiedenen Einzelakten ein eigener selbständiger Akt hervorgeht. „Kollegium" im rechtlichen Sinn ist daher nur dort gegeben, wo mehreren Personen ein Recht und eine Pflicht kollegial, d. h. abgelöst von den einzelnen physischen Personen zusteht (199). Die umfassende Aufgabe der Bischöfe impliziert aber zahllose Tätigkeiten, die von der physischen Person nicht ablösbar sind und darum einem Kollegium als idealem Gebilde nicht zukommen können. Das Wort „Bischofskollegium" besagt also einerseits mehr als das, was sich unter dem rechtlichen Begriff „Kollegium" fassen läßt. Andererseits aber ist es auch „formalrechtlich" anwendbar, allerdings eingeengt auf den „materialrechtlichen" Inhalt: Träger der höchsten Gewalt in der Kirche. In diesem eingeengten Sinn wird das Bischofskollegium mit dem Ökumenischen Konzil identifiziert. Diese vom Konzil nahegelegte Identifizierung wird vom Verf. an anderer Stelle (96ff) jedoch nicht mitvollzogen. Die Beratung im Kollegium ist zwar nicht wesensnotwendiger, aber wesensgemäßer Bestandteil (richtiger: eine wesensgemäße Voraussetzung) des kollegialen Aktes (209). Der Wille des Kollegiums, der in der Beschlußfassung zum Ausdruck kommt, ist nicht identisch mit der Willensäußerung der einzelnen Mitglieder. Wenn der Papst Haupt des Kollegiums ist, wird der Beschluß erst rechtsverbindlich, wenn der Papst dem Urteil der Mehrheit beitritt.

In dem fünften Kapitel (227–264) fragt der Verf. nach dem Rechtscharakter der Synoden und ihrer Gewalt. Bei nur beratenden Versammlungen sind rechtsverbindliche Beschlüsse nicht möglich, bei den Synoden dagegen gehören solche zum Wesen. Die quasisynodalen Versammlungen zur gegenseitigen Beratung ihrer Mitglieder haben ihre rechtliche Existenz nur in der Form gegenseitiger Rechte und Pflichten bestimmter Personen, sind aber nicht selber Träger von Rechten und Pflichten. Diese Beratung ist nicht kollegialer Akt, sondern gemeinsames Tun mehrerer physischer Personen. Beschlüsse als kollegiale Akte sind zwar möglich, aber nicht rechtsverbindlich, sondern nur Orientierungsmaßstab für ein paralleles Handeln der einzelnen Versammlungsmitglieder. Eine rechtliche Individualisierung beratender Versammlungen ist möglich, wenn der Versammlung als solcher vom Recht die Aufgabe gestellt ist, für Dritte beratende Voten zu erstellen (z. B. Bischofssynode). In dem kollegialen Votum erlangt die Versammlung eine von ihren Mitgliedern abgelöste eigenständige Existenz. Die Frage nach der Rechtsfähigkeit der Synoden beantwortet der Verf. überzeugend damit, daß er die Rechtsfähigkeit auch Personenmehrheiten, die nicht juristische Personen sind, zuerkennt, sofern ihnen einzelne Recht und Pflichten zukommen („normierte Rechtsfähigkeit"), auch wenn ihnen die „allgemeine Rechtsfähigkeit", Träger von Rechten und Pflichten zu sein, fehlt (237). Die im Rahmen ihrer gesetzlichen Zuständigkeit rechtsfähigen Synoden haben den Rechtscharakter von Kirchenämtern (242). Die Synoden üben in den Funktionen der Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung hoheitliche Hirtengewalt aus. Träger dieser Gewalt kann nur sein, wer wenigstens durch die Priesterweihe dazu befähigt ist (243). Daraus schließt der Verf., daß Nichtgeweihten ein rechtlicher Anteil an der Willensmacht der Synode nicht vermittelt werden kann und das synodale Element nicht ein grundlegendes, sondern ein subsidiäres Element der Kirchenverfassung ist. Da der Bischofssynode Entscheidungsgewalt nicht durch Gesetz zugesprochen ist, sondern diese nur vom Papst übertragen erhalten kann, wird diese Gewalt als delegierte charakterisiert (257).

Das sechste Kapitel (265–360) stellt schließlich das synodale Element in den Rahmen der Grundvollzüge kirchlicher Sendung und der „communio Ecclesiarum" und versucht damit eine theologische Ortsbestimmung des synodalen Elements. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil neu betonte Lehre von dem Bischofskollegium ist ein wesent-

licher Ansatzpunkt für die ekklesiologische Ortsbestimmung des synodalen Elements. Das formalrechtliche Kollegialitätsprinzip erfährt im synodalen Element seine Konkretisierung. Wort und Sakrament sind als Grundvollzüge der kirchlichen Sendung rechtlichen Charakters und damit die entscheidenden Bauelemente der Kirchenverfassung. Die authentische Wortverkündigung ist gekennzeichnet durch Vielzeugenschaft und Richterschaft. Nur soweit der Verkündigung Urteilscharakter zukommt, ist in der Wortverkündigung Raum für kollegiale Entscheidungen einer Synode. Der Verf. spricht solchen Entscheidungen den Charakter eines richterlichen Urteils zu. Die Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche nennt die auf dem Ökumenischen Konzil versammelten Bischöfe „Lehrer und Richter des Glaubens für die ganze Kirche" (Art. 25,2). Der Verf. beruft sich aber nicht darauf, sondern begründet seine Behauptung damit, daß diese Synodalentscheidungen nicht von einem frei gestaltenden Willen getragen sind (293). Andererseits gibt er zu, daß auch in Glaubensfragen – wenn auch nur in engen Grenzen – ein Ermessensspielraum besteht (294). Diesem Tatbestand entsprächen aber mehr die Funktionen der Gesetzgebung und Verwaltungsanordnung. Gesetzgebung kann auch in der Proklamation vorgegebener Normen bestehen. Auch für die Gesetzgebung über die Sakramente gilt dieselbe Spannung: Das von Christus der Kirche Anvertraute ist treu zu bewahren, zugleich aber auch den Menschen aller Orte und Zeiten nahezubringen. Hier spricht der Verf. zwar von Gesetzgebung, betont aber konsequenterweise wieder deren Urteilscharakter. Richtiger wäre auch hier von einer proklamierenden Gesetzgebung zu reden. Eine Synode als ideale Rechtsperson kann nur Rechtsakte setzen, die wesentlich in der Äußerung eines rechtlich relevanten Willens bestehen, nicht aber Rechtsakte, die in einem physischen Tun bestehen. Solche können nur von physischen Personen vollzogen werden. Wie die lebendige ort- und personenhafte Verkündigung des Wortes so ist auch der Vollzug der Sakramente nur von physischen Personen zu leisten. Beim Vollzug einzelner Sakramente ist zwar ein Zusammenwirken mehrerer Personen möglich (Krankensalbung, Weihe, Eucharistie) oder sogar notwendig (sakramentale Lossprechung, Eheschließung); dabei handelt es sich aber nie um einen kollegialen Akt im rechtlichen Sinn, sondern um gemeinsames Handeln, das auf parallelen Akten mehrerer Personen aufbaut (304. 310f. 313. 317f). Schließlich sieht der Verf. eine vorzügliche Aufgabe der Synoden darin, daß sie an der Integration der Teilkirchen in die Einheit der Kirche mitwirken. Die eine Kirche besteht i n u n d a u s den Teilkirchen (320). Die Zusammenarbeit der Bischöfe in der Gemeinschaft der Kirchen findet im synodalen Element einen sprechenden Ausdruck, ist aber insgesamt viel umfassender als dieses.

Auch wenn es nicht im Vorwort stünde, wäre nicht zu übersehen, daß die Arbeit in der Schule von Klaus Mörsdorf herangereift ist. Auch ein Blick in das Namensregister bestätigt es. Der Verf. hat sich mit dem Thema Synode und Kollegialität auch über diese Untersuchung hinaus befaßt. Das Schrifttumsverzeichnis enthält sechs Titel, die aus seiner Feder stammen und alle mehr oder weniger um dieses Thema kreisen. Es ist ihm gelungen, das heute viel diskutierte Thema klar und überzeugend mit allen Implikationen, aber auch mit den Grenzen systematisch darzustellen. Der letzte Abschnitt über den Zusammenhang zwischen Kollegialität und Gemeinschaft der Kirchen ist ein beachtenswerter Versuch, der allerdings noch weiterer Überlegungen und Untersuchungen bedarf.

Der häufige Gebrauch (ca. fünfmal so oft wie im Sachverzeichnis angegeben) des Adjektivs „hierarchisch" wirkt auch für einen Leser, der darin nicht ein Schlagwort sieht, etwas aufdringlich. Da es zudem nicht immer in derselben Bedeutung gebraucht wird, ist es eher geeignet, den Sinn zu verdunkeln als zu erhellen. Mit K. Mörsdorf bestimmt der Verf. die Verfassung der Kirche in sehr allgemeiner Weise als „hierarchische Ordnung" (2). Da es sich dabei um eine Definition handelt, ist davon auszugehen, daß der Begriff eindeutig ist und jedermann weiß, was damit gemeint ist. Wiederholt wird sodann die Bischofskonferenz als „hierarchische Instanz" vorgestellt (z. B. 34. 35. 63). Später werden „die Bischofskonferenzen beratenden Charakters" (67ff) und die „hierarchische Bischofskonferenz" (72) unterschieden. Dabei wird die „hierarchische" als „rechtsverbindlich beschließende" Bischofskonferenz erklärt (69). Das Bischofskollegium wird als „hierarchisch strukturiertes Rechtssubjekt" vorgestellt und gesagt, daß der Papst „hierarchisches Haupt dieses Kollegiums" ist (118). „Das Zusammenwirken von Haupt und Gliedern" wird als „Zusammenwirken in entsprechender hierarchischer Stufung" erklärt (113). Die gestufte Über- und Unterordnung wird also einmal mit „hierarchisch" identifiziert, das andere Mal durch diese Beifügung modifiziert. Der freizügige Gebrauch des Wortes charakterisiert sogar einen Beschluß als „hierarchisch-kollegial" (225). Der Zusammenhang läßt allerdings erkennen, was mit dieser sprachlichen Entgleisung ausgedrückt werden soll. An anderer Stelle steht dafür: „Der kollegiale Akt des hierarchischen Kollegiums" (253). Wenn im Zusammenhang mit den „Bereichen von Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung" auf „allen hierarchischen Ebenen" in der Kirchenverfassung die Rede ist (268), dürften nach der Meinung des Verf. damit nur die verschiedenen Stufen der geweihten Amtsträger gemeint sein. Dagegen werden im Zusammenhang mit der Eucharistiefeier auch die nichtgeweihten Glieder des Volkes Gottes in die „hierarchischen Stufen" aufgenommen (308). Mit dieser Aufzählung sind nicht alle Nuancen im Bedeutungsunterschied erschöpft. Der Klarheit des Begriffs dient der so vieldeutige und schillernde Gebrauch eines Wortes nicht (vgl. dazu M. Kaiser, Hierarchie nach dem Verständnis des CIC und des Zweiten Vatikanischen Konzils: Ius et salus animarium. Freiburg 1972, 103–121). Auch der interessante Beitrag zur Lösung der Frage nach der Höchst- und Vollgewalt des Bischofskollegiums (248–255) krankt besonders daran, daß er darin kulminiert, daß auf den beiden letzten Seiten fünfmal das Zauberwort „hierarchisch" die nicht erreichte Klarheit eher weiter verdunkelt.

Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen über das synodale Element im Rahmen der Grundvollzüge kirchlicher Sendung (273–318). Die Wirkmöglichkeiten der Synoden in diesem Kernbereich kirchlichen Handelns werden als beschränkt erkannt. Andererseits wird besonders deutlich am Beispiel der Eucharistie aufgezeigt, daß auch die nicht geweihten Glieder des Volkes Gottes in ihrer Weise Mitträger der sakramentalen Handlung sind. Den Grundvollzügen kirchlicher Sendung gegenüber kommt der Gesetzgebung, der Rechtsprechung und der Verwaltungsanordnung nur eine Hilfsfunktion zu. Daß gerade davon die nicht geweihten Glieder des Volkes Gottes völlig ausgeschlossen sein sollen (243–245), wird nur behauptet, aber nicht überzeugend begründet. An anderer Stelle wird allerdings mit guten Gründen ein anderer Weg aufgezeigt (113f). Schade, daß dieser nicht konsequent weitergegangen wurde.

Die genannten offengebliebenen Wünsche möchten als Anregungen an den Verf. verstanden werden, diese Fragen weiter zu bedenken. Die inzwischen begonnene Lehrtätigkeit an der Theologischen Fakultät Trier wird ihm Gelegenheit und ein entsprechendes Klima dafür bieten. Für die hier vorgelegte Untersuchung ist ihm uneingeschränkt zu danken.

R e g e n s b u r g M a t t h ä u s K a i s e r

Groner, Josef F.: **Das Aufbauprinzip der Moraltheologie.** Heidelberg: Kerle (1972). 122 S. kart. DM 11.80

In diesen Untersuchungen zur allgemeinen Moraltheologie will der Verf. sich mit neueren Entwürfen, die nicht mit den moraltheologischen Auffassungen des Thomas von Aquin konform gehen, auseinandersetzen. Der moraltheologische Neuansatz von J. B. Hirscher vom „Reich Gottes" her wird vor allem mit Hilfe der neuscholastischen Kritik dargestellt; das Bemühen F. Tillmanns, die Moraltheologie unter der Idee der Nachfolge Christi zu konzipieren, wird nach Schwächen befragt. Da dem Verf. der Finis-Gedanke in der Moraltheologie des Thomas von Aquin besonders wertvoll zu sein scheint, steht er der christologischen Verdeutlichung des Finalitätsprinzips bei J. Kraus positiver gegenüber. Aus der Arbeit von R. Hofmann, der die „Nachfolge" als Grundidee sieht, wird sehr kurz referiert. Der Verf. plädiert stark für eine finale Konzeption der Moraltheologie und wirbt mit kritischen Abstrichen um Verständnis für den Entwurf des Thomas von Aquin, indem er ihn biblisch und theologisch zu stützen versucht.

Der Waschzettel erklärt, es sei dem Verf. „gelungen, im nachkonziliaren Wirrwarr, in den die Theologie geraten ist, Ordnung zu schaffen...". Es bleibt nach der Lektüre die Frage, ob nicht in den Bemühungen der nachkonzilaren Theologie die heilsgeschichtliche Sicht und vor allem die ekklesiologische Fundierung für ein Aufbauprinzip der Moraltheologie mehr noch ins Gespräch gebracht werden müßte. Dann würde auch bei solch grundlegenden Erörterungen u. a. deutlich, daß die Moraltheologie auf Fragen der Menschen zu antworten bereit und in der Lage ist.

M ü n s t e r H a n s K r a m e r

Leist, Marielene: **Liebe ist kein Gesellschaftsspiel.** Grundkurs fürs Leben. München: Rex-Verlag 1972. 56 S. Ppb. DM 9.80

Die Autorin spricht den jungen Menschen ganz persönlich an, da wo er gerade steht, und nimmt Bezug auf seine bisherigen Lebenserfahrungen. Dann wird das ganze biologische und psychologische Wissen sowie die geschlechtliche Selbsterfahrung entwickelt, einfach, exakt, anschaulich aber völlig unpedantisch, ohne je aus dem persönlichen Gesprächston herauszufallen. Alles wird

gesagt, und doch hat man keinen Augenblick das Gefühl, „belehrt" oder gar „angepredigt" zu werden. In gleicher Weise werden die verschiedenen Begegnungsweisen der Geschlechter geschildert wie Flirt, Tanz, Zärtlichkeiten, Gespräch, Geschlechtsverkehr oder Frühehe. Anschließend das Wesentlichste über Ehe, Kinder, Alltag in der Ehe, Treue, und zum Schluß einige Einzelfragen wie Gruppensex, Perversionen, Pornographie, Geschlechtskrankheiten. Alles im menschlich verständnisvollen Gesprächston. Einige schematische Zeichnungen und Photos beleben das Ganze.

Dieses schmale Büchlein ist ein wahres Kunstwerk. Es enthält wohl etwas weniger technische Details als andere „Aufklärungsbücher", aber der persönliche Ton, die stets selbstverständliche Ausrichtung auf das Ganze der Liebe machen es für den jungen Menschen wohl zu einem besonders „eindringlichen" Erlebnis. Namentlich als erste solche Lektüre für 12–16jährige oder junge Menschen, die in ihrem Gefühlsleben bereits etwas „verwundet" sind, ist dieses Buch ganz besonders zu empfehlen, und es kann die Türe für „wissenschaftlichere" und „härtere" Bücher öffnen. Ein Meisterwerk mehr, für das wir Frau Leist nur herzlich danken können.

Zürich Theodor Bovet

Hermann, Botho: **Sexualerziehung im Religionsunterricht.** Projekte und Materialien. – Gütersloh: Gerd Mohn (1971). 246 S. kart. DM 19.80

Unter Mitarbeit von Ute Heinemann, Eckhard Preuschhof und Gerhard Sachs ist ein ausführliches Werk für die Einbeziehung des geschlechtskundlichen Unterrichtes in die religiöse Unterweisung erschienen. Es erarbeitet Gesichtspunkte vom ersten Schuljahr ab bis zur Sekundarstufe II. Die ganzen Unterrichtsentwürfe gehen von der Vorstellung des Lernziel orientierten Unterrichtes und der Lernorganisation aus. Es mag dahingestellt bleiben, ob ein solches Thema wie überhaupt der gesamte Religionsunterricht unter diesen Aspekten letztgültig zu betrachten ist; ein solches Vorgehen bringt erhebliche Vorteile an Klarheit und Einsichtigkeit mit sich, zugleich aber auch die Gefahr, Emotionales und Affektives, solches, das nur erfahrbar und über die Begegnung zugänglich ist, zu kurz kommen zu lassen.

In seiner Darlegung der Sexualität bringt Bodo Herrmann nichts Neues. Er beruft sich im wesentlichen auf das in evangelischen Kreisen anerkannte Standardwerk von Wrage. Erstaunlicherweise zitiert er aber auch gelegentlich Affemann, dessen vor zwei Jahren erschienenes Lehrbuch das Protobeispiel einer modernen repressiven Sexualerziehung ist. Im großen ganzen aber werden die meisten Sexualpädagogen mit den Grundsätzen und Richtlinien, die Bodo Herrmann aus den Veröffentlichungen von Wrage und Goldstein gezogen hat, übereinstimmen. Zur Darlegung einer geschlechtlichen Anthropologie wären die einführenden Erörterungen nicht notwendig gewesen. Einzigartig aber scheint mir dieses Buch zu sein in der Art und Weise, wie es seinen Stoff in unmittelbarer Lebendigkeit an die Schüler herantragen will. Die Beispiele sind so hervorragend ausgesucht, die Literaturzitate so reichhaltig und stichhaltig, die Fragestellungen direkt, genau und so zutreffend, daß ich mir nicht vorstellen kann, wie Schüler, die einen solchen Unterricht erleben, sich der Faszination des Problems entziehen können. Was wollen wir mehr? Im großen ganzen ein ausgezeichnetes Buch, mit dessen Hilfe sich gewiß ein sehr guter und lebendiger Unterricht gestalten lassen wird. Bedauerlich empfinde ich nur, daß die Literaturangaben sich fast ausschließlich auf evangelische Veröffentlichungen beziehen. Es gibt auch in nicht evangelischen Verlagen ergänzende Hilfsmittel für den Unterricht, auf die mancher Lehrer gerne aufmerksam gemacht worden wäre. So ausgezeichnet auch die Unterrichtsentwürfe sind, lassen sie doch hie und da Hinweise auf die genetische Entwicklung vermissen. So scheint mir die Darstellung des Ödipus-Komplexes durch Goldstein zu kurz zu sein, bei der Erörterung der Homosexualität fehlt jeder Hinweis darauf, daß es sich nicht um eine schicksalhafte Veranlagung, sondern um eine Fehlentwicklung handelt, die durchweg auf einer unauflösbaren Vater- bzw. Mutterbindung beruht. Solche Hinweise könnten noch dazu verhelfen, den Glorienschein, den man heutzutage um die Homosexualität zu machen bereit ist, zu versachlichen und die wirkliche Problematik des Homosexuellen zu sehen. Die „Ehen", in denen sie sich scheinbar glücklich fühlen, sind ja eher dazu da, um ihre wirkliche tief einschneidende und nahezu zerstörerische Problematik zu verbergen.

München Marielene Leist

Glaubensgespräche mit Brautleuten. Pastorale Handreichungen nach dem französischen Modell. – Frankfurt/M.: Josef Knecht (1971). 76 S. engl. br. DM 7.80

Die Grundintention dieses Büchleins ist eine grundlegende und auf die konkrete Situation der Brautleute abgestimmte Vorbereitung auf die sakramentale Ehe als unumgängliche Voraussetzung für ein gelungenes Eheleben aus einem christlichen Glaubensverständnis.

Ein Teil dieser Vorbereitung ist das Gespräch mit den Brautleuten.

Dazu hat die Französische Bischofskonferenz im November 1969 ein „Direktorium" für Seelsorger erarbeitet, das Hinweise und konkrete Hilfen für ein solches Gespräch bietet. Dabei ist insbesondere an die dem Glauben Entfremdeten gedacht. Die „Bischöfliche Familienkommission" hat dazu einen Kommentar verfaßt, der in einem zweiten Teil dieses Büchleins das Direktorium erläutert.

Das Direktorium ist in Diktion und Intention von Verständnis und Entgegenkommen in den häufig schwierigen religiösen Problemen unserer Zeit getragen.

In den Richtlinien geht es zunächst darum, „allen Menschen einsichtig zu machen, was echte Liebe ist, im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Haltung der Oberflächlichkeit, des Egoismus und der Pflege des eigenen Wohlbefindens. Besonders soll deutlich werden, was eheliche Liebe ist, die durch ein Klima sexueller Überschwemmung sehr verzeichnet worden ist" (7). Gleichzeitig jedoch soll den Brautleuten die Möglichkeit der Treue glaubwürdig gemacht werden.

Dabei versucht das Dokument, auf die schwierige Situation der Priester einzugehen, die sich bei der Bitte um kirchliche Trauung nicht selten einem unerfreulichen Dilemma gegenüberstehen sehen. „Sie müssen entweder Paare abweisen, die dann über die Kirche und ihre Amtsträger verbittert sind, weil ihnen deren Argumente unverständlich erscheinen, – oder sie müssen ‚Theater spielen' und einen Ritus vollziehen, an den das Paar nicht glaubt" (8).

Die Bischöfe versuchen, diese Schwierigkeiten nicht juristisch anzugehen, vielmehr Grundsätze anzugeben, die von einer Klugheit in der Pastoral, in einer „Pastoral im Aufbruch", getragen sind. Zu diesen Grundsätzen gehört ebenso der Hinweis, bei „Komplikationen psychologischer Art" einen fachkundigen Arzt zu empfehlen wie die Betonung des langwierigen Prozesses, zu ehelicher Reife zu erziehen.

Die Kriterien für die kirchliche Eheschließung der Paare werden als Frage genannt:

a) Entspringt ihre Bitte einem gewissen Sinn für das Religiöse?
b) Besteht bei der Verweigerung des Sakramentes die Gefahr, die Brautleute ungerechterweise der Kirche zu entfremden?
c) Würde eine Verweigerung des Sakramentes nicht jede Hoffnung auf eine christliche Erziehung der Kinder zerstören? (19).

Im Hinblick auf eine kluge Beratung wird der Respekt vor dem Gewissen des Einzelnen herausgestellt.

Der Geist der Beratung wird dann auch im Kommentar besonders betont. Es muß dabei zu einer persönlichen Begegnung kommen. „Je mehr die Brautleute von der Kirche entfernt sind, um so herzlicher müssen sie aufgenommen werden" (26). Hier geht es um die Ermöglichung des Glaubens, der auch menschliche Wurzeln hat. Dabei ist vor allem an die Paare zu denken, die auf religiösem Gebiet am ärmsten und bedürftigsten sind.

In Nr. 10 des Bischöflichen Schreibens heißt es: „Die Sakramente setzen – jedes auf seine Weise – den Glauben voraus, deren Zeichen sie sind". Dabei versichern die Bischöfe, daß schon ein „gewisser Sinn für das Religiöse" ein positiver Wert ist. Anliegen der Bischöfe ist es, den glimmenden Docht des Glaubens zum Leuchten zu bringen.

Selbst bei einer formellen Ungläubigkeitserklärung zeigt das Schreiben, daß es den Priestern nicht zukommt, die kirchliche Trauung zu verweigern, wenn die drei genannten Kriterien berücksichtigt werden. Ein Zurückweisen wird von den Brautleuten als eine Zurückweisung der Person angesehen. „Auf diese Weise wiegt das, was die Leute fühlen, schwerer als das, was man ihnen sagt" (49). Selbst bei „tatsächlicher Ungläubigkeit" heißt es im Kommentar: „Manchmal sind auch hartnäckige Vorurteile im Spiel. Aber Unwissenheit, Verkennung, Vorurteile und selbst praktische Ablehnung des Glaubens verbergen fast immer ein uneingestandenes und unbewußtes Verlangen, das man entdecken, bereichern und bewußt machen muß (55)."

An dieser Stelle wäre es nötig zu zeigen, wie dies geschehen kann. Da es sich um immanente, verdeckte Erwartungen und Forderungen vor allem junger Menschen handelt, muß der Seelsorger um die symbolischen Einkleidungen, um die „indirekten" Fragegehalte wissen und sie deuten können. Der Mensch, vor allem der junge Mensch, ist ohne personadäquate Hilfe nicht fähig, all seine Bedürfnisse zu artikulieren, zu verbalisieren. Vor allem die Fragen nach dem Sinn, nach dem Woher, Wozu, Wohin bedürfen der Antwort. Werden diese Antworten nicht gültig gegeben, beunruhigen sie den Menschen, bedrängen ihn, machen ihn unausgeglichen, schwierig, aggressiv, selbstverschlossen, ja physisch

und psychisch krank. Gerade exzessive Kritik kann als „indirektes Fragen" (W. Heinen) gedeutet werden.

Nicht nur für die Ehepastoral wäre eine systematische Erhellung immanenter, verborgener Sinngehalte im Agieren und Reagieren des Menschen vonnöten. Eine solch systematische Erhellung würde jedoch den Rahmen dieses Büchleins übersteigen.

Grundsätzlich kann diese Schrift vor allem für Priester, aber auch für Laien, die in der Ehevorbereitung und Ehepastoral tätig sind, wegen der Praxisnähe als echte Hilfe bezeichnet werden.

Osnabrück Hermann Wesseln

Claessens, Dieter: **Familie und Wertsystem.** Eine Studie zur ‚zweiten, sozio-kulturellen Geburt' des Menschen und der Belastbarkeit der ‚Kernfamilie', dritte, überarbeitete und erweiterte Auflage. – Berlin: Duncker und Humblot (1972). 219 S. br. DM 24.60

Richter, Horst-Eberhard: **Die Gruppe.** Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien. Psychoanalyse in Kooperation mit Gruppeninitiativen. – Reinbek: Rowohlt (1972). 346 S. br. DM 12.80

Zehn Jahre nach dem Erscheinen der Erstauflage legt Dieter Claessens die dritte Auflage seiner inzwischen zum Standardwerk gewordenen Arbeit „Familie und Wertsystem" vor. Der Untertitel der ersten beiden Fassungen präzisiert, daß es sich um eine „Studie zur ‚zweiten, sozio-kulturellen Geburt' des Menschen" handelt, um eine Studie über die Leistungen der „Kernfamilie" für die Einführung des Menschen in Kultur und Gesellschaft. Ergebnisse der Soziologie, der Kulturanthropologie, der Psychoanalyse, der Philosophischen Anthropologie werden aufgenommen; Claessens' späterer Entwurf einer „Soziologischen Anthropologie" kündigt sich an.

Die vorliegende dritte Auflage ist um einige Abschnitte erweitert, die dem Fortgang sozialwissenschaftlicher Diskussionen Rechnung tragen: Die Kernfamilie in der kulturellen Gesamtorganisation heute: Das sozio-kulturelle Organisationsdefizit des Kapitalismus; Übertragbarkeit (der Struktur der Kernfamilie) auf erweiterte Formationen; Solidarität und Konfliktfähigkeit; Doppelte Sozialisation im Werte-Schisma; Kernfamilie und ‚fixe' Bedürfnisse; Grenzen der Belastbarkeit. Da dieser letzte Titel als Grundthema der neuen Reflexionen begriffen werden kann, wurde der Untertitel des Buches erweitert um den Zusatz: „Belastbarkeit der ‚Kernfamilie'".

Grenzen der Belastbarkeit der traditionalen Kern-Kleinfamilie haben für Theorie und Praxis von Alternativen Interesse geweckt. Mit „Alternative" ist dabei nicht die mechanische Negation eines Bestehenden gemeint, sondern ein aus Mangelerlebnissen motivierter Gegenentwurf, der auch Teilbereiche umfassen kann. Definiert man „Familie" als kleine Gruppe besonderer Art, dann kann man Familienalternativen begreifen als Kleingruppen, die auf Wahlverwandtschaft gründen. Alternative Lebensformen lassen also das Thema „Gruppe" in den Brennpunkt des Interesses rücken. Dabei entspricht der Zunahme von Erfahrungen in der Alltagswelt ein wachsendes Erkenntnisinteresse in der wissenschaftlichen Forschung, vor allem in den sogenannten Humanwissenschaften.

„Die Gruppe" – so heißt das neue Buch von Horst Eberhard Richter im Haupttitel. Im ersten Untertitel bringt es das Moment des Realutopischen, des Hoffnungsvollen, das in die Bildung von Gruppen investiert wird: „Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien." Neben diesem fast pathetischen Untertitel, der vielleicht vom Lektorat gemacht, von R.s Engagement aber durchaus mitgetragen ist, gibt es einen zweiten, der sachlich den Inhalt des Buches beschreibt: „Psychoanalyse in Kooperation mit Gruppeninitiativen".

Es versteht sich für R. von selbst, daß er als psychoanalytischer Familienforscher und -therapeut mit großem Interesse Experimenten begegnet, die etwas ändern wollen an den Bedingungen der Familienstrukturen, auf die letztlich viele seelische Erkrankungen zurückzuführen sind. R.s Frage: Kann die Gruppe der Ehe, den Eltern-Kind-Beziehungen bei der Korrektur krankmachender Momente in ihrer Struktur hilfreich sein, oder wird die Gruppe nur ein neues Szenario, in dem sich alle geläufigen neurotischen Prozesse unverändert abbilden?

R. stellt sein neues Buch als eine Art „Werkstattbericht" vor. Er demonstriert keine erschlichene Sicherheit in der Analyse und Wertung neuer Initiativen; vielmehr bemüht er sich, die geschilderten Gruppen besser zu verstehen, ihre teils bewußten, teils unbewußten Zielvorstellungen und Konflikte zu begreifen. Er wagt noch nicht zu beurteilen, ob diese Experimente Einzelerscheinungen bleiben werden oder sich als Vorläufer einer Einstellungs- und Verhaltensänderung breiterer gesellschaftlicher Gruppen erweisen können. Da die Chancen für Überleben und Gelingen solcher Versuche jedoch in weitem Maße von der Toleranz bzw. der Unterstützung der Umwelt abhängen, bemüht er sich um eine möglichst vorurteilsfreie, „teilnehmende" Diskussion der sozialen Tatbestände.

R. hat jeweils mit einer psychoanalytisch ausgebildeten Kollegin drei Gruppen intensiv kennengelernt und mit unterschiedlichen Formen des Engagements kritisch begleitet. Zwei der Gruppen bestehen vornehmlich aus jungen Eltern, die an einem besonderen gemeinschaftlichen Erziehungsexperiment beteiligt sind. Die eine betreibt einen „Kinderladen", die andere einen „Kindergarten", womit eine gewisse grundsätzliche Unterschiedlichkeit der Orientierung bezeichnet ist. Die dritte Gruppe ist als Initiativgemeinschaft in einem Obdachlosengetto beschäftigt und arbeitet hier an einem Community-development-Projekt. Bericht, Selbstaussage der Beteiligten und Analyse des teilnehmenden Beobachters wechseln einander ab.

R.s Buch endet allerdings in seinem vierten Teil mit der Schilderung des „Beispiels eines Scheiterns". Zur Rede steht das sozialistische Patientenkollektiv Heidelberg, dessen „Köpfen" kürzlich der Prozeß gemacht wurde. „Dieses Projekt erscheint als ein besonders instruktiver Modellfall für die Gefahr des Umschlagens einer an sich potentiell fortschrittlichen Initiative in ein rein destruktives Unternehmen, das in sich diejenigen Mechanismen im Extrem reproduziert, zu deren Überwindung in der Gesellschaft es dereinst ausgezogen war." R. kommt jedoch mit dem düsteren Kontrapunkt, der so entschieden den anderen Schilderungen widerspricht, nicht ganz ans Ende. Denn seine „Zwischenfrage am Ende" lautet: „Welche Hoffnungen bleiben?"

Die Gruppen wecken weiter Erwartungen, Eheform und Sexualverhalten einer künftigen Generation werde in ihnen herausexperimentiert, die notwendigen Änderungen des Erziehungssystems könnten in ihnen vorausgenommen werden. Neben Hoffnungen aber wecken Gruppeninitiativen auch Ängste und Aggressionen, mit denen umzugehen der einzelnen Gruppe schwerfallen kann. Sie müssen in der Hochspannung einer experimentellen Situation arbeiten und gleichwohl geduldig, selbstkritisch und mit höchster Konzentration jeden einzelnen Schritt bedenken, den sie tun wollen.

R. ist inzwischen das, was man in der Sprache des Marktes einen „Erfolgsautor" nennt. „Die Gruppe" hat eine erste Auflage von 40 000 Exemplaren. Intensive „sales promotion" des Verlags hat das Buch zum Blickfang gemacht. Dieser Sinn fürs Geschäft mag manchen fachwissenschaftlichen Auguren neidisch machen, wobei sich solcher Neid angesichts des bleibenden Image deutscher Gelehrsamkeit in Kritik an R's. Popularisierungen umsetzen läßt. Doch wenn man erkennt, daß sich in der spätkapitalistischen Verwertungsgesellschaft kaum eine progressive Initiative vor ihrem Verkauf als Ware retten kann (was auch der Markt religiöser Literatur beweist), dann muß man froh sein, daß die neuen Verkaufstechniken einmal nicht den neuen Büchern von Däniken, Simmel und Knef, sondern dem Bericht über „Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien" gelten.

Man mag sich fragen, was die Bücher von Claessens und Richter im religiösen, speziell im theologischen Kontext „zu suchen haben". Richter selbst nennt zwei Kontaktstellen, an denen die Thematik den religiösen Kontext berührt: Zum einen gehören zur Klientel des Psychoanalytikers zunehmend Geistliche, und zwar nicht nur solche, die nach den geltenden Kriterien als Patienten (Leidende) eingestuft werden, sondern auch solche, die als Voraussetzung ihrer Tätigkeit mehr über die psychischen Probleme ihrer Bezugsgruppe wissen möchten. „Treffen die Pfarrer mit ihren seelsorgerischen Mitteln die Wünsche der Ratbedürftigen? Oder ist es nicht so, daß die Partner in den verschiedenen sozialen Bereichen oft aneinander vorbeizielen?" Die andere Verbindung liegt in der Tatsache, daß einige Gettoinitiativen begonnen haben in Studentengemeinden.

Die beiden Bücher bieten – je auf ihre Weise – verläßliche Hilfe in jenen Prozessen der Selbstverständigung und des Verstehens anderer, in die sich Menschen mit einer wie immer interpretierten und artikulierten christlichen Handlungsmotivation verpflichtet fühlen. Sie helfen möglicherweise auch dazu, die bei den anderen – denen man sich caritativ zuwendet – aufgefundenen Probleme als eigene oder den eigenen verwandte zu erkennen, um sie kreativ anzugehen.

Münster Ferdinand W. Menne

Häring, Bernhard: **Theologie im Protest.** Die Kirche im Konflikt. – Salzburg: Otto Müller (1971). 178 S. DM 14.80

Im vorliegenden Bändchen stellt H. als Moraltheologe die Frage nach den Hoffnungen und Befürchtungen der gegenwärtigen Protestwellen. In der Einleitung betont er, das Buch sei nicht am grünen Tisch entstanden, sondern aus zahlreichen Vorträgen und Diskussionen mit Laien und Priestern und nicht zuletzt mit Studenten hervorgegangen. Diese hätten ihm geholfen, „zu einem, wenngleich vorläufigen und ständig der Korrektur bedürftigen Urteil über die gegenwärtige Lage in Kirche und Welt zu kommen" (S. 9). Ausgangspunkt für seine Überlegungen ist die „totale Revolution des Evangeliums", in welcher Feindesliebe und Gewaltlosig-

keit der wirksamste Protest gegen jede Form von trägem Festhalten an verfestigter Ungerechtigkeit seien (10). In diesem Zusammenhang fällt auch das Programmwort von einer „Theologie des Protestes" (ebd.), das in den zwölf Kapiteln, in denen der Inhalt des Buches dargeboten wird, immer wieder antönt.

Das erste Kap. behandelt die Gewaltlosigkeit als die Revolution des Evangeliums, im zweiten wird der ethische Prophetismus als eine Aufgabe der Kirche umrissen, im dritten erscheint Ökumenismus unter dem Ziel einer prophetischen Konkretion, vom vierten bis sechsten Kap. werden unter den Stichworten Freiheit, Mündigkeit und Gewissen Grundkräfte gedeutet, die in der heutigen Situation ihr besonderes Gewicht haben. Vom siebten Kap. bis zum Schluß steht die gegenwärtige Situation in der Kirche im Mittelpunkt des Interesses. Es wird von einer notwendigen und zugleich Not wendenden Krise (Kap. 7) gesprochen, welche die Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil durchzustehen habe. In drei Kapiteln steht das Autoritätsproblem zur Diskussion (Kap. 8, 10, 12). Die Autoritätskrise weise auf die Autorität der Freiheit in der Kirche hin, die – mit einer geglückten Formulierung ausgedrückt – „anvertraute Autorität" und zugleich „Autorität des Vertrauens" (172) sein soll. Von besonderem Informationswert ist das 9. Kap. über Gewissen und Lehramt der Kirche, das aus dem Gedankengut von Newman schöpft. Ein Kap. ist dem Anliegen der Mission und einer missionarischen Kirche gewidmet. Das Buch schließt mit den Gedanken, daß Protest und Gewaltlosigkeit als Sprache der Hoffnung zu verstehen seien.

Es dürfte sich nicht als einfach erweisen, dieses Buch umfassend zu würdigen. Es enthält sehr umfangreiche, teils ganz persönliche Erfahrungen des bekannten Autors mit den verschiedenen Strömungen in der heutigen Kirche. Sein eigener Standpunkt ist vielleicht richtig gekennzeichnet, wenn man ihn als auf Offenheit und auf zukunftgerichtetes Ausschreiten der Kirche bedacht charakterisiert. In diesem Horizont bewegen sich auch seine aus anderen Veröffentlichungen bekannten Darlegungen zu Gewaltlosigkeit und Liebe, welche für ihn Kennzeichen der Revolution des Evangeliums sind. Dennoch zeigen sich bei ihm deutlich Grenzen der Verkündigung der Gewaltlosigkeit; man hätte wohl einige Fragen an die Aussage, daß das Attentat auf Hitler gerechtfertigt gewesen sei und nicht im Widerspruch zur Bergpredigt stehe (21). Es ist zu fragen, ob man im Zusammenhang von Gewaltlosigkeit und Gewaltanwendung dem Problem der Notwehr nicht Beachtung schenken müßte. Gleichwohl wird man für das Gesamt des vorliegenden Buches sagen dürfen, daß es an vielen Stellen mutig und kritisch heiße Eisen anpackt und sich zugleich um eine differenzierte Analyse bemüht, die das Ziel hat, die Kirche trotz aller Unvollkommenheiten und Spannungen zu lieben.

Schließlich wird man die Frage stellen können, ob es zur Bewältigung der heutigen Situation einer eigenen Theologie des Protestes bedarf. Man wird dieselbe Frage stellen müssen bezüglich einer ‚Theologie der Autorität' und einer ‚Theologie der Freiheit' (vgl. 143f). Bedarf es überhaupt solcher Theologien? Oder könnten die Probleme nicht in einer Weise theologisch aufgearbeitet werden, in der das Ganze und wohl auch die Einheit der Theologie präsent bleiben? Gerade das betonte Bemühen um das Ganze der Theologie, die in den heutigen Verhältnissen vielleicht nicht anders als in pluralen Ausdrucksformen zu reden vermag, kann davor bewahren, in neuen Engführungen, an denen der geschichtliche Weg der Theologie nicht arm ist, zu landen. Die Gefahr von Engführungen darf bei jeder Art von ‚Spezialtheologie' nicht außer acht gelassen werden. (Bei einer etwaigen Neuauflage wären geringfügige Druckfehler S. 101f, 105 und 167 zu beheben.)

Meggen (Schweiz) Friedrich Beutter

Laloux, Joseph: **Seelsorge und Soziologie.** Eine praktische Einführung für die Gemeindearbeit. – Luzern, München: Rex-Verlag (1969). 392 S. Lw. DM 19.–
(Titel des französischen Originals: Manuel d'initiation à la Sociologie Religieuse, Editions Universitaires, Paris)

Das genannte Buch gehört in die Gattung ehedem blühender Manualliteratur zur Ausbildung und Weiterbildung von Seelsorgern; damit sind Ziel und Addressaten des Werkes angedeutet. Laloux geht davon aus, daß die Präsenz und das Handeln der Kirche in der Welt eine genaue Kenntnis ihrer Phänomene, Strukturen und der in ihnen wirksamen Mechanismen sozialer Art erfordern. Ferner bedingt sachgerechtes Handeln eine zutreffende Beurteilung der Wirkung kirchlicher Arbeit nach innen und nach außen. Den Priestern als primären Trägern kirchlichen Handelns in der Seelsorge sind demgemäß nicht nur kirchlich bezogene „handwerkliche" Fähigkeiten zu vermitteln, sondern darüber hinaus muß es darum gehen, ihnen eine „geistige Haltung, ein Empfindungsvermögen mitzuteilen, die sie zu einer positiven Betrachtungsweise der sozialen Wirklichkeiten der Welt und der Kirche ... hinführen, so daß sie alle für das seelsorgliche Handeln erforderlichen Wissens- und Urteilselemente in Betracht ziehen können" (18f). Die Soziologie stellt hierfür eine ganz bestimmtes Rüstzeug zur Verfügung. L. ist der Meinung, daß diesen Gegebenheiten in der Ausbildung der Theologen und Seelsorger zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet wird. Das vorliegende Handbuch soll hier eine Lücke schließen: die Seelsorger nicht zu Spezialisten in Sachen Soziologie ausbilden (73), wohl aber ihnen einen Einblick vermitteln in die von der Soziologie erhellten Gesetzmäßigkeiten sozialer Wirklichkeit und die damit verbundenen Konsequenzen für das seelsorgliche Handeln. Außerdem soll das Buch zur Vertiefung der im Handbuch angeschnittenen Fragen anregen.

Der Aufbau des Buches umfaßt vier Hauptteile. Im ersten Teil (Die großen gesellschaftlichen Realitäten, 21–68) erfolgt in groben Umrissen eine Bestandsaufnahme heutiger gesellschaftlicher Gegebenheiten. Der spezifische Blickwinkel bildet das Aufzeigen von Veränderungen in der Gesellschaft, „die die Menschheit im Gefolge der modernen Technisierung und Industrialisierung erfahren hat" (19). Neben einer Geschichte der Technik enthält dieser Teil eine Beschreibung des Wandels sozialer Strukturen im wirtschaftlichen, geographischen, demographischen und politischen Bereich, ferner eine Beschreibung des Kulturwandels, definiert als eine Summe neuer Haltungen (technisch-fortschrittliche, demokratische, pluralistische und weltliche Gesinnung). Dieser Teil gehört der Soziographie an; in großen Zügen macht er mit den Erkenntnissen dieser Unterdisziplin der Soziologie bekannt.

Der zweite Teil (Grundbegriffe der allgemeinen Soziologie, 69–142) erklärt auf knappstem Raum die Strukturelemente der sozialen Wirklichkeit und die Gesetzmäßigkeiten sozialer Prozesse. Dieser Teil liefert das Begriffsgerüst für die Ausführungen der beiden folgenden Teile.

Im dritten Teil (Soziologie und religiöse Wirklichkeit, 143–236) wird zunächst eine Einführung in die allgemeine Religionssoziologie gegeben. Zur Sprache kommen Strukturen und soziale Prozesse von Religionsgemeinschaften und ihre Funktion innerhalb der Gesemtgesellschaft. Eine Typologie der Religionen schließt sich an. In einem weiteren Schritt wird eine „Soziologie des Katholizismus" geboten: unter religionssoziologischen Gesichtspunkten wird eine Geschichte des Katholizismus skizziert, die mit der „Kultreligion der Patriarchen" (159) beginnt und mit einer Darstellung des Kirchenkonzeptes des II. Vatikanum, charakterisiert als „universelle Kirche als Missionskirche" (24), schließt. Beim jeweilig behandelten Abschnitt der Kirchengeschichte werden die sich je durchsetzenden Strukturen und Prozesse aufgezeigt und die Auswirkungen auf den sozialen Kontext der Zeit beschrieben.
Gegenstand des vierten Teiles (Soziologie und Seelsorge, 237–378) sind Informationen, die die Soziologie der kirchlichen Seelsorge zur sachgerechten Durchführung und zur Begünstigung bestmöglicher Effektivität vermitteln kann. Seelsorge wird hier verstanden als „Handeln der Kirche oder die Mittel, die sie zur Erfüllung ihres Sendungsauftrages, zur Verwirklichung ihrer Zielsetzung ins Werk setzt" (239). Mit Hilfe von soziologischen Analysen und Hypothesen setzt sich der Autor mit diesem Handeln auseinander, indem er auf hemmende oder belebende Elemente aufmerksam macht, die sich aus der innerkirchlichen Struktur und aus der jeweils angesprochenen sozialen Wirklichkeit ergeben.

Im einzelnen kommen hier verschiedenste Aspekte der Seelsorge zur Sprache, wobei auf die zutage tretenden Realitäten Imperative für die Seelsorge formuliert werden; dabei geht es um den Sendungsauftrag der Kirche als ein Problem der „Akkulturation" (Kap. II), um die charakteristischen Merkmale von Land- und Stadtseelsorge (Kap. III u. IV), ferner um die Erhellung von Phänomenen bezüglich der Kommunikation in der Verkündigung und im Hinblick auf die religiöse Praxis (Kap. V u. VI), schließlich um die Rolle von Klerikern, Laien und kirchlichen Institutionen in der Seelsorge (Kap. VII u. VIII).

In Kap. IX wird auf Grund der vorherigen Analysen ein Konzept für eine Neustrukturierung der Seelsorge entworfen. Das bisherige System, das wesentlich territorial, vertikal aufsteigend von Pfarrei, Dekanat etc., ausgerichtet und dabei zugleich „polyvalent" (d. h. universalistisch) und nicht spezifisch arbeitsteilig orientiert ist, soll nicht abgebaut werden, jedoch eine Verlebendigung erfahren durch horizontale, arbeitsteilig angelegte Strukturen, so daß eine schichtenspezifische Seelsorge institutionell verankert ist. Dieses Konzept wird bezeichnet als „Gemeinschaftsseelsorge" (Pastorale d'ensemble).

Neben einer weiterführenden Bibliographie enthält das Handbuch ein kurzes übersichtliches Sachregister (382–392).

Wie aus dieser Inhaltsübersicht hervorgeht, umfaßt das Buch einen weitgesteckten Themenkreis: Einführung in die Soziologie und Religionssoziologie, Soziologie des Katholizismus, dann näherhin Impulse und Leitlinien für die Seelsorge der katholischen Kirche auf der Basis soziologischer Erkenntnisse. Wir wurde dieses Programm verwirklicht?

1. Angesichts der Fülle des Materials und der Probleme ließ sich dieses Programm nur so durchhalten, daß jeweils die großen Linien ausgezogen, auf eingehende Erörterung von Detailfragen und auf Belege durch konkrete Beispiele verzichtet werden mußte. Das stellt zunächst einen Vorteil des Buches dar, vor allem in den Kapiteln über die Soziologie und Religionssoziologie: damit wurden ein hohes Maß an Durchsichtigkeit und an Überblick über die soziologische Begriffswelt, durch eine verständliche Sprache gute Lesbarkeit und schließlich die Herausstellung klarer Definitionen erreicht – alles Charakteristika, die von einem Handbuch erwartet werden.

Hier liegt jedoch zugleich eine Schwäche des Buches. Die Erreichung des Zieles, neben einer ersten Orientierungshilfe eine vertiefende Beschäftigung mit Einzelfragen anzuregen, scheint hauptsächlich aus zwei Gründen nicht gewährleistet: einmal wird der Leser fast immer nur mit Ergebnissen konfrontiert, ohne daß die Genese und der Sicherheitsgrad einer Hypothese oder die Auseinandersetzung um Begriffe sichtbar gemacht werden; zweitens weil weiterführende Literatur wohl im Literaturverzeichnis mit Hinweisen auf die entsprechenden Teile des Handbuches aufgeführt wird, der Autor hingegen so gut wie nie zeigt, auf welchen Untersuchungen die vorgelegten Materialien beruhen. Das geht so weit, daß (vor allem im vierten Teil) recht häufig die sterotype Formel „Untersuchungen zeigen" (o. ä. vgl. 289, 309, 313, 325) wiederkehrt, ohne daß diese Untersuchungen genannt oder charakterisiert werden. Der Leser kann sich kein Bild über die Gültigkeit der Untersuchungen verschaffen (wo wurden sie z. B. gemacht?), somit auch kein Urteil über die Tragfähigkeit mancher Argumente.

Symptomatisch für diesen Mangel ist der Verzicht auf Anmerkungen: bei ca. 400 Seiten sind nur 25 Anmerkungen ausgewiesen, darunter noch viele erläuternder Art. Der Wert eines Buches ist gewiß nicht an der Zahl der Fußnoten zu messen, aber hier hätten eine Information über den Stellenwert der Literatur, eine Markierung von umstrittenen Punkten (es gibt nicht die Soziologie oder die Religionssoziologie! !) und damit die Anregung zu eingehender Beschäftigung adäquat eingebracht werden können, ohne daß Übersichtlichkeit und Lesbarkeit davon beeinträchtigt worden wären. Die Absicht, hier ein „Schulbuch" vorzulegen, hat sich wohl zu rigoros ausgewirkt.

2. Bedenken anzumelden sind vor allem zum Kapitel „Soziologie des Katholizimus" (159–238). Der Begriff „Katholizismus" wird an keiner Stelle definiert.

Sind damit die „Katholische Kirche", die „Katholische Religion" oder auch „katholische Mentalität" gemeint? Weil dieses Kapitel im Zusammenhang einer Einführung in die allgemeine Religionssoziologie steht, darf vermutet werden, daß mit diesem Begriff „Katholische Religion" abgedeckt ist; vielfach aber wird das Wort „Katholizismus" dort verwendet, wo es „katholische Kirche" heißen müßte.

Wie dem auch sei, den Katholizismus gibt es für Soziologen nicht, sondern immer nur die Ausformung in einer bestimmten Epoche. Infolgedessen geht der Autor zwar folgerichtig vor, wenn er nacheinander die Strukturen und Prozesse im „Katholizismus" jeweils einer Epoche und die entsprechenden gesellschaftlichen Funktionen aufzeigt. Aber ist es sachlich gerechtfertigt zu behaupten, „...die allerfernsten Anfänge des Katholizismus finden wir in einer Persönlichkeit verkörpert, mit der uns die Heilige Schrift bekannt macht, nämlich in Abraham, dem Patriarchen" (159) und des weiteren die Ausformungen der jüdischen Religion (nach dem AT allein!) geradlinig, undifferenziert und nahtlos unter eine „Soziologie des Katholizismus" zu subsumieren? Außerdem: für die katholische Religion und Kirche des Mittelalters, der älteren und jüngeren Neuzeit wie der Gegenwart lassen sich einigermaßen faßbare Daten für soziologische Untersuchungen bereitstellen; eine soziologische Betrachtung der jüdischen Religion, der Gestalt Jesu und der Frühkirche ist in der vorliegenden Form problematisch. Sie hat zunächst die spezifische Eigenart der Texte des AT und NT zu berücksichtigen, um zu stichhaltigen und weniger generalisierenden Aussagen zu gelangen. Erst dann könnte auch eine Beziehung zu einer „Soziologie des Katholizismus" erhoben werden.

3. Bedenken anzumelden sind auch zu dem Begriff „Gemeinschaftsseelsorge" – es ist fraglich, ob er die gemeinte Sache trifft. Der Terminus ist ungebräuchlich, und man könnte darunter „Seelsorge an Gemeinschaften", bestenfalls noch „Seelsorge in Teamwork" verstehen. In diesem Handbuch ist er die Übersetzung des Begriffs „Pastorale d'ensemble" und wird für eine bestimmte Neustrukturierung der Seelsorge gebraucht. Neben die bisher üblichen vertikalen Strukturen der Seelsorge in Pfarrei, Dekanat, Diözese usw. mit den umfassend verantwortlichen klerikalen Leitern sollen nach L. heute „horizontale" Strukturen treten, d. h. es muß eine quer durch die bisherigen Strukturen verlaufende Spezialisierung auf bestimmte soziale Schichten in der Seelsorge geben, um der differenzierten Struktur der heutigen Gesellschaft gerecht zu werden. Dabei ist auch an eine adäquate Zuordnung der Seelsorgsarbeit von seiten der Kleriker und der Laien gedacht. Dieses in seinen Ansätzen entworfene System wie auch zugleich ein bestimmtes pastorales Bewußtsein werden mit dem Begriff Gemeinschaftsseelsorge belegt. Es ist gewiß schwierig, für diesen Sachverhalt einen unmißverständlichen Terminus zu finden, dieser Ausdruck indessen erscheint willkürlich, zu allgemein und irreführend. Im Prinzip ist im übrigen die Sache allgemein anerkannt, wenn auch geeignete Modelle der Verwirklichung fehlen, weil offensichtlich das Abrücken von der Vorstellung, daß letztlich nur der (geweihte, zölibatäre) Priester für die Seelsorge verantwortlich ist, grundsätzlich tabu bleibt.

4. Abschließend sei angemerkt, daß eine Reihe sprachlicher Unebenheiten festzustellen ist (z. B. „in was", 344; „soziologischere Seite", 275 u. ä.), die wohl zu Lasten des Übersetzers gehen.

Der Titel des französischen Originals lautet „Manuel d'initiation à la sociologie religieuse" – Handbuch zur Einführung in die Religionssoziologie. Dieser Titel weckt falsche Hoffnungen; im Grunde geht es um die Seelsorge der katholischen Kirche. Der Abriß zur Soziologie und Religionssoziologie sind nur eine gut konzipierte Präambel zu diesem Thema. Der Titel der deutschen Übersetzung bezeichnet besser den Inhalt des Buches (Seelsorge und Soziologie). Der Untertitel (Eine praktische Einführung für die Gemeindearbeit) wehrt dem Verdacht, daß es sich um eine Monographie zur Problematik der beiden nebeneinander gestellten Begriffe handeln könnte. Der sich auf die Gemeindearbeit Vorbereitende oder in ihr Stehende wird durchaus mit Gewinn dieses Handbuch lesen können: die Aufgabe, Probleme kirchlicher Gemeindearbeit angesichts soziologischer und sozialpsychologischer Fragestellungen bewußt werden zu lassen und zugleich eine erste Orientierung anzubieten, vermag das Handbuch durchaus zu leisten.

Münster Klemens Sieverding

Schmidtchen, Gerhard: **Zwischen Kirche und Gesellschaft.** Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. In Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). XVI, (304) S. kart.-lam DM 24.–

„Katholiken sind dümmer" – auf diese einprägsame, aber nicht sonderlich exakte Formel werden immer wieder Ergebnisse sozialstatistischer Vergleiche zwischen Protestanten und Katholiken gebracht. (Zu den Fakten über das „Bildungsdefizit" vgl. die Arbeit von Traute Nellessen-Schumacher, Sozialstruktur und Ausbildung der deutschen Katholiken, Weinheim-Berlin-Basel 1969). „Die Kirchentreuen sind realitätsferner, unkritischer, autoritätsgläubiger, schlechter informiert" – diese ebensowenig exakte und gerechte Zusammenfassung ließe sich gewinnen aus den Umfragen zur Synode der Bistümer in der Bundesrepublik. Je nach Interessen- und Erwartungslage könnte man auch andere Pauschalurteile fällen wie das des Kölner Kardinals Höffner: „Die Kerngemeinden, die aus den mitmachenden Gläubigen bestehen, sind völlig anders, als sie nach den ständig wiederholten Aussagen gewisser theologischer Schriftsteller und der Massenmedien sein dürften".

Beide Aussagen scheinen sich berufen zu können auf den Forschungsbericht über die Synoden-Umfragen, der unter dem Titel „Zwischen Kirche und Gesellschaft" auf den Markt kam. Gerhard Schmidtchen, Ordinarius für Sozialpsychologie und Soziologie an der Universität Zürich, hat ihn in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach und im Auftrag des Sekretariats der gemeinsamen Synode vorgelegt. Grundlagen des Berichts sind 1. eine allgemeine schriftliche Umfrage unter Katholiken, 2. eine repräsentative Kontrollerhebung dazu, 3. eine mündliche Repräsentativumfrage; die Datenmasse stammt aus der Zeit vom 1. Mai 1970 bis 31. März 1971. Mit (durchaus berechtigtem) Stolz urteilt Schmidtchen, es handle sich „nach bisherigen Informationen" um „das größte religionssoziologische Projekt, das auf der Welt durchgeführt wurde". Man sollte die finanziell aufwendige Unternehmung nicht (wie geschehen) beklagen; Kirchensteuergelder werden für fragwürdigere Projekte ausgegeben.

Die Stilisierung der Kirchentreuen zur „kleinen Herde" durch Kardinal Höffner interpretiert auf ihre Weise die ziemlich einhellige,

wenngleich unterschiedlich begründete und bewertete Auffassung aller Gruppen im bundesdeutschen Katholizismus (für die es Parallelen in den westlichen Industrienationen gibt), daß der Einfluß der Kirche geringer wird, daß sie von anderen gesellschaftlichen Einflußkräften überrundet wird. In vielen Fällen wird diese Entwicklung darauf zurückgeführt, daß die Kirchen ein dissonantes Verhältnis zur Gesellschaft stabilisieren. Die Dissonanzen werden dabei kaum (im Sinne einer prophetischen „Unzeitgemäßheit") als hilfreich oder gar „kritisch befreiend", sondern zumeist als hemmend und ressentimentgeladen erlebt.

Die negative Beurteilung dieses Ist-Zustandes spricht sich aus in Kritik am Traditionalismus der Kirche, an der Eigengesetzlichkeit kirchlicher Machtstrukturen, an der allgemeinen Schwäche der Kirche. Wobei gerade an dem Faktor „Schwäche der Kirche" die Doppeldeutigkeit vieler Ergebnisse zu demonstrieren ist bzw. die Notwendigkeit, nach der Motivationsstruktur zu fragen: Während einige Befragte Schwäche in der Formulierung innovativer sozialer Alternativen und überzeugender ethischer Aussagen meinen, fordern andere entschiedenere Profilierung als kämpfende Kirche in einem nachtridentinischen, vor dem Vatikanum II üblichen Sinn.

Die Spitze der Ablehnung behauptet auch gegenwärtig die Kritik an der kirchlichen Stellungnahme zu Fragen der Empfängnisverhütung. Die meisten Schwierigkeiten haben die Katholiken mit ihrer Kirche in den Problemfeldern Empfängnisverhütung, Autorität des Papstes und Sexualität überhaupt. Nicht zufällig ist die Autorität des Papstes diesem Komplex zugeordnet; die Stellungnahmen des Papstes zu diesen Problemen – vor allem die Enzyklika „Humanae vitae" – haben den Autoritätsverlust offenkundig gemacht und sozial dramatisiert. Generell wird erkennbar, daß ethische Probleme für Glauben und Kirchlichkeit gegenüber den dogmatischen erheblich an Bedeutung gewonnen haben, vor allem bei den nicht im engeren Sinne Kirchentreuen. Den „Beweis des Geistes und der Kraft" des Christentums, den Lessing forderte, wollen viele auch aus den sozial-politisch erkennbaren Folgen ablesen.

Die Kirchentreuen und zu beträchtlichen Teilen auch die kirchenfernen Katholiken Deutschlands erwarten eine aktive politische und gesellschaftliche Präsenz der Kirche. Gemeint ist allerdings kaum eine Präsenz als „subversive", sozial kreative Organisation, wie sie etwa die „neue politische Theologie" vorstellt; anvisiert ist eine zum begrenzten Konflikt bereite Kirche mit „moralisch-politischer Warnfunktion", wobei die Kirchentreuen auch und vor allem den Konflikt um den sozial-politischen Besitzstand meinen. Schmidtchen bringt das auf die bezeichnende Formel: „Die Kirche als wohltätig kritische Instanz", die auch und vor allem jene Probleme angeht, die andere Institutionen nicht mehr realiter lösen können.

Diese Erwartung bedeutet allerdings nicht, die Einstellung zur Kirche orientiere sich generell an ihrer Dienstleistungsfunktion; vielmehr ist die Einstellung proportional der spirituellen Orientierung der Katholiken: „Durch utilitarische Anpassung kann die Kirche nichts gewinnen, das heißt nicht, daß das Gebiet der gesellschaftlichen Präsenz der Kirche bedeutungslos ist. Aber die gesellschaftliche Präsenz der Kirche bleibt für die Orientierung der Menschen letztlich funktionslos, wenn in ihr nicht zugleich ein spiritueller Auftrag verwirklicht wird." Für die „spirituelle Orientierung" insgesamt sind dabei die Glaubens- und Anschauungsprobleme Kirchentreuer wie Kirchenferner annähernd die gleichen: die Fragen des Fortlebens nach dem Tode, nach der Verbesserung der Gesellschaft(!), nach der Möglichkeit, zugleich ein moderner Mensch und gläubiger Christ sein zu können, sodann die Frage nach der Unfehlbarkeit und nach dem Sinn des Christentums im 20. Jahrhundert.

Enthusiasten der gesellschaftlichen Umgestaltung sind insbesondere die Gebildeten und die jungen Menschen, analog den Verhältnissen in der Gesellschaft insgesamt. Diese Gruppen sind es auch, die – wenn Kirche überhaupt noch für sie relevant ist – eher einer Utopie von Kirche anhängen, denn der in der BRD etablierten bürokratischen Großkirche. Jeden amtskirchlichen Funktionär müßte es mehr als bedenklich stimmen, daß bei jeder erhobenen Form von Zustimmung zur Kirche die Jugendlichen herausfallen.

Für die sozial Schwächeren, für alte Leute und die traditionalistisch Kirchentreuen erhält das Trostmotiv in den Erwartungen an die Kirche größere Bedeutung. Ihnen vor allem soll die Kirche eine „seelische Heimat", das „Gefühl der Gemeinschaft", Trost und Hilfe in schwierigen Lebenslagen bieten. Kirche ist für sie oder soll für sie sein jener soziale Uterus, der auch vor den gesellschaftlichen Leiden Schutz gewährt, ohne daß man Leiden an der Gesellschaft umsetzen muß in nichtreligiöse Initiativen. Diese entpolitisierende Funktion von Religion wird zumindest von Minderheiten direkt angefordert. Allerdings klaffen hier festgestelltes Angebot und eigene Nachfrage auseinander: Während 73 % der Befragten erklären, die Kirche biete Trost im Leid, sind nur 28 % in der Selbsteinschätzung solchen Trostes ernsthaft bedürftig, oder sie sind selbstsicher der Ansicht, daß sie nie einen solchen Zustand der Verzweiflung erreichen würden, daß sie den Beistand der Kirche brauchten. Diesem Bewußtsein korrespondiert die – von einer größeren Gruppe vertretene – Auffassung, die Kirche fördere nicht die Werte der Selbstbestimmung, sondern eher die der Bescheidung, der Hinnahme, der Resignation, für sie gehe Fremdbestimmung vor Selbstbestimmung.

Bei dem Buch von Schmidtchen handelt es sich um einen Forschungsbericht; seine adäquate Lektüre setzt einige Kenntnisse sozialstatistischer Methoden voraus. Der Verf. gibt in seinem Kommentar nur eine kleine Auswahl denkbarer Interpretationsmöglichkeiten der 90 Tabellen und 38 Schaubilder. Die möglichen Lesarten begründen vielfältigen Gebrauch wie Mißbrauch der Daten: man muß also darauf achten, wer was mit diesen Zahlen beginnt. Das zeigte schon die erste Kommentierung in Teilen der Kirchenpresse.

Sicher ist die Auswertung der Befunde für die pastorale Planung, von der Kardinal Döpfner spricht, legitim; mit Interesse kann man den angekündigten kommentierenden Band erwarten. Befürchtungen scheinen gleichwohl angebracht hinsichtlich einer ekklesiotechnischen Verwendung des Materials, die nur den Status quo der Kirche reibungsloser macht. Die Daten können Bausteine liefern für die Renovierung der Kirche zur „computerized church", d. h. einer für die Amtskirche möglichst überraschungsfrei programmierten, optimal angepaßten Systemkirche. Aus diesem Grunde dürfen die bürokratischen „Macher" der Kirchenbürokratie kein Interpretationsmonopol etablieren. Neben der kirchensoziologischen wäre eine Auswertung durch weniger interessegebundene Religionssoziologen zu wünschen, zumal damit auch der Verdacht ausgeräumt werden könnte, der Auftraggeber für die Umfragen bestimme auch gleich, was man von ihnen zu halten habe.

Münster Ferdinand W. Menne

von Nell-Breuning, Oswald: **Wie sozial ist die Kirche?** Leistungen und Versagen der katholischen Soziallehre. – Düsseldorf: Patmos (1972). 156 S. (Patmos Paperback) Ppb. DM 14.–

„Unverändert nach dem Erstdruck ... wiedergegeben" sind hier zwei Gruppen von in ihrem inneren Zusammenhang vom Verf. im Vorwort selbst gekennzeichneten Aufsatzreihen: Die erste Reihe „I. Zur katholischen Soziallehre" (13–96). Hier werden „der Wahrheitsanspruch" (13–34), die „Wandlungen" (35–54) und die „Krise" der katholischen Soziallehre? (55–70) behandelt und schließlich deren „Aufstieg, Niedergang und bleibendes Verdienst" in einem „Rückblick auf ihre Leistung und ihr Versagen in acht Jahrzehnten" (71–96) beschrieben. Die zweite Reihe von Aufsätzen befaßt sich II. mit der „Entstehung der Enzyklika ‚Quadragesimo Anno'" (97–136), an der der Verf. maßgeblich beteiligt war, jedoch unter Ausschöpfung der Ergebnisse der Diskussionen im sog. „Königswinterer Kreis", der so mittelbar einen großen „Anteil an ‚Quadragesimo Anno'" erhielt (99–113). Zu diesen Ausführungen treten die Bemerkungen zu „Octogesimo Anno" (116–126) und der Aufsatz: „15. 5. 1931. Erinnerungen an die Entstehungsgeschichte von ‚Quadragesimo Anno'" (127–136).

Den „Anhang" bilden die Laudatio von Franz Henrich auf den Verfasser, dem Träger des Romano-Guardini-Preises 1972 (139–146), sodann „Ein Dankeswort" des Geehrten (147) und ein „Schlußwort" von Julius Kardinal Döpfner (148). Ein angefügtes „Personenverzeichnis" und ein „Sachverzeichnis" sind dankbar zu begrüßen, bei einer so stark von der Persönlichkeit des Verf. getragenen Darstellung seines Lebenswerkes, eines nicht mehr wegzudenkenden Beitrags zur Entfaltung „katholischer Soziallehre" seit 1930 im Gespräch und in Auseinandersetzung mit bekannten Zeitgenossen und Fachkollegen. Auch das Sachverzeichnis enthält gleichsam ein Vademecum der in „katholischer Soziallehre" der letzten Dezennien gebrauchten Begriffe sowie einen Katalog umstrittener und heute noch offener Themen.

Diese Aufsatzsammlung bildet ganz sicher nicht bloß eine „Bilanz" des Lebenswerkes des Autors, sondern zugleich auch eine Bilanz der Entwicklung und des gegenwärtigen Standes „katholischer Soziallehre". V. N.-B. war, wie er sich selbst charakterisiert, „kein hochgeistiger Denker, sondern ein brutaler Realist, der es mit ganz handfesten Problemen zu tun hat" (144). Ein größeres wissenschaftliches Werk hat er nicht verfaßt. Der Grund dafür, den er einmal einem Freund gegenüber nannte: „Wir sind, wenn wir unserer Verantwortung gerecht werden wollen, durch die auf uns zustürmenden aktuellen Fragen so in Anspruch genommen, daß wir uns den Luxus gar nicht mehr leisten können, uns einer größeren wissenschaftlichen Arbeit hinzugeben" (144).

An anderer Stelle (118) sagt v. N.-B. von sich: „Daß ich kein Sozialphilosoph war, sondern Ökonom und Jurist, dessen war ich mir durchaus bewußt". Woher nahm und nimmt dann aber v. N.-B. die auch seinen sozialpraktischen Erwägungen doch zugrundeliegenden sozialphilosophischen Einsichten? An derselben Stelle fährt v. N.-B. fort: „Ich empfand es aber nicht als Mangel, da die sozialphilosophischen Gedanken meines Mitbruders Gustav Gundlach, die ich wie ein ausgetrockneter Schwamm in mich aufsog, mir die Lösung oder mindestens den Schlüssel zur Lösung aller einschlägigen Fragen zu bieten schienen" (118). Diese wissenschaftliche Ehrlichkeit wird man dem Verf. dankbar abnehmen!

Nach dem Verf. ist „katholische Soziallehre" die „mit ‚Rerum Novarum' ... von den Päpsten als obersten Lehrern der Kirche verkündete Soziallehre" (75) oder „die in päpstlichen und konziliaren Dokumenten enthaltenen lehrhaften Aussagen über Gegenstände der gesellschaftlichen Ordnung" (36). Diese Lehre gründet im „Christlichen Menschenbild" und läßt sich insofern „auf einen Fingernagel schreiben" (86). Nach den jüngsten kirchlichen Lehräußerungen ist katholische Soziallehre nicht „bloße Sozialethik, sondern ... echte Soziallehre im Sinne einer sozialen Ontologie" (58). Sie wird in der von der Kirche verkündeten Soziallehre entwickelt, um daraus sozialethische Normen abzuleiten.

V. N.-B. lehnt jedoch ab „die stillschweigend unterstellte Vorstellung, von der Johannes XIII. offenbar ausgeht, wenn er die katholische Soziallehre in allen katholischen Schulen als Lehrfach eingeführt wissen will (MM 123–149). Diese ‚katholische Soziallehre', die man als Lehrgegenstand in den Schulen vortragen kann, gibt es nicht" (85). Eine merkwürdige, zumindest eine überraschende These! Warum sollte nicht das von den Päpsten Dargebotene in systematischer Ordnung und Überschau auch in den Schulen dargeboten werden können?

Die noch sehr junge Wissenschaft der Christlichen Gesellschaftslehre hat heute die dringende Aufgabe, die kirchliche lehramtliche Sozialverkündigung (für die v. N.-B. wertvolle und für deren kritische Würdigung als katholischer Soziallehre in Vergangenheit und Gegenwart [besonders für Quadragesimo Anno!] er bleibend beachtliche Anregungen gegeben hat) und deren Interpretation durch „katholische Soziallehre", wie sie musterhaft v. N.-B. bis zur Stunde betrieben hat, zu unterscheiden und als die beiden vorausliegende „Christliche Gesellschaftslehre" (CGL) als Grundlagenwissenschaft zu erforschen. Und diese CGL ist Sozialtheologie und damit eine theologische (besonders der Fundamentaltheologie nahestehende) Disziplin, welche das menschliche Gesellschaftsleben im Lichte der von der Kirche verkündeten Heilsbotschaft Jesu Christi erforscht (CGL im engeren Sinne) und dabei die heilsrelevanten Erkenntnisse der Sozialphilosophie und der sozialen Tatsachenwissenschaften (Sozialdeskription, Soziologie, Sozialgenetik) in sich aufnimmt (CGL im weiteren Sinne). Erst aus dieser Sicht heraus gelingt es dann, die kirchliche Sozialverkündigung nicht bloß aus ihrem historischen Entstehen und ihren praktischen Folgen für Theorie und Praxis auszuleuchten, sondern sie von den letzten Gründen, dem Wesen des Sozialen als Bereich des Mit- und Zwischenmenschlichen bzw. des Mit- und Zwischenchristlichen aus zu beurteilen im Hinblick auf die je konkrete Verwirklichung des Menschlichen und Christlichen im Hier und Heute.

Leider ist aber in den letzten Jahrzehnten, wenn wir von der überhaupt erst noch im ersten Entwicklungsstadium befindlichen Sozialtheologie absehen, zur sozialphilosophischen Fundierung und Weiterführung der von v. N.-B. genannten „Katholischen Soziallehre" sehr wenig gearbeitet worden. Das gilt z. B. besonders für die Bestimmung des Sozialen durch die Kategorie des Mitseins; für die Lehre von den sozialen Strukturprinzipien, d. h. von den im Ganzheits- und Gliedschaftsprinzip wurzelnden Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität; für das Verhältnis des sozialen Seins zu den geschichtlich wandelbaren Tatsachen seiner Realisierung; vom Verhältnis der sozialen Institutionen oder Kommunikationsgebilde zu den sozialen Instituten oder stabilisierten Kommunikationsweisen; von „Gesellschaft" in Staat und Kirche und umgekehrt. Nur die allgemeinsten zu lösenden Schlüsselprobleme sind damit aufgezählt. Sehr gut ist, bei v. N.-B. herausgestellt die Bedeutung und die Grenze kirchlicher Lehrautorität (14 passim) und ihre Berechtigung, auch über nicht unmittelbar in der positiven Offenbarung erwähnten sozialen Werte hinaus verbindliche (authentische) Aussagen zu machen.

Problematisch, weil offenbar noch zu unscharf, sind die Ausführungen des Verf. zu der bekannten These von der katholischen Soziallehre als eines „Gefüges offener Sätze" (24, 31f und öfters); gleiches gilt auch für die Behauptung vom „Wandel der Lehre" (30f., 35ff. und öfters), weil der Inhalt des Wandels in der Sache, in der Sacherkenntnis, in der wissenschaftlichen und in der lehramtlichen Aussage darüber begründet sein kann. Bei der Behandlung des Wahrheitsanspruchs der kirchlichen Lehre müßte doch auch besonders näher zwischen negativen und positiven Aussagen unterschieden werden, wobei nur jene, und wenn auch nur „ut in pluribus" „semper et pro semper" gelten.

Zu begrüßen ist bei O. v. N.-B. die Zurückweisung eines „Biblizismus", der nur die Aussagen der positiven Offenbarung gelten läßt und so nicht zur Erkenntnis ihrer Bedeutung für das Heute gelangen kann (16); die Begründung der Verbindlichkeit authentischer kirchlicher Sozialverkündigung (26ff); die Zurückweisung der Behauptung, „Gemeinwohl" sei nur eine „Leerformel" (27ff); der Aufweis von „Standardthemen" (Menschenwürde, Ehe und Familie, Arbeit und Eigentum, Mitbestimmung, Kapitalismus, 29f); die Betonung von Mitbestimmung (die allerdings in ihrer funktionsgerechten Ausformung am besten vom Boden des sozialen Mitseins her sozialphilosophisch erfaßt werden kann; vgl. unseren Aufsatz: Mitbestimmung als soziale Grundkategorie, in: DNO 1970, Heft 4, 305–314); die Betonung der verschiedenen Bedeutungen von Kapitalismus und die Beurteilung des darauf bezogenen Kapitalismusstreits (44 u. öfters); die Ausführungen über Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit des Naturrechts („Nicht das Naturrecht hat sich geändert, aber unsere Naturrechtslehre erwies sich als berichtigungsbedürftig und wurde berichtigt") (63). Die Kritik an der Lehre vom Naturrecht „in unseren Lehrbüchern" erscheint uns aber doch zu überspitzt) (62ff). So einleuchtend die Kritik des Verf. an der Naturrechtslehre und an dem Streit über ihre Begründung und Geltung ist, so wird man doch im Hinblick auf die Pastoralkonstitution des II. Vat. Konzils, Nr. 54, (46), nicht sprechen können von einem „Schweigen vom Naturrecht in der Pastoralkonstitution des II. Vat. Konzils". Sehr zu unterstreichen sind auch die Ausführungen über die Unzulänglichkeit des Moralunterrichts der jungen Theologen und der Gläubigen unter der Kanzel hinsichtlich der praktischen Bedeutung sozialethischer Fragen (69); die Distanzierung von „politischer Theologie" und von der „Theologie der Revolution" (71); die Darlegungen über die Trias: Intellectus, res, opera als Grundlage des wirtschaftlichen Unternehmens (78 u. mehrfach). Die „staatlichen Regenten" (38) sollten besser durch „staatliche Organe" ersetzt werden, und dem Begriff des Funktionärs als des Vertreters privater Gruppeninteressen steht der Begriff des Beamten als des Vertreters der Gemeinwohlinteressen im staatlichen Verband gegenüber. Das Verhältnis von Kirche zu ihrem Gegenüber, zu Staat und zu „Gesellschaft überhaupt, d. h. mit der Gesamtheit aller Gebilde und Strukturen auch der sog. freien Gesellschaft" (40), konnte bei v. N.-B. aus „Raumgründen" nicht näher dargelegt werden. Hier ist heute das Verhältnis der Kirche zu politischen Parteien einerseits und zu Gewerkschaften andererseits völlig verschiedenartig und streng auseinanderzuhalten. Diese sind Interessengruppen in der freien Gesellschaft, jene aber sind Gruppen, die auf das politisch zu gestaltende Gesamtwohl der im Staat geeinten Volksgemeinschaft ausgerichtet sind. Bedenken ergeben sich auch gegen die mehrfach geäußerte Theorie von der „fundamentalen Demokratie" (42), weil hier ein Begriff aus der staatlich-politischen Ordnung auf eine ganz andere Ordnung, die Regelung des freien gesellschaftlichen Zusammenlebens und -wirkens übertragen wird (42). Gemeint ist hier die im personalen Mitsein des Menschen in sozialen Gebilden begründete Berechtigung und Verpflichtung zu einem funktionsgerechten Mitverantworten der Gebildeangelegenheiten und des Gebildegemeinwohls („Gemeingutes").

Mit Recht wird der Ersatz von „berufsständischer Ordnung" durch den der „klassenfreien Gesellschaft" gefordert. Aber man muß sich fragen, ob die theoretischen und praktischen Verwirrungen, welche nach v. N.-B. der Begriff „berufsständische Ordnung" nach 1931 angerichtet hat, nicht doch viel früher wirksamer hätten bekämpft werden können und auch müssen, ohne daß der auch von v. N.-B. anerkannte Kern dieses nichtwirtschaftlichen, sondern gesellschaftlichen Strukturgesetzes angetastet worden wäre.

Der Hinweis darauf, daß die Definition von Sozialismus in Quadragesimo Anno heute weithin nicht mehr gültig ist, darf auch für das Grundsatzprogramm der SPD heute als richtig hingenommen werden. Aber es hätte doch auch versucht werden müssen, eine bessere Definition aufzustellen, wobei unseres Erachtens die Fragwürdigkeit der Sozialphilosophischen Grundlagen des ganzen Godesberger Programms doch wohl hätte Zweifel aufkommen lassen an der Ansicht von v. N.-B.: „Bei uns in der Bundesrepublik Deutschland finden wir im gesellschaftspolitischen Teil des Godesberger Grundsatzprogramms der SPD nicht mehr und nicht weniger als ein kurz gefaßtes Repetitorium der katholischen Soziallehre" (95). Ein sicher politisch bedeutsames, aber auch vom Standpunkt der christlichen Gesellschaftslehre wissenschaftlich verantwortbares Wort?

Sehr problematisch, weil doch wohl nur die äußere Seite der kirchlichen Verkündigung betrachtend, erscheinen uns die Darlegungen über „Krisen der katholischen Soziallehre?" (55ff). Es ist zwar ein Schlagwort, von „Rechts- und Linkskatholiken" zu sprechen (59). Aber dahinter steht doch die sehr bedeutsame Unterscheidung konservativer und progressiver Geisteshaltung, deren Extreme das Konservativistische bzw. Progressistische darstellen. Daß „‚katholische Soziallehre' sprachlich genommen ein Unbegriff" ist und nicht doch verstanden werden muß als „Soziallehre der katholischen Kirche" (56), ist u. E. kaum zu halten. Um allerdings vom „christlichen Menschenbild" zu handeln, bedarf es der Sozialtheologie, welche in sich aufnimmt die philosophische Anthropologie. Von dorther ist auch die Auffassung zurückzuweisen (58): „In den Gehalt der Soziallehre aber geht seine transzendente Dimension nicht ein, macht sie nicht zu einer ‚transzendenten' oder gar ‚christlichen' Soziallehre". Doch: Christliche Brüderlichkeit ist etwas anderes als bloß natürliche und erst recht als die von 1789!

Es geht also bei „katholischer" oder „christlicher" Soziallehre keineswegs nur um deren „Herkunft", sondern auch um deren Inhalte, eben um das Menschenbild, das inhaltlich als gefallenes Geschöpf Gottes hingeordnet ist auf das erlöste Kind-Gottes-Sein in Christus, in dem die wahre Brüderlichkeit die Antwort ist auf die soziale Frage. Und Gal. 3,27 ist die Magna Charta der christlichen Soziallehre.

Die Textkritik an den „Sozialenzykliken" und die Hintergrundskritik an ihrer Entstehung (vor allem an der von v. N.-B. weithin mitgestalteten Enzyklika Quadragesimo Anno!), beides beherrscht er mit Meisterschaft und wissenschaftlicher Akribie, verleitet ihn aber doch auch wohl zu einseitiger Kritik am Verkündigungsinhalt der kirchlichen Soziallehre. Mater et Magistra bildet nach v. N.-B. „unstreitig den Gipfel der katholischen Soziallehre", weil sie ein „Welterfolg" wurde (82, 83), aber der Verf. sagt dazu: „Hiernach werden meine verehrten Zuhörer annehmen, ich müsse wohl den Verstand verloren haben, wenn ich als meine Überzeugung ausspreche, ‚Mater et Magistra' leite den Abstieg der katholischen Soziallehre ein" (83).

Die Begründung von v. N.-B. reicht jedoch nicht zu. Dennoch sollten seine Darlegungen sehr ernstgenommen werden und gerade die „katholische Soziallehre", verstanden als Interpretation oder Exegese „kirchlicher lehramtlicher Sozialverkündigung", zu größter Vorsicht anleiten. Allerdings fordert gerade die Kritik von v. N.-B. dazu heraus, daß wir viel stärker echte Grundlagenforschung sozialtheologischer und sozialphilosophischer Art betreiben und die soziale Erfahrungswelt und deren tatsachenwissenschaftliche Erforschung noch ernster nehmen. Das ist wohl auch letztlich die Ansicht von v. N.-B. So sehr die Darlegungen des Verf. zur kritischen Vorsicht und Einsicht mahnen, so scheint uns seine im einzelnen sicher berechtigte Kritik im ganzen zu negativ ausgefallen zu sein.

Unsere Ausstellungen an den Darlegungen des wie kaum ein anderer um die „Katholische Soziallehre" (und ihr Verständnis!) hochverdienten Verfassers sollten vor allem als Kritik an der Wissenschaft betrachtet werden, welche die Vertreter der Christlichen Gesellschaftslehre zu betreiben haben. Und für sie ist die vorliegende Schrift ein unüberhörbares Menetekel und ein nur mit größter Dankbarkeit entgegenzunehmendes Weisungswort, eines, der von den Lebenden mehr als andere weiß, wie „Katholische Soziallehre" in den vergangenen Jahrzehnten entstanden ist. Diese ist aber nach unserer Ansicht auch nach „Mater et Magistra" immer noch entfaltet worden, wenn sie leider auch immer weniger bekannt wurde, und noch weniger praktisch befolgt worden ist, und das bei Katholiken und Nicht-Katholiken.

Bochum Gustav Ermecke

Wiedmann, Franz: **Philosophische Strömungen der Gegenwart.** Eine Einführung für Religionslehrer und praktische Theologen. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag (1972). 156 S. (Unterweisen und Verkünden, herausgegeben von Günter Stachel, Nr. 17), br. DM 9.80

Der als Hilfe für Katecheten und Religionspädagogen gedachte Überblick über die Gegenwartsphilosophie bietet anregend geschriebene und gut informierende Einführungen in die seit etwa 1950 neu hervorgetretenen und nach dem Urteil des Verf. auf der akademischen Szene besonders wichtigen Schulen und Richtungen. Man kann finden, daß die getroffene Auswahl die analytische Philosophie begünstigt, deren verschiedenen Formen etwa die Hälfte des Bänddchens gewidmet ist, während man einen Bericht über die hermeneutische Philosophie vermißt, die vielleicht geeignet gewesen wäre, die verborgene Konvergenz der in den dargestellten Richtungen, vom logischen Empirismus bis zum Strukturalismus und zur Kritischen Theorie, offen bleibenden Grundprobleme auzuzeigen. In der Darstellung kommen wohl auch etwas zu einseitig die Demolierungen der bisherigen Philosophie zur Sprache, die dem Leser nahelegen können, seine ganze Hoffnung auf die positiven Wissenschaften zu setzen. Gerade für den Religionspädagogen wäre es wertvoll gewesen auch einiges über die Ergebnisse der Wissenschaftstheorie zu erfahren, die es rechtfertigen würden dem zitierten Wort G. Patziges ‚Je besser Philosophie gemacht wird, um so deutlicher gibt sie zu erkennen, daß aus ihr einstweilen nicht abgeleitet werden kann wie wir leben sollen' eine entsprechende Äußerung über die philosophische Grundlegung der Wissenschaften an die Seite zu stellen. Man wird es auch bedauern, daß der A. die Gelegenheit nicht wahrgenommen hat, im Anschluß an die Darstellung der Ordinary Language-Philosphie auf die bedeutsamen neueren Versuche einer theologischen Sprachlogik aufmerksam zu machen.

Salzburg Beda Thum

Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. von Jes Peter Asmussen und Jørgen Laessøe in Verbind. mit Carsten Colpe. Bd II. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1972). X, 536 S., 91 Abb., 4 Kartenskizzen Lw. DM 110.–

Von dem in drei Teilen erscheinenden „Handbuch der Religionsgeschichte", dessen erster Bd in ThRv 68, 1972, 334f angekündigt wurde, liegt nunmehr der zweite Bd vor. Die Reichhaltigkeit seines Inhalts läßt ein Überblick über seine einzelnen Abschnitte deutlich werden.

Eröffnet wird das Buch mit zwei Abhandlungen zur Religionsgeschichte des alten Vorderasien. Über die hethitische Religion handelt Sven Hartmann, der, von der Iranistik herkommend, sich in letzter Zeit intensiv den Bereichen der Keilschriftforschung gewidmet hat. Zur Klarheit seiner Darstellung trägt bei, daß er das im Hethiterreich lebendige und aus verschiedenen Bezirken Vorderasiens stammende mythologische Gut herkunftsmäßig aufgliedert. Wenn er dieses Nebeneinander von Mythen und Gottheiten unterschiedlicher Provenienz systematisch mit „einerseits Vermischung, andererseits Nicht-Vermischung" (6) zu charakterisieren versucht, so ist dies freilich unbefriedigend; es handelt sich um „Synoikismus" von Gottheiten, Mythen und Kulten (vgl. G. Lanczkowski, Begegnung und Wandel der Religionen, Düsseldorf–Köln 1971, .S 98). Auch mit einer Bestimmung der Oberschicht des Mitanni-Reiches ringt der Verf.; das Wort „indisch" löse das Problem nicht völlig zufriedenstellend (21). Natürlich nicht; denn es dürfte schwer sein, einen Weg dieser Gruppe aus Indien in den Raum des Mitanni-Reiches zu verifizieren. Als gesichert kann heute wohl angenommen werden, daß es sich um Indoiranier handelte, die von der Trennung dieses Volkes in Inder und Iranier noch nicht betroffen wurden.

Der zweite, hervorragend informierende Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Orients entstammt der Feder von Johannes Pedersen und behandelt die kanaanäische Religion. Die Bedeutung dieser Ausführungen für das Studium der Umwelt des Alten Testaments braucht kaum unterstrichen zu werden, da dessen eigene Angaben sehr unvollständig sind, uns aber durch die 1929 begonnenen, nach dem Kriege im Jahre 1948 fortgeführten Ausgrabungen des alten Ugarit ein reiches Material, gerade auch in textlicher Hinsicht, erschlossen wurde.

Die jüdische Religion ist in drei Abschnitte aufgegliedert. Eduard Nielsen stellt die Religion des alten Israel dar unter dem Leitgedanken ihrer Kontinuität im Gottesglauben. Die Bedeutung des persönlichen Gotteserlebnisses des Mose für den Jahwe-Glauben Israels wird eindringlich betont; dies verdient, hervorgehoben zu werden angesichts bekannter Versuche, die Historizität der Mose-Gestalt in Frage zu stellen. Die Periode zwischen Alexander dem Großen und dem Fall Jerusalems behandelt Børge Salomonsen. Am Leitfaden des jüdischen Gebetbuches entwickelt Rafael Edelmann seine Darstellung des späteren Judentums, eines Kapitels der Religionsgeschichte, dem hier in begrüßenswerter Weise weit mehr Raum zur Verfügung gestellt wurde, als dies sonst in Religionsgeschichten meist der Fall ist.

Drei Abschnitte sind auch der iranischen Religionsgeschichte gewidmet, was durchaus gerechtfertigt ist angesichts deren historischer Geltung, die in keinem Verhältnis steht zur aktuellen Bedeutung des Parsismus, des letzten Ausläufers der iranischen Religionsentwicklung, dem Mary Boyce in ihrem, dem dritten Beitrag zur iranischen Religionsgeschichte bemerkenswert trübe Prognosen stellt. Sie rechnet mit einem Erlöschen dieser Religion, das nicht allein durch Säkularismus und zahlenmäßigen Rückgang der Priesterschaft bedingt sei, sondern auch durch starke Konversion zum Bahaismus und Interesse für hinduistische Philosophie.

Die ältere Entwicklung im Iran war Kaj Barr anvertraut, der jedoch bis zu seinem Tode nur die Zeit vor Zarathustra abschließen konnte. Zarathustra selbst und seine Stiftung behandelte in der dänischen Ausgabe dieses Handbuches Jes Asmussen; in der deutschen Ausgabe ist an die Stelle seiner Darlegungen ein Beitrag von Carsten Colpe getreten. Niemand, der die Interpretationsschwierigkeiten kennt, die avestische Texte bieten, sowie die sehr unterschiedlichen Wertungen, die Zarathustra in der Forschung genießt, wird bestreiten, daß der Verf. eine sehr schwierige Aufgabe übernahm, die zu Auseinandersetzungen mit ihren Ergebnissen herausfordert. Unter jenen Punkten, an denen ich im Hinblick auf Übersetzungen und Interpretationen eine von den Ausführungen des Verf.s unterschiedliche Meinung vertrete, greife ich einen, wie mir scheint zentralen, heraus. Aus der Tatsache, daß die Gestalten des guten Gottes Ahura Mazdā und seines Widersachers Angra Mainyu letztlich auf einen Zwillingsmythos zurückgeführt werden können, meint der Verf. folgern zu müssen, daß der Dualismus Zarathustras eher komplementär als antithetisch sei (339). Dies steht nicht allein im Widerspruch zu Aussagen schärfster Antithese, wie sie Zarathustra etwa Yasna 45, 2 formulierte, es nivelliert auch den historischen Einschnitt, den seine Prophetie darstellte, und es verführt dazu, sein Wirken auf ein sozialethisches Eintreten für den dritten Stand der Viehzüchter zu reduzieren oder zumindest, wohin der Verf. tendiert (323), den m. E. unmöglichen Versuch zu unternehmen, die beiden entgegengesetzten Richtungen der neuzeit-

lichen Avesta-Exegese, die religiöse und die ökonomisch-soziale, zu harmonisieren.

Der Abschnitt über die indischen Religionen, der in Vedareligion, Hinduismus, Buddhismus und Jainismus aufgegliedert ist, fand in Frede Møller-Kristensen einen Bearbeiter, der es in mustergültiger Weise verstand, auf einem – gemessen an der Stoffülle der indischen Religionsgeschichte – relativ knappen Raum eine erstaunlich große Menge gediegener Information übersichtlich zu vermitteln.

Erik Haarh behandelte den Lamaismus. Es ist bedauerlich, daß diesem hervorragenden Kenner tibetischer Fakten hierfür nur wenige Seiten zur Verfügung standen. So bricht die Darstellung mit dem fünften Dalai Lama ab, obwohl die weitere Geschichte der priesterlichen Herrscher Tibets religiös interessante Aspekte bietet, vor allem die des sechsten Dalai Lama, zu dessen Zeit offensichtlich Einflüsse der Rotmützensekte noch einmal Bedeutung gewannen.

Heidelberg Günter Lanczkowski

Raguin, Yves: **Wege der Kontemplation in der Begegnung mit China.** – Einsiedeln: Johannes Verlag (1972). 156 S. kart.

Die Bedeutung dieses ungewöhnlichen Büchleins besteht darin, daß der Vf. positive Praktiken und Charakteristika östlicher Frömmigkeit in das christliche Frömmigkeitsleben einbaut, und zwar unter gewissenhafter Wahrung des christlichen Lehrgutes. Es zeigt sich dabei, daß die östliche Zusammenschau des Absoluten und des Gesamt-Kosmischen christliches Beten und Meditieren sehr beleben und bereichern kann, da die westliche Tendenz zur Auseinanderhaltung von Gott und Welt dem östlichen Menschen fremd ist. Der Vf. hofft, später eine „mehr technische Abhandlung" verfassen zu können, worin die aus verschiedenen religiösen Richtungen stammenden Elemente in ihrem ursprünglichen Gehalt miteinander in Beziehung gesetzt werden. In der vorliegenden rein praktischen Anleitung zum Meditieren geht es ihm darum, einen Weg zu bahnen, auf dem man unter Wahrung der Integrität christlicher Wesensschau das „einverleibt, was assimilierbar" ist (18).

Dabei erweist sich etwa die positive Seinsschau ganz von selbst als entsprechende Antwort auf die buddhistische Theorie vom illusionären Charakter der Wirklichkeit. In deutlicher Distanzierung von der Tendenz östlicher Kontemplation zum Selbstverlust in das unpersönliche Göttliche hinein betont Vf. die christliche Sicht vom personhaften Gott, dessen Verehrer sich in eben dem Maß „verpersönlichen", als sie sich in Gott „verlieren": sie werden zu geliebten und liebenden Söhnen eines Vaters, der sie seiner göttlichen Natur teilhaftig macht, während nach Überzeugung des Vf. im Buddhismus, wenn die Person ihre Konsistenz verliert, von Liebe nicht mehr die Rede sein könne (17). Zwar dürften erfahrene Praktiker östlicher Meditationsweisen hiergegen Einspruch erheben unter dem Hinweis darauf, daß die praktischen Früchte der östlichen Meditationsübungen erfahrungsgemäß gerade nicht „Auflösung der Persönlichkeit", nicht Weltuntüchtigkeit usw. seien, sondern oft genug gerade ein Wachsen und Reifen echter Persönlichkeitswerte. Fachleute weisen mit Recht darauf hin, daß der Dialog über diese schwerwiegende Gegenüberstellung von „personal" und „impersonal", von Gott bzw. Sein mit Nichts und Leere, von natürlich und übernatürlich, von Gott und Welt usw. noch aussteht, da dies eingehende linguistische, sprachstrukturelle und phänomenanalytische Untersuchungen voraussetzt (so Hans Waldenfels unter Hinweis auf Leslie Dewart: CiG 1972, 205f; 214f).

In der heutigen Situation der weitreichenden Faszination durch den Osten sind die praktischen Anregungen des Büchleins von Raguin jedenfalls eine gute erste Hilfe angesichts des Fehlens erfahrener Meister, deren Beistand unentbehrlich ist. Gerade dieser Mangel erschwert dem Christen eine entsprechende Meditationspraxis sehr. Wie Vf. mit Recht immer wieder hervorhebt, besteht der Wert von Meditationsübungen, die sich von östlicher Weisheit und Meditationspraxis inspirieren lassen, nicht zuletzt in einem wohltuenden harmonischen Zusammenklingen von Leib und Seele; der Mensch kommt, zugleich auf Gott und das gesamte Universum ausgerichtet, in ein ganz neues gesundes Verhältnis zu seiner Umwelt und zur ganzen Welt, zur Realität, in der er lebt.

Es wäre sehr zu begrüßen, wenn das Buch von Raguin christliche Theologen auch anregen würde zur Wiederentdeckung und Aktualisierung der durchaus vorhandenen, aber weithin vergessenen reichen Tradition christlicher Spiritualität und christlicher meditativer Hilfen und praktischer Methoden.

Herstelle Oda Hagemeyer

Balthasar, Hans Urs von: **Schwestern im Geiste** (Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon). – Einsiedeln: Johannes Verlag 1970. 472 S. DM 38.00

Das Buch ist die Zusammenfügung zweier Einzelschriften, die 1950 und 1953 erschienen waren. Die Überarbeitung zur Neuausgabe mußte nicht nur die inzwischen veröffentlichte kritische Ausgabe der „Selbstbiographischen Schriften" von Therese von Lisieux („Geschichte einer Seele") berücksichtigen, sondern stand auch unter dem Eindruck des tiefgehenden Wandels in Theologie und Spiritualität, der sich in diesen vergangenen zwei Jahrzehnten vollzogen hat. Der Verfasser dieser Rezension hat es selber gut erfahren können, wie etwa um das Jahr 1955 in einem Theologenkonvikt nicht nur ein ganzes Semester hindurch geistliche Unterweisung aus der Spiritualität der hl. Therese von Lisieux gegeben werden konnte, sondern auch mit einer gewissen Unbefangenheit die großen Bücher der geistlichen Überlieferung zur Lektüre empfohlen werden konnten (Johannes vom Kreuz, Theresa von Avila, Franz von Sales, Caussade u. a.). Zehn Jahre später war das unmöglich geworden.

H. U. von Balthasar schreibt, daß der damals im ganzen noch unangefochtene Sinn für beschauliches Leben „heute so verdunkelt ist, daß selbst die Orden, die es üben, der Karmel nicht ausgenommen, darüber unsicher geworden sind. Eine andere ‚Öffnung zur Welt' als der Dialog und die unmittelbar gelebte ‚Mitmenschlichkeit' mit ihren praktischen Zielen und registrierbaren Erfolgen scheint den meisten kaum noch verständlich zu sein" (9). Es wäre allerdings zu fragen, ob nicht in letzter Zeit gewisse Zeichen für ein neues Erwachen des Sinnes für Kontemplation (und für die Mystik) zu entdecken sind. Freilich haben diese Zeichen noch eine ungeklärte Ambivalenz: auf der einen Seite die Neigung zu einer bedenklichen Regression, auf der anderen Seite (man denke etwa an das Phänomen Taizé!) die Chance eines durch Krisen und Schmerzen geläuterten und gereiften Sinnes für weltverantwortliche Kontemplation. Ich halte daher die Neuherausgabe dieses Buches gerade in dieser kritischen Stunde für sinnvoll als gute Orientierungshilfe. Sie ist auch aus einem anderen Grunde sinnvoll: Das Wort Gottes kann nur verstanden werden von dem, der sich auf seinen Anspruch einläßt und ihn selber zu leben versucht. Die Heiligen sind Menschen, die dies in einer gewissen Radikalität versucht haben. So wird ihr Leben zu einer Auslegung der Offenbarung, ein „lebendiges und wesentliches Stück Tradition ... Von hier aus erhebt sich die Forderung eines möglichst engen Ineinanderwirkens von spekulativ-schulhafter Theologie und Theologie der Heiligen. ... Wir glauben, daß Weniges die Theologie und durch sie das ganze christliche Leben so befruchten und verjüngen kann wie eine Blutzufuhr aus der Hagiographie, vorausgesetzt, daß diese theologisch betrieben und das Wesen der Heiligkeit wirklich evangelisch und kirchlich, das heißt sendungshaft, und nicht bloß aszetisch-mystisch und individualistisch aufgefaßt wird" (22 und 34). Ich wüßte gegenwärtig kein anderes Buch zu nennen, in welchem die Spiritualität eines Heiligen mit einer solchen theologisch-geistlichen Interpretationskraft dargestellt würde.

Therese von Lisieux (1873–1897) und Elisabeth von der Dreifaltigkeit (Karmel von Dijon; 1880–1906) erfahren eine gemeinsame Berufung: die vollständige Hingabe und Auslieferung an Gott in der „Wüste", in der Verborgenheit, für das Heil der Menschen. Beide wissen, daß die kontemplative Lebensform im Karmel nicht als Fliehen aus der Welt und als Verzicht auf direkte Aktion aufgefaßt werden kann, sondern als Gerufensein in die „Wüste", „den radikalsten Punkt der Begegnung zwischen dem lebendigen Gott Jesu Christi und der Welt" (10), der Ort, wo – nach den Vätern – „die Entscheidungsschlachten geschlagen werden". Beide sind eins in dem Bewußtsein, daß sie mit ihrem Leben für die Kirche und ihre Aktionen eine theologische Sendung haben.

Die Ausprägung ihrer gemeinsamen Berufung ist jedoch gänzlich verschieden und steht in einem deutlichen Spannungsverhältnis. „Therese möchte Schrift und Dogma völlig in ihrer Existenz Fleisch und Blut werden lassen, was die Gefahr in sich birgt, daß am Rand die objektive Wahrheit in existentielle aufgehen und das Format der großen kirchlichen Lehre auf das Format des gelebten „kleinen Weges" eingeengt werden könnte. Elisabeth läßt umgekehrt ihre ganze Existenz in die Wahrheit des Evangeliums aufgehen, so weit, daß das überwältigend Objektive der göttlichen Wahrheit ihre Subjektivität zu vernichten droht ... Therese ist die subjektiv Stärkere; Elisabeth kennt sie und baut auf ihr weiter; aber ihr, der subjektiv Schwächeren, objektiv Stärkeren, weitet sich die Glaubenskontemplation zu ihren vollen biblischen Dimensionen" (11). Vielleicht bieten diese Sätze einen Verstehens-Einstieg für den, der mit diesem Buch die Wanderung durch die Seelenlandschaft dieser beiden christlichen Zeugen antreten will.

Münster Johannes Bours

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

Beltrán de Heredia, (Vicente): Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española. Tomo I–IV. – Salamanca: Convento de San Esteban 1972. 639 p.; 634 p.; 671 p.; 612 p. = Biblioteca de Teólogos Españoles XXV B5 – XXVIII B8; pes 2000.

Sarmenta. Gesammelte Studien von Thomas **Michels** OSB. Anläßlich seines 80. Geburtstages herausgegeben von Norbert Brox und Ansgar Paus, OSB. – Mstr: Aschendorff (1972). XIII, 241 S., 13 Abb. auf Taf.; Lw. DM 44,–; S. VII–XI: Bibliographie Th. Michels.

Nock, Arthur Darby: Essays on religion and the Ancient World selected and edited, with an introduction, bibliography of Noack's writings and indexes. Vol. I–II. – Cambr, Mass.: Harvard Univ. Pr. 1972. XVII, 1029 p.; $ 35,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Festschrift to honor F. Wilbur **Gingrich**. Lexicographer, scholar, teacher, and committed christian layman. Ed. by Eugene Howard Barth and Ronald Edwin Cocroft. – Lei: Brill 1972. 226 p.; hfl 33,–; p. 8–15: Published books and articles.

Kline, Meredith G.: The structure of biblical **authority**. – Grand Rapids/Mich.: Eerdmans (1972). 183 p.; $ 2,95.

Pastor Piñeiro, Félix Alejandro: La afírmación de Dios como problema teológico en la Sagrada Escritura. – EE XLVII, 1972, 377–396.

2. Altes Testament

The witness of tradition. Papers read at the Joint British-Dutch Old Testament conference held at Woudschoten, 1970. By M. A. Beek [e.a.] – Lei: Brill 1972. 137 p. = Oudtestamentische Studiën XVII; hfl 55,80 –; [cont.:] p. 1–10: Beek, M. A.: The meaning of the expression "The Chariots and the Horsemen of Israel" ‹**2 Kings II 12**›; p. 11–36: Brock, S. P.: The phenomenon of the Septuagint; p. 37–52: Bruce, F. F.: The earliest Old Testament interpretation; p. 53–64: Frankena, R.: Some remarks on the semitic background of chapters **XXIX–XXXI** of the Book of **Genesis**; p. 65–72: Lambert, W. G.: Destiny and divine intervention in Babylon and Israel; p. 73–88: McKane, W.: **Jeremiah II 23–25**: Observations on the versions and history of exegesis; p. 89–99: Van der Ploeg, J. P. M.: Eschatology in the Old Testament; p. 100–133: Vriezen, Th. C.: The exegesis of **Exodus XXIV 9–11**.

Schulte, Hannelis: Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel. – B, NY: de Gruyter 1972. X, 232 S. = ZAW, Beih. CXXVIII.

Wilms, Franz-Elmar: Das jahwistische Bundesbuch in **Exodus 34**. – Mchn: Kösel-Verl. 1973. 253 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXII; kart. DM 64,– [Diss., Tübingen]

Lestienne, M., SJ: Les "dix paroles" et **le décalogue**. – RB LXXX, 1972, 484–510.

Jagersma, H.: **Leviticus 19**. Identiteit, bevrijding, gemeenschap. – Assen: Van Gorcum 1972. VIII, 165 blz. = Studia semitica Neerlandica XIV; hfl 25,–.

Seybold, Klaus: Das Herrscherbild des Bileamorakels **Num. 24, 15–19**. – ThZ XXIX, 1973, 1–19.

Van Trigt, F.: Het karakter van de veroveringsverhalen in **Joz. 1–12**. – Bijdragen XXXIII, 1972, 308–328; p. 328–329: Summary: The character of the conquest narratives in Josh. 1–12.

Stoebe, Hans Joachim: Das **erste Buch Samuel**is. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1973. 544 S. = Kommentar zum Alten Testament VIII, 1; Lw. DM 140,–.

Grelot, Pierre, PSS.: Deux tosephtas targoumiques inédites sur **Isaïe LXVI**. – RB LXXX, 1972, 511–543; 2 pl.

Wolf, Herbert M.: A solution to the Immanuel prophecy in **Isaiah 7:14 – 8:22**. – JBL XCI, 1972, 449–456; p. 457–462: Overholt, Thomas W.: Remarks on the continuity of the Jeremiah tradition; p. 463–471: Thomas, J. D.: The Greek text of Tobit; p. 472–481: Baumgarten, Joseph M.: Does **tlh** in the Temple Scroll refer to crucifixion?

Funk, Robert W.: The looking-glass tree is for the birds. **Ezekiel 17:22–24**; Mark 4:30–32. – Interpr XXVII, 1973, 3–9.

Mastin, B. A.: **Daniel 2,46** and the hellenistic world. – ZAW LXXXV, 1973, 80–93.

Airoldi, Norberto: Deus est nobis refugium ‹**Ps. 46**›. – RBibl XIX, 1971, 395–426; XX, 1972, 129–151.

Exum, J. Cheryl: A literary and structural analysis of the **Song** of **Songs**. – ZAW LXXXV, 1973, 47–79.

Whybray, R. N.: The Book of **Proverbs**. Commentary. – (Lo:) Cambridge University Press 1972. X, 196 p. = The Cambridge Bible commentary. New English Bible; £ 1,–.

Vattioni, F.: Studi sul libro dei Proverbi. – Aug XII, 1972, 121–168.

Verhoff, P. A.: **Maleachie**. Commentaar op het Oude Testament. – Kampen: Kok 1972. 278 blz.; geb. hfl 37,50.

Willi, Thomas: Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 267 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CVI; Lw. DM 55,–.

The Book of **Judith**. Greek text with an English translation, commentary and critical notes by Morton S. Enslin. Ed. with a general introduction and appendices by Solomon Zeitlin. – Lei: Brill 1972. XII, 218 p. = Jewish apocryphal literature VII; hfl 40.

Dietrich, Walter: Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomischen Geschichtswerk. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 158 S. = FrLANT CVIII; Lw. DM 36,–.

Saebø, M. (Ed.:) Israel, kirken og verden. – Oslo: Forlaget Land og Kirke 1972. 230 p. = Gammeltestamentling bibliotek; skr 40,–.

Barth, Christoph: Die Antwort Israels. – Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, Mchn 1971, 44–56; S. 64–72: Gerstenberger, Erhard: Der klagende Mensch. Anmerkungen zu den Klagegattungen in Israel; S. 73–89: Gese, Hartmut: Natus ex virgine; S. 136–154: Hermisson, Hans-Jürgen: Weisheit und Geschichte; S. 155–170: Herrman, Siegfried: Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie; S. 183–198: Jeremias, Jörg: Lade und Zion. Zur Entstehung der Ziontradition; S. 13–26: Bach, Robert: »..., der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt«; S. 206–235: Knierim, Rolf: Offenbarung im Alten Testament; S. 236–257: Koch, Klaus: Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten; S. 275–305: Lohfink, Norbert: Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks עם יהוה ; S. 306–334: Macholz, Georg-Christian: Jeremia in der Kontinuität der Prophetie.

Janzen, Waldemar: Mourning cry and woe oracle. – B, NY: de Gruyter 1972. VIII, 91 p. = ZAW, Beih. CXXV; Lw. DM 42,–.

Wagner, Volker: **Rechtssätze** in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht. Ein Beitrag zur Gattungsforschung. – B, NY: de Gruyter 1972. VII, 72 S. = ZAW, Beih. CXXVII; Lw. DM 34,–.

Murphy-O'Connor, Jerome, OP: A literary analysis of **Damascus document XIX, 33 – XX, 34**. – RB LXXX, 1972, 544–564.

Clifford, Richard J.: The cosmic mountain in Canaan and the Old Testament. – Cambr, Mass.: Harvard University Press 1972. 221 p.; $ 7,50 [Diss., Harvard Univ.]

Gager, John G.: **Moses** in Graeco-Roman paganism. – Nashv: Abingdon Press 1972. 173 p. = Society of biblical literature. Monograph series XVI; $ 3,75 [Diss., Harvard Univ.]

Dietrich, Manfried – Oswald Loretz – Walter Mayer: **Nuzi-Bibliographie**. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1972. IX, 271 S. 4° = Alter Orient und Altes Testament. Sonderreihe XI; Lw. DM 88,–.

Kuiper, Gerard J.: The **Pseudo-Jonathan Targum** and its relationship to Targum Onkelos. – R: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1972. 181 p. = Studia Ephemeridis "Augustinianum" IX; Lire 3500.

Sack, Ronald Herbert: **Amel-Marduk 562–560** B.C. A study based on Cuneiform, Old Testament, Greek, Latin and Rabbinical sources. With plates. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1972. X, 138 p., 10 pl. 4° = Alter Orient und Altes Testament. Sonderreihe IV; Lw. DM 70,– [Diss., Minnesota]

Dothan, M.: **Ashdod II – III**. The second and third seasons of excavations 1963, 1965. Soundings in 1967. Vol. I–II: Text. Figures and plates. – Jer: The Departement of Antiquities and Museums 1971. 222 p., 219 p., 100 tab. = ʿAttiqot English Series IX–X.

Smith, Robert Houston: An early roman sarcophagus of Palestine and its school. – PEQ CV, 1973, 71–82.

Hammond, Philip C.: Pottery from Petra. – PEQ CV, 1973, 27–50.

3. Neues Testament

Wikenhauser, Alfred: Einleitung in das Neue Testament. 6., völlig neu bearb. Aufl. von Josef Schmid. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). XVI, 677 S.; Lw. DM 72,–.

Barrett, Ch[arles] K[ingsley]: New Testament essays. – Lo: S.P.C.K. 1972. VIII, 159 p.; £ 2,50.

Limbeck, Meinrad: Beelzebul – eine ursprüngliche Bezeichnung für Jesus? – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs 1973, 31–42; S. 43–68: Smitmans, Adolf: Das Gleichnis vom Dieb; S. 69–84: Betz, Otto: Neues und Altes im Geschichtshandeln Gottes. Bemerkungen zu **Matthäus 13,51 f.**; S. 85–94: Leroy, Herbert: Vergebung und Gemeinde nach **Lukas 7, 36–50**; S. 95–110: Schnackenburg, Rudolf: Das Anliegen der Abschiedsrede in **Joh 14**; S. 111–113: Hockel, Alfred: Angelophanien und Christophanien in der Apostelgeschichte; S. 114–126: Michel, Otto: Zum Thema Paulus und seine Bibel; S. 127–142: Schlier, Heinrich: Εὐαγγέλιον im Römerbrief; S. 143–148: Hanssler, Bernhard: Zu Satzkonstruktion und Aussage in **Kol 2,23**; S. 149–165: Knoch, Otto: Das Vermächtnis des Petrus: Der zweite Petrusbrief; S. 166–177: Mußner, Franz: Die Ablösung des apostolischen durch das nachapostolische Zeitalter und ihre Konsequenzen.

Gerhardsson, Birger: Andlig offertjänst enligt **Matt 6: 1–6, 16–21**. – SvExÅrsb XXXVI, 1971, (Lund 1972), 117–125; p. 126–135: Hjärpe, Jan: "Pärlor åt svin". Ett "Jesusord" i arabisk tradition; p. 136–163: Hartman, Lars: Dopet »till Jesu namn« och tidig kristologi.

Senior, Donald, CP: The fate of the betrayer. A redactional study of Matthew **XXVII, 3–10**. – ETL XLVIII, 1972, 372–426.

Burkill, T. A.: New light on the earliest gospel. Seven **Markan** studies. – Ithaca, Lo: Cornell University Press (1972). VIII, 275 p.; $ 11,50.

Beernaert, Mourlon Pierre, SJ: Jésus controversé. Structure et théologie de Marc **2,1–3,6**. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 129–149.

Brown, Schuyler: "The secret of the Kingdom of God" ‹Mark 4:11›. – JBL XCII, 1973, 60–74; p. 75–87: Harner, Philip B.: Qualitative

Anarthrous predicate nouns: Mark 15:39 and John 1:1; p. 109–112: Fee, Gordon D.: Some dissenting notes on 7Q5 = Mark 6:52–53.
McArthur, Harvey K.: "Son of Mary". – NovT XV, 1973, 38–58.
Schenk, Wolfgang: Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope. Mk 9,14–29. – ZNW LXIII, 1972, 76–94.
Schneider, Gerhard: Die Verhaftung Jesu. Traditionsgeschichte von Mk 14,43–52. – ZNW LXIII, 1972, 188–209.
Schmithals, Walter: Der Markusschluß, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf. – ZThK LIX, 1972, 379–411.
Grelot, Pierre: Deux expressions difficiles de **Philippiens 2, 6–7**. – Bibl LIII, 1972, 495–507.
Snoy, Thierry: Les miracles dans l'évangile de Marc. Examen de quelques études récentes. – RTL III, 1972, 449–466; IV, 1973, 58–101.
Jervell, Jacob: Luke and the people of God. A new look at **Luke-Acts**. – Minneapolis, Minn.: Augsburg 1972. 207 p.; $ 8,50.
Mattill, A. L., Jr.: Naherwartung, Fernerwartung, and the purpose of Luke-Acts: Weymouth reconsidered. – CBQ XXXIV, 1972, 276–293.
Smalley, Stephen S.: Spirit, Kingdom and prayer in Luke-Acts. – NovT XV, 1973, 59–71.
Löning, Karl: Die Saulustradition in der Apostelgeschichte. – Mstr: Aschendorff (1973). V, 225 S., 10 S. Beilage = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. IX; Lw. DM 42,– [Diss., Münster]
Braun, F(rançois)-M(arie), OP: **Jean** le théologien. III, 2: Le Christ, notre Seigneur hier, aujourd'hui, toujours. – P: Gabalda 1972. XV, 327 p. = Études bibliques; F 120,–.
Sabugal, S(antos): Christos. Investigación exegética sobre la cristología joannea. – Barcelona: Herder 1972. XXXI, 565 p.; pes 850,–.
Miranda, Juan Peter: Der Vater, der mich gesandt hat. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformeln. Zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1972. II, VIII, 443 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 7; kart. DM 52,– [Diss., Tübingen]
Beutler, Johannes: Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes. – Ffm: Knecht 1972. 398 S. = Frankfurter theologische Studien X; kart. DM 48,–.
Borse, Udo: Der Standort des **Galater**briefes. – Bonn: Hanstein 1972. XVII, 201 S. = Bonner biblische Beiträge XLI; kart. DM 46,– [Habil.-Schrift, Bonn]
O'Neill, J. C.: The recovery of Paul's letter of the Galatians. – Lo: S.P.C.K. 1972. VIII, 87 p.; £ 2,60.
Eckert, Jost: Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief. – Rgb: Pustet 1971. XII, 260 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Kathol.-Theol. Fakultät = Biblische Untersuchungen VI; kart. DM 45,–. [Diss., München]
Feuillet, André, PSS: Le «ravissement» final des justes et la double perspective eschatologique ‹résurrection glorieuse et vie avec le Christ après mort›, dans la Première Épître aux **Thessaloniciens**. – RThom, A. LXXX = T. LXXII, 1972, 533–559.
Descamps, Albert: Aux origines du ministère. La pensée de Jésus. – RTL II, 1972, 3–45; III, 1972, 121–159.
Knoch, Otto: Die «Testamente» des Petrus und Paulus. Die Sicherung der apostolischen Überlieferung in der spätneutestamentlichen Zeit. – Stu: KBW Verl. (1973). 113 S. = Stuttgarter Bibelstudien LII; DM 9,80.
Friedrich, G.: Das bisher noch fehlende Begriffslexikon zum Neuen Testament. – NTSt XIX, 2, 1973, 127–152.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Boyle, Leonard E., OP: A survey of the Vatican Archives and of its medieval holdings. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1972. 250 p. = Subsidia mediaevalia I; $ 8,–.
Antiseri, D.: Storiografia scientifica, filosofia della storia e teologia della storia. – Significato e previsione, Padova 1971, 67–100.
Pauly, Ferdinand: Methodische Grundlage der Pfarrgeschichtsforschung. – Hémecht XXIV, 1972, 155–171.
Hennig, John: Der Gewinn der Vergangenheit. – GWissUnt XXIV, 1973, 133–146.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Ortiz de Urbina, Ignacio, SJ: San **Giuseppe** nella patrologia siriaca. – San José en los XV primeros siglos de la Iglesia. Actas del Simposio internacional en el primer centenario de la proclamación de San José como Patrono de la Iglesia Universal ‹Roma, 29 noviembre – 6 diciembre 1970›, Valladolid 1971 (= Estudios Josefinos XXV, 1971, núms. 49–50), 150–160; p. 161–182: Gauthier, Roland, CSC: Saint Joseph d'après deux séries d'homélies latines du VIe siècle sur Matthieu ‹le pseudo-Chrysostome et le pseudo-Origène›; p. 183–195: Solá, Francisco de, SJ: La Josefología de S. Andrés **Cretense** y S. **Juan Damasceno**; p. 196–219: Ponton, Georges, CSC: Saint Joseph d'après l'œuvre de **Bède** le **Vénérable**; p. 220–261: Mercier, Gérard, OSB: Saint Joseph dans les commentaires bibliques et les homéliaires du IXe siècle; p. 262–268: De Beeker, Gérald, SS.CC: **Raban Maur** et la théologie de Saint Joseph; p. 269–279: Filas, Francis L., SJ: St. Joseph in the writings of **Rupert** of **Deutz**; p. 280–295: Trottier, Aimé, CSC: Deux maîtres français du 12e siècle: **Abélard** et **Pierre Comestor**; p. 296–317: Davis, James J., OP: Saint Joseph in the "Postillae" of **Hugh** of St. **Cher**; p. 318–335: Rubén Sanabria, José, MJ: San José en **Duns Escoto** y sus discípulos; p. 336–359: Martínez, Pedro de Alcántara, OFM: La Josefología de **Ubertino** de **Casale**; p. 360–395: Lovato, Umberto, CSI: S. Giuseppe nella poesia medievale latina e in **Dante Alighieri**; p. 396–408: García Miralles, Manuel, OP: Doctrina josefina en S. Vicente **Ferrer**; p. 409–413: Liebermann, Max: Henri **Chicot** et le culte de Saint Joseph; p. 414–428: Glorieux, Pal.: Saint Joseph dans l'œuvre de **Gerson**; p. 429–455: Sparks, Timoty M., OP: St. **Antonius** of **Florence** on Saint Joseph; p. 456–480: Herrán, Laurentino M.: Las "**Vitae Christi**" españolas del siglo **XV**; p. 481–491: Lemire, Jean-Joseph, OFMCap: La pensée théologique de **Bernardin** de **Bustis** sur Saint Joseph; p. 497–528: Bosquet, Télesphore, SS.CC: **Philippe** van **Meron**, OFM, et "L'Histoire" de Saint Joseph; p. 529–547: Llamas-Martínez, Enrique, OCD: La figura de San José en la apologética antijudía del siglo **XV**; p. 548–563: Lalonde, Marcel, CSC: La signification mystique du mariage de Joseph et de Marie; p. 564–575: Bagatti, Bellarmino, OFM: Il culto di S. Giuseppe in Palestina; p. 576–590: Branchesi, Pacifico Maria, OSM: Una chiesa bolognese dedicata a S. Giuseppe dal sec. XII; p. 591–599: Collura, Paolo: Il culto di San Giuseppe in **Sicilia** dalle origini al secolo XV.

3. Alte Kirchengeschichte

Straub, Johannes: Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1972. VIII, 496 S.; Lw. DM 68,20.
Sabugal, Santos: El título Χριστός en los Padres Apostólicos y apologistas griegos. – Aug XII, 1972, 407–423.
Ghirshman, Roman: L'Iran et Rome aux premiers siècles de notre ère. – Syria XLIX, 1972, 161–165.
Gnilka, Christian: Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens. – Bonn: Hanstein 1972. 271 S. = Theophaneia XXIV; kart. DM 65,–.
Keresztes, Paul: The Jews, the Christians, and Emperor **Domitian**. – VigChr XXVII, 1973, 1–28.
Bumpus, Harold Bertram: The christological awareness of **Clement** of **Rome** and its sources. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1972. XII, 196 p.
Broek, R. van den: The shape of Edem according to **Justin** the Gnostic. – VigChr XXVII, 1973, 35–45.
Keuck, Werner: Das „geistliche Gesetz". Römer 7,14a in der Auslegung der griechischen Väter. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs 1973, 215–235.
Grossi, Vittorino: Regula veritatis e narratio battesimale in sant' **Ireneo**. – Aug XII, 1972, 437–463; p. 543–548: Bentivegna, G.: The matter as «Milieu divin» in St. Irenaeus.
Meijering, E. P.: Some observations on Irenaeus' polemics against the Gnostics. – NThT XXVII, 1973, 26–33.
Orbe, Antonio, SJ: Supergrediens angelos ‹S. Ireneo, Adv. haer. V, 36,3›. – Gr LIV, 1973, 5–58; p. 58–59: Summary.
Riggi, Calogero: Testimonianza missionaria dell'avvento di Cristo. Rileggenda l'«**Epistola** a **Diogneto**», cod. F. – Sales XXXIV, 1972, 419–488.
Cantalamessa, Raniero: Cristianesimo e Impero Romano nel pensiero dei Padri anteniceni. Per una valutazione storica della «svolta costantiniana». – Aug XII, 1972, 373–390.
Crouzel, Henri, SJ: Deux textes de **Tertullien** concernant la procédure et les rites du mariage chrétien. – BLE LXXIV, 1973, 3–13.
Aletti, Jean-Noël: D'une écriture à l'autre. Analyse structurale d'un passage d'**Origène**, Commentaire sur Jean, livre II, § 13–21. – RSR LXI, 1973, 27–47.
Simonetti, Manlio: Note sull'interpretazione gnostica del Antico Testamento. – VChr IX, 1972, 331–359.
Schenke, Hans-Martin: „Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel." Die erste Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VI. – ThLZ XCVIII, 1973, Sp. 13–19.
Cranenburgh, H. van: Étude comparative des récits anciens de la vocation de saint **Pachôme**. – RBén LXXXII, 1972, 280–308.
Ziegenaus, Anton: Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach **Marius Victorinus**. – [Ismaning:] Hueber 1972. XVI, 376 S. = Münchener theologische Studien II, 41 = Münchener Universitäts-Schriften: Kath.-Theol. Fakultät; brosch. DM 40,– [Diss., München]
Aldama, José A. de: La tragedia "Christus patiens" y la doctrina mariana en la Capadocia del siglo IV. – Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, (P) 1972, 417–423; p. 425–441: Alexandre, Monique: L'interprétation de Luc 16, 19–31 chez **Grégoire** de **Nysse**; p. 443–454: Canévet, Mariette: La perception de la présence de Dieu. A propos d'une expression de la XIe *Homélie sur le Cantique des Cantiques*; p. 455–462: Corsini, Eugenia: L'harmonie du monde et l'homme microcosme dans le De hominis opificio; p. 462–490: Hübner, Reinhard: Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern; p. 491–500: Ivánka, Endre von: Hellenisches im Hesychasmus. Das Antinomische der Energienlehre; p. 501–508: Marrou, Henri-Irénée: Une théologie de la musique chez Grégoire de Nysse?; p. 509–515: May, Gerhard: Einige Bemerkungen über das Verhältnis Gregors von Nyssa zu Basilios dem Großen; p. 517–521: Rondeau, Marie-Josèphe: Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse; p. 533–544: Saffrey, Henri-Dominique: Homo bulla. Une image épicurienne chez Grégoire de Nysse; p. 545–548: Szymusiak, Jean: Les sites de Nazianze et Karbala; p. 551–570: Duval, Yves-Marie: Saint **Cyprien** et le Roi de Ninive dans l'In Ionam de Jérôme. La conversion des lettrés à la fin du IVe siècle; p. 571–595: Fontaine, Jacques: Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental; p. 597–602: Gaudemet, Jean: La condamnation des pratiques païennes en 391; p. 603–609: Graffin, François et Malingrey, Anne-Marie: La tradition syriaque des Homélies de Jean Chrysostome sur l'incompréhensiblité de Dieu; p. 611–625: Gribomont, Jean: Le dossier du messalianisme; p. 627–634: Piétri, Charles: Damase et Théodose: communion orthodoxe et géographie politique; p. 635–649: Rougé, Jean: La législation de Théodore contre les hérétiques: traduction de C. Th. XVI, 5, 6–24; p. 653–659: Courcelle, Pierre: Verissima philosophia; p. 661–665: Irm-

scher, Johannes: Johann Joachim Winckelmann und die Kirchenväter; p. 667–672: Quispel, Gilles: Mani, the apostle of Jesus Christ.

Ritter, Adolf Martin: Charisma im Verständnis des **Joannes Chrysostomos** und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 232 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXV; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Göttingen]

Pelland, Gilles, SJ: Cinq études d'**Augustin** sur le début de la Genèse. – Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1972. 279 p. = Recherches VIII. Théologie; FB 640,–.

Rondet, Henri: La théologie de saint Augustin prédicateur. – BLE LXXII, 1971, 81–105.

Abramowski, Luise and Alan E. Goodman: A **Nestorian** collection of christological texts. Cambridge University Library MS. Oriental 1319. I: Syriac text. II: Introduction, translation, indexes. – Lo, NY: Cambridge University Press 1972. VIII, 224 p.; LIV, 144 p. = University of Cambridge Oriental publications XVIII/XIX; each £ 4,–.

Catry, P.: Lire l'Écriture selon Saint **Grégoire** le **Grand**. – CCist XXXIV, 1972, 177–201.

4. Mittelalter und Neuzeit

Philips, Gérard: La théologie de la grâce chez la préscolastiques. – EThL XLVIII, 1972, 479–508; ∼ La théologie posttridentine de la grâce. – EE XLVII, 1972, 505–532.

Widmann, Hans: Divino quodam numine ... Der Buchdruck als Gottesgeschenk. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs 1973, 257–273.

Lassmann, Hans: Die Testamente der Bamberger Fürstbischöfe von Albrecht Graf von Wertheim bis Johann Gottfried von Aschhausen ‹1398–1622›. – Bericht des Historischen Vereins ... Bamberg CVIII, 1972, 203–364; 21 * S.

5. Mittelalter

Breckenridge, J. D.: Evidence for the nature of relations between Pope **John VII** and the Byzantine Emperor **Justinian II**. – ByZ LXV, 1972, 364–374.

O'Connell, Patrick: The ecclesiology of St. **Nicephorus I** ‹758–828›, Patriarch of Constantinople. Pentarchy and primacy. – R: Pont. Inst. Stud. Orient. 1972. XX, 230 p. = Orientalia christiana analecta CXCIV; Lire 5500.

Boshof, Egon: Erstkurrecht und Erzämtertheorie im Sachsenspiegel. – HZ Beiheft 2 NF, 1973, 84–121.

Anton, Hans Hubert: Der König und die Reichskonzilien im westgotischen Spanien. – HJ XCII, 1972, 257–281.

Acht, Peter: Kanzleikorrekturen auf Papsturkunden des 13. und 14. Jh. – Folia diplomatica I, Brno 1971, 9–22; p. 23–39: Battelli, Giulio: Sigilli Cecoslovacchi nell'Archivio Vaticano; p. 41–48: Bistřický, Jan: Urkunden des Olmützer Generalvikariats in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts; S. 49–61: Bruckner, Albrecht: Ein "Corpus hagiographicum" aus St. Alban in Basel; S. 63–74: Dušková, Saša: Rudigerus notarius. ‹Ein Versuch um die diplomatische Erfassung einer Urkundengruppe›; S. 75–87: Fichtenau, Heinrich: Genesius, Notar Karls des Großen ‹797–803›; S. 89–103: Grundmann, Heinrich: Das Schreiben Kaiser Karls IV. an die heidnischen Litauer-Fürsten 1358; S. 105–112: Hellmann, Manfred: Karl IV. und der Deutsche Orden in den Jahren 1346–1360; p. 113–127: Hlaváček, Ivan: Die Itinerare der böhmischen Herrscher bis zum Jahre 1253 aus verwaltungsgeschichtlicher Sicht; S. 129–143: Kavka, František: Zur Frage der Statuten und der Studienordnung der Prager theologischen Fakultät in der vorhussitischen Zeit; S. 295–306: Töpfer, Bernhard: Die Anschauungen des Papstes Johannes XXII. über das Dominium in der Bulle "Quia vir reprobus".

Southern, Richard William: Medieval Humanism. – NY: Harper and Row 1970. X, 261 p.; $ 9,00.

Meuthen, Erich: **Ruperts** von **Deutz** 'De victoria verbi Dei' nach clm 14055. – DA XXVIII, 1972, 542–557.

Joannou, Perikles-Petros: Démonologie populaire, démonologie critique au XIe siècle. La vie inédite de **S. Auxence** par M. **Psellos**. – Wiesb: Harrassowitz 1971. X, 157 S. = Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europas V; kart. DM 54,–.

Battle, Columba M.: Die "Adhortationes Sanctorum Patrum". ‹"Verba Seniorum"› im lateinischen Mittelalter. Überlieferung, Fortleben und Wirkung. – Mstr: Aschendorff (1972). XIX, 340 S. = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXI.

Tomasic, T. M.: **William** of **Saint-Thierry** against **Peter Abelard**: A dispute on the meaning of being a person. – Analecta Cisterciensia XXVIII, 1972, 3–76.

Jacqueline, Bernard: Épiscopat et papauté chez Saint **Bernard** de **Clairvaux**. – CCist XXXIV, 1972, 218–229.

Leclercq, J.: Saint Bernard de Clairvaux et la communauté contemplative. – CCist XXXIV, 1972, 36–84.

Wurst, Otto: Bischof **Hermann** von **Werden**: **1148–1167**. Eine Persönlichkeit aus dem Kreise um Kaiser Friedrich I. Barbarossa. – Hild: Lax 1972. X, 225 S. = Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens LXXIX; kart. DM 26,– [Diss., Wien]

Distelbrink, Balduinus: Repertorium sermonum latinorum medii aevi ‹1150–1350›. – CollFr XLII, 1972, 87–101.

Brosius, Dieter: Das Stift **Obernkirchen**: **1167–1561**. – Bückeburg: Grimme 1972. 224, [7] S., Ill., Kt. = Schaumburger Studien XXX.

Wynne, Carey H.: The tradition: Sacerdotium versus regnum and the two **Beckets**. – Cit XXIII, 1972, 289–315.

Thomson, Williell R.: Checklist of papal letters relating to the Orders of St. Francis: Innocent III – Alexander IV. – Grottaferrata (R): Collegio S. Bonaventura, Colleg. S. Antonio 1971. 218 p.; Lire 2000.

Steer, Georg: Germanistische Scholastikforschung. Ein Bericht. – ThPh XLV, 1970, 204–266; XLVI, 1971, 195–222; XLVIII, 1973, 65–106.

Niedermeier, H.: Klostertranslationen bei den Zisterziensern. – Cit XXIV, 1973, 31–52.

Strayer, Joseph R.: The **Albigensian** crusades. – NY: Dial Press 1971. 201 p.; $ 7,95.

Schmitt, Clément: Une version abrégée de l'«Historia Mongalorum», Metz, Bibliothèque Municipale, ms. 651. – AFrH LXV, 1972, 369–388.

Schneider, Theodor: Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel "anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne. – Mstr: Aschendorff (1973). VI, 288 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. VIII; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Kleinschmidt, Erich: Die **Colmarer Dominikaner** – Geschichtsschreibung im **13.** und **14.** Jahrhundert. – DA XXVIII, 1972, 371–496.

Burns, Robert Ignatius: Renegades, adventurers, and sharp businessmen: The thirteenth-century Spaniard in the cause of Islam. – CHR LVIII, 1972, 341–366.

Hufnagel, Alfons: Wort Gottes. Sinn und Bedeutung nach **Thomas** von **Aquin**. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs 1973, 236–256.

Mayr, Franz K.: Der Ausschluß der weiblich-mütterlichen Analogie für Gott bei Thomas von Aquin, S. c. G. IV, 11. – ThGl LXIII, 1973, 120–144.

Stahleder, Helmuth: Zum Ständebegriff im Mittelalter. – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XXXV, 1972, 523–570.

Clark, David W.: **William** of **Ockham** on right reason. – Speculum XLVIII, 1973, 13–36.

Tellenbach, Gerd: Irdischer Stand und Heilserwartung im Denken des Mittelalters. – Festsschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971. Bd II, Gö 1972, 1–16; S. 17–44: Kempf, Friedrich, SJ: Der Kosmos des Mittelalters nach Wolfram von den Steinen; S. 61–79: Koller, Heinrich: Kaiserliche Politik und die Reformpläne des **15.** Jahrhunderts; S. 195–224: Moeller, Bernd: Kleriker als Bürger; S. 225–236: Maurer, Helmut: Die Ratskapelle. Beobachtungen am Beispiel von **St. Lorenz** in **Konstanz**; S. 237–246: Struck, Heino: Sendgerichtspredigten des Archipresbyters zu **Wetzlar** vom Ende des 15. Jahrhunderts; S. 247–265: Laufner, Richard: Ein Mensch in seiner Gegenwart. Der Wallfahrtsbericht Peter Faßbenders von Molsberg, Bürger zu Koblenz, zum hl. Grab in Jerusalem 1492/93; S. 266–276: Wendehorst, Alfred: Die Statuten des Stiftes **Schmalkalden** ‹**1342**› und ihre Herkunft; S. 277–296: Wisplinghoff, Erich: Die Benediktinerklöster des Niederrheins im 13. u. 14. Jahrhundert; S. 313–375: Boockmann, Hartmut: Die Rechtsstudenten des Deutschen Ordens. Studium, Studienförderung und gelehrter Beruf im späteren Mittelalter; S. 376–381: Weise, Erich: Ein beweiskräftiges Zeugnis gegen den angeblichen Verrat **Heinrichs** von **Plauen**; S. 482–499: Meuthen, Erich: **Nikolaus** von **Kues** auf dem Regensburger Reichstag 1454; S. 500–539: Vincke, Johannes: Ruprecht von der Pfalz und Martin von Aragon; S. 540–590: Colberg, Katharina: Eine Briefsammlung aus der Zeit König Ruprechts; S. 610–624: Heymann, Frederick G.: The **Hussite** Revolution and Reformation and its impact on Germany; S. 627–650: Fink, Karl August: Zum Finanzwesen des Konstanzer Konzils; S. 652–685: Bartos, Frantisek Michálek: Das Reformprogramm des Mag. Johannes Cardinalis von Bergreichenstein, des Gesandten der Karls-Universität in Prag, für das Konzil zu Konstanz; S. 686–712: Kejr, Jiri: Die Entstehung der Stadtverfassung von **Tabor**; S. 713–800: Esch, Arnold: Das Papsttum unter der Herrschaft der Neapolitaner. Die führende Gruppe Neapolitaner Familien an der Kurie während des Schismas 1378–1415; S. 815–838: Koller, Gerda: Was schuldet das Volk seinem Fürsten?; S. 839–883: Krüger, Sabine: Krise der Zeit als Ursache der Pest? Der **Traktat De mortalitate in Alamannia** des **Konrad** von **Megenberg**; S. 884–899: Hana, Ghanem-Georges: Die Hochscholastik um eine Autorität ärmer; S. 900–923: Brincken, Anna Dorothee von den: Tabula alphabetica. Von den Anfängen alphabetischer Registerarbeiten zu geschichtlichen Werken ‹Vincenz von Beauvais OP, Johannes von Hautfuney, Paulinus Minorita OFM›; S. 924–947: Schaller, Hans Martin: Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts; S. 948–958: Kamp, Norbert: Kirchenpolitik und Sozialstruktur im staufischen Königreich **Sizilien**; S. 1063–1100: Girgensohn, Dieter: Das **Pisaner Konzil** von **1135** in der Überlieferung des Pisaner Konzils von 1409; S. 1101–1120: Fuhrmann, Horst: Über den Reformgeist der 74-Titel-Sammlung ‹Diversorum patrum sententiae›; S. 1121–1146: Bosl, Karl: Adel, Bistum, Kloster Bayerns im Investiturstreit.

Scherzer, Walter: Das älteste Bamberger Bischofsurbar 1323/27 ‹Urbar A›. – Bericht des Historischen Vereins ... Bamberg CVIII, 1972, 5–170; 52* S.

Setton, Kenneth M.: Saint **George's** lead. – Speculum XLVIII, 1973, 1–12.

Palmer, J. J. N.: England, France and Christendom, **1377–99**. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina Pr. 1972. XIV, 282 p.; $ 9,50.

Boockmann, Hartmut: Aus den Handakten des Kanonisten Johannes Urbach ‹Auerbach›. Die Satira des Johannes **Falkenberg** und andere Funde zur Geschichte des Konstanzer Konzils. – DA XXVIII, 1972, 497–533.

Schneyer, Johann Baptist: Eine Augsburger Sermoneshandschrift mit Konstanzer Konzilspredigten. – AHC III, 1971, 21–28.

Forstreuter, Kurt: Eine polnische Denkschrift auf dem Konzil in Basel. – Zeitschrift für Ostforschung XXI, 1972, 648–696.

Nolte, Josef: Pauli Mysteria – Zur theologischen Erkenntnislehre des **Marsilio Ficino** anhand von dessen Proöm einer Pauluskommentierung. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs 1973, 274–287.

6. Gesamte Neuzeit

Benna, Anna Hedwig: Zur Situation von Religion und Kirche in Österreich in den 50er Jahren des 18. Jahrhunderts. Eine Denkschrift **Bartensteins** zum Kronprinzenunterricht Josefs II. – Sacerdos et pastor semper ubique. Festschrift ... Franz Loidl, (Wien 1972), 193–224; S. 225–233: Clercq, Charles de: Documents des Archives de l'Etat à Vienne concernant les archevêques de Malines, d'Alsace et de Franckenberg, pour les années 1722–1759; S. 235–282: Gavigan, Johannes, OSA: Felice **Milensio** O.S.A., Mitgründer des Müllner Klosters. Sein Lebensweg vom Jahre 1608 bis zum Tode 1646; S. 283–297: Jedlicka, Ludwig: Kaiser Karl in neuer Sicht. Zu seinem 50. Todestag, 1. April 1972; S. 299–323: Kapner, Gerhardt: Inschriften an Wiener Heiligen-Statuen – ein Beitrag zur Untersuchung barocken Frömmigkeitsstils; S. 325–332: Kovács, Elisabeth: Die Hofpredigerkonkurrenz des Jahres 1845 in der kaiserlichen Burg zu Wien; S. 333–346: Krause, Wilhelm: Chronosticha und Chronico-Cabalistica bei P. Andreas a s. Theresia, Prediger des Ordens der Karmeliter ‹gest. 1682›; S. 347–355: Schragl, Friedrich: De vita et honestate clericorum. Das Priesterbild in den spätmittelalterlichen Synoden des Passauer Bistums.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Acta Capituli Wratislaviensis **1500–1562**. Die Sitzungsprotokolle des **Breslauer Domkapitels** in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Band I: 1500–1516. Bearbeitet von Alfred Sabisch. Halbband 1: 1500–1513. Halbband 2: 1514–1516. – Köln/Wien: Böhlau 1972. LXVIII, 1000 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands X/1,2; Lw. DM 230,–.

Rabil, Albert, Jr.: **Erasmus** and the New Testament. The mind of a christian humanist. – San Antonio, Texas: Trinity Univ. Pr. 1972. XVIII, 190 p.; $ 6,–.

Lehnherr, Yvonne: Das Formularbuch des **Lausanner Offizialates** aus dem frühen 16. Jahrhundert. – ZSKG LXVII, 1972, 1–159.

Ehrmann, Jean: Tableaux de **massacres** au **XVI**e siècle. – BSHPF CXVIII, 1972, 445–455.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Luther oder Erasmus. Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus. Band I. – Basel: Reinhardt 1972. XVI, 369 S. = Sonderband III zur Theologischen Zeitschrift; kart. DM 24,80.

Aarts, Jan: Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche. Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schriften von **1512** bis **1525**. – Hämeenlinna: Karisto; Helsinki: Akateeminen Kirjakauppa [in Komm.] 1972. 320 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A, 15; Fmk 20,– [Diss., Helsinki]

Feld, Helmut: Lutherus Apostolus. Kirchliches Amt und apostolische Verantwortung in der Galaterbrief-Auslegung Martin Luthers. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs 1973, 288–304.

Gross, Julius: Geschichte des Erbsündendogmas. Band IV: Entwicklungsgeschichte des **Erbsündendogmas** seit der Reformation. – Mchn, Bas: Reinhardt 1972. 360 S.; Lw. DM 68,–.

Hillerbrand, Hans J.: Religion and politics in the German Reformation: the case of **Philipp** of **Hesse**. – The Journal of Medieval and Renaissance studies III, 1973, 1–15.

Meyer, Carl S.: Melanchthon's visitation articles of **1528**. – JEH XXIII, 1972, 309–322.

Sturm, Erdmann K.: Der junge Zacharias **Ursin**: sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus ‹1534–1562›. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1972. XI, 323 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXXIII; Lw. DM 58,– [Diss., Münster]

Künzli, Edwin: Aus der Zwingli-Forschung. – ThR XXXVII, 1972, 361–369.

Haas, Martin: Die Täuferkirchen des 16. Jahrhunderts in der Schweiz und in Münster – ein Vergleich. – Zwing XIII, 1972, 434–462.

Pin, Jean-Pierre: La promesse et l'espérance selon Jean **Calvin**. – BLE LXXIV, 1973, 14–35.

Beumer, Johannes, SJ: Die ökumenischen Bestrebungen des ersten lutherischen Kurfürsten der Mark Brandenburg **Joachims II.** – ThGl LXIII, 1973, 105–119.

Concilii Tridentini Actorum. III, 2: Vota patrum et theologorum originalia in concilio Bononiensi prolata vel in scriptis data quotquot inveniri potuerunt. Collegit, edidit, illustravit Theobaldus Freudenberger. – Frb/B.: Herder 1972. XV, 755 p. 4° = Concilium Tridentinum. Tomus VI. Actorum pars tertia. Volumen secundum.

Estes, James E.: Johannes **Brenz** and the problem of ecclesiastical discipline. – ChH XLI, 1972, 464–479.

Schilling, Heinz: Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1972). 200 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CLXXXVII.

Knecht, R. J.: The early Reformation in England and France: A comparison. – History. The Journal of the Historical Association LVII, 1972, 1–16.

Groot, Aart de: Die „Catechesis Christina" von **Jacobus Palaeologus** ‹1574›. – NAKG LIII, 1972, 97–118.

8. Neuere Zeit

Ernst, Cécile: **Teufelsaustreibungen**. Die Praxis der kath. Kirche im **16.** u. **17.** Jahrhundert. – Bern, Stu, Wien: Huber (1972). 147 S.

Kelley, Donald: Martyrs, myths, and the massacre: The background of St. **Bartholomew**. – The American Historical Review LXXVII, 1972, 1323–1342.

La nuit de la Saint-Barthélemy. Assemblée du Désert du 3 septembre 1972 sous la présidence de M. André Chamson. – BSHPF CXVIII, 1972, 467–482.

Labarthe, Olivier: Le changement du mode de présidence de la Compagnie ‹1578–1580›. – ZSKG LXVII, 1972, 160–186.

Seifert, Arno: Der Bischof von Eichstätt und die Universität Ingolstadt in den Konkordatsverhandlungen der Jahre 1580–1584. – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XXXV, 1972, 972–1031.

Briels, J.: Biografische aantekeningen betreffende Zuidnederlandse onderwijskrachten in Noordnederland 1570–1630. – AGKatKN XIV, 1972, 277–298.

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur. Band V, 1. Erster und zweiter Halbband: Nuntius Antonio **Albergati** ‹1610 Mai–1614 Mai›. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Wolfgang Reinhard. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1972. LVII, 1068 S., 1 Karte, 6 Taf.

Hummel, Carz: Über die Wiederherstellung der geistlichen Landeshoheit im Hochstift **Hildesheim** im Jahre **1643**. – Diözese Hildesheim XL, 1972, 83–116.

Arce, Agustín: Lars Skytte, Luterano, diplomático, Franciscano. – AFrH LXV, 1972, 415–474.

Die Protokolle der Propagandakongregation zu deutschen Angelegenheiten 1657–1667. Diasporasorge unter Alexander VII. Herausgegeben von Hermann Tüchle. – Pad: Bonifacius-Dr. 1972. 219 S.

Ziegler, Alois: Thomas **Wilson**, Bischof von Sodor und Man **1663–1755**. Ein Beitrag zur Geschichte der englischen Literatur des 18. Jahrhunderts. – Frb/S: Universitätsverlag 1972. 202 S. = Seges XV.

Reimarus, Hermann Samuel: Apologie oder Schutzschriften für die vernünftigen Verehrer Gottes. Im Auftr. der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wiss. hrsg. von Gerhard Alexander. Bd I–II. – Ffm: Insel-Verlag. (1972). 967 S., 690 S.; Lw. DM 120,–.

Petschauer, Peter: **Catherine** the **Great**'s conversion of **1744**. – Jahrbücher für Geschichte Osteuropas XX, 1972, 179–193.

Stüve, Holger: Quellen zur Planungs- und Baugeschichte von **Vierzehnheiligen**, 1699–1772. – Bericht des Historischen Vereins ... Bamberg CVIII, 1972, 364–495.

Echánove Tuero, Alfonso, SJ: La preparación intelectual del P. Andrés Marcos **Burriel**, S.J. **‹1731–1750›**. – Hispania Sacra XXIII, 1970, 81–191; XXIV, 1971, 45–185.

Lavagne d'Ortigue, X.: Hervé-Julien **Le Sage** **‹1757–1832›**. – APraem XLVIII, 1972, 327–364.

Hein, Lorenz: **Franz** von **Baader** und seine Liebe zur Russischen Orthodoxen Kirche. – Kyrios, N. F. XII, 1972, 31–59.

Welch, Claude: Protestant thought in the nineteenth century. I: **1799–1870**. – NH: Yale Univ. Pr. 1972. 325 p.; $ 12,50.

Conzemius, Victor: Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1972). 323 S.; kart. DM 29,80.

Bigler, Robert M.: The politics of German Protestantism. The rise of the Protestant Church elite in **Prussia, 1815–1848**. – Berkeley, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. 1972. XIV, 300 p.; £ 8,75.

Bertoli, Bruno: Sinodi convocati e sinodi differiti nel Veneto durante il pontificato di Pio IX. – RSCI XXVI, 1972, 1–18.

Winter, Eduard und Maria Winter: Domprediger Johann Emanuel **Veith** und Kardinal Friedrich **Schwartzenberg**. Der Güntherprozeß in unveröffentlichten Briefen und Akten. – Wien, Köln, Graz: Böhlau in Komm. 1972. 178 S., 4 S. Abb., S. 5–6 Faks. = Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Erziehung u. des Unterrichts XIII = Österreich. Akademie der Wissensch. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte CCLXXXII, 2; kart. Ösch 196,–.

Vallin, Pierre, SJ: Un Toulousain théologien de Mgr Maret au Ier Concile du Vatican: Jules Fatre d'Envieu. – BLE LXXIV, 1973, 36–52.

The Church of England: **1815–1948**; a documentary history. Ed. by R. P. Flindall. – Lo: SPCK 1972. XII, 498 p.; £ 5,–.

Gnilsen, Harald: Ecclesia militans Salisburgensis. Kulturkampf in **Salzburg, 1848–1914**. – Wien, Salzburg: Geyer 1972. V, 501 S. = Veröffentlichungen des Historischen Instituts der Univ. Salzburg II.

Gatz, Erwin: Das erste Vatikanische Konzil und die soziale Frage. – AHC III, 1971, 156–173.

9. Neueste Zeit

Weber, Wilhelm: Wilhelm **Hohoff** ‹1848–1923›. Leben und nationalökonomische Ideen eines sozialengagierten Paderborner Priesters. – Paderbornensis Ecclesia ..., Festschrift für Lorenz Kard. Jaeger, Mchn-Pad-Wien 1972, 569–589; S. 591–629: Bäumer, Remigius: Die Errichtung der mitteldeutschen Kirchenprovinz und die Erhebung des Bistums Paderborn zum Erzbistum; S. 631–688: Höfer, Josef: Erinnerungen an Dompropst Professor Dr. Paul **Simon**; S. 689–709: Mund, Ottokar, OFM: P. Kilian **Kirchhoff** OFM. Ein literarisches Werk im Dienst der Einheit von Ost- und Westchristenheit; S. 711–746: Baumjohann, Gerhard: Weltpriester des Erzbistums Paderborn in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus.

Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts. Herausgegeben von Rudolf Morsey. [u. a.] Mit Beiträgen von Josef Becker. – (Mainz: [Matthias-]Grünewald-[Verl.] 1973). 320 S. mit 21 Bildseiten; Lw. DM 28,–.

Capdevila, Vicenc-Maria: El perquè de la fe. Estudi de la doctrina d'Henri **Vignon**. – AST XLIV, 1971, Barc 1972, 209–295.

Valk, Hans de: Het Nijmeegse studententijdschrift "Vox Carolina" over de demokratie ‹1927–1935›. – AGKatKN XIV, 1972, 227–258.

Manning, A. F.: Het herstel van de diplomatieke betrekkingen tussen Nederland en het Vaticaan ‹1940–1944›. – AGKatKN XIV, 1972, 259–276.

Wanner, Gerhard: Kirche und Nationalsozialismus in **Vorarlberg**. – Dornbirn: Vorarlberger Verlagsanst. (1972). 275 S., 8 Bl. Abb. u. Faks. = Schriften zur Vorarlberger Landeskunde IX; kart. ÖSch 150,–.

McInnis, Donald E.: Religious policy and practice in communist **China**: A documentary history. – NY: Macmillan 1972. XXIV, 392 p.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

L'Eglise au service de la nation zaïroise. Actes de la XIe assemblée plénière de l'épiscopat du Zaïre du 28-2 au 5-3-1972. – Brux: Ed. Max Arnold 1972. 226 p.

Pazos, Manuel R., OFM: Fuentes para la historia colonial de **Venezuela**. – AIA XXXIII, 1973, 125–137.

Van Hecken, Jozef, CICM: Documentatie betreffende de missiegeschiedenis van **Oost-Mongolië**. Bisdom Jê-Ho-Erh. Deel VIII. – Lv: Missionarissen van Scheut 1973. 521 p., 1 Karte; BF 670.

Kaspar, Adelhard – Placidus Berger: Hwan Gab. 60 Jahre Benediktinermission in **Korea** und der **Mandschurei**. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1973. XI, 368 S. = Münsterschwarzacher Studien XV.

Van Melckebeke, Carlo M. J., CICM: Le **Petit Séminaire** chinois de **Saigon**. – Singapore: Cath. Central Bureau 1972. 12 p., ill.

Basetti Sani, Giulio: Il **Corano** nella luce di Cristo. Saggio per una reinterpretazione cristiana del libro sacro del Islam. – Bol: Ed. Negrizia 1972. 234 p.; Lire 2000.

Fischer, Gerd-Dieter, CSSp: Befreiung, Zentralbegriff einer neuorientierten lateinamerikanischen Theologie. – ThGl LXIII, 1973, 1–23.

Hoeckman, R., OP: Zo zend ik u. Over het geloof in de missie van de Kerk. – TsGL XXVIII, 1972, 158–181.

Van't Hof, Izaäk P. C.: Op zoek naar het geheim van de zending. In dialoog met wereldzendingsconferenties 1910–1963. With a summary in English. – Wageningen: Veenman & Zonen 1972. 242 p.

Kollbrunner, Fritz, SMB: Die einheimische Kirche als Konsequenz der Katholizität ‹1919–1959›. – NZM XXIX, 1973, 10–27.

Masson, Joseph, SJ: Jusqu'à ce que soient constituées des Eglises nouvelles. – Kerygma (Ottawa) XVIII, 1972, 35–53.

Reuter, Amand, OMI: Drei nachkonziliäre Instruktionen der S.C. Pro Gentium Evangelizatione. – Jus Populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor. Vol. II, R 1972, 467–518.

Annuaire de l'Eglise catholique en **Afrique francophone** 1972–73. Publié sous le haut patronage de l'Œuvre Pontificale de la Propagation de la Foi et du Comité permanent des religieux de France. – P: O.N.P.C. – R.F.P. (3bis, Cité d'Hauteville) 1972. 1038 p.; F 70,–.

La Conférence de **Bangkok** sur "Le salut aujourd'hui" ‹Dossier›. – DC LV, 1973, 210–218.

Conflit au **Burundi**. – Brux: Pro Mundi Vita 1973. 27 p. = Note spéciale XXV.

Cristianos latinoamericanos y socialismo. – Bogotá: Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina (Apartado aéreo 90 790) 1972. 296 p.

Dahomey 1973. – Peuples du Monde. Magazine de la mission universelle. N° 59, mars 1973, 17–36.

Erziehung und Entwicklung in Lateinamerika. – Brux: Pro Mundi Vita 1972. 36 S. = Pro Mundi Vita XLII.

Gheddo, Piero, PIME: **Cile**: una chiesa nella revoluzione. Documenti, testimonianze, interrogazioni. – To: Gribaudi 1973. 84 p.; Lire 750.

Japan Catholic Directory. – Tokyo: Daughters of St. Paul 1972. 810 p.

Kirchen im Konflikt. Auseinandersetzungen im südlichen Afrika. – Missionsjahrbuch der Schweiz XXXIX, 1972, 1–128.

Plum, Dagmar: Konfliktstoff im schwarzen Kontinent. Einheimischer Klerus und ausländische Missionare in Schwarzafrika. – HK XXVII, 1973, 29–33.

Politik und Kirche in den portugiesischen Verwaltungsbezirken Afrikas. – Brux: Pro Mundi Vita 1972. 44 S. = Pro Mundi Vita XLIII.

Ribeiro de Oliveira, Pedro A.: Le catholicisme populaire en Amérique latine. – SocComp XIX, 1972, 567–584.

Souffrant, Claude: La religion du paysan **haïtien**. De l'anathème au dialogue. – SocComp XIX, 1972, 585–597.

Toaldo, Ernesto, PIME: Il missionario nel **Giappone** d'oggi. – Mondo e Missione CII, 1973, 96–121.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Ex orbe religionum. Studia Geo **Widengren** XXIV mense Apr. MCMLXXII ... oblata ... Pars I–II. – Lugduni: Brill 1972. VIII, 479 p., 13 tab.; VIII, 464 p., 3 tab. = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XXI/XXII; hfl 120; hfl 120; pars II, p. 451–464: Dryndjeff, Kaarina: Bibliographica: Geo Widengren.

Pummer, Reinhard: Religionswissenschaft or religiology? – Numen XIX, 1972, 90–127.

Altenmüller, Hartwig: Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches. – Wiesb: Harrassowitz 1972. XII, 296 S. = Ägyptologische Abhandlungen XXIV; brosch. DM 63,– [Habil.-Schrift., Hamburg]

Moursi, Mohamed I.: Die Hohenpriester des Sonnengottes von der Frühzeit Ägyptens bis zum Ende des Neuen Reiches. – Mchn, B: Deutscher Kunstverl. 1972. 186, XVI S. = Münchener ägyptologische Studien XXVI = Münchener Universitätsschriften. Phil. Fakultät; kart. DM 29,– [Diss., München]

Trimingham, J. Spencer: The Sufi Orders in **Islam**. – Oxf: Clarendon Pr.; (Oxford University Press) 1971. VIII, 333 p., 3 tab.; £ 3,25.

Nakamura, Hajime: Faith and reason in early Buddhism and Christianity. – JESt X, 1973, 30–49.

Antes, Peter: Das Neue im modernen Hinduismus. – ZMR LVII, 1973, 99–116.

Puligandla, R. and K. Pukakka: Holiness in Indian and Western traditions. – International journal for philosophy of religion III, 1972, 161–175.

The historical study of **African** religion. Ed. by T. O. Ranger and I. N. Kimambo. – Berkeley, Los Angeles: Univ. of California Pr. 1972. IX, 307 p.; $ 12,95.

Platvoet, J. G.: Verschuivingen in een West-Afrikaanse godsdienst. Hekserijbekentenissen en de opkomst van de beul-goden in de godsdiensten van de **Ashanti**. – Bijdr XXXIV, 1973, 15–39.

Bianchi, U.: Ο ΣΥΜΠΑΣ ΑΙΩΝ. – Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren ... oblata. Pars I, Lugduni 1972, 277–286; p. 287–298: Ludin Jansen, H.: Die eleusinische Weihe; p. 299–306: Brelich, A.: Juppiter e le Idus; p. 307–311: Dumézil, G.: Vacuna; p. 312–319: Sabbatucci, D.: La "Trascendenza" di Ceres; p. 323–331: Ahlström, G. W.: A Nabatean inscription from Wadi Mukatteb Sinai; p. 332–346: Bergman, J.: Decem illis diebus. Zum Sinn der Enthaltsamkeit bei den Mysterienweihen in Isisbuch des Apuleius; p. 347–354: Betz, H. D.: Ein seltsames mysterien-theologisches System bei Plutarch; p. 355–371: Drijvers, H. J. W.: The cult of Azizos and Monimos at Edessa; p. 372–385: Simon, M.: Theos Hypsistos; p. 389–400: Böhlig, A.: Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums; p. 401–412: Colpe, C.: Die Formulierung der Ethik in arabischen Manichäer-Gemeinden; p. 413–423: Frickel, J.: Eine neue Deutung von Gen. 1, 26 in der Gnosis; p. 424–429: Frye, R. N.: The Cologne Greek Codex about Mani; p. 430–439: Grant, R. M.: Manichees and Christians in the third and early fourth centuries; p. 440–448: Haardt, R.: Gnosis und Freiheit. „Die Gnosis ist Freiheit". ‹Evangelium nach Philippus 132, 10›. Einige Bemerkungen zur Exposition des Problems; p. 449–456: Krause, M.: Aussagen über das Alte Testament in z. T. bisher unveröffentlichten gnostischen Texten aus Nag Hammadi; p. 457–470: Pearson, B. A.: Jewish haggadic traditions in the *Testimony of Truth* from Nag Hammadi ‹CG IX, 3›; p. 471–479: MacRae, G.: A Nag Hammadi tractate on the soul.

Festugière, A[ndré] J[ean], SJ: Etudes de religion grecque et hellénistique. – P: Vrin 1972. 301 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 39,–.

Kerényi, Karl: **Zeus** und **Hera**, Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau. – Leiden: Brill 1972. X, 157 S. = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XX; hfl 58,–.

VI. Religionsphilosophie

Fäh, Hans Luis: Johannes **Duns Scotus**. Die Einfachheit Gottes. Ordinatio I, d. 8, pars 1, q. 1–4 übersetzt und erklärt. – FStudien LII, 1970, 137–183; LIV, 1972, 209–357.

Fräntzki, Ekkehard: **Nikolaus** von **Kues** und das Problem der absoluten Subjektivität. – Meisenheim am Glan: Hain 1972. 186 S. = Monographien zur philosophischen Forschung XCII; kart. DM 32,– [Diss., Mainz]

Schnarr, Hermann: Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues. – Mstr: Aschendorff (1973). XII, 172 S. = Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft V; kart. DM 32,–.

Borel, Alain: **Hegel** et le problème de la finitude. – P: La Pensée Universelle (1972). 217 p.; F 20,–.

Scholtens, (Sixtus) W. R.: De onbekende **Kierkegaard**. Zijn werken, zijn gebeden. – (Baarn:) Ten Have (1972). 188 blz.; hfl 11,50.

Bakker, J. T. – H. J. Heering – G. Th. Rothuizen: Ludwig **Feuerbach** – Profeet van het atheïsme. De mens, zijn ethiek en religie. – Kampen: Kok 1972. 210 blz.; hfl 20,50.

Brechtken, Josef: Die Wirklichkeit Gottes in der Philosophie Ludwig Feuerbachs. – TFil XXXV, 1973, 87–108.

Hummel, Gert: Geschichte und Natur. Ludwig Feuerbachs Philosophie als Anfrage an die Theologie der Gegenwart. – Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft ..., Hbg (1971), 94–112.

Banks, Robert: Ludwig Feuerbach: Still "A thorn in the flesh of modern theology"? – Evangelical quarterly XLIV, 1972, 30–46.

Goyard-Fabre, Simone: **Nietzsche** et la conversion métaphysique. – P: La Pensée Universelle (1972). 222 p.; F 22,–.

De Brabander, René F.: Religion and human autonomy. Henry **Duméry**'s philosophy of christianity. – The Hague: Nijhoff 1972. XVI, 184 p.; hfl 32,50.

High, Dallas M.: Belief, falsification, and **Wittgenstein**. – International journal for philosophy of religions III, 1972, 240–250.

Sutter, Gerda: Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin **Buber**. – Salzburg, Mchn: Pustet (1972). 201 S. = Epimeleia. Beiträge zur Philosophie XIX; brosch. DM 26,–. [Diss., München]

Fellermeier, Jakob: Wahrheit und Existenz bei **Heidegger** und **Thomas** von **Aquin**. – SalzbJPh XV/XVI, 1971/1972, 39–70.

Price, H. H.: Essays in the philosophy of religion. Based on the Sarum Lectures 1971. – Oxf: Clarendon Pr. 1972. 125 p.; £ 2,25.

Ogiermann, Helmut, SJ: Neue Aspekte marxistischer Religionskritik? – ThPh XLVIII, 1973, 1–27.

Rossner, William, SJ: The process of human intellectual love, or spirating a pondus. – Thomist XXXVI, 1972, 39–74.

VII. Fundamentaltheologie

Hitz, Paul: Réflexions sur la théologie en notre temps. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 365–383. 673–704.

Smart, Ninian: The phenomenon of **religion**. – Lo: Macmillan 1972. 158 p.; £ 2,95.

Paus, Ansgar, OSB: Zur Bedeutung in religiöser Rede. – SalzbJPh XV/XVI, 1971/1972, 83–122.

Meyer, Charles R.: The touch of God. A theological analysis of religious experience. – Staten Island: Alba 1972. VI, 156 p.; $ 4,50.

Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens. Hrsg. von Karl Rahner, mit Beitr. von Bernhard Grom [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. (1973). 144 S. = Schriften der Kathol. Akademie in Bayern = Patmos-Paperback; kart. DM 14,80. [enth.:] S. 9–55: Kern, Walter, SJ: Über den humanistischen Atheismus; S. 56–74: Keller, Albert: Die Unbrauchbarkeit Gottes in einer säkularisierten Welt; S. 75–97: Muschalek, Georg: Die Notwendigkeit Gottes in einer

emanzipierten Welt; S. 98–124: Grom, Bernhard: Gibt es eine neue Religiosität?; S. 125–144: Rahner, Karl: Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität.

Nygren, Anders: Meaning and method. Prolegomena to a scientific philosophy of religion and a scientific theology. – Lo: Epworth Pr. 1972. XV, 412 p.; £ 5,–.

Castelli, Enrico: La critique de la démythisation. Ambiguïté et foi. Traduit de l'italien par Enrichetta Valenziani. Introduction au colloque international sur démythisation et idéologie. – (P:) Aubier. Ed. Montaigne (1973). 278 p.; F 30,–.

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

Lafon, Guy, PSS: Raison de la foi en Jésus. – RTL III, 1972, 402–425.

Picht, Georg: Die Dialektik von Theorie und Praxis und der Glaube. – ZThK LXX, 1973, 101–120.

Antón, Angel, SJ: La Iglesia universal – Iglesias particulares. – EE XLVII, 1972, 409–435.

VIII. Dogmatik

Hoenderdaal, G(errit) J(an): Dogmatiek, retoriek, dialektiek. – NThT XXVII, 1973, 34–46.

Exposición bibliográfica internacional sobre el misterio de Dios. – Salamanca: Secretariado Trinitario 1972. 219 p.

Pastor, Félix-Alejandro, SJ: La afirmación de Dios como problema teológico. Teísmo y dogma. – EE XLVIII, 1973, 46–63.

Schmid, Hans Heinrich: Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. „Schöpfungstheologie" als Gesamthorizont biblischer Theologie. – ZThK LXX, 1973, 1–19.

Vanneste, A.: De **erfzonde**. Repliek op vragen en moeilijkheden. – Bijdragen XXXIII, 1972, 152–174; p. 174–175: Résumé.

Muschalek, Georg, SJ: Gott in Jesus. Dogmatische Überlegungen zur heutigen Fremdheit des menschgewordenen Sohnes Gottes. – ZkTh XCIV, 1972, 145–157.

Tromp, Sebastiaan, SJ: Corpus Christi quod est Ecclesia. Pars IV: De Virgine Deipara Maria corde mystici corporis. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1973. 496 p.; Lire 7000.

Wickert, Ulrich: Die Weltlichkeit des Glaubens, die historische Theologie und Maria Assumpta. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs (1973), 378–409.

Collantes, Justo, SJ: La Iglesia de la palabra. T. I–II. – Madr: Ed. Católica 1972. XL, 593 p.; VIII, 395 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXXXVIII/CCCXXXIX = Historia salutis. Serie de monografías de Teología dogmática; pes 550,–.

Espeja, Jesús, OP: Para una renovación de la teología **sacramental**. – CTom, A. LXIII = T. XCIX, 1972, 217–257.

Gy, Pierre-Marie, OP: Problèmes de théologie sacramentaire. – MD CX, 1972, 129–142.

Brinkman, B. R., SJ: On sacramental man. – HeythrJ XIII, 1972, 371–401; XIV, 1973, 162–189.

Breuning, Wilhelm: Die Bedeutung der **Taufe** für die Einübung im Christentum. – Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag, (Zü, Eins, Köln – Frb/B, Bas, Wien 1972), 155–172; S. 173–196: Delcuve, Georges: Christologische und ekklesiologische Grundlagen der Sakramente der christlichen Initiation.

Beinert, Wolfgang: Die ekklesiale Dimension der christlichen **Busse**. – Catholica XXVII, 1973, 45–68.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Fouyas, Methodios: Orthodoxy, Roman Catholicism and Anglicanism. – Lo, NY, Toronto: Oxford University Pr. 1972. XXI, 280 p.; £ 4,50.

Pfister, Paul F.: Ein Säkulum **alt-katholische**r kirchlicher Selbstverwirklichung. Eine positiv-kritische Bilanz. – ThQ CLII, 1972, 256–268.

Die Kirchen der Welt. Band X: Die **Unierten Kirchen**. Hrsg. von John Webster Grant. – Stu: Evangel. Verlagswerk (1973). 375 S.; Lw. DM 37,50.

Rylaarsdam, Coert J.: Jewish-Christian relationship: The two covenants and the dilemmas of christology. – JESt IX, 1972, 249–268.

Bronkhorst, A. J.: **Athenagoras I.** – pionier der oecumene. – NThT XXVII, 1973, 47–70.

Meyer, Harding: **Luthertum** und **Katholizismus** im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholischen lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1973). 177 S. = Ökumenische Perspektiven III; kart. DM 15,–.

Non official ecumenical consultation between theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church, Vienna-Lainz september 7–12, 1971. Published on behalf of the ecumenical foundation Pro Oriente, Vienna. Ed. by Otto Mauer. – Vienna: Thomas-Morus-Pr. im Verl. Herder 1972. 190 p. = Wort und Wahrheit. Suppl. issue I; kart. DM 10,–.

Bavaud, Georges: Le mystère de la justification. Essai de dialogue œcuménique. – FZPhTh XIX, 1972, 127–143.

Visser't Hooft, W. A.: Hat die ökumenische Bewegung Zukunft? Berkelbach van der Sprenkel-Vorträge gehalten zu Utrecht am 17. und 18. Mai 1972. – OekRu XXII, 1973, 133–182.

Schiffers, Norbert: Warum stagniert die Ökumene? – UnSa XXVIII, 1973, 37–49.

Kasper, Walter: Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt? – StdZ, Bd CXCI = Jg XCVIII, 1973, 219–230; S. 231–239: Bacht, Heinrich, SJ: Amtsverständnis und Abendmahlsgemeinschaft. Ein Bericht über die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Mühlen, Heribert: Modelle der **Einigung**. Auf dem Wege zu einem universalen Konzil aller Christen. – Catholica XXVII, 1973, 111–134.

Echlin, Edward, SJ: Unity, without absorption. – JESt IX, 1972, 51–72.

X. Moraltheologie

Manipolazione e futuro dell'uomo. IV. congresso dei teologi moralisti ‹Ariccia, 4/7 aprile 1972›. – Bologna: Edizione Dehoniane (1972). 308 p. = Studi e ricerche XV; Lire 3000.

Fraling, Bernhard: Glaube und Ethos. **Normfindung** in der Gemeinschaft der Gläubigen. – ThGl LXIII, 1973, 81–105.

Ermecke, Gustav: Das Problem der Universalität oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen innerweltlicher Lebensgestaltung. – MThZ XXIV, 1973, 1–24.

Cua, Antonio S.: Relevance of moral rules and creative agency. – NewSchol XLVII, 1973, 1–21.

Weber, Helmut: **Todsünde – läßliche Sünde**. Zur Geschichte der Begriffe. – TrThZ LXXXII, 1973, 93–119.

Ulrich, Ferdinand: **Ethos** als ontologische Struktur der Mitmenschlichkeit. – SalzbJPh XV/XVI, 1971/1972, 179–229.

Renatus a Cosio, OFMCap: De iuris ad ethicam habitudine. – Laurentianum XIII, 1972, 68–102.

Hoffmann, Johannes: Praktizierende Katholiken zwischen Kirche und Gesellschaft. Ein Beitrag zu Problemen der Moralverkündigung. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 278 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 24,– [Diss., Bonn]

Ell, Ernst: Dynamische **Sexualmoral**. Psychologische Grundlagen, moraltheologische Folgerungen, praktische Auswirkungen. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1972). 230 S.; sfr 19,80.

Zalba, Marcellinus, SJ: Moralitas **abortus** in doctrina Sancti **Thomae**. – DoctCom XXV, 1972, 105–127.

Gardner, R. F. R.: Abortion: The personal dilemma. A christian gynaecologist examines the medical, social and spiritual issues. – GrR: Eerdmans 1972. 288 p.; $ 5,95.

Tettamanzi, Dionigi: L'attuale problematica morale giuridica sull' aborto. – SC C, 1972, 163–190.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia internationalis spiritualitatis. A Pontificio Instituto Spiritualitatis O.C.D. edita. IV: **1969**. – R: Ed. del Teresianum 1972. XVI, 466 p.; Lire 9000.

Villegas, Fernando: La "Regula cuiusdam Patris ad monachos". Ses sources littéraires et ses rapports avec la "Regula monachorum" de Colomban. – Revue d'histoire de la spiritualité XLIX, 1973, 3–36.

Schützeichel, Rudolf: Die Macht der Heiligen. Zur Interpretation des **Petrusliedes**. – Festschrift Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte. Bd II, Bonn (1972), 309–320; S. 321–330: Torsy, Jakob: Altar- und Kirchenpatrozinien des hl. Johannes von **Nepomuk** in der Erzdiözese **Köln** im **18.** Jahrhundert; S. 331–335: Bálint, Sándor: Die **altungarische** Verehrung der heiligen **Margarete** von **Antiochien**; S. 336–346: Dünninger, Josef: Sprachliche Zeugnisse über den Kult der **Vierzehn Nothelfer** im **14.** und **15.** Jahrhundert; S. 347–355: Fellenberg gen. Reinold, Josef: Gestalt und Wandel volkstümlicher Heiligenverehrung im südlichen **Westfalen**; S. 356–383: Dietz, Josef: **St. Helena** in der rheinischen Überlieferung (mit 7 Abb.); S. 384–394: Frauenknecht, Gertrud: Die evangelische Pfarrkirche **Veitsbronn** als Ziel einer Wallfahrt; S. 395–411: Meertens, Pieter J.: Vorreformatorische Relikte in den reformatorischen Niederlanden; S. 412–434: Lewald, Ursula: Über Schutzblattamulette (mit 12. Abb.); S. 435–446: Kretzenbacher, Leopold: Zeugnis der stummen Kreatur. Zur Ikonographie eines Mirakels der Nikolaus von Tolentino-Legende; S. 447–454: Hain, Mathilde: „In Abrahams Schoß". Eine volkskundliche Skizze zu einem großen Thema (mit 8 Abb.); S. 455–464: Rasmussen, Holger: Der schreibende Teufel in Nordeuropa (mit 8 Abb.).

De Lega, Giovan Domenico: Vita e miracoli di s. **Giacomo Marca** ‹1393/4–1476›. ‹Poema in ottova rima›. Con introduzione e note di P. Girolamo Mascia, O.F.M. – Nap: Ed. "Cenacolo Serafico" (1971). LII, 214 p.; Lire 3000.

Combes, André: Essais sur la critique de **Ruysbroeck** par **Gerson**. Tome IV, 2: L'évolution spontanée de la critique gersonienne. – P: Vrin 1972. 329 p. = Études de théologie et d'histoire de la spiritualité VI; F 60,–.

Wagner, Renata: Ein nücz und schone ler von der aygen erkantnuß. Des Pseudo-**Johannes** von **Kastl** "Spiritualis philosophia" deutsch. Text und Untersuchungen. – Mchn: Beck 1972. VII, 239 S. = Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXXIX; Lw. DM 48,– [Diss., München. Überarb.]

Byron, B.: Locality in the spirituality of St. **Thomas More**. – Nieuwkoop: de Graaf 1972. 171 p. = Bibliotheca humanistica et reformatoria IV; hfl 60,–.

Hurtubise, Pierre, OMI: Aspects doctrinaux de la dévotion à la Sainte Famille en Nouvelle-France. – EglTh III, 1972, 45–68.

Pernot, Michel: Étude sur la vie religieuse de la Campagne **Lorraine** à la fin du **XVII**e siècle. Le visage religieux du Xaintois d'après la visite canonique de 1687. – Nancy 1971 (: Berger-Levrault). 156 p. = Annales de l'Est. Publiées par la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de l'Université de Nancy. Mémoire XXXIX; F 22,–.

Mahfoud, G. J., OMI: Mémoires de 'Abdallah **Quaraali**, réformateur du **monachisme maronite**. – Parole de l'Orient XI, 1971, 91–120. 281–304.

Maaß, Fritz-Dieter: Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg. – Wü: Echter Verl. (1972). 269 S. = Studien zur Theologie des geistlichen Lebens IV; brosch. DM 48,– [Diss., München. Überarb.]

Baumann, Rolf: Der Raum der Freiheit. Zum Wandel von Bedingungen der **Nachfolge**. – Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag, Düs (1973), 436–450; S. 451–467:

Wulf, Friedrich, SJ: Vom Sinn und von der Verwirklichung der evangelischen **Armut** heute.

Zaehner, R[obert] Ch[arles]: Drugs, mysticism and make-believe. – Lo: Collins 1972. 223 p.; £ 1,90.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Dempf, Alois: Religionssoziologie der Christenheit. Zur Typologie christlicher Gemeinschaftsbildungen. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1972. 224 S.; kart. DM 42,–.

Houtart, François – André Rousseau: Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft? (L'Église force antirévolutionnaire? De 1789 à mai 1968. De la Commune au Vietnam. De Cuba à l'Angola, dt.) – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1973). 314 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Sozialwissenschaftl. Analysen VIII; kart. DM 35,–.

Amelung, Eberhard: Die Gestalt der Liebe. Paul **Tillichs** Theologie der Kultur. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1972. 228 S. = Studien zur evangelischen Ethik IX; brosch. DM 48,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Nelson, Benjamin: Droit canon, Protestantisme et "Esprit du capitalisme". A propos de Max **Weber**. – ASR, A. XVIII = Nº XXXIV, 1972, 3–23.

Wieting, Stephen G.: Myth and symbol analysis of Claude Lévi-Strauss and Victor Turner. – SocComp XIX, 1972, 139–154; p. 155–184: Remy: Jean: Opinion publique groupes de pression et autorité constituée dans la vie de l'Eglise catholique. Contribution à une théorie de la légitimité religieuse; p. 185–197: Robertson, Roland and Colin Campbell: Religion in Britain: the need for new research strategies; p. 199–211: Desroche, Henri: Pour une sociologie des idéations collectives; p. 213–228: Gannon, Thomas M., SJ: In the eye of the Hurricane. Religious implications of contemporary trends; p. 229–243: Estruch, Juan: L'innovation religieuse; p. 245–261: Vrcan, Srdjan: Religion and irreligion in a socialist society: Dilemmas of the sociological approach; p. 263–290: Liénard, Georges et André Rousseau: Conflit symbolique et conflit social dans le champ religieux. Propositions théoriques et analyse d'un conflit suscité par l'Action Catholique Ouvrière dans le Nord de la France; p. 291–299: Dubach, Alfred Th.: Entre la résistance et l'adaptation: situation professionnelle du prêtre en Suisse.

Neue Formen des Gemeinschaftslebens. – Brux: Pro Mundi Vita 1972. 36 S. = Pro Mundi Vita XLI.

Krämer, Manfred: Kirche kontra Demokratie? Gesellschaftliche Probleme im gegenwärtigen Katholizismus. Mit einem Geleitwort von Walter Dirks. – Mchn: Pfeiffer (1973). 285 S. = Experiment Christentum XIV; kart. DM 24,– [Diss., FU Berlin]

The Catholic in the **United States**. Sociological investigations. [By] Andrew M. Greeley [e.a.] – Wash: U.S. Cath. Conference 1972. XVIII, 458 p.; $ 8,95.

Llinares, José A., OP: Jornadas sobre fe y cambio social en **América latina**. – CTom, A. LXIII = T. XCIX, 1972, 401–441.

Borggrefe, Friedhelm: Kirche für die Großstadt. Sozialtheologische Materialien für eine urbane Theologie. – Hdlb: Quelle & Meyer (1973). 163 S., 10 graph. Darst.; kart. DM 16,– [Diss., Prag]

Remy, Jean: La dynamique des espaces urbains et l'insertion des Eglises. – RHPhR LII, 1972, 267–322; p. 323–330: Andrieux, François: Intégration et participation urbaines. La ville comme système vécu.

Reding, Marcel: Politische Ethik. Eine Einführung. – Frb/B: Rombach (1972). 363 S. = Rombach hochschul paperpack XXXIX; brosch. DM 28,–

Die Freiheit planen. Christlicher Glaube und demokratisches Bewußtsein. Beiträge aus dem Institut für Christliche Sozialwissenschaften Münster. Hrsg. von Wolf-Dieter Marsch. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 231 S. = Sammlung Vandenhoeck; kart. DM 22,–; [enth. u.a.:] S. 11–18: Marsch, Wolf-Dieter: **Demokratie** in Staat und Gesellschaft; S. 99–128: Marsch, Wolf-Dieter: Fundamentale Demokratisierung des Bewußtseins? Eine Problemskizze; S. 129–172: Marsch, Wolf-Dieter: Theologiegeschichte demokratischen Denkens; S. 173–188: Baumotte, Manfred: Friedrich Julius Stahls und Richard Rothes Version des „christlichen Staates". Neuzeitliches Christentum und Demokratie – ein historisches Modell; S. 189–201: Demokratisches Denken in der neueren evangelischen Theologie; S. 202–227: Marsch, Wolf-Dieter: Demokratie als christlich-ethisches Prinzip.

Rauscher: Anton: Wider den Mißbrauch der Demokratie. – JbChrSozWiss XIII, 1972, 183–204.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung. – Frb/B: Rombach (1973). 237 S. = Rombach hochschul paperback LV.

XIII. Kirchenrecht

Mélanges offerts à Pierre **Andrieu-Guitrancourt**. – P: Faculté de Droit Canonique 1973. XVII, 976 p. = Bibliothèque de la Faculté de Droit Canonique de Paris = L'Année Canonique XVII; F 170,–; p. XIII–XVII: Bibliographie.

Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der **Ostkirche**. I: Acta Congressus 1971. – Wien: Herder 1973. 159 S., 24 S. Abb.; kart. DM 22,50; [enth. u.a.:] S. 35–44: Anastasiou, Ioannis: Can all the ancient canons be valid today?; S. 45–53: Archondonis, Bartholomew: A common code for the Orthodox Churches; S. 54–58: Clercq, Charles de: Ministre et sujet des sacrements dans les anciens canons et aujourd'hui; S. 59–69: Edelby, Neophytos: L'authentique tradition orientale et le décret de Vatican II sur les églises orientales catholiques; S. 70–75: Pandinjare Kanjirathinkal, Alphonse: The juridical status of the Syro-Malabar Church in relation to its ancient sources; S. 76–86: Nersoyan, Tiran: A brief outline of the Armenian Liber canonum and its status in modern times; S. 87–95: Rodopoulos, Panteleimon: The ancient church canons and the New Greek church legislation; S. 96–111: Sourial, Salib: The sources of the modern canon law ‹personal statute› of the Coptic Orthodox Church; S. 112–146: Tzadua, A. Paulos: The ancient law of the Kings – The Fetha Nagast – in the actual practics of the established Ethiopian Orthodox Church; S. 147–159: Žužek, Ivan, SJ: The ancient oriental sources of canon law and the modern legislation for Oriental Catholics.

Robleda, Olís: Capacidad jurídica patrimonial de las comunidades eclesiásticas ante el Estado en los siglos I–III. – Lex Ecclesiae. Estudios en honor de Marcelino Cabreros de Anta, canonista Salmanticense, Salamanca 1972, 83–116; p. 143–169: García y García, Antonio: Los estudios jurídicos en la universidad medieval; p. 171–181: Lefebvre, Charles: Un essai de codification au XVIe siècle: Aux origines du "Septimus Liber Decretalium" ‹13 juillet 1589 – 6 avril 1590›; p. 183–203: Piñero Carrión, José Ma.: El canonicato como beneficio: líneas de evolución; p. 205–231: Mostaza Rodríguez, Antonio: La competencia de la Iglesia y del Estado sobre el matrimonio en los autores postridentinos de los siglos XVI y XVII; p. 47–66: Salazar y Abrisquieta, José de: Carácter peculiar de la certeza en el ordenamiento jurídico-canónico; p. 67–80: Fuertes, José: Derecho de iniciativa; p. 235–266: Llamazares Fernández, Dionisio: Sacramentalidad y juridicidad; p. 267–309: Gutiérrez, Anastasio: El colegio episcopal ¿es de institución divina o eclesiástica?; p. 311–336: Sánchez y Sánchez, Juan: La nueva curia diocesana. Reflexión canónico-pastoral.

Trexler, Richard C.: Synodal law in **Florence** and **Fiesole, 1306–1518**. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1971. VIII, 388 p. = Studi e testi CCLXVIII; Lire 15 000.

Laurent, Vitalien: Le trisépiscopat du patriarche **Matthieu Ier ‹1397–1410›**. Un grand procès canonique à Byzance au début du XVe siècle. – Revue des études byzantines XXX, 1972, 5–166.

Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae. Collegit, digessit notisque ornavit Xaverius Ochoa. Vol. III: Leges annis **1959–1968** editae. – R: Commentarium pro religiosis 1972; p. CXCIII–CCXLVII, col. 3881–5454; Lire 25 000.

Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. Bd IX: **‹1967–1972›**. – B, NY: de Gruyter (1972). XIV, 343 S.; Pp. DM 98,–.

Krämer, Peter: Dienst und Vollmacht in der Kirche. Rechtstheologische Überlegungen zum II. Vatikanischen Konzil. – TrThZ LXXXII, 1973, 44–52.

Schauf, Heribert: Zur Textgeschichte grundlegender Aussagen aus "Lumen Gentium" über das **Bischofskollegium**. – AkKR CXLI, 1972, 5–147.

Arbeloa, Victor Manuel: Intentos de separación de la Iglesia y del Estado en España. – ScriptVict XIX, 1972, 294–332.

D'Ostilio, Francesco: Istituto giuridico della esecuzione nel diritto canonico. – Apollinaris XLV, 1972, 14–34.

Metz, René: La **subsidiarité**, principe régulateur des tensions dans l'Église. – RDC XXII, 1972, 155–176.

Colombo, Carlo: De statu personarum in Lege Ecclesiae Fundamentali. – PerRMCL LXII, 1973, 59–68; p. 69–98: Coccopalmerio, Francesco: De collegialitate episcopali in schemate emendato ‹1970› Legis ecclesiae Fundamentalis et de collatione cum doctrina Vaticani II; p. 99–115: Daneels, Franciscus, OPraem: De participatione laicorum in Ecclesiae muneribus iuxta «Schema emendatum Legis Ecclesiae Fundamentalis».

Socha, Hubert: Die kirchliche Bewertung der ungültigen Ehe. – ThGl LXIII, 1973, 23–50.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Wechsler, Fridolin: Romano **Guardini** als Kerygmatiker. – Pad: Schöningh 1973. 238 S. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XXII; kart. DM 14,80 [Diss., Luzern]

Clinebell, Howard J.: Klinische Methoden der Seelsorgeausbildung. – WissPr LXII, 1973, 130–141; S. 141–160: Klink, Thomas W.: Supervision in der klinischen Seelsorgeausbildung; S. 161–175: Harsch, Helmut: Ein Vergleich zwischen der pastoralpsychologischen Ausbildung in Deutschland und den USA; S. 181–191: Becher, Werner – Eberhard Burdzik, Duane Parker: Seelsorge und Supervision im psychiatrischen Krankenhaus.

De Haes, Paul: Vorming en navorming van priesters voor de pastoraal. – Collationes 1972, 317–331; p. 332–348: Stevens, Jozef: Voortgezette vorming: ja, maar hoe?

Biemer, Günter: **Firmung**. Theologie und Praxis. – Frb/B: Seelsorge-Verlag; Wü: Echter-Verlag (1973). 111 S. = Pastorale Handreichungen VI; kart. DM 9,80.

Stadelmann, Adolf – Gonsalv Mainberg: Auszug aus dem Getto. Impulse einer Pfarre für die 70er Jahre. – Luz, Mchn: Rex-Verl. (1972). 290 S.; kart. DM 22,–.

Fernández, Ricardo, OP: Pastoral de los medios de comunicación social. – CTom, A. LXIII = T. XCIX, 1972, 295–331.

Hastenteufel, Paul: Handbuch der Jugendpastoral. Bd III: Wege in die Welt von morgen. – Frb/B: Seelsorge Verl. (1973). 390 S.; Lw. DM 52,–.

Jentsch, Werner: Handbuch der Jugendseelsorge. Teil III: Praxis der Jugendseelsorge: Mittel. Hlbbd 1: Information und Interpretation. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1973). 597 S.; Lw. DM 68,–.

Steinkamp, Hermann: Neue Akzente in der kirchlichen Jugendarbeit? Ein Kommentar zu zwei programmatischen Entwürfen. – KatBl XCVIII, 1973, 193–207; S. 208–216: Kroes, Friedrich: Soll die Jugendarbeit in die Ganztagsschule integriert werden oder soll sie eigenständig bleiben?

Bildung als Aufgabe der Kirche. Problemskizzen und Modelle. Materialien zur Reform des kirchl. Bildungssystems. Zus. gestellt u. erläutert von Gerta Scharffenorth unter Mitarb. von Hans Kratzer [u.a.] – Witten, Ffm, B: Eckert-Verl. 1972. 319 S. = Epd-Dokumentation VII; kart. DM 16,–.

Offele, Wolfgang [Hrsg.:] Emanzipation und Religionspädagogik. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1972). 123 S. = Unterweisen und Verkünden. Religionspädagogik, Theorie und Praxis XX; kart. sfr 11,80.

Preul, Reiner: Kategoriale Bildung im Religionsunterricht. – Heid: Quelle & Meyer (1973). 92 S. = Pädagogische Forschungen LII.

Meueler, Erhard: Katechismus und Curriculum. – Düs: Patmos-Verl. 1972. 174 S. = Patmos-Religionspädagogik; kart. DM 20,– [Diss., Göttingen]

Hiller-Ketterer, Ingeborg – Jörg Thierfelder: Leistung und Gerechtigkeit. Vier Modelle für einen bibelorientierten Religionsunterricht in der Grundschule. – Stu: Calwer Verl.; Mchn: Kösel (1972). 151 S.; kart. DM 13,50.

Zum Religionsunterricht morgen. IV: Konzeptionen und Modelle zukünftiger Praxis in **berufsbildenden Schulen**. Hrsg. von Wolfgang Schulz. – Mchn: Pfeiffer; Wupp: Jugenddienst Verl. (1973). 487 S.; kart. DM 36,–.

Herrmann, Botho: **Sexualerziehung** im Religionsunterricht. Projekte und Materialien. Unter Mitarb. von Ute Heinemann [u.a.] – Gü: Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1971. 245 S.; kart. DM 19,80.

Sexualerziehung. Croce, Walter: Sexualerziehung am Scheideweg (S. 11–24); Palka, Alfred: Sexualität und Jugend in der Gegenwart (S. 25–43); Rötzer, Josef: Medizinisch-anthropologische Aspekte der Sexualerziehung (S. 45–90); Meves, Christa: Freie Liebe im Jugendalter? Eine Kritik an modischen Empfehlungen zur Sexualerziehung (S. 91–105); Gründel, Johannes: Die Bedeutung der Motivation für die Integration der Sexualität (S. 107–133); Moosbrugger, Josef: Audio-visuelle Behelfe für den Sexualunterricht (S. 135–148); Hansemann, Georg: Religionsunterricht und Sexualerziehung (S. 149–176). – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1972). 176 S. = Botschaft und Lehre (XI); kart. DM 19,80.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Hruby, K.: La «Birkat ha mazon» – La prière d'action de grâce après le repas. – Mélanges liturgiques offerts au Dom Bernard Botte du Mont César... Lv 1972, 205–222; p. 223–244: Jacob, André: Le rite du καμπανισμός dans les euchologes italo-grecs; p. 245–258: Jounel, Pierre: La solennité des apôtres Pierre et Paul selon la liturgie rénovée; p. 259–271: Kleinheyer, Bruno: Salbung bei der Bischofsweihe; p. 273–293: Kretschmar, Georg: Mambre: von der „Basilika" zum „Martyrium"; p. 295–310: Lécuyer, Joseph: Saint Jean Chrysostome et l'ordre du diaconat; p. 311–326: Leloir, Louis, OSB: La prière des Pères du désert d'après les collections arméniennes des Apophtegmes; p. 327–357: Lengeling, Emil Joseph: Vom Sinn der präbaptismalen Salbung; p. 359–378: Martimort, Aimé-Georges: Missels incunables d'origine franciscaine; p. 379–399: Mossay, J.: L'intervention «angélique» dans les funérailles de Constance II. Note sur Grégoire de Nazianze, *Oratio* V, 16; p. 401–416: Neunheuser, B., OSB: Die klassische Liturgische Bewegung ‹1909–1963› und die nachkonziliare Liturgiereform. Vergleich und Versuch einer Würdigung; p. 417–427: Nocent, Adrien, OSB: Un missel plénier de la Bibliothèque Vallicelliana; p. 429–443: Olivar, Alexandre, OSB: Quelques remarques historiques sur la prédication comme action liturgique dans l'Église ancienne; p. 445–460: Pinell, Jordi, OSB: Legitima eucharistia. Cuestiones sobre la anámnesis y la epíclesis en el antiguo rito galicano; p. 461–476: Rasmussen, Niels Krogh, OP: Les préfaces pascales du «Pontifical de Poitiers» ‹Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 227›; p. 477–498: Renoux, A., OSB: Les lectures bibliques du rite arménien: de la Pentecôte à Vardavaŗ; p. 499–509: Rordorf, Willy: Le baptême selon la Didaché; p. 511–524: Vogel, Cyrille: Vacua manus impositio. L'inconsistance de la chirotonie absolue en Occident; p. 525–537: Wagner, Georg: Zur Herkunft der Apostolischen Konstitutionen.

Hannick, Christian: Studien zu den griechischen und slavischen liturgischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. – Wien, Köln, Graz: Böhlau [in Komm.] 1972. 175 S. = Byzantina Vindobonensia VI; brosch. ÖSch 220.

Liber orationum psalmographus. Colectas de Salmos del antiguo rito hispánico. Recomposición y edición crítica por Jorge Pinell. – Barc, Madr: (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto P. Enrique Flórez) 1972. [299], 287 p. = Monumenta Hispaniae Sacra. Serie litúrgica IX; pes 650.

Quecke, Hans: Palimpsestfragmente eines koptischen Lektionars ‹P. Heid. Kopt. Nr. 685›. – Muséon LXXXV, 1972, 5–24.

Reinerth, Karl: **Missale Cibinienese**. Gestalt, Ursprung und Entwicklung des Meßritus der siebenbürgisch-sächsischen Kirche im Mittelalter. – Köln, Wien: Böhlau 1972. XXII, 366 S. = Siebenbürgisches Archiv IX; kart. DM 62,–.

Lukken, Gerard: In der Liturgie wird der Glaube auf unersetzbare Weise Wirklichkeit. – Concilium IX, 1973, 86–93; S. 93–97: Vawter, Bruce: Die Entwicklung des Glaubensausdrucks in der Kultgemeinde. Im Neuen Testament; S. 97–103: Vilanova, Evangelista: Die Entwicklung des Glaubensausdrucks in der Kultgemeinde. In der nachapostolischen Zeit; S. 104–110: Manigne, Jean-Pierre: Die Sprache des Gottesdienstes. Die Poetik des Glaubens in der Liturgie; S. 110–117: Ladrière, Jean: Die Sprache des Gottesdienstes. Die Performativität der Liturgiesprache; S. 118–125: Gilkey, Langdon: Die Sprache des Gottesdienstes, Gott im Glauben ansprechen; S. 125–130: Dalmais, Irénée-Henri: Der Ausdruck des Glaubens in den orientalischen Liturgien; S. 130–136: Honders, Casper: Laßt uns unsere Sünden bekennen; S. 137–141: Power, David: Zwei Ausdrücke des Glaubens: Gottesdienst und Theologie; S. 146–154: Schmidt, Herman: Glauben und Bekennen in einer areligiösen Welt.

Reifenberg, Hermann: Liturgie der Gegenwart und modernes Theater als Anti-Illusion. – BiLi XLV, 1972, 76–93.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Willi Astrath, 463 Bochum, Kollegstr. 10; Prof. Dr. Heinrich Bacht SJ, 6 Frankfurt, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Remigius Bäumer, 7815 Kirchzarten, Mattenweg 2; Prof. DDr. Friedrich Beutter, 78 Freiburg, Habsburgerstr. 124; Spiritual Johannes Bours, 44 Münster, Überwasserkirchplatz 3; Dr. Theodor Bovet, Ch-8044 Zürich, Forsterstr. 67; Prof. Dr. Walter Brandmüller, 89 Augsburg, Memmingerstr. 6/14; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, 63 Gießen, Grünbergerstr. 7; Prof. Dr. Jaques Dupont, B-8200 Brugge 3, Abbaye de Saint André; Dr. Pius Engelbert OSB, 4421 Gerleve, Abtei St. Joseph; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, 89 Augsburg, Schwedenweg 7; Peter Franke, 44 Münster, Schillerstr. 38; Dr. Paul Gamberoni, 84 Regensburg 9, Universitätsstr. 31; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Dr. Oda Hagemeyer OSB, 3472 Beverungen, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle; Prof. Dr. Peter Hünermann, 44 Münster, Melcherstr. 59; Prof. Dr. Jaroslav Kadlec, Litomerice (CSSR), Komenského 4; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, 8411 Sinzing, Minoritenweg 6; Priv.-Doz. Dr. Phillip Kaiser, 87 Würzburg 1, Neubergstr. 9; Dr. Joachim Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Prof. Dr. Bernhard Kötting, 44 Münster, Theresiengrund 24; Doz. Dr. Hans Kramer OSC, 4401 Sudmühle, Kamillusweg 43; Prof. Dr. Günter Lanczkowski, 69 Heidelberg 1, Liebermannstr. 45; Dr. Marielene Leist, 8 München 82, Dualastr. 2; Dr. Ferdinand W. Menne, 44 Münster, Aegidiistr. 5; Dr. Paul-Gerhard Müller, 84 Regensburg, Landshuter Str. 65; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt, Am Graben 17; Prof. DDr. Rudolf Pesch, 6 Frankfurt, F.-W.-v.-Steuben-Str. 90/At II; Dr. Hermann Josef Pottmeyer, 44 Münster, Von-Kluck-Str. 36; Karl Josef Rivinius, 44 Münster, Horstmarer Landweg 100; Dr. Helmuth Rolfes, 44 Münster, Philippistr. 2; Prof. Dr. Karl Theodor Schäfer, 53 Bonn, Endenicher Allee 5; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Prof. Dr. Gerhard Schneider, 463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65; Klemens Sieverding, 45 Osnabrück, Richthofenweg 22; Prof. Dr. Beda Thum, 8354 Metten, Abtei; Dr. Emil Valasek, 4408 Dülmen, Mühlenweg 38; Doz. Dr. Knut Walf, 8 München 90, Säbener Str. 43; Dr. Karl-Heinz Weger SJ, 8 München 22, Kaulbachstr. 31a; Prof. Dr. Bardo Weiß, 65 Mainz-Weisenau, Mönchstr. 29; Dr. Hermann Wesseln, 45 Osnabrück, Mühlenstr. 4; Prof. Dr. Joachim Wollasch, 78 Freiburg, Belfortstr. 11.

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.