476

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 4 **1973** **69. Jahrgang**

Prof. D. Peter Brunner: Bekenntnis, Dogma Lehramt — Eröffnung eines Gesprächs mit Hans Jörg Urban Spalte 265

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 277

Ohler: Gattungen im AT (H. Gross)
Von Rad: Das erste Buch Mose. Genesis (H. Gross)
Mettinger: Solomonic State Officials (H. Cazelles)
Frieden – Bibel – Kirche. Hrsg. von G. Liedke (H. Gross)
Schneider: Anfragen an das Neue Testament (P.-G. Müller)
Tachau: „Einst" und „Jetzt" im Neuen Testament (N. Brox)
Schenke: Studien zur Passionsgeschichte des Markus (G. Schneider)
Taylor: The Passion Narrative of St. Luke (G. Schneider)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 286

Timmermann: Nachapostolisches Parusiedenken (O. Knoch)
Gryson: Le Ministère des femmes dans l'Église ancienne (K. S. Frank)
Lorenz: Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen) (K. S. Frank)
Peltier: Adalhard, Abbé de Corbie (P. Engelbert)
Hermanni de Scildis O.S.A.: Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae ecclesiae et tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae. Hrsg. von A. Zumkeller (J. Auer)
Binder: Die Lehre des Nikolaus von Dinkelsbühl über die Unbefleckte Empfängnis im Licht der Kontroverse (J. Auer)
Kunzelmann: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Dritter Teil: Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters (A. Schröer)
Müller: Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance (A. J. Gail)
Lutherprozeß und Lutherbann. Vorgeschichte, Ergebnis, Nachwirkung. Mit Beiträgen von R. Bäumer, E. Iserloh und H. Tüchle. Hrsg. von R. Bäumer (G. Müller)
Calixt: Werke in Auswahl. Hrsg. von der Abteilung für Niedersächsische Kirchengeschichte an den Vereinigten Theologischen Seminaren der Universität Göttingen, Bd 4. Schriften zur Eschatologie. Hrsg. von I. Mager (H. E. Schüssler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Konfessionskunde . . . . . Sp. 297

Moltmann: Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart (A. Hertz)
Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Hrsg. von K. Rahner (P. Hünermann)
Thils: L'infaillibilité pontificale (H. Häring)
Leenhardt: Parole visible. Pour une évaluation nouvelle du sacrement (A. Gerken)
Zeugnis für die Einheit. Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Bd. 3: Anglikanismus. Hrsg., eingeleitet und kommentiert von H.-E. Jaeger unter Mitarbeit von A. M. Allchin, C. Hope, L. Gysi, J. I. Packer und L. Bouyer (J. Lütticken)
Keller-Hüschemenger: Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen Anglikanismus (J. Lütticken)
Lindberg: Omvändelsen i Karl Barths teologi. Zusammenfassung: Die Umkehr in der Theologie Karl Barths (H. M. Köster)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 310

Inhoffen: Der Bischof und sein Helferkreis nach dem II. Vatikanischen Konzil. Zur Neuordnung der Diözesankurie für die Ausübung des Apostolats (P. Wesemann)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd 6. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré (H. Herrmann)

Moraltheologie . . . . . Sp. 313

Ruf: Sünde – was ist das? (F. Scholz)
Sporken: Darf die Medizin wie sie kann? Probleme der medizinischen Ethik. Mit einem Vorwort von F. Böckle (G. Ermecke)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie Sp. 319

Wegner: Kirchenjahr und Meßfeier in der Würzburger Domliturgie des späten Mittelalters (E. J. Lengeling)
Adam: Erneuerte Liturgie. Ein Sachbuch zum katholischen Gottesdienst (E. J. Lengeling)
Cone: Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung (H. Missalla)

Philosophie, Religionswissenschaft . . Sp. 324

Müller: Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung (P. Hünermann)
Schlette: Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät (A.-Th. Khoury)
Syncretism. Based on Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism held at Åbo on the 8th-10th of September, 1966, edited by S. S. Hartman (J. Dörmann)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 330

Maaß: Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg (J. Sudbrack)
Brunner: Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik (J. Sudbrack)
Low: Augustine Baker (P. Engelbert)
Kilga: Das Religiöse (A.-Th. Khoury)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

Bekenntnis, Dogma, Lehramt

Eröffnung eines Gesprächs mit Hans Jörg Urban*

Von Professor D. Peter Brunner, Heidelberg

Für dieses Buch wird sowohl der katholische wie der evangelische Theologe dankbar sein. Es verbindet sorgfältige theologiegeschichtliche Analysen, die bis in die jüngste Vergangenheit führen, mit einem kritischen dogmatischen Dialog, der den evangelischen Partner auch in seiner Kritik des Katholizismus ernst nimmt, ihm aber zugleich die Problematik seiner Position aufdeckt, um eine Grundlage zu schaffen, von der aus die Überwindung des wohl am tiefsten greifenden Dissensus zwischen den beiden Kirchen nicht mehr als unmöglich erscheint. Verf. ist sich darüber klar, daß er seinen Gegenstand in einen weit gespannten dogmatischen Horizont einordnen muß. Daß die Kirche lehrende Kirche ist, daß ihre Lehre einer verbindlichen Richtschnur unterworfen ist, daß darum Lehre beurteilt werden muß, daß rechte Lehre die Verkündigung der Kirche bestimmt und auf den Glauben zielt, das alles ist nach allgemeiner christlicher Überzeugung (trotz aufgetretener theologischer Irrgänge) vom Wesen der Kirche unabtrennbar. Die umstrittenen und im Grunde auch noch trennenden Fragen brechen dann auf, wenn bestimmt werden soll, wie sich das heilstiftende Handeln Gottes zu dem in der Schrift gegebenen Zeugnis verhält, wie die Relation zwischen jenem schriftlichen Zeugnis und der Kirche, die es auslegt, zu bestimmen ist, welche

* **Urban,** Hans Jörg: **Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt.** Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie. – Wiesbaden: Franz Steiner 1972. IX, 401 S. (Veröffentlichungen des Institutes für europäische Geschichte Mainz, Bd 64) Lw. DM 58.–

U.-B. TÜB
– 7. SEP. 1973

Funktion in dieser Relation der Tradition, dem Bekenntnis, dem Dogma, dem Amt und seiner geschichtlichen Gestalt zukommt. Verf. hat den weiten ekklesiologischen und hermeneutischen Horizont seiner Thematik deutlich gesehen. Es liegt auf der Hand, daß er sich bei der Einbettung seiner Untersuchung in diesen Horizont Beschränkungen auferlegen mußte, ohne dabei für sein Thema Wesentliches zu unterdrücken. Einbeziehung und Beschränkung sind ihm m. E. in einer gut ausgeglichenen Weise gelungen.

Allerdings sah sich Verf. genötigt, seine Untersuchung auch im Blick auf seine Gesprächspartner zu beschränken. R. Bultmann und die in seiner Nachfolge von der Hermeneutikfrage vorwiegend geprägten Theologen hat er nicht besprochen. Dadurch soll die Bedeutung dieser Gruppe, deren Ekklesiologie bereits von anderer Seite bearbeitet wird, für den von ihm untersuchten Gegenstand keineswegs in Frage gestellt werden. Aber diese Richtung weist, wie Verf. bemerkt, so tiefgreifende Besonderheiten auf, daß sie mit den von ihm in dieser Untersuchung verfolgten Linien evangelischer Theologie nur schwer ins Gespräch zu bringen sind. So beschränkt sich Verf. auf die von K. Barth vertretene und von ihm bestimmte Richtung, wobei E. Brunner ein besonderer Ort zugewiesen wird, und die sich dem lutherischen Bekenntnis in neuer Weise verpflichtet wissende Theologie. Beide Gruppen werden unter Berücksichtigung eines geschichtlichen Verlaufs dargestellt, zumal mit dem Ausbruch des Kirchenkampfes und dem Zweiten Weltkrieg ein Einschnitt sichtbar wird. Auch in sachlicher Hinsicht legt sich Verf. eine gewisse Beschränkung auf, insofern er in seiner kritischen Auseinandersetzung die katholische Lehre von Episkopat und Primat „soweit wie zulässig" hinter dem grundsätzlichen Problem von Lehrautorität und Lehramt überhaupt zurücktreten lassen will, wobei es ihm in der Durchführung letzten Endes doch darum geht, die dogmatische Notwendigkeit gerade dieser Konkretion in den Blickpunkt zu rücken.

Der Aufbau des Buches ist sinnvoll und in sich geschlossen. Ein Blick auf die Lage der evangelischen Theologie in der Zeit um die Jahrhundertwende (Kap. I) dient als Hintergrund, von dem sich das Neue abhebt, das mit der Dialektischen Theologie und der gleichzeitig einsetzenden Besinnung auf das Erbe der Wittenberger Reformation aufbricht. Die Neubesinnung auf Offenbarung, Schrift, Bekenntnis und Lehre, wie sie in dem Organ der frühen Dialektischen Theologie „Zwischen den Zeiten" repräsentativen Ausdruck gefunden hat, wird zunächst dargestellt (Kap. II). Für die lutherische Theologie zwischen den beiden Weltkriegen werden vor allem P. Althaus und W. Elert herangezogen (Kap. III). Der für die Geschichte der Kirche durch den Einbruch des Nationalsozialismus hervorgerufene Einschnitt wird für die Theologiegeschichte in gewisser Weise signalisiert durch die beiden ersten Halbbände der „Kirchlichen Dogmatik" K. Barths I/1 (1932) und I/2 (1938), deren Beiträge zu dem vom Verf. analysierten Problemkreis in Kap. IV untersucht werden. Die Eigenständigkeit E. Brunners, die in jenen Jahren sichtbar geworden war, verlangt ein eigenes Kapitel (V), in dem nach seiner Überschrift „das Mißverständnis kirchlicher Lehrautorität in der dialogisch-personalistischen theologischen Konzeption E. Brunners" aufgewiesen wird. Mit der Fortsetzung der Barth'schen Sicht bei K. G. Steck, H. Diem, H. Gollwitzer, E. Wolf und H. J. Iwand befaßt sich Kap. VI. Zwar gehen diese Theologen, wie Verf. bemerkt, nicht in jeder Hinsicht mit K. Barth konform, aber in den aufgeworfenen Grundfragen verfolgen sie seine Linie mit jeweils besonderen Akzenten weiter. Die Position einer „lutherisch-konfessionellen Theologie der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg", die sich für das Thema dieses Buches als eine im Wesentlichen einheitliche darstellt, erörtert das letzte Kapitel, in dem u. a. W. Künneth, E. Kinder, E. Schlink, P. Brunner, G. Glöge herangezogen werden.

Schon dieser Überblick dürfte einen Eindruck von der Größe der Arbeitsleistung vermitteln, die sich in diesem Buche niedergeschlagen hat. Ganz abgesehen von seinem systematisch-dogmatischen Beitrag zu einem ökumenischen Dialog ist es zugleich eine Monographie zu der Geschichte dogmatischer Prolegomena evangelischer Theologie, die den Zeitraum eines halben Jahrhunderts umfaßt.

Eine historisch-systematische Analyse der evangelischen Theologie im deutschen Sprachbereich zur Zeit der Jahrhundertwende fehlt uns noch. Die Lage dürfte auch im Blick auf die vom Verf. in Kap. I herausgehobenen Probleme vielschichtiger und komplizierter gewesen sein, als er sie sieht. Man wird ihm aber einräumen müssen, daß die Auswirkungen der Theologie A. Ritschls und ihr Umschlag bei E. Troeltsch eine weithin herrschende Richtung bildeten, in der eine die Lehre der Kirche bestimmende Autorität von Schrift und Bekenntnis weithin in Auflösung begriffen war, da die individuelle subjektive Glaubenserfahrung allein ausschlaggebend sein sollte. Ob man freilich die theologische Grundkrise jener Zeit auf einen gemeinsamen Nenner bringen kann, der darin bestehen soll, daß das Grundpostulat des Historismus, wonach das Sein nur als gewordenes und werdendes Sein wirklich ist, undifferenziert auf die Theologie angewandt wurde, ist eine andere Frage, deren Klärung eine umfassende Untersuchung fordern würde. Daß trotz der tiefgreifenden Kontroversen jener Zeit die Kirchenleitungen in den Ordinationsverpflichtungen die Bindung an Schrift und Bekenntnis festgehalten haben, wenngleich die Interpretation dieser Bindung in der Schwebe blieb, hat Verf. nicht übersehen.

In seiner Untersuchung der frühen Dialektischen Theologie zeigt Verf., wie durch die Wiederentdeckung der Offenbarung in ihrer einmaligen absoluten Transzendenz und ihrer immerwährenden ereignishaften Aktualität die Möglichkeit und Wirklichkeit eines vom Wort Gottes her autorisierten Redens der Kirche erkannt wird, das sich auch in Bekenntnis und Dogma aussprechen kann. Wenngleich nach dieser Theologie Lehre der Kirche immer nur H i n w e i s auf das Wort Gottes sein kann, so verliert dadurch das Bekenntnis der Kirche keineswegs seinen Geltungsanspruch, zumal die einzelnen Bekenntnisaussagen in das Ganze des in der Schrift bezeugten Wortes Gottes eingebunden sind, eine Erkenntnis, deren Bedeutung für die Interpretation von Bekenntnisaussagen Verf. mit Recht hervorhebt – auch im Blick auf das katholische Dogma. Kritisch muß die Beurteilung dieser Theologie im Hinblick auf den aktualistischen Charakter ihres Bekenntnisbegriffes werden. In Entsprechung zu der Tatsache, daß Offenbarung je mit ereignishafter Aktualität verbunden sein soll, wird das Bekenntnis hier in eine dynamische Bewegung von Entscheidung zu Entscheidung einbezogen, in der es immer neu Ereignis werden muß. Diesem Bekenntnisbegriff entspricht der Kirchenbegriff. Zwar ist die Kirche Ort und Mittel für Gottes Heilshandeln in seinem Wort, aber diese Vermittlung kann nur in „Zeichen" geschehen, die im Blick auf das Bezeichnete zweideutig bleiben. Die Zusagen, die Gott seiner Kirche gegeben hat, dürfen die Kirche nie dazu verführen, auch ein Haben des ihr Zugesagten für sich in Anspruch zu nehmen. Es liegt auf der Hand, daß schon d i e F r a g e nach einem konkreten, geschichtlich greifbaren Lehramt für die Dialektische Theologie problematisch wird, obwohl mit dem Herannahen des Kirchenkampfes auch in ihren Kreisen die Aufgabe der Kirche, verbindliche Lehrnormen aufzustellen, als dringende Notwendigkeit erkannt wird. Die mit der Himmelfahrt Christi gegebene eschatologische Begrenzung der kirchlichen Lehrautorität wird allerdings im Blick auf die Verbindlichkeit solcher Lehrnormen so scharf gezogen, daß ein Anspruch auf ihre Unfehlbarkeit und Unwandelbarkeit nie erhoben werden kann.

In der kritischen Auseinandersetzung mit diesen Grundgedanken kann Verf. von einem gemeinsamen Boden ausgehen, der stark genug ist, um ein echtes Gespräch zu ermöglichen. Die Dialektische Theologie führt aufgrund ihres Offenbarungsverständnisses zu einer solchen Kirche, die durch Lehre und Bekenntnis jedenfalls für die jeweilige Situation mit einer zwar relativen, aber doch auch verbindlichen Autorität zu reden vermag. Auch in der eschatologischen Begrenzung der Autorität der Kirche erblickt Verf. eine Wahrheit, insofern diese Autorität gegenüber dem erhöhten und wiederkommenden Herrn tatsächlich eine sekundäre, abgeleitete und relative Autorität ist. Selbst an dem auf die Situation bezogenen Ereignischarakter des Bekenntnisses kann ein positives Moment hervorgehoben werden, insofern dieser eine Lebendigkeit und Aktualität der Glaubenszeugnisse der Kirche fordert. Eine gewisse Entsprechung des katholischen Verständnisses von Dogma zu diesem Bekenntnisbegriff zeigt sich auch darin, daß die in einem Dogma vorgegebene Wahrheit in ihrer sprachlichen Fassung grundsätzlich wandelbar ist und in ihrer Aneignung, Entfaltung, Vertiefung und Abgrenzung durchaus eine echte Geschichte hat.

Genau an dieser Stelle setzt aber auch die Kritik des Verf.s ein – auch nach unserer Überzeugung mit Recht. Der aktualistische Bekenntnisbegriff der Dialektischen Theologie kann das Problem der Kontinuität des Dogmas nicht lösen. Da im Bekenntnis unbeschadet seiner eschatologischen Begrenzung Wahrheit des Wortes Gottes bezeugt wird, dieser Wahrheit aber aufgrund ihres Ursprungs selbst eine eschatologische Definität zukommt, ist in der Schriftgemäßheit der Bekenntnisse ein Unwandelbares und unerläßlich Bleibendes jeweils mitgesetzt, das nie abgestreift werden kann, sondern in sachlicher Identität im Blick auf die je gegenwärtige Situation immer neu aufgenommen werden muß. In dieser Form wird auch ein evangelischer Theologe den Einspruch des Verf.s sich zu eigen machen können. Wenn Verf. darauf hinweist,

daß die Verheißungen, die der Kirche hinsichtlich ihrer Wahrheitserkenntnis gegeben sind, unbeschadet der Freiheit des dreieinigen Gottes keineswegs in einer problematischen „Hypostasierung" gleichsam unverbindlich über der konkreten Geschichte der Kirche in der Schwebe bleiben, sondern ihre Zusage vom Glauben tatsächlich empfangen wird, so wird der lutherische Theologe im Unterschied zu den von reformierter Tradition geprägten Vorbehalten der Dialektischen Theologie auch darin dem Verf. zustimmen, wenn auch bei der weiteren dogmatischen Entfaltung dieses Sachverhaltes Fragen offen bleiben und Unterschiede auftauchen.

Dem systematischen Charakter dieser Rezension dürfte es angemessen sein, wenn wir unmittelbar zu dem Ausbau der Theologie des Wortes Gottes in K. Barths „Kirchlicher Dogmatik" Bd. I/1 und I/2 übergehen. In diesem Werk ist wohl am stärksten die Kontinuität mit der Anfangszeit der Dialektischen Theologie gewahrt. Ohne die in ihrer Weise großartige Entfaltung jener Anfänge übersehen zu wollen, brauchen wir auf die vom Verf. sorgfältig durchgeführte Nachzeichnung nicht näher einzugehen. Denn der Grundriß des theologischen Denkens ist im Blick auf Wort Gottes, Bekenntnis, Lehre im wesentlichen festgehalten. Wir konzentrieren uns auf diejenigen Punkte, an denen sich der Verf. mit Barth kritisch auseinandersetzt.

K. Barth weiß darum, daß nach Gottes Willen in der Verkündigung der Kirche durch menschliche Rede von Gott das Wort Gottes selbst Ereignis werden kann, ja Ereignis werden soll. Daß dies tatsächlich geschieht, ist freilich nie in unsere Hand gegeben, sondern ganz in die Freiheit der Gnade Gottes gestellt. Allerdings dort, wo Gott Subjekt dieses Ereignisses wird, ereignet sich im Bereiche menschlichen Sprechens das Sprechen Gottes selbst. Barth nennt dieses Geschehen das Ereignis des bevollmächtigten Vikariats Christi (I/1, 97). Dem katholischen Verständnis dieses Begriffes wirft Barth vor, das Vikariatsereignis und das Handeln des *Christus praesens* werde an das kirchliche Amt und damit an den Akt des Menschen gebunden, während es doch umgekehrt sein müsse (ebd. 101).

Verf. kritisiert an dieser Stelle zunächst Barths Verständnis des katholischen Vikariatsbegriffs, indem er betont, daß das kirchliche Lehramt keineswegs der Verkündigung der Kirche vorgeordnet sei, „sondern vielmehr ein Moment innerhalb der Verkündigungsfunktion der Kirche selbst ist" (135), so daß die entscheidende Aussage Barths über das verkündigte Wort Gottes von der katholischen Theologie aufgenommen werden könne. So muß sich auch nach katholischer Überzeugung die Verkündigung der Kirche durch die Schrift, die allein *norma non normata* ist, schlechterdings bestimmen lassen; ihrem Offenbarungsgehalt darf nichts hinzugefügt werden. Nur durch die tätige und heilspendende Gegenwart Gottes im menschlichen Reden kann von Verkündigung des Wortes Gottes gesprochen werden. Zwar normiert die Kirche die Offenbarungserkenntnis für den einzelnen Gläubigen, aber das vermag sie nur, insofern sie selbst unter der *norma non normata* bleibt, die ihr im Offenbarungszeugnis der Schrift ein für allemal vorgegeben ist.

Verf. hat deutlich erkannt, daß das eigentliche Problem des Christusvikariates in dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Wollen und Vollbringen liegt. Im Anschluß an K. Rahners gewichtige Abhandlung über „Kirche und Parusie" (Schriften VI, 348ff) entwickelt er Grundzüge einer Ekklesiologie, durch die der Kirche letztlich eine solche Vollmacht verliehen wird, daß ihr Hirten- und Lehramt gar nicht anders als indefektibel sein kann. – Eine Auseinandersetzung mit dem Verf. müßte hier die umfassende Problematik jener Rahnerschen Formel analysieren, nach der die pilgernde Kirche sich auf das eschatologische Ziel hinbewegt als die, die zugleich schon im Ziel ist. Der Grundgedanke besagt, daß die Kirche als die Gemeinde der Glaubenden und Hoffenden die eschatologische Gabe, die Gott selbst ist, „jetzt schon" besitzt, zwar noch verborgen, aber in Hoffnung gewiß, daß „einst" dieser Besitz sich unmittelbar tatsächlich enthüllt. Daß Barth von seinen Voraussetzungen aus, wie Verf. meint, eigentlich zu dem gleichen Ergebnis kommen müßte, ist sehr fraglich. Der Versuch, ihn auf den Boden dieser Ekklesiologie zu stellen, gelingt nur dadurch, daß er fast unmerklich eine leise, aber doch wohl weittragende Verschiebung an der Aussage Barths vornimmt. Korrekt wird auf S. 131 das Barth'sche Verständnis des Christusvikariates beschrieben als das Ereignis, in dem im Bereiche der Verkündigung der Kirche als einer Sphäre menschlichen Geschehens das Sprechen Gottes selber geschieht. Dies wird auf S. 133 so verstanden, daß hier „Gott selber in seinem Wort" Ereignis wird. Dementsprechend kann dann auf S. 139 gesagt werden, die Verkündigung der Kirche sei darum Gottes Wort, „weil sich Gott selber darin ereignet". Ist es erlaubt, die Aussage: in der Verkündigung der Kirche ereignet sich Gottes Sprechen im Bereiche menschlichen Geschehens, gleichzusetzen mit der Aussage: darin ereignet sich Gott selber? Muß nicht die Aussage: Gott selber ereignet sich im Bereiche menschlichen Geschehens, streng beschränkt werden auf die Fleischwerdung des ewigen Wortes Gottes im Sohn? Hat hier Verf. den „inkarnatorischen" Aspekt, der seine Ekklesiologie durchzieht, nicht überspannt? Zerbricht nicht bei näherem Zusehen der Versuch, Barths Position anzunähern an die Rahners, wonach im gnadenhaften Ergreifen des Wortes Gottes durch den Menschen sich zugleich ein „Wirklichkeit-Werden Gottes" in diesem Tun ereignet? Daß das, was Rahner unter der Selbstmitteilung Gottes versteht, in seinem Verständnis von Gnade und Rechtfertigung gründet, leuchtet ein. Daß Rechtfertigung „jetzt schon" eine Gegenwart des eschatologisch-zukünftigen Spruches Gottes im Jüngsten Gericht einschließt, steht auch für uns außer Zweifel. Daß aber diese Gegenwart jenes eschatologischen Gnadenspruches Gottes bereits das gleiche Haben Gottes einschließt wie in dem eschatologischen Telos jenseits der Parusie Jesu, davon jetzt nur unterschieden durch den Modus der Verborgenheit, ist eine Folgerung, die eine evangelische Theologie aus mehr als einem Grund nicht wird mitvollziehen können. So legt diese Auseinandersetzung die Vermutung nahe, daß die Kontroverse angesichts der katholischen Lehre von der Indefektibilität des Lehramtes letzten Endes darin gründet, daß die evangelische Theologie, auch wenn sie nicht bei Barths Position stehen bleibt, doch die Grenze zwischen dem „Jetzt schon" und dem „Einst aber" schärfer zieht als dies etwa bei K. Rahner und dem Verf. der Fall ist.

Die Indefektibilität des Amtes sieht Verf. darin begründet, daß das Amt selbst kraft der Stiftung Christi zum Wesen der Heilsgemeinde gehört, die selbst als eschatologische Größe Heilsfrucht im Sinne der Rahner'schen Ekklesiologie ist und darum zusammen mit ihrem Amt „gar nicht anders als indefektibel sein kann", da sie sonst aufhören würde, „mindestens in der Dimension der geschichtlichen Greifbarkeit... die geschichtliche Gegenwart und Greifbarkeit des Sieges der Gnade Christi zu sein" (141).

Daß es dem evangelischen Theologen auf Grund des angedeuteten Unterschiedes im Verständnis der Kirche als eschatologische Größe nicht möglich sein wird, dem Verf. hier zu folgen, jedenfalls in terminologischer Hinsicht nicht, dürfte unmittelbar einleuchten. Andererseits wird auch der evangelische Theologe in der vom Verf. interpretierten Indefektibilitätslehre einen Wahrheitsanspruch vernehmen, den er in seiner Ekklesiologie wird zum Ausdruck bringen müssen. Denn auch für ihn steht die Verheißung fest, daß die Kirche Gottes durch alle Zeiten hindurch bis zum Jüngsten Tag eine *ecclesia perpetuo mansura* ist (CA VII). Dies kann sie aber nur dadurch sein, daß die Wahrheit des apostolischen Evangeliums durch das Wirken des Heiligen Geistes bei ihr bleibt. In diesem Bleiben in der Wahrheit des apostolischen Evangeliums manifestiert sich in der Tat der Sieg Jesu Christi als die die Kirche Gottes in Zeit und Geschichte beschützende und bevollmächtigende Macht. Insofern ließe sich auch der Begriff der Indefektibilität auf dieses Bleiben in der Wahrheit des apostolischen Evangeliums anwenden. Es kann auch nicht bestritten werden, daß dieses Bleiben sich in dem konkret geschichtlichen Bereiche der Verkündigung des Wortes Gottes und der Spendung der Sakramente verwirklicht. Das kontroverstheologische Problem erscheint aber sofort, wenn es sich um die Präzisierung jener geschichtlichen Greifbarkeit handelt und diese so vollzogen wird, daß sie in einer bestimmten Gestalt des institutionalisierten Lehramtes erscheint, wo doch schon die konkret geschichtliche Abgrenzung der einen Kirche Gottes als der Gemeinde der wahrhaft Glaubenden nicht „jetzt schon" in unserer Macht liegt, sondern definitiv erst „einst" in der Parusie Jesu erfolgt. Man darf dem Verf. dankbar dafür sein, daß er auf seine Weise ebenfalls dem eschatologischen Vorbehalt Rechnung zu tragen versucht. Er betont, daß die letzte Entscheidung über das Wirken des katholischen Lehramtes, die „Bestätigung durch den Weltenrichter", noch aussteht (144). Er fragt, ob die Kirche mit ihrem indefektibelen Lehramt sich ihres eschatologisch-pneumatischen „Besitzes" als eines Besitzes in Glauben und Hoffnung bewußt ist und ob sie jener eschatologischen Vorläufigkeit, die sie mitten im „Jetzt-schon" doch noch trennt von dem Ziel ihrer Pilgrimschaft, wirklich Rechnung trägt. Diese selbstkritischen Fragen erwecken die Hoffnung, daß vielleicht für

die Lehramtspraxis der katholischen Kirche eine Regelung gefunden werden könne, die den immer noch trennenden Lehrunterschied in seinen Auswirkungen mildert und dadurch auch eine fruchtbare Weiterentwicklung des dogmatischen Gesprächs ermöglicht.

K. Barths Lehre vom geschriebenen Wort gibt dem Verf. Gelegenheit, zur Frage der Sukzession Stellung zu nehmen und die Relation zwischen Kathedralentscheidungen und Schrift zu klären, zwei Fragenkreise, die eng zusammenhängen (149–153). Er kommt hier so weit wie möglich Barth entgegen. Sukzession besteht für Barth in der Schriftgemäßheit der Verkündigung. Jesus Christus schließt zwar als himmliches Haupt auch nach Barth seinen Leib, die Kirche, ein, aber die gleichzeitige Umkehrung dieses Verhältnisses ist für ihn um der Überlegenheit des Herrn willen unmöglich. Dem entspricht seine Forderung, daß die in der Schrift uns gegebene Gestalt des Christuszeugnisses der absolut geltende Bezugspunkt für alle Verkündigung der Kirche sein muß. Sukzession ist demnach für Barth der beharrliche pneumatische Rückbezug der Verkündigung der Kirche auf dieses durch die Schrift gegenwärtige lebendige apostolische Urzeugnis. Dieser *antecessor* darf nie im *successor* aufgehen!

Verf. versichert, daß dieser Grundgedanke Barths von der katholischen Sukzessionstheorie bejaht werden kann, insofern die *successio episcoporum* keineswegs die genannte pneumatische Sukzession ersetzen soll, vielmehr in ihrem Dienst steht, indem sie „die Abhängigkeit eines jeden *successors* von dem *antecessor*" sichert. Das für Sukzession Konstitutive scheint auch für ihn nicht die ununterbrochene Kette bischöflicher Ordinationen an und für sich zu sein, sondern ihr Dienstbezug auf die pneumatische Sukzession in der Wahrheit der apostolischen Verkündigung. Die kontroverstheologische Frage, die jetzt beantwortet werden müßte, besteht demnach darin, ob jene gemeinsam bejahte pneumatisch-apostolische Sukzession notwendig an jene institutionelle „Sicherung" durch bischöfliche Ordinationen gebunden ist, derart, daß außerhalb dieser Sicherung sie notwendig verloren geht. Der evangelische Theologe wird seinerseits nicht bestreiten, daß eine *successio ordinis* im Dienste der Erhaltung einer das apostolische Evangelium bewahrenden *sucessio verbi* steht, aber er wird die Tatsächlichkeit einer solchen apostolischen *successio verbi* nicht an eine durch episcopale oder presbyteriale Ordination erfolgte Amtsübertragung mit dem Merkmal einer absoluten Notwendigkeit binden können. Auch an den Verf. ist die Frage zu richten, ob eine im Dienste der pneumatischen *successio* stehende Kette von institutionellen Legitimationen des Nachfolgers durch den Vorgänger als eine absolute Bedingung für das Ereignis der pneumatischen Sukzession in Anspruch genommen werden kann. Vf. hat sich zu dieser Frage nicht mehr geäußert. Aber legt die von ihm angedeutete Rangordnung zwischen pneumatischer Sukzession und ihrer institutionellen Legitimitation nicht die Möglichkeit eines dogmatischen Konsensus zwischen ihm und uns in dieser Frage nahe?

Was die Kathedralentscheidungen anlangt, so sollen sie nach der Darlegung des Vf.s im Sinne seiner Auffassung von Sukzession verstanden werden. Sie dürfen nicht über die Schrift hinweggehen, sie formulieren im Sinne einer Zwischenbilanz einen Abschluß des Dialoges der Kirche mit der Schrift, aber einen Abschluß nicht im Sinne eines Endes, wenngleich sie „die unwiderrufliche Bestätigung dessen sind, was die Schrift in der Gemeinde gewirkt hat", sie bleiben vielmehr in die Zukunft hinein offen „im Sinne von Auftrag, Aufgang und Anfang eines Erkenntnisweges" (150f). Damit die Dogmen aber wahre Kennzeichen auf dem weiterzugehenden Erkenntnisweg sein können, müssen sie aber doch wohl auch nach der Meinung des Vf.s „immer neu und unbefangen im Lichte und unter der Kritik der Heiligen Schrift" befragt werden. Was diese unbefangene kritische Befragung für das Unfehlbarkeitsproblem bedeutet, wird nicht weiter reflektiert. Jedoch ist deutlich, daß die Schärfe, mit der Barth die Schrift der Tradition gegenüberstellt, vom Vf. durch den Hinweis darauf abgemildert wird, daß die Schrift „als Lebensäußerung der Urkirche" der lehrenden Kirche nicht nur gegenübersteht, sondern von vornherein in einer gewissen Kontinuität mit ihr verbunden ist, ein Grundgedanke des Vf.s, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht. Hier tauchen für den evangelischen Theologen wieder schwierige Fragen auf. In aller Kürze sei darauf verwiesen, daß die apostolischen Urzeugen der österlichen Erscheinungen des Herrn in jeder Hinsicht v o r der im Pfingstereignis entsprungenen Kirche stehen und daher mit ihrem Zeugnis F u n d a m e n t der Kirche sind (Eph 2,20), wodurch auch die schriftliche Gestalt dieses Zeugnisses, obwohl sie in der nachpfingstlichen Kirche entstand, ein bleibendes, schlechthin normatives Gegenüber zu der nur durch dieses Zeugnis hervorgerufenen Kirche bildet.

Aus der weiteren Auseinandersetzung mit Barth sei nur noch eine Beobachtung des Verf.s hervorgehoben, die für unser Gespräch mit ihm wichtig ist. Barths Auffassung von einer verbindlichen Bezeugung des Wortes Gottes durch die Kirche in Gestalt von Bekenntnis und Lehrentscheidung weist zwei Seiten auf, die ständig in einem dialektischen Gegenüber festgehalten werden und zwar derart, daß Eindeutigkeit für die Beurteilung dieser Bezeugungen und infolge davon auch Eindeutigkeit für den geschichtlichen Weg der Kirche nicht erreicht werden kann. Auf der einen Seite wird die Menschlichkeit dieser Bezeugungen so stark betont, daß ihre auch für Barth geltende Autorität einer solchen Relativierung unterworfen wird, die ein Eingehen der Wahrheit des Wortes Gottes in dieses Zeugnis der Kirche auf der ganzen Linie problematisch macht. Auf der anderen Seite ereignet sich aber auch nach Barth unter der Freiheit des Wirkens des Geistes tatsächlich ein Einbruch der Wahrheit des göttlichen Wortes in das menschliche Zeugnis der Kirche. Was aber aus dieser Gewißheit für das Verständnis von Bekenntnis und Lehrentscheidung eigentlich folgen müßte, kann wegen der bleibenden herrscherlichen Freiheit der Schrift, auf der Barth insistiert, nicht zum Durchbruch kommen. Man wird dem Verf. darin zustimmen müssen, daß hier bei Barth ein nicht überwundener Zwiespalt vorliegt, der sich dahin auswirken kann, daß die Wahrheitserkenntnis des Glaubens überhaupt nicht mehr in einem kirchlichen Lehrkonsensus vom Range eines Bekenntnisses verbindlich ausgesprochen werden kann, sondern letzten Endes in der Entscheidung des einzelnen Gläubigen liegt. Wenn Verf. demgegenüber zu verstehen gibt, daß man im Weiterdenken jenes pneumatischen Geschehens, in dem die Wahrheit des Wortes Gottes in Bekenntnis und Lehrentscheidung eingeht, doch zu einer konkreten, geschichtlich greifbaren Institutionalisierung des Lehramtes der Kirche kommen müsse, so wird für die evangelische Theologie die Frage unvermeidlich sein, ob jenem geistlichen Geschehen der Wahrheitsgabe im menschlichen Zeugnis die in der katholischen Kirche vorliegende Institutionalisierung dieses Geschehens seinem Wesen wirklich entspricht und ob nicht grundsätzlich jeder Institutionalisierung dieses Geschehens tatsächlich gewisse Grenzen gesetzt sind, die repsektiert werden müssen. Wir werden auf diese Frage noch zurückkommen.

Auf das Gespräch des Autors mit den von K. Barth in unserem Problemkreis bestimmten Theologen (Kap. VI) brauchen wir in unserem Gespräch mit ihm nicht näher einzugehen, da die Barth'sche Position im Blick auf Bekenntnis und Lehramt trotz gewisser Modifikationen bei allen wieder durchschlägt. Was die besondere Position E. Brunners anlangt (Kap. V), so wird in der sorgfältigen Nachzeichnung des Verf.s deutlich, daß sie in mancher Hinsicht eine größere Nähe an das katholische Verständnis des Verhältnisses von Schrift und Lehre, von Dogma und Autorität aufweist, als dies bei K. Barth der Fall ist, zugleich aber durch die abstrakte Unterscheidung zwischen einer (konstruierten) neutestamentlichen Ekklesia und der geschichtlichen Größe „Kirche" und die absolute Gegenüberstellung der ersteren gegen die zweite einen unüberbrückbaren Graben aufreißt. Das Grundanliegen E. Brunners, gültige Glaubenserkenntnis in der personalen Begegnung mit der lebendigen Stimme des Christusevangeliums Ereignis werden zu lassen, um dadurch die rechte Mitte zwischen den Verfehlungen durch Objektivismus und Subjektivismus zu treffen, glaubt Verf. bejahen zu können, zumal nach E. Brunner „die Verkündigung der mit Christus lebendig verbundenen Gemeinde eine Gestalt der Offenbarung ist." Was aber Kritik herausfordert, ist „die absolute und undifferenzierte Anwendung" jenes Grundgedankens. Man wird dem Verf. in der Tat darin zustimmen müssen, daß bereits die Ekklesia E. Brunners eine Abstraktion gewisser Elemente der Urkirche ist und die Deutung der Geschichte der Kirche als eine im wesentlichen durch den Objektivismus hervorgerufene Verfallsgeschichte eine Spekulation bleibt. In der Kritik, die Verf. an dieser Position übt, finden sich nicht wenige Punkte, an denen der Rezensent ihm zustimmt. In dem gleichen Zusammenhang richtet Verf. aber auch wichtige kritische Fragen an die katholische Theologie und Kirche. Sie werden hervorgerufen durch die unbestreitbare Eliminierung pneumatischer Elemente der Urkirche zugunsten der institutionellen und durch die konkrete Form der Ausübung kirchlicher Lehrautorität, die für andere Chri-

sten Ärgernisse einschließt, die nicht zu rechtfertigen sind. Zustimmen wird der evangelische Theologe dem Verf., wenn er das Verhältnis zwischen Amt und Geist mit dem Satz kennzeichnet: „Nicht das Amt garantiert den Geist, sondern der Geist wirkt durch das Amt." Zustimmung wird dadurch ermöglicht, „daß das in diesem Satz Behauptete nicht ausschließlich zu verstehen ist; das heißt, daß neben dem Wirken des Heiligen Geistes durch das Amt auch ein andersartiges Wirken des Heiligen Geistes angenommen wird" (242). Verf. ist überzeugt, mit diesen Sätzen die katholische Lehre korrekt zu interpretieren. Der Einung der Christenheit würde gewiß ein großer Dienst geleistet werden, wenn dieser offenbar bisher stillschweigend mitgesetzte Gehalt katholischer Lehre nun auch offen in einer verbindlichen Weise ausgesprochen würde. Daß das Schriftzeugnis ein derartiges Verhältnis von Geist und Amt fordert, wie Verf. es hier angedeutet hat, kann wohl nicht bezweifelt werden. Nicht hinreichend deutlich wird dem evangelischen Theologen, wie die vom Verf. vertretene Endgültigkeit des Dogmas verbunden werden kann mit der ebenfalls von ihm vertretenen Einsicht in eine Unabgeschlossenheit des Dogmas, die sich nicht nur auf seinen Umfang, sondern auch auf die Qualität des bereits proklamierten Dogmas bezieht. Könnte hier zwischen katholischer und evangelischer Sicht vielleicht dadurch eine Übereinstimmung erreicht werden, daß beide Teile das Moment der „Endgültigkeit" eines Bekenntnisses oder eines Dogmas in der pneumatischen Erkenntnis erblicken, daß die in Dogma und Bekenntnis unter geschichtlich bedingten Formulierungen intendierte Wahrheitsaussage über soteriologische Gehalte des Evangeliums tatsächlich mit seiner Urbezeugung in der Heiligen Schrift übereinstimmt? Wenngleich in dieser Frage ein theologischer Konsensus nicht außerhalb des Bereiches einer Möglichkeit liegen sollte, so bleiben doch dogmatische Schwierigkeiten angesichts der katholischen Unfehlbarkeitslehre. Der auch nach unserer Überzeugung begründete Glaube, daß der Heilige Geist (auch) durch das Amt wirkt, kann nicht erkennen, mit welchem Recht die Erfüllung dieser Glaubenshoffnung allein auf das Lehramt der in katholischer Sukzession stehenden Bischöfe und auf die Kathedralentscheidungen des Bischofs von Rom beschränkt wird. Wenn die Antwort auf die Frage, ob die Erfüllung solcher Glaubenshoffnung in einer bestimmten kirchlichen Lehrentscheidung tatsächlich Ereignis geworden ist, von der pneumatischen Erkenntnis der Schriftgemäßheit dieser Lehraussage abhängt, so kann die Rezeption dieser Lehrentscheidung doch nicht allein schon dadurch gegeben sein, daß eine bestimmte, geschichtlich gewordene Institution sie proklamiert hat. Da die Verheißung von der in die Wahrheit leitenden und in ihr bewahrenden Wirkung des Heiligen Geistes dem Leibe Jesu in seiner Ganzheit gilt, muß doch die von dem Kriterium jener pneumatischen Erkenntnis der Schriftgemäßheit geleitete Rezeption einer durch das Amt vollzogenen Lehrentscheidung für ihre Geltung als Bekenntnis oder Dogma in Ansatz gebracht werden. Daß eine solche Rezeption mit einer „demokratischen Mehrheitsentscheidung" nichts zu tun hat, liegt auf der Hand. Die evangelische Theologie und Kirche muß sich ihrerseits fragen lassen, ob sie der Tatsache, daß der in die Wahrheit führende Geist a u c h durch das durch Ordination übertragene Amt wirkt, gerecht wird und sich um die konkrete, seinem *jus divinum* entsprechende Gestalt seiner Lehrfunktion gebührend bemüht.

Damit gehen wir über zu der Auseinandersetzung des Autors mit der „lutherischen" Theologie in Kap. III und VII. Bei P. Althaus und W. Elert stößt Verf. auf „ein tieferes, realeres und ausgewogeneres Verständnis der inkarnatorischen Dimension" (71) als in der Dialektischen Theologie. Er stellt „eine theologisch gut begründete Objektivität im Glaubens- und Kirchenbegriff" fest, wodurch Grundlagen für „eine tragfähige Konzeption der Lehrautorität der Kirche" gegeben sind (122). Der kritische Dialog, den Verf. mit Althaus und Elert führt, wird eingeleitet mit der Frage, „ob die ekklesiale Dimension des Glaubens nicht noch tiefer und durchgreifender gedacht werden müßte" (82). Damit ist die Frage verbunden, ob die Kirche nicht aktiver in den zwischen ihr und der Schrift bestehenden „Interpretationszirkel" einbezogen werden müßte, als dies in der These von einer sich selbst interpretierenden Schrift der Fall ist (84; 75). Nun wird man dem Verf. gewiß zustimmen, wenn er den Grundsatz aufstellt: „Nur i n und d u r c h die Kirche ist die Schrift als h e i l i g e Schrift erkennbar, und nur i n und d u r c h die Kirche ist sie ihrem Wesen nach auslegbar und aktualisierbar" (83; Hervorhebungen vom Verf.). Daß in diesem hermeneutischen Interpretationszirkel Schrift auf Kirche und Kirche auf Schrift bezogen sind, wird ebenfalls nicht grundsätzlich bestritten werden können. Wenn aber dieser Bezug zu einer g e g e n s e i t i g e n Abhängigkeit wird, so wird wiederum zu fragen sein, ob hier die Einmaligkeit des Apostelamtes und seine einmalige Autorität als Ursprung jener Botschaft nicht verkannt wird, die der Kirche von Anfang an e i n s e i t i g v o r g e g e b e n ist und durch die an Pfingsten die Kirche gleichsam aus dem Nichts erst durch Wort und Taufe unter dem Wirken des Geistes h e r v o r g e r u f e n wird, ein Strukturelement, das der Kirche b l e i b e n d eingestiftet ist, was sich auch darin zeigt, daß die schriftliche Gestalt dieser aus dem Munde der Apostel entsprungenen Botschaft der Kirche für ihren Weg durch die Zeiten als die eine *norma non normata* mitgegeben ist. Gewiß sind mit diesem für eine evangelische Theologie wohl unverzichtbaren Grundsatz nicht wenige schwerwiegende hermeneutische Probleme gegeben. Gewiß ereignet sich die Erkenntnis dessen, was der Substanz nach unwandelbarer apostolischer Inhalt des Evangeliums ist, nicht ohne Kontinuität tradierter Erkenntnis dieses Inhaltes. Aber auch der Aufweis dieser Kontinuität wird nur möglich sein auf Grund einer prinzipiellen geistlich-herrschaftlichen Vorordnung des in der Schrift uns gegebenen prophetisch-apostolischen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln. Einseitig dienend und gehorchend ist die Kirche in der Tat in den hermeneutischen Interpretationszirkel Schrift – Kirche und Kirche – Schrift einbezogen, aber nur so! Der an dieser Stelle immer noch bestehende Dissensus wird greifbar, wenn Verf. aufgrund des von ihm dargelegten Verhältnisses von Schrift und Kirche den Grundsatz aufstellen kann, daß Schrift (als die schriftliche Gestalt des apostolischen Urzeugnisses) und Kirche (vornehmlich als lehrende Kirche mit lehramtlicher Funktion) „in gleicher Weise bezüglich der Darstellung des Evangeliums im Bekenntnis und Dogma von Gott eingesetzt und berufen sind" (109). Daher kann Verf. den Autoritätsanspruch des Dogmas nicht nur von innen her begründen, nämlich durch die inhaltliche Übereinstimmung mit der Schrift, sondern zugleich auch von außen her, „von der formal-rechtlichen Autorisierung der Kirche durch Christus" (119), die den legitimen Organen der lehrenden Kirche einwohnt, wobei zu beachten ist, daß dieses Außen und Innen in der gleichen engen gegenseitigen Bezogenheit und Abhängigkeit steht wie Schrift und Kirche in jenem „hermeneutischen Zirkel, in dem das Eine ohne das Andere sinnlos ist" (119). Die evangelische Theologie – das sei in diesem Zusammenhang ausdrücklich vermerkt – darf nicht verkennen, daß dem durch Ordination übertragenen Amt eine spezifische Funktion für die Wahrung der apostolischen Identität der Kirche und ihrer Verkündigung zukommt. Aber der Wahrheitsanspruch von Lehre, Bekenntnis und Dogma kann neben dem inneren Grund der Schriftgemäßheit nicht einen gleichzeitigen gleichgewichtigen formal-rechtlichen Grund in dem Amt finden, das dem einmaligen Apostelamt stets nur nachfolgen kann, wenngleich dieses nachfolgende Amt in der Stiftung jenes Apostelamtes mitgesetzt ist. Daß dem schriftgemäßen Bekenntnis hinsichtlich der in ihm zur Sprache kommenden apostolischen Heilsbotschaft eine Wahrheitsmacht zukommt mit dem Anspruch auf bleibende Geltung und ihm daher auch die Funktion einer *norma normata* für die Verkündigung der Kirche eignet und in Zusammenhang damit sein Inhalt auch der *fides quae creditur* gilt, darin besteht zwischen dem Autor und dem Rezensenten trotz des Dissensus in der Begründung dieser Autorität Konsensus.

Dem letzten Kapitel (VII) dürfte eine besondere Aktualität zukommen, nicht nur deswegen, weil es bis in die Gegenwart führt, sondern vor allem darum, weil hier eine Gesprächsbasis erreicht wird, die für die Frage einer in Zukunft vielleicht möglichen Gestalt von Kirchengemeinschaft zwischen evangelischer und katholischer Kirche besonders fruchtbar zu sein scheint. Bei den hier besprochenen Theologen dürften zwei Grundprobleme, die sich durch das ganze Buch ziehen, so weit geklärt sein, daß Lehrunterschiede, die bei den Lösungen noch bleiben, keine kirchentrennende Wirkung haben müssen. Einmal wird deutlich, daß sich das Verständnis von Bekenntnis und Dogma, das von diesen durch Bindung an das lutherische Bekenntnis bestimmten Theologen entwickelt wird, sich in seinen Grundlagen im Bereiche eines möglichen Konsensus hält. Daß dem so ist, dürften auch die Ausführungen des Rezensenten bezeugen. Zum anderen dürfte auch die Frage nach dem Verhältnis von Aktualität und Kontinuität im Wirken des die Glaubenserkenntnis schenkenden Heiligen Geistes als geklärt angesehen werden. Wenn Verf. darauf hinweist, daß im Blick auf eine Synthese von Aktualität und Kon-

tinuität zu bedenken ist, daß es stets ein und derselbe Geist ist, der hier wirkt, so muß man ihm uneingeschränkt zustimmen. Der Heilige Geist widerspricht sich nicht, aber er widerspricht auch nicht dem apostolischen Evangelium, wenn er die Kirche Gottes in alle Wahrheit führt. Ob man freilich bei diesem Wirken des Geistes von einer „Konkretheit der Inkarnation Gottes in die irdisch-menschlichen Gestalten, Formen und Handlungen" (292) sprechen darf, ist fraglich. Wenn Verf. in seiner Ekklesiologie immer wieder die „inkarnatorische" Dimension zur Geltung bringen will, so wäre in unserem Zusammenhang – und nicht nur hier – doch zu bedenken, daß die Heilige Schrift wohl von einer Inkarnation Gottes des Sohnes spricht, aber nicht von einer Inkarnation Gottes des Heiligen Geistes. Wenn man von einer Inkarnation des Heiligen Geistes sprechen will, dann allenfalls nur im Blick auf das letzte Telos jenseits der Auferstehung der Toten, wenn Gott, der Dreieinige, alles in allem sein wird. Diese eschatologische Grenze hebt auch nach unserer Überzeugung nicht auf, daß „jetzt schon" der Heilige Geist in dynamischer Wirkungseinheit sich mit der Verkündigung des apostolischen Evangeliums und dem Vollzug der Taufe, der Eucharistie und der Absolution, ja auch mit dem Vollzug der Amtsübertragung durch Ordination verbindet. Die eschatologische Grenze noch weiter darüber hinaus vorzuschieben, davor hat die lutherische Theologie in der Tat, wie Verf. bemerkt, eine letzte Scheu.

Der eigentliche Dissensus liegt, wie Verf. mit Recht feststellt, im Amtsbegriff. Verf. hat diesem Thema eine dankenswerte Aufmerksamkeit gewidmet. Seine Kritik an dem Amtsverständnis dieser lutherischen Theologie und die von ihr zu erwartenden Antworten können hier nur in der unvollkommenen Form thesenartiger Zusammenfassung zur Sprache kommen.

Dem Verf. erscheint das lutherische Verständnis des *ministerium verbi* in erster Linie als ein Postulat oder ein abstraktes Prinzip. Nach seiner Darstellung wird erst von dem aufgestellten Postulat aus auf einer ganz anderen Ebene eine Konkretion dieses *ministerium verbi* angestrebt, nämlich im besonderen Amt. Dadurch wird dieses *ministerium* „von seinen Verwirklichungsinstanzen getrennt und unterschieden und darum in sich genommen heilsgeschichtlich inkarnatorisch doch recht fragwürdig." Darum fehlt der Verantwortung des konkreten Amtes (seinem Soll) die Vollmacht, die in der Erfüllung der dem *ministerium verbi* gegebenen Verheißung beschlossen liegt. Diese Trennung von „Soll und Verheißung" ist der „angeborene Herzfehler" des lutherischen Amtsverständnisses. „Die Vollmacht (hat) das hypostasierte *ministerium verbi* an sich gezogen" (348).

Wir antworten: das mit *ministerium verbi* Gemeinte hat von vornherein notwendig einen Bezug auf konkrete Personen als seine Träger. Die Bindung der Funktion des *ministerium verbi* an personale Träger ist in dem Begriff des *ministerium verbi* unmittelbar mitgesetzt. Zu diesen in dem Begriff des *ministerium verbi* von vornherein kraft der Stiftung Christi unmittelbar eingeschlossenen personalen Trägern gehören auch die in die öffentliche Ausübung dieses *ministerium* zu berufenden und zu ordinierenden Träger des Hirtenamtes, aber nicht nur sie. Denn teil an der Ausübung des *ministerium verbi* hat auch die gottesdienstlich versammelte Gemeinde, auch der mit einem spezifisch auf Zeugnis und Lehre ausgerichteten Charisma Begnadete, der neben dem ordinierten Amtsträger steht, auch der einzelne Christ, der im Glauben die Gabe der Taufe bewahrt. Die Tatsache, daß eine Vielfalt von Personen in je verschiedener Weise von vornherein in dem *ministerium verbi* als seine personalen Träger eingeschlossen sind, bewirkt nicht, daß das *ministerium verbi* zu einer frei schwebenden Hypostase jenseits seiner ekklesialen Verwirklichung wird. Die dem *ministerium verbi* gegebenen Verheißung wird sich daher im rechten Vollzug bei allen seinen personalen Trägern erfüllen, auch bei jenen, denen das besondere Amt nicht übertragen ist. Die Spendung einer Taufe gehört doch zweifelsfrei zum Vollzug des *ministerium verbi*. Bei einem Taufvollzug durch einen Laien gehen ebenfalls zweifelsfrei alle Verheißungen in Erfüllung, die der Taufe gelten. Warum sollte das, was im Blick auf die Taufe von evangelischer und katholischer Kirche bejaht wird, von dem charistisch erteilten Zuspruch der Sündenvergebung an den Beichtenden nicht gelten? Muß diese Gestalt der *potestas clavium* wirklich als „eine Art häretisch übersteigerter Nachblüte" mittelalterlicher Laienbeichte (LThK² 6,742) angesehen werden? In der Nachfolge des apostolischen Evangeliums gelten alle Verheißungen, die dem *ministerium verbi* gegeben sind, auch dem besonderen Amt, wie es in CA XXVIII entfaltet wird. Eine dem lutherischen Bekenntnis entsprechende Lehre vom *ministerium verbi* stellt die Vollmacht des durch Vokation übertragenen Amtes nicht in Frage, sondern begründet sie.

In der Untersuchung des Verhältnisses zwischen *jus divinum* und *jus humanum* und in den folgenden kritischen Überlegungen (349–363) tauchen sachgemäß verwandte Probleme auf. Aufs Ganze gesehen dürfte die Möglichkeit einer theologischen Konvergenz sichtbar werden. Dazu tragen vor allem die vom Verf. entwickelten Gedanken über das „umfassende und ganzheitliche Verständnis des Heilswillens Gottes" bei (359ff). Hier könnte sich eine gemeinsame Basis für die Entflechtung des heikelen Problems der Unterscheidung und der Verbindung von *jus divinum — jus humanum* anbieten. Wir stimmen dem Verf. darin zu, daß die Reduktion des *de jure divino* Gebotenen auf ein prinzipielles, über jeder geschichtlichen Konkretion schwebendes Gebot von Evangeliumsverkündigung den Stiftungen Christi nicht entspricht. Es läßt sich in der Tat zeigen, daß in dem *de jure divino* Gebotenen bestimmte, konkret greifbare innerweltliche Gestalten des Vollzuges mitgesetzt sind. Daß dort, wo Taufe und Eucharistie gespendet werden sollen, kraft der Stiftung Christi bestimmte Handlungen unbedingt vollzogen werden müssen (Wasserbad oder Wasserbegießung mit Taufformel, Brot und Wein als Bestandteil eines Mahles), ist unbestritten. Auch darüber besteht zwischen uns Einverständnis, daß das Evangelium nie ohne den Boten sein kann, daß auch die Berufung einzelner Glieder am Leibe Christi in die öffentliche Ausübung dieses Botendienstes kraft der Stiftung Christi *de jure divino* geschehen muß. Insofern enthalten die das Evangelium betreffenden Stiftungen Christi auch Gebote für konkrete, innerweltlich greifbare Vollzüge, die *de jure divino* unbedingten Gehorsam fordern. Ein inhaltlich greifbares Wie ist in der Tat in dem umfassenden Daß des *de jure divino* Gebotenen unmittelbar mitgesetzt. Gehorsam gegen die Stiftungsgebote Christi bis in diese Konkretionen hinein hat mit Gesetzlichkeit nichts zu tun.

Aber andererseits unterliegt gerade auch dieses unbedingt gebotene Wie – schon die neutestamentlichen Zeugnisse und dann erst recht die Geschichte der Kirche zeigen das – Wandlungen in seiner Gestaltung. Für Taufe und Eucharistie ist die Liturgiegeschichte, für die Gestaltung des Amtes die Rechtsgeschichte ein unumstößlicher Beweis. Diese Wandlungen dürfen keineswegs willkürlich vorgenommen werden, sie müssen vielmehr eine verantwortliche Gestaltung jenes *de jure divino* gebotenen Wie sein, verantwortlich vor der Stiftung Christi, verantwortlich auch vor der in vernünftiger Überlegung zu klärenden geschichtlichen Situation, verantwortlich nicht zuletzt auch vor dem, was geistgewirkte Glaubenserkenntnis als neu entdeckte Elemente in dem *de jure divino* Gebotenen erblickt hat. Daß in diesem Bezug auf geschichtliche Situationen und auf Führung des Geistes ein gewisser freier Spielraum für die konkrete Gestaltung gegeben ist und tatsächlich auch immer wahrgenommen wurde und auch heute wahrgenommen wird, dürfte unmittelbar deutlich sein. Nennt man dieses sich geschichtlich Wandelnde *jus humanum*, dann ist deutlich, daß das *jus divinum* mitsamt dem in ihm einbegriffenem Wie von der Jerusalemer Urgemeinde an bis auf unsere Gegenwart und in aller Zukunft nur in einer wandelbaren Gestalt als *jus humanum* erscheinen kann, wobei aber eben diese wandelbare Gestalt das *de jure divino* Gebotene mitsamt seinem Wie in sich verkörpern muß.

Eine dogamtische Kontroverse kann jetzt eigentlich nur in der Antwort auf die Frage entstehen, welche konkreten innerweltlichen Vollzüge in dem *de jure divino* Gebotenen enthalten sind. An dieser Stelle tritt nun auch für uns der im ökumenischen Gespräch noch nicht überwundene Dissensus hervor. Durch das ganze Buch des Verf.s zieht sich die kritische Frage, warum man in der evangelischen Theologie die Ansätze, die zu einem konkreten, institutionell greifbaren Lehramt führen könnten, dogmatisch nicht bis zu diesem Ende durchreflektiert, sondern diese Fragen allenfalls auf eine Regelung in dem sekundären Bereich der Kirchenordnungen abschiebt. In gewisser Hinsicht trifft diese Kritik auch die in Kap. VII behandelte Theologengruppe. Auch von ihren dogmatischen Voraussetzungen aus ist nicht einsehbar, daß die konkrete Gestalt des *de jure divino* gebotenen kirchlichen Amtes ausschließlich in der zweifellos geschichtlich gewordenen, hierarchisch gestaffelten Amtsgestalt der orthodoxen und römisch-katholischen Kirche der Christenheit gegeben sein soll. Dieses geschichtlich gewordene Wie kann als solches in dem gebotenen Wie der Stiftung Christi nicht erblickt werden. Daß das lutherische Bekenntnis seinerseits in dem *de jure divino* Gebotenen auch ein konkretes,

geschichtlich greifbares Amt kennt, dem u. a. auch die Vollmacht der Lehre, der Lehrentscheidung und der Verwerfung der Irrlehre gegeben ist, kann nicht bestritten werden. Nach dem Sprachgebrauch des Verf.s müßte er das lutherische Amt des *pastor seu episcopus* eigentlich als ein institutionalisiertes Lehramt gelten lassen. Dabei wäre noch zu beachten, daß unter dem Gesichtspunkt des geschichtlichen Wandels, also im Bereiche des recht verstandenen *jus humanum*, dieses Amt offen ist auch für Gestalten eines übergemeindlichen Bischofs, eines Erzbischofs (vgl. Schweden), auch eines Patriarchen und nach Melanchthons Unterschrift unter die Schmalkaldischen Artikel sogar für einen „Papst".

Obwohl nach reformatorischen Bekenntnissen dem Hirtenamt eine besondere, unverzichtbare Verantwortung und Vollmacht für die Wahrung der rechten Lehre zukommt, ist der evangelischen Theologie eine exklusive Identifizierung des Lehramtes mit dem durch Ordination übertragenen Amt nicht möglich. Die Einbettung dieses Amtes in die Ganzheit des pneumatischen Wesens der Kirche, die Verf. auf seine Weise ebenfalls sieht und erstrebt, verbietet uns eine solche Identifizierung. Die Weise, wie verbindliche Lehrentscheidungen in der Geschichte der Kirche entstehen, läßt sich nicht ein für allemal institutionell festlegen. Schon ein Blick auf die Entstehung der lutherischen Bekenntnisschriften zeigt dies. Vor allem ist der im Neuen Bund in Erscheidnung getretene, spezifisch endzeitliche Charakter des Volkes Gottes der Grund dafür, daß das Lehramt der Kirche ohne grundsätzliche, konkrete, verantwortliche, mitentscheidende Einbeziehung der lebendigen Glieder am Leibe Jesu Christi nicht ausgerichtet werden kann. Dieser Sachverhalt gehört doch ebenfalls zu dem *de jure divino* Gebotenen! Er ist darum auch bis in das Kirchenrecht hinein in seinem geschichtlich wandelbaren Wie zu gestalten. Der Geist, der in alle Wahrheit leitet, kann im Neuen Bund unmöglich nur von dem Konzil der Amtsträger oder gar von einem einzelnen beansprucht werden. Nach unserer Überzeugung muß eine dogmatische Beschreibung des Lehramtes und seine konkrete geschichtliche Gestaltung diesem Sachverhalt gerecht werden. Die Bemühungen, die darauf zielen, die Gemeinde und ihre Glieder in der rechten Weise in die Teilhabe am *ministerium verbi* und darum auch in die Teilhabe am Lehramt einzubeziehen, dürfte eine der Hauptaufgaben sein, die der Christenheit heute gestellt sind. Hans Jörg Urbans Buch hat uns dies erneut ins Bewußtsein gehoben.

Ohler, Annemarie: **Gattungen im AT.** Ein biblisches Arbeitsbuch. Düsseldorf: Patmos (1972). 224 S. kart. DM 19.80

Trotz des immer wieder erhobenen Rufs, daß die Religionslehrer der verschiedenen Schultypen sich in die Elemente des modernen exegetischen Forschungsinstrumentariums einzuüben hätten, wollten sie wirklich zeitgemäße Verkündigung bieten, ist die Kenntnis jetziger Bibelauslegung weithin unbekannt geblieben. Liegt es an mangelnder Möglichkeit, durch Vorträge, Arbeitskreise und literarische Veröffentlichungen sich mit ihr vertraut zu machen oder liegt es vielleicht gar an mangelndem Interesse und Einsicht in die Notwendigkeit dazu? Wie diese Frage auch zu beantworten ist, A. Ohler legt mit ihrem Arbeitsbuch eine wirklich hilfreiche Handreichung vor, die mit den modernen Auslegungsmethoden vertraut macht. Sie, die ausgebildete Germanistin, tut das auf eine leicht verständliche, jedem interessierten Lehrer leicht zugängliche Weise. Damit füllt sie für den gesamten Leserkreis bis hinab zum Grundschullehrer eine Literaturlücke aus.

Trefflich und mit feinem Gespür handelt sie im I. Kapitel (19–83) über die Eigenart des hebräischen Denkens und der Sprache, über die Technik der Stilanalyse und die Eigentümlichkeit hebräischer Aussagen. Im II. Kapitel (87–216) werden, mit gelungenen Beispielen durchsetzt und verdeutlicht, die kleinen Gattungen im AT, unterteilt in erzählende Gattungen, Gattungen der Gesetzesüberlieferung und in dichterische Gattungen plastisch herausgearbeitet und vorgestellt. Mit der dem Leser aufgegebenen Verpflichtung, sich durch andauerndes Nachlesen in der Bibel in ihre Welt einzuleben, wird er so instandgesetzt, sich am Objekt selber in die Eigenart der biblischen Darstellung einzuarbeiten.

Bei der Durchführung ihrer Aufgabe folgt O. soliden anerkannten Gesetzen der heutigen Schriftauslegung, bekundet allenthalben ein großes theologisches Wissen und Interesse als Ziel der Exegese und zeigt sich selber als kundige Führerin auf dem Weg dahin.

Als besonders geglückt scheinen mir die Ausführungen über Sagen in Israel (98–106) zu sein. Weniger glücklich wird 102 von mythologischen statt von mythischen Motiven gesprochen; in einer kühnen, zu verkürzten Ausdrucksweise wird 163 der „Bund Gottes" mit dem Gesetz gleichgesetzt. Eigenartig wirkt es, wenn 171–173 Ps 31 nach Deissler wiedergegeben wird und wenige Seiten weiter (180) die Verse 9 und 18b des gleichen Psalms nach einer anderen Übersetzung zitiert werden. Man sollte den Plural „Kerubim" nicht noch mit einer zusätzlichen deutschen Pluralendung „Kerubimen" (192) versehen. – Doch das sind im Verhältnis zu Gehalt und Ausführung belanglose Ausstellungen eines Arbeitsbuches, das man unbedenklich empfehlen kann.

Regensburg Heinrich Gross

Von Rad, Gerhard: **Das erste Buch Mose. Genesis.** – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1972. 9. überarbeitete Aufl. VIII, 362 S. (Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, hrsg. von Artur Weiser, Teilbd 2/4) kart. DM 19.80

Es hieße Eulen nach Athen tragen, noch einmal über die weltweite Anerkennung dieses Kommentars hinaus sein Loblied singen zu wollen. Welches theologische Werk, biblische Kommentare eingeschlossen, bringt es schon zu Lebzeiten seines Verfassers auf neun Auflagen? Die Auslegung von Genesis gehört bestimmt zu den Herzensanliegen ihres Verfassers. Seit dem ersten Erscheinen 1949 hat v. Rad dieses Werk über zwanzig Jahre begleitet. Und da es die letzte Veröffentlichung ist, deren Drucklegung er vor seinem Tod am 31. 10. 1971 noch vollständig hat zu Ende führen können, ist es geradezu auch sein theologisches Testament geworden.

In Aufbau und Durchführung hat sich gegenüber den früheren Auflagen kaum etwas geändert. Die Auslegung basiert auf der Annahme der bekannten Pentateuchquellen Jahwist, Elohist und Priesterschrift, obwohl v. Rad sich darüber im klaren ist, daß eine absolute Sicherheit in dieser Grundfrage bis heute nicht erreicht, wahrscheinlich nie erreichbar ist, und daß die Annahme von Quellen und Schichten bei den verschiedenartigen Textkomplexen durchaus nicht im gleichen Verständnis vorauszusetzen ist (vgl. etwa ihr Gebrauch in der Josefsgeschichte!). Doch bleibt sie immer noch die beste Hypothese für die Erklärung der Doppelberichte, für die beachtenswert verschiedenen Stilarten und vor allem für die unterschiedlichen theologischen Intentionen. Gerade um sie geht es in besonderer Weise dem Kommentar von v. Rad. Hier erhält der Leser gediegene, theologisch fundierte Auskunft eines gläubigen Verfassers. V. Rad ist sich durchaus bewußt, daß in der Genesis keine exakte quellenkritisch belegte und belegbare Nachzeichnung der Patriarchengeschichte geboten wird – von der Historizität der Urgeschichte ganz zu schweigen –, aber die Berichte verschwinden auch nicht im undurchsichtigen Nebel des Unwirklichen; im Gegenteil, sie bieten Grundlage genug, die theologischen Interpretationen als offenbarungsmäßige Aussagen zu tragen. Grundsätzlich informiert der Verf. darüber in den einleitenden Vorbemerkungen, vor allem in der großenteils neugeschriebenen Behandlung der hermeneutischen Probleme der Genesiserzählungen (18–26). So wird dieser „praktische Kommentar" neben dem wissenschaftlichen zur Genesis von Claus Westermann (bisher sind in 8 Lieferungen die Kapitel 1–9,17 auf 640 Seiten behandelt, Neukirchen 1966ff) seinen Platz und Rang behalten. Man kann diese solide Schau der „Anfänge des Heils" als Vermächtnis ihres Autors nur empfehlen.

Regensburg Heinrich Gross

Mettinger, Tryggve N. D.: **Solomonic State Officials.** A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy. – Lund: Gleerup (1971). XIII, 186 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 5) br

A la suite des importants travaux d'auteurs scandinaves et anglo-saxons, on s'est intéressé à l'idéologie royale, à la titulature royale et à l'organisation monarchique d'Israël à l'instar des peuples orientaux (I Sam 8, 5 & 20). De Vaux et Begrich avaient percu l'influence de l'Egypte dans cette organisation. Le présent travail reprend avec plus d'ampleur, dans une enquête plus poussée, ce qu'avait esquissé ses prédécesseurs. Cette enquête porte d'abord sur les tritres des hauts fonctionnaires royaux tels qu'ils apparaissent dans les trois listes: II Sam 8,15–18; 20, 23–26, I Reg 4,4–6. Celà fait M. analyse l'influence égyptienne sur les écoles de scri-

bes et conclut sur deux points: 1. Salomon a fait une large part au vieux système tribal dans son organisation préfectorale. 2. L'influence égytienne est nettement plus forte que la cananéenne.

Un préalable: l'étude des listes. Celle de II Sam, 15–18 est "unimpeachable" sauf la place des prêtres et l'ordre des paragraphes. M. est favorable à la solution Begrich: si l'on admet qu'il s'agit d'une copie d'une liste répartie sur deux colonnes, on peut garder le lien ordinaire entre *sopher* et *mazkîr*. C'est la liste 1 R 4,1–6 qui présente le plus de difficultés textuelles. D'accord avec Cody, M. voit dans Shisha non un nom propre mais une déformation du titre égyptien *sš šc.t*, devenu *šahšija* dans les lettres d'El Amarna. Cette solution est séduisante, mais il me semble que le nom du titulaire du poste sous David est plus tôt Shisha que Serayah. Les lesons grecques de *asa* en B, *sasa* en MV, me paraissent plus sûres que le *saraias* de AL qui trahit comme souvent l'influence d'une recension d'après l'hébreu.

Par ailleurs l'étude du *sôpher*, traduit par "royal secretary" est conduite avec le plus grand soin et d'une admirable érudition. On hésitera cependant sur certaines conclusions. Est-il possible que l'on ait rédigé à Jérusalem une chronique synchronique où les rois du Nord (v. g. II Reg 14,28) aient été appelés "rois d'Israël" quasi-officiellement alors que la dynastie de David se prétendait héritière de tout Israël? Mais surtout la fonction du *sôpher* "writer *par excellence*" aurait-elle été la rédaction des Annales officielles? Ce haut fonctionnaire avec son cabinet dans le palais devait s'occuper de la correspondance mais plutôt comme un Secrétaire d'Etat aux affaires étrangères chargé des négociations (II Reg 18,18). A juste titre M. a éliminé pour *sôpher* une dérivation de *sépher*, livre; aussi l'accadien *šaparu*, envoyer, me paraît la meilleure origine du titre hébreu. Dès les lettres de Mari (I, 28, 20–21) c'est un personnage important, parallèle à *waklum*; il l'est encore au temps de Tukulti Ninurta Ier (cf J. Lewy HUCA 25/1954 note p. 191s citée par l'auteur). S'il est probable que le *sôpher* soit l'héritier du *šahšiya* cananéen on voit par EA 316,16 que c'était un personnage considérable devant lequel se prosterne Pi-Ba'alu. Sous la monarchie le rôle d'écrivain et de scribe, d'ailleurs honoré, correspond au terme de *šôter*, lui aussi dérivé de l'accadien.

J'admets de même avec l'auteur que le *mazkîr* correspond à l'égyptien *whm* et que ce n'est pas une rérivation du *zèker* hébreu. Le rapprochement demande encore un recours à la langue accadienne où *zakârum* signifie "proclamer" et non "se souvenir"; ce sens a laissé d'autres traces en hébreu. M. a des raisons très fortes pour ne pas faire dériver les fonctions du *mazkîr* de celles du *nagîru* babylonien, pas plus qu'on ne peut considérer celles du *sôpher* comme inspirées de celles du *šapiru* sargonide. Mais il me semble que les modèles égyptiens des titres salomoniens ne sont arrivés à David et Salomon qu'à travers la culture accadienne d'un Canaan sous contrôle politique égyptien.

Très méthodiques aussi les pages de M. sur l'"ami du roi", le *rea' hamelek*. Il y inclut aussi le *merea'* de Gen 26,26. Je serais moins prudent que lui et retrouverais la trace du titre dans II Sam 3,8, Prov 12,26... Il me semble que l'histoire nous oblige à aller plus loin que la stricte philologie. Le *rḫ nswt* égyptien est l'équivalent strict du *mudu šarri* ugaritique. On retrouve cette fonction à El Amarna 288,11 sous la forme hybride *ruhi šarri*, fonction considérée par Abdi-Hepa de Jérusalem comme distincte de celle de *hazianu*. Que les scribes de la monarchie israélite aient forgé un forme sémitisante avec *mem* préformante (comme en *mudu*) devant le *rḫ* égyptien devenu *rea'* me parait tout à fait dans la ligne des adaptations du temps de David.

Bien que J. Mulder ait rapproché avec beaucoup de sagacité le titre de *'šr 'l byt* (House minister) de l'ugaritique *skn bt mlk* (PRU II 7,5) j'ai été convaincu par T. M. des rapports de ce titre avec l'administration du domaine royal, ici encore sous l'influence de modèles égyptiens. Reste à savoir si le modèle égyptien est le *mr pr wr*. En fait ce titre *'l byt* ou *'šr 'l byt*, de forme si peu hébraïque, est la traduction littérale du *ḫry pr*. Or ce titre est connu du Moyen Empire (Westcar 3,6) comme du Nouvel Empire, ainsi Urk IV, 1416, 11 où Djehuty est à la fois la "majordome" du grand prêtre d'Amon et chargé des domaines de ce grand prêtre. Certes ce n'est pas une fonction gouvernementale, mais le mérite de l'étude de T. M. est du nous montrer que c'est à l'origine plutôt une fonction privée de la dynastie qu'une fonction publique. Précisément c'est peu à peu que se développe l'importance de la fonction en Israël. Elle est ignorée au temps de David, apparait à l'avant dernier rang dans la liste de Salomon (I Reg 4,6) et prend la première place au VIIIème s. av JC (Is 22,15; II Reg 18,18).

L'étude très neuve de T. M. sur le domaine royal pourrait faire l'objet d'une monographie pour elle seule. Notons seulement ici et là quelques petits détails contestables. Pour Am 5,11 l'explication de Ginsberg et de Fenton (Ug. Forsch. I, 65) par l'ugaritique *tš* me paraît préférable à celle de T. M. par l'accadien *šabašu*. En Jud 1,31 Kabul n'est pas nommé et ne me paraît pas visé. Pour le sceau de Jotam je verrais plutôt avec Galling un scarabée qu'un soufflet (cf ZDPV 83, 1967 p. 131–4). L'existence d'un domaine royal à Anatot ne me paraît pas prouvé par I Reg 2,26. Ceci nous amène au problème de la place des villes dans le domaine royal. Le domaine royal paraît plutôt rural qu'urbain et en Deut 21 on voit encore l'importance des juridictions locales à une période avancée de la monarchie. Nous voyons les rois recourir à des impôts de capitation (II Reg 15,20) à côté de l'imposition en nature des préfectures salomoniennes. Nous n'avons pas trace, me semble-t-il d'une taxation des maisons. Aussi je serais très peu enclin à mettre les villes lévitiques dans le domaine royal. Les domaines lévitiques (*mgrš* post exilique) paraissent procéder de biens-fonds ancestraux plutôt que d'un "office-land" et c'est la réforme deutéronomique avec la centralisation du culte qui fera de Lévites des économiquement faibles. Enfin pour le *semitût* voir O. Loretz dans BZ 1962, p. 269–277 qui montre que le terme ne signifie pas "à perpétuité"; d'après des textes ugaritiques comme RS 16174 (PRU III, 63) il paraît bien qu'il s'agit là d'un transfert complet des droits.

Traitant des préfets de Salomon, T. M. regrette de n'avoir connu l'article de Caquot (SDB VIII, 1968 p. 273–288) qu'après coup; nous le regretterons avec lui car cela l'aurait aidé. Pour M. Salomon a voulu affaiblir politiquement la maison de Joseph en rattachant à Ephraïm une partie de Manassé. Je n'en suis pas sûr car le texte ne le dit pas expressément et c'est tout le problème de la colonisation manassite occidentale qui est ici soulevée. Avec raison M. distingue la "tribu d'Ephraïm" de la "montagne d'Ephraïm". Mais l'expression *hr 'prym* n'est-elle pas un terme général cisjordanien opposé au *y'r 'prym* (II Sam 18,6) transjordanien. Mâkir, indubitablement le premier-né de Manassé, est le Manassé oriental aussi bien en Deut 32,39–40 qu'en Dt 3,15. Quoiqu'on en ait dit, le cantique de Débora (Jud 5,14) ne met pas Mâkir en Cisjordane, mais mentionne seulement une action de Manassé-Benjamin-Ephraïm contre Amaleq, la première des nations de Num 24,20 capable d'une poussée dans la vallée du Jourdain. La colonisation de Manassé occieental se réduit au clan d'Abiezer et les filles de Salphaad sont des cités cananéennes assilimées... Comme les districts 4 et 5, le district 3 parait donc représenter une large assimalation d'anciennes régions cananéennes autour d' un noyau israelite (Hépher). Aussi M. me paraît avoir tout à fait raison d'admettre que Salomon a gardé le cadre des 12 tribus en assimilant les nouvelles régions. Quant à la double mention de Galaad, je ne l'explique pas par un dédoublement d'une seule province à l'époque de Salomon mais comme une addition de style deutéronomique lorsque les guerres araméennes eurent affaibli les possessions israélites de Transjordanie à n'avoir qu' "un seul" préfet en Galaad (voir Mélanges Rinaldi, Studi sull' Oriente e la Biblia, Genes, 1967, p. 21–7). J'ai étonné que pour l'étude du temme *nesib* M. ne fasse pas mention de I Sam 10,5. Ici encore ce fonctionnaire philistin pourrait faire le lien entre le modèle égyptien et la fonction salomonienne. Saül reçoit un paiement en nature (I Sam 10,4), signe qu'il va être substitué à ce fonctionnaire étranger.

Le dernier titre à étudier est celui de "superintendant des corvées" *'l ms*. Connu à Alalah, le terme est difficile. M. parait avoir raison d'éliminer le *msw* ugaritique de Mendelsohn (BASOR 167,32) car Syria 18, 1937, 164 semble devoir être lu *mdm* et non *msm*. Je serais plus hésitant pour le *msw(nh)* retenu comme signifiant "transporter" par Aistleitner (n° 1610). Nous avons en effet en égyptien un *msw* signifiant "transporter" (des pierres: Faulkner, *Concise Dictionary* p. 116; voir aussi Rekhmire Urk IV, 1150, 11 pour du métal). Le *'al hammas* correspondant à un égyptien *hry ms* superintendant des transports est vraisemblable bien que je n'en connaisse pas d'exemples. *Mas* en hébreu désigne la personne chargée d'un travail forcé, spécialement pour les transports destinés à la construction du temple, du palais et des remparts, et non la corvée elle même (Ex 1,11, *missîm*). Il me paraît difficile de rattacher le *'ôbed* de *mas'.ôbed* à une racine *'bd* siginifant "à perpétuite", avec passage du aïn à l'aleph, d'autant qu'il n'y a pas de différence visible de statut entre les Cananéens de Jos 16,10 et ceux de 17,13 alors qu'un *mas* est *'ôbed* et l'autre non. L'argument tiré de Künstlinger (OLZ, 34/1931 col 609–612) basée sur Num 24,20.24 et l'arabe est nettement insuffisant. *'ôbed* paraît être l'apposition en hébreu à un terme d'origine étrangère. Bien que la source de I Reg 5, 29 où nous avons *sbl* et non *mas*, M. a peut-tre raison de rattacher *ms* au sud et *sbl* au nord.

Ces annotations ne font que renforcer la thèse de M. sur l'influence égyptienne à la cour de Salomon et sur les écoles de scribes fondées au début de la monarchie. Il n'est sans doute pas nécessaire de distinguer écoles du temple et du palais à cette époque. L'un était si près de l'autrè et le prêtre Urie semble être un ami très intime d'Isaie dont on sait la formation de scribe! Cette influence se traduira dans la littérature biblique de sagesse. Pour les expressions concernant "le coeur", et "le coeur qui entend" j'aurais voulu une référence au travail si utile de A. Piankhoff, Le coeur dans les textes égyptiens Paris 1939 p. 120. Pour des expressions antithétiques comme "le bien et le mal" on ne peut se passer de l'étude de *A. Massart* dans les *Mélanges Robert* p. 42 (voir aussi ANET p. 381b).

Je suis un peu étonné que M. après ces études si méthodiques et si précises, se refuse à distinguer les récits J et les récits E dans l'histoire de Joseph. Les deux récits courent parallèlement, mais que de détails divergents! Le bon frère est ici Ruben, là Juda; les étrangers qui capturent Joseph sont ici les Madianites, là les Ismaélites. La coupe de Joseph est découverte par un seul à la première étape, par tous à l'arrivée près de Jacob. En 42,16 un seul frère doit partir; en 42,19 ils partent tous, sauf un. La rédaction de 41, 56 est inexplicable sans la distinction des deux récits. Je suis persuadé qu'une étude méthodique conduira T. M. à admettre la dualité. Elle est ici particulièrement importante car si la sagesse de Joseph est sans ombre dans le récit E, le récit J est

beaucoup plus réservé sur la manière dont le ministre veut retenir Benjamin, sur son utilisation d'une coupe magique et sur la manière dont il acquière toute la terre d'Egypte au profit du Pharaon: l'habile ministre ne l'emporte ni devant la plaidoirie de Juda ni devant les volontés de Jacob mourant. La splendide culture humaine d'Egypte introduite par David et Salomon devait s'incliner devant la tradition patriarcale.

Nous avons avec ce livre une étude extrêment sérieuse et qui aidera à résoudre les nouveaux problèmes d'exégèse biblique soulevés par la "théologie biblique": comment l'organisation de l'Etat davidique a-t-elle utilisé une sagesse politique antique?

Paris Henri Cazelles

Frieden – Bibel – Kirche. Hrsg. von Gerhard Liedke. – Stuttgart–München: Klett-Klösel (1972). 236 S. (Studien zur Friedensforschung, hrsg. v. G. Picht, H. E. Tödt und H. Th. Risse. Forschungsstätte der Ev. Studiengemeinschaft, Heidelberg, Bd 9) kart. DM 18.–

Der vorgelegte Band enthält verschiedene Beiträge einer besonderen Arbeitsgruppe der genannten Studiengemeinschaft, die am Projekt „Der Beitrag von Theologie und Kirche zum Frieden" arbeitet. Das Gemeinsame der sehr unterschiedlichen Beiträge ist einfach zu bezeichnen: Sie wollen die biblische Grundlegung zum Arbeitsprojekt vermitteln. Das geschieht in keiner Weise so, daß die Autoren sich bereitwillig unter ein Wunschbild biblischer Friedensvorstellung einträchtig und harmonisch stellen. Das genaue Gegenteil ist der Fall. Denn L. Perlitt kommt im ersten Beitrag „Israel und die Völker" (17–64) zu der Auffassung, daß Krieg viel eher als Frieden den Weg der israelitischen Geschichte geprägt und Israels Verhältnis zu den Völkern bestimmt hat. Um das möglichst überzeugend den Texten entnehmen zu können, unterteilt er in: Historische Konstellationen, Theologische Konzeptionen. Eine solche Teilung kommt aus einem ganz bestimmten Verständnis des AT als Geschichte her. M. E. sind die beiden genannten Komponenten in der Realität jedoch so eng miteinander verwoben und verflochten, daß kein noch so scharfes und gut angesetztes Seziermesser eine solche Trennung schadlos durchführen kann. Zudem kann man P. den Vorwurf nicht ersparen, daß er anachronistisch den heutigen Maßstab der Friedensvorstellung von Volk zu Volk an das AT heranträgt, wobei die Fülle biblischer Friedensgehalte keineswegs umfassend eingeholt werden kann. Diese Einsicht hat wohl G. Liedke sozusagen zu einem Korreferat veranlaßt: „Israel als Segen für die Völker" (65–75), in dem von P. außer acht gelassene, durch die Offenbarung in die Friedensvorstellung eingesenkte Dimensionen als notwendiges Korrektiv zu Wort kommen.

Damit tritt Liedke in die Nähe zu den Ausführungen von O. H. Steck „Jerusalemer Vorstellungen vom Frieden und ihre Abwandlungen in der Prophetie des Alten Israel" (75–95). Steck geht es darum, in den Psalmen und prophetischen Texten altes Friedensgut zu entdecken und den Weg dieser Vorstellungen im Rahmen der Offenbarungsentwicklung nachzuzeichnen.

Ganz anders entledigt sich der Neutestamentler H. Thyen im Beitrag „Zur Problematik einer neutestamentlichen Theologie" (96–173) seiner Aufgabe. Er ordnet das Arbeitsprojekt zunächst in die heutige theologische Gesamtforschung ein, weist auf ihre hauptsächlichen Richtungen und Methoden hin. Dann fragt er nach dem historischen Jesus und dem Ursprung der Kirche, um auf dieser Basis, breit ausgeführt, über die Kirche in Korinth (nach 1 Kor) und die Kirche des Markus zu handeln. Th. verfolgt demnach die Absicht, die Grundlagen von Theologie und Kirche für das Projekt Frieden heute abzuklären, um so sinnvoll den biblischen Einsatz für den Frieden festzulegen.

Ein ausführlicher Literaturbericht zur Theologie des Friedens aus biblischer und systematischer Sicht (174–216) rundet die Beiträge ab.

Schon der im Titel aufscheinende weit geschlagene Bogen deutet an, wie schwierig sich die Erarbeitung einer biblischen Grundlegung des Friedens gestaltet, die nicht nur im Umkreis der hebräischen und griechischen Äquivalente für Frieden bleibt. Das bestätigen die sehr unterschiedlichen Aufsätze nur zu augenfällig. Trotzdem hat die Kirche zweifelsohne ihren Beitrag zum Frieden zu leisten, wenn sie ihrer Aufgabe nicht untreu werden will. Der vorliegende Band ist geeignet, Kräfte für diesen Dienst zu mobilisieren und zu provozieren.

Regensburg Heinrich Gross

Schneider, Gerhard: **Anfragen an das Neue Testament.** – Essen: Ludgerus Verlag (1971). 167 S. kart. DM 12.80

Die wissenschaftliche Exegese hat seit der Einführung der historisch-kritischen Forschung ihre Arbeitsweise immer mehr präzisiert und verfeinert. Sie ist eben dabei, auch die Ergebnisse der modernen Linguistik in der Methode zu berücksichtigen. Dem Nichtfachmann wird es daher heute sehr schwer gemacht, einen ansprechenden Zugang zu den Untersuchungsverfahren und Denkvorgängen exegetischer Analysen zu finden oder sogar deren Resultate in ihrer Begründung nachzuvollziehen. Es ist ja schon für den Berufsexegeten nicht mehr möglich, die unüberschaubare Fülle neu erscheinender Fachbücher und die Fortschritte in der Artikelliteratur laufend zur Kenntnis zu nehmen. Er muß daher einen Blick für das Wichtige gewinnen, für die zukunftsträchtige Neuerung, für die wesentliche Gefährdung, für das dem praktischen Glaubensvollzug Entscheidende. Nur in ausgewogener Auswahl vermag er noch seinen Stoff zu beherrschen und dem Lernenden zu vermitteln. Eine solche klug getroffene Auswahl kritischer „Anfragen an das Neue Testament" bietet der Bochumer Neutestamentler in diesem auf Wunsch des Verlages geschriebenen Buch. Es ist von vornherein für einen weiteren Leserkreis verfaßt, was nicht heißt, daß es ohne scharfes Mitdenken gelesen oder ohne gründliches Studieren verstanden werden könnte. Es ist ein höchst zweckmäßiges und für Laien sehr anspruchsvolles Kompendium brennend aktueller Fragen aus der neuesten Exegese.

Daß ein Ordinarius für NT sich nicht nur um seinen akademischen Studienbetrieb und die Weiterforschung bemüht, sondern auch für die „vielen Christen, die beunruhigt meinen, die wissenschaftliche Exegese werde unaufhaltsam zur Auflösung des Evangeliums führen" (8), schreibt, ist eine erfreuliche Entwicklung im Kreis deutscher Professoren, denen man im Ausland nicht ohne Grund eine fast ängstliche Scheu vor der „haute vulgarisation" nachsagte. Nun zeigt aber gerade das vorliegende Buch, daß didaktisch geschickt dosierte Information und auch dem Laien verständliche Sprache in keiner Weise auf Kosten wissenschaftlicher Exaktheit und methodischer Korrektheit gehen müssen. Im Gegenteil, der Verfasser versteht es einerseits, den Lesern ein hohes Niveau exegetischer Problematik aufzuzeigen, andererseits läßt er aber auch den Leser zu jeweils sehr überzeugenden und gut begründeten Lösungen gelangen, die sowohl dem Nachholbedürftigen wie auch dem Neuling plausibel auseinandergesetzt werden. Das Buch ist daher als ein wirklich gelungener Versuch zu begrüßen, die neuere Exegese aus ihrem akademischen Ghetto zu befreien, ein weitverbreitetes Mißtrauen gegenüber der kritischen Funktion der Exegese innerhalb von Theologie und Kirche abzubauen und dem nach bündiger Information Suchenden eine zuverlässige Orientierungshilfe in die Hand zu geben. Pfarrer, Religionslehrer, Theologiestudenten und Katecheten kaufen sich mit diesem Buch zeitgerechte Information aus erster Hand. In biblischen Arbeitskreisen der Oberstufe, in pfarrlichen Bibelkreisen und in der Erwachsenenbildung kann dieses Buch in der Hand der Teilnehmer gute Dienste leisten, weil es von vornherein dafür konzipiert wurde, unter die Leute gebracht zu werden. Das christliche Kirchenvolk hat ein Recht darauf, kritisch mitzuerfahren, was sich in den Höhen wissenschaftlicher Theologie abspielt.

Der Vf. gab seinem Buch drei große Unterabschnitte, auf die sich insgesamt zehn in sich abgerundete Themenkreise verteilen. Er beginnt mit dem Arbeitstitel „Wege der Forschung", in dessen Rahmen eine gedrängte Darstellung der Form- und Redaktionsgeschichte geboten wird. Ältere und neuere Einwände gegen die historisch-kritische Forschung kommen ebenso zur Sprache wie deren bisherige Leistungen. Dann wird die Frage nach dem historischen Jesus gestellt und die Möglichkeit eines Zugangs zum vorösterlichen Bereich erörtert. In einem dritten Kap. werden die redaktionsgeschichtliche Forschung dargestellt und die theologischen Entwürfe der Synoptiker skizziert. Weitaus schwieriger ist dann das unter dem zweiten Arbeitstitel „Jesus, der Christus" Gesagte. Nach eindrucksvoller Zeichnung der jesuanischen Verkündigungssituation geht der Vf. die heikle Frage nach den Wundern Jesu an. Mit Rudolf Pesch nennt er Jesu Machtaten „Illustrationen" seiner Botschaft und die evangelischen Wundergeschichten „Illustrationen" der urkirchlichen Christologie. Um die Auslegung der „Auferstehung Jesu" geht es im nächsten Kapitel. Der Kritik an Willi Marxsen's Interpretament-Theorie schließt sich die Frage an, ob das österliche Widerfahrnis der Auferstehung Jesu auch in anderen Kategorien damals aussagbar gewesen wäre oder heute aussagbar sein könnte. Die hermeneutische Problematik der Ostergeschichten wird treffend aufgerollt. Dem Fazit des Vf. ist zuzustimmen: „Diese Rede von der Auferstehung kann nicht wirklich ersetzt werden oder durch den Satz „Die Sache Jesu geht weiter" zutreffend wiedergegeben werden" (97). Die Literaturangaben zum Thema Auferstehung wären bestimmt nicht überladen, wenn das gerade katechetisch so ausgezeichnete Büchlein von F. Schnider – W. Stenger, Die Ostergeschichten der Evangelien, München 1970 genannt worden wäre. – Ein nicht weniger heißes Eisen geht der Vf. im Kapitel „Geboren von der Jungfrau Maria" an; bei der Beurteilung des theologischen Stellenwertes des Glaubenssatzes von der jungfräulichen Empfängnis Jesu ist mitzuveranschlagen, daß er aus christologischer Reflexion resultiert und daher nicht der verkürzenden Alternative „Historisches Faktum oder Theologumenon" unterworfen werden darf (100).

Der dritte Arbeitstitel lautet „Die Kirche und ihr Glaube". Er subsumiert drei Kapitel über Paulus, die Nachfolge Christi und Kurzformeln des Glaubens. Den eigentlichen und spezifischen Neuansatz in der

Auslegung des Evangeliums durch Paulus sieht der Vf. in der Botschaft von der Rechtfertigung aus Glauben, die aber zwischen Jesus und Paulus keinen Graben aufreißt, sondern in der kontinuierlichen Interpretationslinie einer sachlichen Identität mit der Verkündigung Jesu bleibt (129). Doch betont der Vf., daß die Akten zum Thema der Beziehungen zwischen Jesus und Paulus noch keinesfalls geschlossen sind. In späteren Auflagen des Buches sind die beiden wichtigen Pauluswerke von Otto Kuss (1971) und Georg Eichholz (1972) zu vermerken. – Im Kontrast zu dem aus dem 15. Jahrhundert stammenden Erbauungsbuch „Imitatio Christi" werden Leitlinien entwickelt, wie Nachfolge Christi in der heutigen Weltzeit verwirklicht werden kann. Hier zeigt sich der Vf. auch offen für die heute sehr notwendige spirituelle Dimension der Schriftauslegung.

Daß bei der Auswahl der Themen und der Fassung dieses Buches erfreulicherweise auch studentische Hörer des Autors beteiligt wurden, hat sich zweifellos sehr prositiv als Filter gegen Überflüssiges und Unfruchtbares, aber auch als Anreiz zu mutiger Klarheit bewährt.

Regensburg Paul-Gerd Müller

Tachau, Peter: **„Einst" und „Jetzt" im Neuen Testament.** Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 166 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Ernst Käsemann und Ernst Würthwein, 105. Heft der ganzen Reihe) Lw. DM 38.–

Die Studie befaßt sich mit der für die urchristliche Heilserfahrung sehr typischen Denkform, welche die abgestoßene Vergangenheit möglichst kräftig mit der neu erreichten Gegenwart kontrastieren läßt. Das Revelationsschema des Einst und Jetzt (vor und nach Christus) wird ausgeklammert und allein die individuelle und paränetisch ausgewertete „Zeitantithetik" (vor und nach der Bekehrung) untersucht. Dieses Schema dient „in erster Linie der Heilsvergewisserung der Hörer" (112.132). Das wird inhaltlich und formal nach etlichen Richtungen präzisiert und im Umkreis von Soteriologie, Geschichtsverständnis und Paranäse des NT erläutert, ohne daß sich wirklich neue Auskünfte erwarten ließen. Mehr als Traditionsgeschichte und Ableitungsversuche, die einen Hauptteil ausmachen, hätte für das Verständnis dieses Kontrastdenkens wahrscheinlich eine exaktere Berücksichtigung der individuellen und kollektiven „Biographie des Glaubens" der ersten Generationen von Christen eingebracht. Die Durchmusterung der alttestamentlichen und jüdischen sowie der antiken und hellenistischen Literatur außerhalb dieses Bereichs bringt zugestandenermaßen nichts wirklich Nennenswertes für das Verständnis der neutestamentlichen Formeln ein (21–78.92–94). Die Arbeit bleibt dem Filiationsschema trotzdem verhaftet. Der „Sitz im Leben" wird (sicher richtig) in der urchristlichen Predigt erkannt (133), aber trotzdem nicht von deren Tendenzen aus die Struktur der Kontrastaussage geschichtlich wirklich aufgeschlüsselt. Die aufwendigen Vergleiche und Textanalysen, die unternommen wurden, stehen aufs ganze gesehen in keinem Verhältnis zum Ergebnis, blieben aber trotzdem stehen. Die Berücksichtigung der Grundstrukturen in den brieflichen Theologien und Paränesen wäre aufschlußreicher gewesen. Nachdem Verf. sich so umfangreich auf Einzelinterpretationen einläßt, wundert man sich, daß er aus der Paulus-Anamnese in 1 Tim 1,13ff nicht grundsätzlichere Einsichten über die Intentionen des bereits zum Klischee gewordenen Schemas zu gewinnen sucht.

Zur angewandten Methodologie der Identifizierung eines „Schemas" und seiner etwaigen Geschichte ließe sich etliches kritisch vermerken. Hier sei nur verwiesen auf die abstrakte Einstellung zur Sprachgeschichte, die sich z. B. niederschlägt in der als zusammengefaßtes Ergebnis gedachten Formulierung: „Die griechische Antike kennt bereits das Schema ποτέ-νῦν.Es findet sich bei den verschiedensten Autoren ... Es taucht in unterschiedlichen Kontexten auf" (78). Zu eng wird alles als Vorgeschichte auf den eigenen Forschungsgegenstand bezogen („bereits"), und das „Ergebnis" als solches ist nichts weiter als eine Selbstverständlichkeit (wie übrigens viele andere Festellungen des Buches auch), nachdem nämlich das Wort „Schema" lt. S. 12 „allein die Form der Gegenüberstellung zweier Zeiten" bezeichnet, so daß es eine vergleichbare Feststellung wäre, die griechische Antike habe „bereits" das „Schema" hell-dunkel, hoch-tief o. a. gekannt. Es scheint, als sei infolge der zahlreichen minutiösen Einzelstudien der Blick für die Geläufigkeit und naheliegende Anwendbarkeit des „einst-jetzt" verstellt worden, so daß ein Zwang zur Ableitung entstand, die sich dann als überflüssig herausstellte. Freilich kommen anläßlich der Behandlung des „Einst" und „Jetzt" viele wichtige biblische Daten und Denkformen zur Sprache, sie wurden aber nicht durch die Analysen des Schemas zutage gefördert. Zu allem hat man ein wenig den Eindruck, daß das Thema so ergiebig vielleicht nicht ist, daß es diese Breite vertrüge, in der es hier als Dissertation (Göttingen) berarbeitet wurde.

München Norbert Brox

Schenke, Ludger: **Studien zur Passionsgeschichte des Markus.** Tradition und Redaktion in Markus 14,1–42. – Würzburg: Echter Verlag / Katholisches Bibelwerk 1971. XXVII, 570 S. (Forschung zur Bibel, 4) br. DM 42.–

Bekanntlich haben die Klassiker der formgeschichtlichen Evangelienforschung die Passionserzählung für das älteste Stück Jesustradition gehalten, das zusammenhängend berichtet. K. L. Schmidt und M. Dibelius dachten dabei an eine fortlaufende Erzählung, die im wesentlichen den Umfang von Mk 14–15 besessen habe. R. Bultmann rechnete mit einer komplizierteren Traditionsgeschichte von einem knappen Geschichtsbericht bis zu den kanonischen Leidenserzählungen. In einem regelrechten Wachstumsprozeß sei der ältere Bericht immer weiter ausgestaltet und mit neuem Material angereichert worden. Neuerdings wird die überkommene These verschiedentlich angefochten, weil man den ersten Evangelisten auch für den ersten Erzähler einer zusammenhängenden Passion hält (J. Schreiber, E. Linnemann). Der Verf. der o. e. Dissertation (bei W. Pesch in Mainz entstanden) sieht in Markus den Autor des untersuchten E i n g a n g steils der Passion (Mk 14,1–42). Er denkt aber daran, daß die letzte Perikope dieses Komplexes bereits vor-mk mit einer Passionsgeschichte im engeren Sinn verbunden gewesen sei; im übrigen stamme die Komposition vom Evangelisten:

Die Salbungsgeschichte (14,3–9) ist nicht Einschub des Evangelisten in einen vorhandenen Zusammenhang 14,1–2.10–11, sondern 14,1–11 ist redaktionell gerahmte Tradition (141). Diese Einheit will nicht pragmatische Darstellung des Geschehensablaufs am Tag vor dem Passa sein, sondern redet die christliche Gemeinde an. Die Jesus salbende Frau ist Vorbild echter Jüngerschaft, weil sie den Kreuzweg Jesu als Heilsweg anerkennt und gläubig akzeptiert (149f). – Der Komplex 14,12–25 ist eine Dreieinheit (Auffindung des Abendmahlssaales, Verratsansage, Abendmahl). Die Stücke, die ursprünglich keinen Zusammenhang besaßen, sind erst von Markus als „redaktionelle Komposition" geschaffen worden (342–347). Vorgegeben waren: a) eine Jerusalemer O r t s l e g e n d e (VV. 12aβ.13–16a), deren Interesse der wunderbaren Auffindung des Saales galt, b) ein palästinisches W e h e l o g i o n (V. 21b), das die Verantwortlichkeit des Verräters hervorhob, und c) eine nur im hellenistischen Raum verständliche A b e n d m a h l s a n a m n e s e aus der markinischen Gemeinde (VV. 22–24). 14,25 ist „markinisches Interpretament", das einem enthusiastischen Mißverständnis des Abendmahls begegnen will. Es macht deutlich, daß die Abendmahlsfeier „nur unter einem eschatologischen Vorbehalt richtig verstanden werden kann" (340). – 14,26 ist redaktioneller Anschlußvers (354) zur Vorhersage des Jüngerversagens (14,27–31) und der Gethsemaneszene (32–42). Die konkurrierenden Ortsangaben der VV. 26 und 32 (Ölberg, Gethsemane) sollen dagegen sprechen, daß die beiden Einheiten ursprünglich miteinander verknüpft waren (354f). Das Stück 14,27–31 wurde von Markus gebildet (400). Sch. meint, diese These durch eine redaktionsgeschichtliche Analyse bestätigen zu können (400–423). Die Ansage des Jüngerversagens und der Petrusverleugnung setzt die entsprechenden Berichte (14,43–52.66–72) voraus (423). Die markinische Bildung hat einen konkreten Bezug zur Situation der Gemeinde: „Dieser soll der Glaubensabfall der Zwölf, die die Kreuzesnachfolge verweigert haben, warnendes Beispiel sein" (459). In der Gethsemaneerzählung ist der markinische Anteil recht erheblich, obwohl es sich um eine tradierte Szene (14,33b.34.35a.36–37.38b.40b.42) handelt, die dem Markus bereits in Verbindung mit der Gefangennahme Jesu (14,43–52) vorgelegen hat (539).

Die Arbeit ist übersichtlich angelegt. Sie hat die wichtigste Literatur (bis zu Schreiber und Linnemann) kritisch ausgewertet. Der Versuch, den gesamten Komplex Mk 14,1–42 als deutende Vorbereitung der eigentlichen Passion zu verstehen, kann als gelungen bezeichnet werden. Die trotz der detaillierten Analysen zur Scheidung von Tradition und Redaktion verbleibenden Fragen beziehen sich vor allem auf die Methode, die zur Anwendung kam. Ist die isolierte Behandlung von 14,1–42 (ohne 14,43–16,8) nicht doch schwach begründet? Sch. meint: „Die entscheidenden Gründe dafür, in Mk 14,1–42 einen geschlossenen Abschnitt zu sehen, ergeben sich ... aus der inhaltlichen Analyse des Abschnitts selbst und können darum hier noch nicht vollständig aufgezählt werden" (5). Vor der Analyse steht fest, „daß 14,1–42 offensichtlich die Funktion hat, die Ereignisse nach 14,43 deutend vorzubereiten. Dann ist aber zu erwarten, daß der deutende Abschnitt 14,1–42

in größerem Maße redaktionell durchkomponiert sein wird als der schildernde Teil der Passionsgeschichte" (6; Hervorhebungen vom Rezensenten!). Diese sachlich-inhaltliche Differenz begründet jedoch kein traditionsgeschichtliches oder literarkritisches Urteil. Sch. rechnet selbst damit, daß die Gethsemaneszene schon vor-mk mit dem „schildernden Teil" verbunden war. – Ist die Rekonstruktion einer Ortslegende über die wunderbare Auffindung des Passamahlsaales überzeugend? Die Vermutung, eine solche isolierte Überlieferung hinge mit dem Interesse „der Urgemeinde an der Örtlichkeit des Passamahlsaales" zusammen (192), erinnert an die analoge Auffassung des Verf. über den Sitz im Leben bei der Grabesgeschichte Mk 16,1–8 [Auferstehungsverkündigung und leeres Grab, Stuttgart ²1969] und zugleich an „byzantinische" Frömmigkeitsformen, wie sie die Pilgerin Aetheria später aus Palästina beschreibt. – Ist Mk 14,25 wirklich „markinisches Interpretament" und Korrektiv gegenüber einer enthusiastisch-hellenistischen Eucharistieauffassung, die den „eschatologischen Vorbehalt" nicht (mehr) kannte? Daß dieser Vers redaktionell sein soll, überzeugt nicht. M. E. stellt sich Sch. (mit anderen) die Neuinterpretation von Tradition durch den Evangelisten nach dem hegelianischen Schema von These und Antithese vor. Das entspricht indessen nicht dem wirklichen Sachverhalt, weil der Tradition nicht eine Redaktion als Gegenposition gegenübergestellt wird, sondern vielmehr gerade die tradierten Stücke interpretiert werden.

Man wird Sch. im ganzen zustimmen können, wenn er die Tendenz des ältesten Evangeliums darin sieht, einer angefochtenen Gemeinde Christus als den gehorsam zum Kreuz gehenden Gottessohn zu verkünden und ihr zugleich klarzumachen, daß Jüngerschaft Kreuzesnachfolge bedeutet. Im Bereich des Methodischen bleiben offene Fragen, insbesondere auch hinsichtlich mancher statistischer Überlegungen (z. B. über die Gruppierung der Gegner Jesu, 39–42). Man muß dem Verf. dankbar sein, daß er sich an das schwierige Unternehmen herangewagt hat und sicherlich in vielen Punkten die Passionsforschung anregen wird. Der Echter-Verlag hat – bei einem Druckverfahren, das die Kopie der maschinenschriftlichen Diss. bietet – das Buch so schlecht heften lassen, daß es dem Leser bald zu einer Loseblätter-Sammlung zerfällt. Leider wurden die Seiten des Inhaltsverzeichnisses schon beim Druck verwechselt.

Bochum Gerhard Schneider

Taylor, Vincent: **The Passion Narrative of St. Luke.** A Critical and Historical Investigation, ed. by Owen E. Evans. – Cambridge: University Press 1972. XII, 148 S. (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 19) Lw. £ 3.80

Der 1968 verstorbene britische Neutestamentler T. hatte eine Arbeit über die lukanische Leidensgeschichte hinterlassen, die aus den Jahren 1962–1965 stammt. Sein Schüler Evans hat sie nun herausgegeben und mit Ergänzungen versehen (vgl. 27–30.37f). T. hatte bereits vierzig Jahre zuvor (Behind the Third Gospel. A Study of the Proto-Luke Hypothesis, Oxford 1926) die These einer proto-lukanischen Quellenschrift des dritten Evangeliums vertreten. Nach anfänglicher Zustimmung mußte er eine allmählich sich mehrende Ablehnung der Hypothese erleben. Ein kurzer Beitrag aus seiner Feder (ExpT 71 [1959/60] 68–72) hatte vor der Niederschrift unseres Buches den Autor einräumen lassen, daß der dritte Evangelist im Aufbau seiner Passionsdarstellung offenbar doch dem Markusevangelium folgt, weil gerade die Einleitungsverse von Abschnitten („opening verses") häufig Mk-Elemente enthalten. Die Arbeiten von H. Schürmann und F. Rehkopf zu Lk 22 gaben T. nicht nur den Mut zur erneuten Darstellung seiner früheren These, sie trugen auch dazu bei, die bisher angewandte statistische Methode als unzureichend zu erkennen.

In Teil I (1–38), der die wechselnden Schicksale der Proto-Lukas-Theorie mit ihren Argumenten und den vorgebrachten Einwänden aufzeigt, werden auch methodische Vorüberlegungen angestellt: Die wortstatistische Methode bedarf der Ergänzung durch Literar- und Stilkritik; dazu müssen formgeschichtliche und historische Kritik treten (30–37). Wenn drei oder vier von diesen Wegen zum gleichen Ergebnis führen, erreicht man eine „moralische Gewißheit". Teil II (39–115) bietet als Hauptstück des Buches eine vor allem quellenkritische Analyse von Lk 22–24. Diese Ausrichtung des Interesses zeigt sich u. a. daran, daß auf die Behandlung jedes Einzelabschnitts ein Summarium folgt, in dem Vorlagen und redaktionelle Elemente namhaft gemacht werden. T. bleibt bei seiner 1926 vertretenen These, daß Lukas in der Passion nicht bloße Bearbeitung des Mk bietet, sondern eine proto-lukanische Passionsdarstellung durch Mk-Stoff ergänzt. Teil III (117–140) faßt die Einzelanalysen zusammen und kommt dabei zu der Auffassung, daß dem Evangelisten eher eine einzige nicht-mk Quelle vorgelegen hätte, als daß man an verschiedenartige Einzelstücke denken müßte. Die nicht-mk Sonderquelle habe man sich als schriftliche Quelle vorzustellen. Aus Mk seien übernommen: Lk 22,1–13.22.34.46b.50b.52b–53a. 54b–61; 23,3.26.34b.38.44–45.49.50–54; 24,10a (119). Wahrscheinlich müßten aber auch 22,47.69.71; 24,1–3 auf Mk-Einfluß zurückgeführt werden (124). An einer Stelle wird außerdem 23,25 als markinisches Element bezeichnet (124). Ob 22,19a aus Mk stammt, bleibt unentschieden (51–58). In dem o. e. Beitrag (ExpT 1959/60) hatte T. ferner Lk 22,39.66; 23,33 als „possibly Markan" eingestuft. Die Substanz von Lk 22,14–24,53 ist trotz der vermuteten Mk-Einflüsse unabhängig vom Markusevangelium komponiert und existierte als schriftliche Quelle, bevor der Evangelist das Mk zu Gesicht bekam (125). Zum Schluß bietet T. eine englische Übersetzung der „proto-lukanischen" Passion, bei der die „Mk-Zusätze" weggelassen sind. Er will damit zeigen, daß die rekonstruierte Quelle eine literarische Einheit bildet (126), – die freilich zu einem größeren Ganzen, eben zu Proto-Lukas, gehörte. Den historischen und theologischen „Wert" der so gewonnenen Sonderquelle wollen die letzten Seiten des Buches (133–140) herausstellen. Angeblich erhellt diese Quelle das Urchristentum der „vierziger Jahre".

Nach den methodischen Vorüberlegungen, die T. einleitend anstellte (30–37), hätte man erwarten können, daß er nun mit einer neueren und differenzierteren Literarkritik an die Texte herangegangen wäre. Das ist aber nicht der Fall. Häufig beruft er sich zwar auf Rehkopfs (problematische) Liste proto-lukanischer Wörter. Doch bleibt das statistische Arbeiten vorherrschend. Dabei handelt es sich nicht einmal primär um eine Wortstatistik, die Vokabeln oder Stilformen als lukanisch oder als von Lukas generell gemieden herausstellen würde. T. arbeitet weiterhin vorwiegend mit der Auszählung des Prozentsatzes von markinischen Wörtern im entsprechenden Lk-Vers. Gerade ein solches Verfahren aber ist – bei der an sich statthaften (und von T. Schramm neuerdings erhärteten) hypothetischen Voraussetzung T.s, Lukas habe neben Mk Sondertraditionen verwendet, – unsinnig. Denn die möglichen Sonderquellen werden, falls sie Parallelen zu Mk darstellten, doch auch teilweise gleichen Wortlaut geboten haben, zumal manche Realien gar nicht anders auszudrücken gewesen sind. Andererseits ist eine nicht-mk Vorlage nicht schon damit erwiesen, daß bei Lukas in einem Einzelstück kein markinischer Wortlaut vorliegt. Man muß die lukanische Mk-Bearbeitung in den kontrollierbaren Fällen berücksichtigen. M. E. ergibt sich dann für Lk 23, daß Mk 15 den Leitfaden der Darstellung bietet. Der Einwand, daß Lukas hier – gegen seine Gewohnheit – Mk-Perikopen umgestellt haben müßte, geht darum ins Leere, weil die „Umstellungen" nicht auf Perikopenebene erfolgen, sondern minderen Ranges sind. Man wundert sich am Ende nicht, daß das Gesamtergebnis T.s die These von 1926 kaum modifiziert. Sie ist demnach im wesentlichen nur noch einmal wiederholt, nicht aber auf neuen Wegen bestätigt worden. Angesichts dieses Befundes ist es fraglich, ob dem Andenken des verstorbenen Kollegen mit der posthumen Veröffentlichung des Manuskripts ein Dienst erwiesen wurde. Sicher aber scheint mir, daß das Buch der Proto-Lukas-Hypothese keinen Auftrieb zu geben vermag.

Bochum Gerhard Schneider

Timmermann, Johannes: **Nachapostolisches Parusiedenken,** untersucht im Hinblick auf seine Bedeutung für einen Parusiebegriff christlichen Philosophierens. – München: M. Hueber 1968, 150 S. (Münchner Universitätsschriften, Reihe der Philos. Fakultät, Bd 4). kart. DM 29.80

Der Vf., Schüler von A. Dempf, legt hier einen Teil seiner ausgedehnten Studien über das antiochienische Geschichtsdenken vor, um einerseits zu erfassen, was eigentlich den christlichen Parusiebegriff in der Übergangszeit von der apostolischen Zeit bis hin zur frühchristlichen Klassik kennzeichnet, zum anderen welche Bedeutung diesem Parusieverständnis im Gesamt des menschlichen Fragens nach dem Seins- und Geschichtsverständnis zukommt. Dabei läßt er es sich angelegen sein, vor dem Hintergrund nationalkultureller Traditionen und Denkansätze das Parusieverständnis der christlichen Autoren dieser bedeutungsvollen Übergangsepoche näher zu charakterisieren. Zugleich will er damit die Voraussetzung schaffen zu einer Begegnung zwischen ontologischem (Anwesenheit und Sich-Zeigen des Seins und Sinns im Gewebe des Seienden) und eschatologischem Parusiedenken (Sich-Zeigen Gottes, der als Herr und Lenker der Geschichte verstanden wird im Ablauf des Zeitlich-Geschöpflichen), einer Frage, die vor allem durch die Philosophie Hegels und des Marxismus, aber auch Heideggers große Aktualität für sich beanspruchen kann.

Methodisch erfaßt die Arbeit die diesbezüglichen Aussagen der christlichen Autoren dieser Zeit, indem sie sie philologisch-historisch beschreibt und sie dann typologisch ihren Denkstrukturen nach ordnet und vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Philosophie jener Epoche gegeneinander abgrenzt. Schließlich wird das so Gewonnene zusammengefaßt und in seinem bleibenden Ertrag dargestellt – als Teilbeitrag für eine noch zu schreibende Metaphysik des frühchristlichen Denkens und eine Geschichte des christlichen Geschichtsdenkens.

Der Vf. zeichnet sich durch eine umfassende Quellenbeherrschung, durch Heranziehung aller wichtigen Untersuchungen, durch streng methodisches Vorgehen, durch die Fähigkeit zu analytisch und synthetisch schöpferischem Denken und durch Gedankenreichtum aus. Untersucht werden der Barnabasbrief, der erste Klemensbrief, der Hirt des Hermas, die Ignatiusbriefe, die Didache, die Schriften Justins, Tatians, die Schriften des Theophil von Antiochien (an Autolykos), der Diognetbrief, die Schriften des Meliton von Sardes, die Apologien des Aristides und Athenagoras, das Apologeticum Tertullians, die sog. Epistula Apostolorum, dazu die liturgischen Zeugnisse dieser Zeit. Näherhin stellt er vier verschiedene Geschichts- und Parusieentwürfe fest, die je mit einer bestimmten Denkstruktur und Methodik zusammenhängen: 1) Geschichtsgnosis mit Naherwartung (Barnabas) bzw. präsentischem Eschatondenken (Klemens v. A.), 2) kosmologisch-politisches Ordnungsdenken (Klemens von Rom), 3) metaphysisch-spekulatives Geschichtsverständnis des griechischen Raumes mit doppelter Parusieauffassung (griechisch-römische Apologeten, Hermas) und 4) der ethisch-pragmatische und gnostisch-mythologische Geschichtsentwurf des syrischen Raumes (Tatian usw.). Diesen Entwürfen entsprechen die Liturgieordnungen der vier aufgewiesenen geistigen Räume.

Das alexandrinische Seinsdenken geht aus vom Gegensatz der verschiedenen Seinsstufen und Äonen. Parusie meint daher das Eingreifen Gottes in das uneigentliche Seiende des jetzigen Äons; die Parusie Gottes bedeutet also das Hereinholen des futurischen Eschaton in die Vorläufigkeit der Gegenwart; das römische Schöpfungs- und Ordnungsdenken sieht Gottes Herrlichkeit bereits in der jetzigen Weltordnung „geoffenbart"; Parusie bedeutet lediglich eine Vollendung des jetzt schon Gegenwärtigen; im griechischen Raum ist Gott als „das wirklich Wirkliche", der reine Geist, nur im Logos anwesend. Parusie meint also die Verwandlung dieses unvollkommenen Seins in das vollendete Seiende bei der Volloffenbarung des Logos Gottes; die Syrer gehen vom Gegenüber von Schöpfer und Schöpfung aus und von der Selbstmächtigkeit der Schöpfung gegenüber dem personalen Willen Gottes. Durch Gehorsam und Askese ist es möglich, sich für die Begegnung mit Gott im Gericht zu bereiten.

Alle diese verschiedenen Ansätze lassen sich aber zusammenfassen als Begegnung zwischen Schöpfer und Geschöpf im Ablauf und am Ende der (zeitlich bestimmten) Schöpfungsgeschichte des Diesseits. Der Umbruch von einem mehr zeitlich verstandenen Parusieereignis zu einer mehr ontologisch verstandenen Parusiebegegnung von Natur und Übernatur, Diesseits und Jenseits, bedingtem und unbedingtem Sein erfolgte aber in der zweiten Hälfte des 2. Jhdts. nach dem Ausbleiben der Parusie Jesu und der Krise der Pestzeit unter Kaiser Mark Aurel (zwischen 165 und 180). Zugleich wurde mehr auf die Gegenwärtigkeit des Heils in der Friedensordnung des Römischen Reiches abgehoben.

Die Bedeutung des christlichen Parusiedenkens für das philosophische Denken überhaupt läßt sich vor allem folgendermaßen erfassen: Durchbrechung der Geschichtsdetermination und Überwindung des Fatumglaubens; Umgestaltung des am Menschen desinteressierten göttlichen Seinsprinzips zum Bild des liebenden Schöpfer- und Erlösergottes; der Aufweis der schöpferischen Mitgestaltung der Geschichte durch den Menschen und die Auffassung von der sinnvollen Zielgerichtetheit allen Geschehens. „Der Denkansatz Christus (zwingt) zu einer Philosophie der Schöpfung und Parusie" (138).

Wie diese ausführliche Übersicht über die Ergebnisse dieser Untersuchung zeigt, handelt es sich bei diesem schmalen Band um eine wirklich bedeutende Synthese frühchristlichen Denkens und um einen schöpferischen Neuansatz der Frage, was die christliche Offenbarung an Denkanstößen und weiterführenden Hilfen in den Denkkosmos der Geistesgeschichte und des Geschichtsverständnisses der Menschheit brachte und damit um einen gewichtigen Beitrag zum Ringen der Gegenwart um ein weiterführendes Verständnis dessen, was die Zukunft für das Handeln und Wollen des Menschen bedeutet, welchen Sinn Geschichte hat und welche Bedeutung dem Handeln des Menschen darin zukommt. Timmermann hat den unfruchtbaren, konfessionell einseitigen Ansatz frühchristlicher Dogmen- und Geistesgeschichtsschreibung überwunden, der letztlich der konfessionellen Position der jeweiligen Autoren und ihrer Gruppen zu dienen hatte, und hat das Tor zu einer universalen Würdigung, zu einem wirklich weiterführenden Verständnis der Denkleistung des frühen Christentums aufgestoßen. Auf die weiteren Veröffentlichungen dieses Autors darf man mit Recht gespannt sein.

Passau Otto Knoch

Gryson, Roger: **Le Ministère des femmes dans l'Eglise ancienne.** – Duculot (1972), 263 S. (Recherches et Synthèses, section d'Histoire IV) Gembloux: bfr 370.–

R. Gryson, Professor an der Universität Löwen, hat vor zwei Jahren eine Untersuchung über die „Ursprünge des kirchlichen Zölibats" veröffentlicht. In der vorliegenden Abhandlung greift er wiederum ein „heißes Eisen" aus der kirchlichen Diskussion der Gegenwart auf. R. Gryson bemerkt, wie Befürworter und Gegner einer Zulassung der Frau zum kirchlichen Amt sich auf die Geschichte berufen – freilich, ohne sie genau zu kennen. Er will deshalb keine Partei ergreifen und einfach die altkirchliche Tradition aufzeigen. Von vorneherein ein sympathischer Vorsatz!

In neun Kapiteln führt R. Gryson seine Untersuchung durch. Dabei geht er vom NT aus und folgt dann einer chronologischen und einer literarischen Gliederung (theologische Schriften und Rechtsquellen). In beiden Fällen werden die einschlägigen Aussagen bis ins 6. Jh. erhoben. Das reichverwertete Quellenmaterial ist in einem Stellenregister (181–193) übersichtlich zusammengefaßt. Personen- (193–197) und Literaturverzeichnis (197–200) sind gleicherweise angefügt.

Der Schwerpunkt der Darstellung liegt in der Deutung der einschlägigen Texte aus der alten Kirche. Dieses Quellenmaterial ist keineswegs eine Neuentdeckung. Seine Interpretation (z. B. Texte von Origenes und Clemens 52–64) führt jedoch zu neuen Ergebnissen, die weithin von bekannten Aussagen (A. Kalsbach, J. Daniélou, G. Huls) abweichen. Mit Recht trennt Gryson die Aufgabe der Witwe klar von der der Diakonissin in der altkirchlichen Gemeinde und sieht nur letztere als eigentlichen Gemeindedienst. Im weiblichen Diakonat stellt Gryson auch das einzige von einer Frau praktizierte Gemeindeamt in der alten Kirche fest. Eigentliche priesterliche Dienste nahm die Frau nur in häretischen Gemeinden wahr (176 Hinweis auf die Montanisten). Die Tatsache des weiblichen Priestertums in solchen Gemeinden und auch in heidnischen Kulten hat als signum distinctivum sicher eine größere Rolle in der alten Kirche gespielt als Gryson eingesteht. Auch die fundamentale Bedeutung der Virginität in der alten Kirche scheint mir vom Vf. nicht voll erkannt zu sein: Die gelebte Jungfräulichkeit und ihre hochgreifende Verherrlichung bot den christlichen Frauen auch einen Ersatz für den verwehrten Zugang zum kirchlichen Amt. Die Jungfräulichkeit bot in der Tat eine Möglichkeit fraulicher Emanzipation in der Gemeinde. Wenn Gryson schließlich bemerkt, daß der ganze Komplex nur richtig erfaßt werden könne, wenn die Stellung der Frau in der antiken Gesellschaft aufgearbeitet sei, so ist dem nur beizustimmen (78). Daß die Forschung dabei noch vor völligem Niemandsland stände, kann jedoch nicht gesagt werden, vgl. K. Thraede, Art. Frau = RAC, Lieferung 58 (Stuttgart 197).

Mainz-Wiesbaden K. Suso Frank

Lorenz, Rudolf: **Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen).** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1970). 108 S. (Die Kirche in ihrer Geschichte, hrg. von K. D. Schmidt und E. Wolf, Bd 1, Lfg. C), kart. DM 15.80; Subskr. DM 12.60

Das in einzelnen Faszikeln erscheinende neue Handbuch der Kirchengeschichte kann mit dem schmalen Band von R. Lorenz eine besondere Leistung vorweisen. Das außerordentlich vielfältige kirchliche Leben von Kaiser Konstantin bis zu Gregor dem Großen wird hier auf knappem Raum zugänglich gemacht. Angesichts des reichen Materials läge die Versuchung nahe, sich entweder mit der repetitorienartigen Zeittafel zu begnügen oder in verlockendem Höhenflug ideengeschichtliche Betrachtungen vorzulegen. Der Vf. ist solcher Versuchung entgangen. Die Kirchengeschichte der abgesteckten drei Jahrhunderte aus dem römischen Westreich kommt mit ihren entscheidenden Faktoren und ihren prägenden Phasen zu Wort und selbst das unerläßliche Detail wird erfaßt und gewürdigt.

Der Stoff ist im wesentlichen chronologisch gegliedert (in 10 Kapiteln), wobei als besondere Schwerpunkte hervorgehoben werden: Staat und Kirche, Papsttum, Augustinismus, Mönchtum und das innere Leben der Kirche. Die Darstellung geschieht in jedem Abschnitt unmittelbar nach den Quellen, wobei auf detaillierte Untersuchungen nicht verzichtet wird (z. B. 5–6: „Kreuzesvision" Konstantins). Außerdem ist die fast unübersehbare Literatur zur Kenntnis genommen, was nicht nur die jedem Kapitel beigegebene Literaturübersicht beweist, sondern die lebhafte Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur in der Darstellung selbst. Daß das ausführliche Kapitel über den Augustinismus (53–71) eine außerordentliche Leistung bietet, darf bei dem so hervorragenden Augustinkenner R. Lorenz mit Recht erwartet werden. Von besonderem persönlichen Interesse zeugen ebenso die Ausführungen über Askese und Mönchtum im frühen Abendland, wozu sich R. Lorenz auch an

anderer Stelle ausführlich geäußert hat (ZKG 77 [1966] 1–61). Hier sähe man gern einen Hinweis auf die entscheidende Rolle der spätantiken Aristokratie, die sich teilweise der monastischen Bewegung anschließt und dem lateinischen Mönchtum eigene Züge aufdrängt (vgl. jetzt dazu J. Fontaine, Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental = Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou [Paris 1972] 571–595). Das von Anfang an eigene Verhältnis von Kirche und Mönchtum im westlichen Reichs- und Kirchengebiet wird von R. Lorenz wohl erwähnt, hätte aber vielleicht im Hinblick auf die Weiterentwicklung des abendländischen Mönchstums in Mittelalter und Neuzeit intensivere Würdigung verdient.

Wenn R. Lorenz am Ende seiner Ausführungen auf das Wiedererwachen der antiken *curiositas* im Kirchenraum (etwa bei Isidor von Sevilla) verweist, so hat er damit auch seine Handreichung für das Studium der Kirchengeschichte gekennzeichnet: Hier wird kirchengeschichtlicher *curiositas* wahrlich reichste Nahrung geboten. Freilich mag auch in diesem unbestreitbaren Vorteil der Darstellung ihr Nachteil liegen. Der Student und der Nichtfachmann werden angesichts der so reich gebotenen und dicht gedrängten Stoffülle kaum zum erwünschten Erfolg finden, weil die Art der Darstellung ein gerüttelt Maß an Kenntnissen voraussetzt und ein intensives Weiterstudium unerläßlich macht.

Mainz-Wiesbaden K. Suso Frank

Peltier, Henri: Adalhard, Abbé de Corbie. – Amiens: Verlag Société des Antiquaires de Picardie. Imprimerie P. Loisnard (1969). 140 S. (Supplément au „Bulletin des Antiquaires de Picardie" 1969, F. 2. Mémoires, tome LII), br.

Wenn ein wissenschaftliches Werk 8 Jahre nach dem Tode des Vf., dazu noch 20 Jahre nach dem Abschluß der Arbeit, aus einem Archiv hervorgeholt und gedruckt wird, dann muß dieses Buch entweder ganz besondere Qualitäten haben oder von einem selbstlosen und zurückhaltenden Fachmann überarbeitet worden sein. Leider trifft beides für die Biographie, die der verstorbene Kanoniker Peltier Adalhard I., dem bedeutendsten Abt von Corbie und Gründer von Corvey (gest. 826) gewidmet hat, nicht zu. Einige Kapitel dieses Buches sind bereits 1963 – was nirgendwo vermerkt ist – in der Festschrift „Corbie, Abbaye royale. Volume du XIIIe centenaire", Lille 1963, 61–94 veröffentlicht worden. Niemand wird dem um die Geschichte von Corbie verdienten Vf. vorwerfen, daß sein Buch nicht dem heutigen Forschungsstand entspricht. Aber auch vor 20 Jahren hätte man etwas anderes erwarten dürfen. Wer sich ein Thema wählt, das in die deutsche Landes- und Kirchengeschichte hineingespielt, muß wohl oder übel auch deutschsprachige historische Forschung zur Kenntnis nehmen. Keine Spur davon bei Peltier. Nach seinen eigenen Worten wollte er Adalhard als „Mensch, Mönch, Missionar" schildern, „le juger de l'intérieur, pénétrer dans son intimité" (129). Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn ich auch zweifle, ob die Quellenlage für ein derartiges Unterfangen ausreicht. Doch hätte Peltier dann gewiß nicht die „Capitula domni Adalhardi abbatis de admonitionibus in congregatione" (jetzt in Corpus Consuetudinum Monasticarum I, Siegburg 1963, 408–415) übersehen dürfen. Es lohnt sich nicht, weitere Versäumnisse, Fehler und schiefe Urteile aufzudecken. Wer Zuverlässiges (dabei ohne Weitschweifigkeit) über Adalhard, Corbie und die Gründung von Corvey lesen möchte, greife zu J. Semmler, Corvey und Herford in der benediktinischen Reformbewegung des 9. Jhs. = Frühmittelalterliche Studien 4 (Berlin 1970) 289–319.

Gerleve Pius Engelbert O.S.B.

Hermanni de Scildis O.S.A.: Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae ecclesiae et **tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae.** Hrsg. von Adolar **Zumkeller.** – Würzburg: Augustinus-Verlag 1970. XXI, 182 S. br. DM 58.50

P. Adolar Zumkeller hat seit seiner Diss. über Hugolino von Orvieto und seine theologische Erkenntislehre, 1941, und seiner Monographie über den Augustiner Dionysius de Montina, 1948, unermüdlich sich der Geschichte der großen Augustinertheologen des Mittelalters gewidmet, über die er 1964 in den Analecta Augustiniana (Vol. 77) einen umfassenden Bericht vorgelegt hat. Seit den Fünfziger Jahren hat er vor allem sich mit den deutschen Augustinereremiten befaßt (vgl. seine Geschichte der deutschen Augustinereremiten des 13. Jahrhunderts von 1969) und dabei einen bisher weniger beachteten Würzburger Augustinertheologen, Hermann von Schildesche († 1357), zum Gegenstand seiner wissenschaftlichen Untersuchungen gemacht. Zum 600. Todestag dieses Theologen veröffentlichte er eine Monographie über Person und Werk (1957) und 1959 eine umfangreiche neue Untersuchung über Schrifttum und Lehren desselben Meisters. In dem angezeigten Werk nun hat er uns eine kritische Edition von zwei Theologischen Schriften des Hermann von Schildesche geschenkt, die auch heute noch von großer Bedeutung sind.

Der erst hier veröffentlichte „Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae Ecclesiae", wohl angeregt von Papst Johannes XXII. in Avignon, ist im Anschluß an die im Frühjahr 1327 verfaßte Widerlegung von sechs anstößigen Sätzen im *Defensor pacis* des Marsilius von Padua (die jedoch verlorenging) zwischen 1328 und 1332 entstanden. Das einzige erhaltene Manuskript für diesen Traktat, aufbewahrt in einer Sammelhandschrift der Pariser Nationalbibliothek (Lat. 4232), ist mit dem Exemplar identisch, das bereits 1369 der Päpstlichen Bibliothek in Avignon gehört hat, und steht sicher dem Original sehr nahe; Korrekturen und Schlußbemerkungen in dieser Handschrift könnten vom Verf. selbst eingetragen sein, wie Zumkeller X-XI dartut. Der Traktat, der in der genannten Handschrift später mit Werken über die päpstliche Vollmacht von Petrus de Palude O. P. und Herveus Natalis O. P. zusammengebunden wurde, ist nicht nur durch seine kirchenrechtlichen Aussagen, die R. Scholz bereits im Auszug in seinen „Unbekannten kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern" (II, Rom 1914, 130–153) veröffentlicht hat, sondern ebenso sehr durch die ecclesiologische Grundlegung dieser kirchenpolitischen Lehren bedeutsam. In seinem früheren Werk über „Schrifttum und Lehren des Hermann von Schildesche" hat Zumkeller bereits diese Kirchenlehre zusammen mit der Lehre vom Papsttum eingehend dargetan (vgl. 168–217). Sind in dieser Veröffentlichung auch bereits die einzelnen Lehren durch reiche Zitate belegt, so nimmt man doch dankbar die neue Edition zur Hand.

Auf den 108 Seiten Text werden Fragen behandelt, die heute in der Ecclesiologie nach dem zweiten Vaticanum noch die Theologen bewegen. Vor allem eines wird vor diesen theologischen Aussagen wieder bewußt: Wie sehr manche Fragen, damals wie heute, von soziologischen Gesichtspunkten her gesehen wurden, wie sehr aber auch jenseits dieses natürlichen Gesichtswinkels die eigentlich theologischen Probleme ihren eigenen Platz und ihre eigene Antwort behalten müssen. Zahlreiche Hinweise auf Schriftaussagen und Lehren des hl. Augustinus lassen den theologischen Grund der Fragen aufscheinen, der den Verf. des Traktates an die Spitze des ersten Teils über die Kirche eine Untersuchung über „den Glauben an die Kirche" stellen läßt, der Grundlage unseres Glaubens an alle anderen Glaubensartikel ist (5–8). In ähnlicher Weise werden auch einleitend zum zweiten Kapitel (57) über das Papstamt vier *errores haereticorum* zusammengestellt, die auch heute, wenn auch unter einem anderen historischen Aspekt und nicht mehr unter dem Verdikt der Häresie, noch entschieden sein müssen, wenn das rechte Bild von der Kirche bewahrt bleiben soll.

Liturgiegeschichtlich interessant und wegen der Klarheit seiner Gedankenführung auch theologisch sehr wertvoll ist der zweite hier edierte „Tractatus De conceptione gloriosae Virginis Mariae". Das wenigstens in drei Handschriften überlieferte Werk behandelt in einem ersten Teil (neun Kapitel) die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariae und verteidigt im zweiten Teil (12 Kapitel) das Anfang des 14. Jahrhunderts eingeführte Fest Conceptio Mariae Virginis. Zumkeller hat wiederum die wichtigsten hier vorgetragenen Lehren in seiner Arbeit über schrifttum und Lehre des Schildesche (78–83) dargetan. Die Edition dieses Werkes ist besonders verdienstvoll, da die drei zugrundeliegenden Handschriften stark voneinander abweichen und eben bei der Schwierigkeit der Beweisführung die zahlreichen Klarstellungen durch den Vergleich der drei Hss., wie sie in dem breiten kritischen Apparat der Edition deutlich werden, von großer Bedeutung sind. Der Traktat ist um 1350 entstanden, wie Zumkeller XVI. aufweist. Die theologische Gründlichkeit und methodische Sauberkeit der Untersuchung ebenso wie die vorsichtige Formulierung der Antwort können für das theologische Geschäft auch unserer Tage noch Vorbild sein. Nach der klaren Feststellung daß für die Lehre von der unbefleckten Emfpängnis Mariae kein direkter Schriftbeweis möglich sei, wird von der göttlichen Allmacht und *decentia* her wie aus den Privilegien Mariens die Lehre dargetan und werden ebenso die Gegenargumente vorgebracht, die den Verf. veranlassen, die Frage als theologische Frage offenzulassen *(sive ponatur in originali peccato concepta, sive non* vgl. S. 111), um dann im zweiten Teil, aus Verehrung zur Gottesmutter, auf seine Weise das neue Fest dennoch zu begründen und zu empfehlen. Als die vier Privilegien Mariens werden genannt: ihre Gottesmutterschaft, ihre Auszeichnung als *omnium creaturarum sanctissima et excellentissima et regina caeli et terrae, domina angelorum et corona omnium sanctorum;* als drittes Privileg wird Maria zugesprochen, daß sie *solamen et ultimatum refugium omnium peccatorum* sei. Hierfür hätte sich der Verf. auf das älteste Mariengebet der Kirche, das „Sub tuum praesidium" berufen können, das seit 1938 in einem Papyrus aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts vorliegt, und das

seit Ende des 4. Jahrhunderts in die Liturgien des Ostens und des Westens Eingang gefunden hat. Als viertes Privileg wird genannt, Maria sei *medium traductivum et transfusivum omnis gratiae* (vgl. S. 131ff).

Der Wert der Edition dieses Traktates aus dem Jahre 1350 erhellt von neuem, wenn wir ihn mit den gleichen Lehren der Wiener Universität jener Zeit vergleichen, für die uns Karl Binder eben in seiner „Lehre des Nikolaus von Dinkelsbühl über die Unbefleckte Empfängnis im Lichte der Kontroverse" (Wien, Herder 1970) eine gründliche Untersuchung zusammen mit einer Edition der dazugehörigen Quästionen und Predigten geschenkt hat.

Regensburg Johannes Auer

Binder, Karl: **Die Lehre des Nikolaus von Dinkelsbühl über die Unbefleckte Empfängnis im Licht der Kontroverse.** – Wien: Herder 1970. 231 S. (Wiener Beiträge zur Theologie Bd XXXI) DM 21,50

Schon der Domdechant von Laibach, Johann Ludwig Schönleben († 1681), hatte in einem eigenen Band seines fünfbändigen Werkes „Orbis universi vota pro definitione piae et verae sententiae de immaculata conceptione deiparae" die Lehre der Wiener Theologen über die Unbefleckte Empfängnis in einem großen historischen Durchblick vorgelegt. Zur Jahrhundertfeier der Dogmatisierung dieser Lehre hat C. J. Jellouschek in einem größeren Artikel „Die Lehre von Marias Empfängnis bei den ältesten Theologen der Wiener Universität" (Virgo immaculata XIV, Rom 1947, 1–34) nochmals eingehend behandelt. Die diesbezüglichen Lehren des bedeutenden Wiener Theologen Nikolaus Prunczlein von Dinkelsbühl (vor 1368 bis 1423) waren von dem erstgenannten Werk nur kurz angesprochen und hatten in dem letztgenannten Werk keine Behandlung gefunden. Der Nachfolger von Jellouschek auf dem Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Karl Binder, hat nun in vorliegender Arbeit diese Lücke ausgefüllt.

In einem ersten Abschnitt stellt Binder die Quellen für diese Lehre bei Nikolaus von Dinkelsbühl vor (Quaestiones und Sermones), behandelt seine theologischen Darstellungsmethoden und zeigt, wie er die einzelnen Beweismittel (Schrift, Väter, Theologen und Lehre der Kirche) gebraucht. In einer klaren Zusammenfassung (134–140) macht er schließlich deutlich, wie Nikolaus in der Lehre von der Immaculata Conceptio B. M. V. auf der Linie seiner großen Vorgänger Heinrich von Langenstein und Heinrich von Oyta bleibt und wie ihm wiederum Thomas Ebendorfer von Haslbach († 1464) und Narzissus Herz von Berching († 1442) folgen, indem sie diese Lehre als „fromme Lehre" (pie cerdi oportet), wenn auch nicht als theologisch einwandfrei begründet hinnehmen. Das Fest Conceptio B. M. V., das seit 1385 gemäß Universitätsstatuten von Wien alljährlich „in der Kapelle der Seligen Jungfrau am Gestade" gefeiert werden muß, verteidigen und empfehlen sie mit frommem Sinn. Wenn Johannes Himel aus Weiz († 1450) und Paul Wann aus Kemnath († 1489) von einer Glaubenspflicht *(credi opportet)* sprechen, dann nur deshalb, weil sie die Entscheidung der nicht mehr rechtmäßigen Basler Versammlung vom 17. 9. 1439 zugunsten dieser Lehre für eine „Glaubensentscheidung der Kirche" halten, die sie vertreten möchten, obwohl auch ihre theologische Argumentation nicht weiter gekommen war, als die ihrer Vorgänger.

Der große zweite Abschnitt (151–223) des angezeigten Werkes bietet eine kritische Textedition für die *quaestiones* und *sermones* des Nikolaus von Dinkelsbühl, die der Untersuchung zugrundeliegen. Die Transskription folgt buchstabengetreu der Schreibweise der Handschriften; die Anwendung der modernen Schreibweise hätte dem Wert der kritischen Edition mit der gewissenhaften Verifizierung der überaus zahlreichen Schrift-, Väter- und Theologenzitate keinen Abbruch getan; doch vielleicht ist für das Studium des spätscholastischen Lateins auch diese wörtliche Transkription einmal wertvoll.

Vergleicht man die hier vorliegenden Texte mit den etwa achtzig Jahre früher entstandenen Texten zu dieser Sache, die soeben A. Zumkeller für den Augustiner Eremiten Hermann von Schildesche († 1357) veröffentlicht hat, gewinnt man den Eindruck, daß die Wiener Schule, wenigstens bei Nikolaus, schon etwas mehr der spätscholastischen Manier des Sammelns und Anhäufens verfallen war, ohne deshalb die theologische Sache weiter vorwärts zu bringen. Dabei muß freilich gesagt werden, daß die letzte Entscheidung in Glaubenswahrheiten (mit denen es die Dogmatik zu tun hat) gemäß dem Wesen des Glaubens nicht durch bloß intellektuell faßbare Wahrheiten und Argumentationen, sondern durch echte Entscheidungen einzelner oder größerer Gruppen und schließlich durch das Lehramt der Kirche (meist auf Konzilien) geschieht. Dies ist noch besonders deutlich geworden in den Auseinandersetzungen um diese Lehre 1854, ebenso wie nachher um die Lehre von der Himmelfahrt Mariae in dem Ringen von 1948 bis 1950.

Regensburg Johannes Auer

Kunzelmann OSA, Adalbero: **Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten.** Dritter Teil: Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1972. XII, 298 S. (Cassiciacum Band XXVI) br.

Nachdem der Vf. in Teil I seiner Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten das 13. Jahrhundert behandelt und in Teil II die Entwicklung der rheinisch-schwäbischen Provinz bis zum Ende des Mittelalters dargestellt hat, setzt er diese Untersuchungen in Teil III für die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters fort.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Kapitel, von denen das erste bis zu den Hussitenkriegen führt und den Vorstoß des Ordens nach dem Osten verfolgt. Der Vf. untersucht jeweils kurz Gründung und Schicksale der 43 Klöster in Bayern, Österreich, Mähren, Böhmen, Schlesien, Polen, Litauen, Rußland und Ostpreußen und skizziert anschließend die Geschichte der Provinz unter den 16 Provinzialen dieses Zeitraumes.

Das zweite Kapitel zeigt die Ordensprovinz in der geistigen Auseinandersetzung mit Wyclif und Hus und macht deutlich, wie sich die Klöster in der von den Hussiten entfachten religiös-nationalen Bewegung verhielten, die zu einem lauten Protest gegen das Konstanzer Konzil und nach dem Sturm auf das Rathaus der Prager Neustadt (1419) zu einem regelrechten Krieg wurde.

Das dritte Kapitel geht den Schicksalen der Ordensprovinz im 15. Jahrundert nach, skizziert die Geschichte der Neugründungen Ramsau und Uttenweiler, deren vollständige Priorenliste bis zur Aufhebung der Klöster mitgeteilt wird, und würdigt die Amtstätigkeit der 12 Ordensprovinziale des 15. Jahrhunderts. Kapitel IV und V schließlich heben die bedeutendsten mittelalterlichen Konvente der bayerischen Provinz (München, Nürnberg, Regensburg, Wien, Prag – St. Thomas und Brünn) sowie hervorragende Seelsorger und Wissenschaftler und vor allem die zehn Bischöfe des Ordens hervor.

Die bayerische Ordensprovinz hielt der Reformation, die sich bereits gegen Ende dieses Zeitraumes ankündigte, stand. Erst die Säkularisation löschte sie und die aus ihr hervorgegangenen Teilprovinzen bis auf wenige Klöster in Böhmen und Polen aus. Unterdessen haben Neugründungen in Regensburg, München und Wien wieder an alte Traditionen angeknüpft.

Der mit den Quellen und dem Schrifttum des Augustinerordens wohlvertraute Vf. hat die deutsche Ordensgeschichte des Mittelalters um einen wertvollen Beitrag bereichert. Die Geschichte der kölnischen Provinz, ebenfalls bis zum Ende des Mittelalters führend, befindet sich im Druck.

Münster Alois Schröer

Müller, Gregor: **Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance.** Grundlagen – Motive – Quellen. – Wiesbaden: Franz Steiner 1969. 627 S. br. DM 72.–

Seit Jakob Burckhardts klassischem Buch über „Die Kultur der Renaissance in Italien" vergeht kein Jahr ohne einen diskutablen Beitrag zum Thema „Renaissance" und „Humanismus". Untersuchungen zum Thema, die als spezifisch katholische Stellungnahmen verstanden sein wollen, haben seither einen meist unverkennbar apologetischen Charakter gehabt. Es war verständlich, daß man angesichts der betont areligiösen oder antikirchlichen Deutungen von Voigt über Burckhardt zu Burdach lange Zeit dem Problem der Symbiose bzw. Antinomie von Christentum und Antike in der patristischen Zeit nachging. Das schien um so mehr geboten, als es darauf ankam, die Specifica eines „christlichen Humanismus" gewissermaßen in den Anfängen der Kirche nachzuweisen (Stiglmayer: Kirchenväter u. Klassizismus, Freiburg 1913; Krause: Stellung d. frühchristl. Autoren zur Heidn. Literatur, Wien 1958).

Nun hat die paganistische Kolorierung der Renaissance bei Burckhardt schließlich die apologetisch motivierte Forschung auch unmittelbar zu einer entsprechenden Untersuchung der Dokumente der Renaissance und des Humanismus veranlaßt. Der Italiener Toffanin (Geschichte des Humanismus, Amsterdam 1941) hat dieser Aufgabe fast ein ganzes umfangreiches Lebenswerk gewidmet. Was Burckhardt freilich nicht verborgen geblieben war, daß nämlich eine Diskrepanz bestand zwischen dem religiösen Ernst des Nordens und der Unverbindlichkeit im sog. „Schoß der Kirche", das ignorierten diese Apologeten. Sie konnten und durften jene Unverbindlichkeit (die beispielsweise nicht einmal Ernesto Buonajuti: Geschichte des Christentums II, S. 360/1 leugnete) nicht wahrhaben, auf der der Burckhardtsche Vorwurf des Paganismus (der im Grunde ja schon ein erasmischer war) gründete.

Auf dem verwirrenden und verworrenen Hintergrund dieser Thesen und Antithesen um Paganismus oder Katholizität der Re-

naissance will das umfangreiche Werk von Gregor Müller gesehen werden. Mit geradezu stupender Belesenheit müht sich der Autor, die originäre Christlichkeit der Renaissancelehren über Bildung und Erziehung nachzuweisen, als gewichtiges Teilstück der Christlichkeit der Renaissance. Es handelt sich bei diesem Werk nach dem Eingeständnis des Verfassers um eine „weltanschaulich-theologische Gesamtwürdigung". Dementsprechend bereitet Müller das umfangreiche Material in zwei Arbeitsgängen auf: In einem I. Teil untersucht er die sog. *educazione cristiana* und die *educazione morale – civile*, läßt die „typischen Wortführer" in vielen, manchmal im einzelnen etwas zu knapp bemessenen Zitaten zu Wort kommen und umschreibt sowohl „das humanistische Lebensideal der *educazione cristiana*" als auch „Lebensauffassung und Weltanschauung der *educazione morale civile*". Müller kommt bei diesem ersten Gang zu dem Ergebnis, daß sowohl in der educazione cristiana wie auch in der *educazione morale civile* „die Vorrangstellung der christlichen Erziehung" (Inhalt S. 2) unbestreitbar sei.

Die Unterscheidung von zwei „Lagern" (sic!) innerhalb der Renaissance-Pädagogik, nämlich eben jener *educazione cristiana* und der *educazione morale-civile*, erkennt Müller als „wichtiges Ergebnis" seiner Untersuchung. Es muß allerdings gefragt werden, wie weit nicht diese Unterscheidung mindestens zugleich schon Vorverständnis ist für jenes andere „überraschende Ergebnis", jene „Feststellung" (alle bisherigen Zitierungen auf S. 1 des Vorworts), „daß das Menschenbild, das dem damaligen Erziehungs- und Bildungsschrifttum zugrunde lag, mit den Anschauungen der gleichzeitigen „neuen" Anthropologie (Ficino, Pico) keineswegs identisch ist" (Vorwort S. 1). „Die Mehrzahl der behandelten Autoren", schreibt Müller (ebda.), „bezogen als Pädagogiker und Bildungsdenker eine nüchternere Position, als sie in ihrer Eigenschaft als Philosophen, Philologen oder Traktatschreiber vertreten haben. Während sie in letzterer Eigenschaft gelegentlich recht kühne Thesen vorgetragen haben, standen sie in ihren pädagogischen Darlegungen zumeist auf dem Boden der scholastisch-mittelalterlichen Anthropologie" (ebda.). Danach wäre also der Maßstab der „Nüchternheit" die scholastisch-mittelalterliche Anthropologie, während anderseits Kühnheit nicht zu ihren Stigmata gehören würde.

Jakob Burckhardt schrieb in seiner „Kultur der Renaissance in Italien" (durchges. v. Walther Goetz, Stuttgart 1925[14], S. 454): „Wenn man ... die Stärke des alten Glaubens ... verifizieren soll, so kann dieselbe bald sehr gering, bald sehr bedeutend erscheinen, ja nachdem man sie von einer bestimmten Seite, in einem bestimmten Licht anschaut." Nun schaut aber Gregor Müller durchaus „von einer bestimmten Seite", läßt „ein bestimmtes Licht" auf sein anerkennenswert umsichtig zusammengetragenes Material fallen. Entscheidend wichtig ist Müller das Gesamt der Äußerungen über Bildung und Erziehung in der Renaissance-Literatur, weil sie ihm die dezidierte Christlichkeit bzw. Kirchlichkeit der (ital.) Renaissance zu beweisen scheinen. Insofern kämpft er fortgesetzt mit dem großen Schatten Burckhardt und bedient sich selbst entlegener pädagogischer Äußerungen als Beweismittel. Der in seinen Ansichten höchst zwiespältige Petrarca erhält gerade deshalb bei Müller besonderes Gewicht, weil er in seinen bußfertigen Stunden höchst konformistische Ansichten von sich gibt. Das Bestreben, zwischen den pädagogischen und den sonstigen Lehrmeinungen der Renaissance-Autoren zu unterscheiden, verstrickt Müller in zahlreiche Widersprüche. Nicht nur, daß er (29) den Pädagogiker Petrarca in seiner Christlichkeit mit Augustinus verbindet und ihn der Scholastik konfrontiert, er führt noch im gleichen Zusammenhang wieder die „unstoische Nüchternheit" des Pädagogikers Petrarca auf Aristoteles und die Aristoteliker zurück.

Es paßt dann wieder sehr schlecht zu dieser angeblich aristotelisch motivierten Nüchternheit, daß er Burckhardts Behauptung, der Typ der Virago sei das beherrschende Ideal (sc. der Renaissance) gewesen, auf aristotelisch-thomistische Einwirkungen zurückführt (77). Da heißt es, daß Burckhardts Behauptung „in keiner Weise bestätigt werden kann", zugleich aber soll dieser Standpunkt „auf ihre (sc. der Renaissance-Literaten) manchmal blinde Vorliebe für die heidnischen Klassiker zurückgeführt werden" (77).

Selbstverständlich kann und will auch Müller die „Paganisierungstendenz" und die „Naturalisierung der Religion" nicht leugnen, er verkennt auch keineswegs eine starke Diesseitigkeit (212/13), aber er schränkt diese Tendenzen auf die von ihm so ausgesonderten „Profanpädagogen" (214) ein und sucht sie als konsequente Äußerungen mittelalterlich-thomistischer Gedankengänge (215) zu entschärfen. Dieses Bestreben, die Renaissancepädagogik einerseits als durchaus konservativ-mittelalterlich, anderseits die Erziehungs p r a x i s als realistisch im aristotelisch-thomistischen Sinne zu erweisen (238), ist durchgehend zu beobachten.

Es liegt nahe, daß bei solcher Interpretation Castiglione hier einen weitaus geringeren Stellenwert erhält als bei Burckhardt und anderen (z. B. auch bei Garin u. a. m.). Müller vollzieht zwar jene obengenannte Differenzierung (*educazione cristiana-educazione morale-civile*), unternimmt aber an keiner Stelle den doch so naheliegenden Versuch, den möglichen sozialen Hintergrund solcher Differenzierung zu erörtern. Daß es sich bei den Opinion-Leaders dieser Renaissance-Gesellschaft um eine adlig-großbürgerliche Gruppe handelt, deren Wortführer und Interpreten bürgerliche Literaten sind, sollte eigentlich nicht übergangen werden.

Deshalb, weil diese Gesellschaft in ihrer maßgeblichen Schicht und in ihren maßgeblichen Äußerungen eine Diesseitsethik und -aesthetik (und -politik) vertritt, gerät sie oder würde sie in Konflikt geraten mit einer kirchlichen Lehre, die ganz auf Beherrschung der Masse gerichtet ist. Daraus und nur daraus ergibt sich die so auffällige Tatsache einer unverkennbaren Bewußtseinsspaltung bei den Renaissance-Literaten, in Italien vor allem: einer Ambivalenz zwischen einem theoretisch schrankenlosen Paganismus und einer sich konservativ abschirmenden Haltung überall da, wo Erziehungslehre unmittelbar gemeint ist; denn das ist die Stelle, an der jene Kirche keinen Spaß versteht, weil bei solchem Paganismus ja das Kirchenvolk, die analphabetische Masse nicht mitgemeint sein darf. Die detaillierte Kenntnis und Zitierung selbst entlegener Erziehungstraktate bei Müller macht es doppelt bedauerlich, daß er die so naheliegenden soziologischen Analysen nicht versucht hat. Offenbar hat ihn die Absicht, den Konservativismus der Renaissance-Pädagogik zu beweisen, erheblich gehindert, diese Frage zu stellen, mehr jedenfalls als das bei dem von ihm im Prinzip bekämpften (und tatsächlich so häufig als Beweismittel herangezogenen) Burckhardt der Fall ist (264). Der Beitrag der Renaissance-Pädagogik beispielsweise zur „Höflichkeit des alten Europa" (Burckhardt) hat deshalb auch bei Müller wesentlich geringeres Gewicht.

Der Verf. zieht eine Verbindung zwischen dem „lateinischen Averroismus" und dem Humanismus der Würde des Menschen (272–275). Darin verfährt er ähnlich den Thesen Ernesto Bounajutis (Geschichte des Christentums, Bern 1957, Bd. II, S. 358). Während nun Buonajuti dem Averroismus tatsächlich eine überleitende Funktion „vom theologisierenden Mittelalter zum naturalistischen Humanismus" zuerkennt, sucht Müller den Zusammenhang zwischen Humanismus und Averroismus auf „die exklusive Beschäftigung mit den irdischen Belangen des menschlichen Lebens, unter totaler Ausschaltung christlicher Gedanken" (275) einzuengen. Doch selbst hier noch wie erst recht in allen anderen Fragen sieht Müller einen eklatanten Gegensatz zwischen dem von ihm grundsätzlich kirchentreu gezeichneten Humanismus und dem häretischen Averroismus. Diese Konfrontation i m Zusammenhang ist offensichtlich von der Absicht getragen, den Humanismus unter allen Umständen gegen den Vorwurf der Achristlichkeit zu salvieren. In diesem Zusammenhang spricht Müller von den „Ausklammerungsmethoden" gegenüber christlichem Gedankengut, d. h. von der „Beschränkung auf Weltlich-Humanes bei der Erziehung" (293). sowohl im christlichen Mittelalter wie im Humanismus. Für die Anwendung dieser Methode im Mittelalter konstruiert (das muß man allerdings von den Ausführungen S. 296 sagen) Müller eine scholastische Begründung (vgl. auch S. 299). Indem er dann Sadolets und anderer rein innerweltliche Begründung der Erziehung apodiktisch als „mißlungen" (303) bezeichnet, erklärt er die „Ausklammerungsmethoden" der Humanisten als „eine methodische Angelegenheit" (305). Das soll so verstanden werden, daß die humanistischen Pädagogen das spezifisch Christliche als anderweitig zugänglich, vermittelt und selbstverständlich voraussetzen. Womit also die grundsätzliche Christlichkeit der Humanisten „bewiesen" wäre.

Nun hätte hier schon die Frage auftauchen müssen, ob und wie weit nicht die vielfach wortreiche und beteuernde „Christlichkeit" italienischer Humanisten eine Pflichtübung ist, mit der man sich lästigen theologischen Einsprüchen entzieht? Hätte Müller sich eingehender mit der Auseinandersetzung des Erasmus mit den Italienern im Umkreis seines „Ciceronianus" beschäftigt, hätte ihm diese Erwägung kommen müssen. Es scheint auch, daß Burckhardt hier klarer gesehen hat, zumal da, wo er den nordischen Ernst

(etwa an Agrippa von Nettesheim) der italienischen Unverbindlichkeit gegenüberstellt (Burckhardt a.a.O. S. 339 A 1).

Wie unendlich schwierig, ja unlösbar dieses Problem auch für Müller ist, wird an den überaus zahlreichen Einschränkungen deutlich, die er immer wieder machen muß. Auch er kann die „mehr oder minder große Säkularisierung des Daseins" nicht leugnen (305). Es besagt doch allzu wenig und bestätigt im Grunde nur den Vorwurf der fehlenden Ernsthaftigkeit, wenn der Autor sich damit begnügt, mit Horst Rüdiger (Wesen und Wandlung des Humanismus, Hamburg 1947) festzustellen, daß die „Humanisten als solche so wenig wie ihre Schriften und Editionen mit den Autoritäten der Kirche in Konflikt geraten sind". Das genügt ebensowenig wie der Hinweis, daß „niemand an die heidnischen Götter als ewige gegenwärtige Mächte wie ehedem im Altertum glaubte" (311). Eine naive Repristination des antiken Heidentums wäre ebensowenig jenen Humanisten adäquat gewesen wie ein Kirchenaustritt nach modernen Vorstellungen. Weil die antik-heidnischen sprachlichen Symbole, auch die bildhaften, an Stelle der christlichen treten, verlieren diese zwangsläufig ihre Verbindlichkeit und die wiederholte pflichtgemäße Bekundung der Kirchentreue stellt das Selbstverständliche gerade in Frage.

Daß gelegentlich durchaus, wie Müller im Falle Pico (336) und an zahlreichen anderen Stellen feststellt, pädagogische Erwägungen einschränkend gegenüber dem Umgang mit der Antike wirken, ist sicher richtig. Hier aber hätte man erkennen müssen, daß es viel weniger Traditions- und Elemente der Kirchentreue sind als eben diese spezifisch pädagogischen Erwägungen. Daß diesen ein gewisser konservativer Zug innewohnt, hängt mit dem Wesen der Erziehung zusammen, auch da, wo sie nicht nur traditionalistisch ist. Dieser vom Wesen der Sache her konservative Zug macht es auch ohne dem Mittelalter zugewandte Traditionsüberlegungen und scholastisch-thomistische Bemühungen erklärlich, daß die Humanisten als Pädagogen durchaus nicht immer und überall „progressiv" erscheinen. Andererseits hätte gerade die von Müller richtig erkannte und gebührend akzentuierte Einwirkung Quintilians deutlich machen können, wie sehr diese humanistische Pädagogik doch auch progressiv ist; denn Quintilian dient den Humanisten, vor allem dem Pädagogen Erasmus, als ein Zeuge für die Standes- und Traditionsunabhängigkeit, die reine Menschlichkeit aller Erziehung.

Doch vermutlich hat Müller sich hier selbst unüberwindliche Schranken aufgebaut. Das mag mit ein Grund sein, warum er beispielsweise Gemisthos Plethon schlichtweg als unwirksam und Lorenzo Valla sogar als „zersetzend" (339/40) bezeichnet. Was am Humanismus kirchenfern oder gar kirchenfeindlich ist, erklärt sich für Müller als averroistisch in der Wurzel und daher verwerflich (340). Gerade diese schroffen Verurteilungen Vallas (der speziell mit seinen Annotationes einen starken Einfluß auf den nordwesteuropäischen Humanismus ausübte) bestätigen die vorurteilsvolle Haltung M.s: Liest man (349) die Zeugnisse der ital. Humanisten über Frauen, Liebe, Schönheit und Keuschheit mit den interpretierenden Bemerkungen M.s, wird diese fast immer peinlich am Codex iuris canonici orientierte Auffassung unmittelbar evident. Daraus resultiert dann ein so fragwürdiger Satz wie: „Wenn Pontano allerdings verlangt, daß die Tugend nicht nur zeitgemäß und situationsgerecht sein müsse, sondern auch gelegentlich von der Heerstraße abweichen und Seitenwege einschlagen dürfe, so hat er damit den Bogen überspannt (sic!) und das „Humanitas-Ideal" in Gegensatz zur Sittlichkeit gestellt" (351). Damit wie auch an manchen anderen Stellen verläßt unseres Erachtens der Autor die Ebene der sachlichen Darstellung und katechisiert den Autor Pontano. Angesichts des umfangreichen Materials, das Müller zusammenträgt und so minutiös genau sichtet, bleibt doch die Frage, ob ein Satz wie dieser vom Material her eine Grundlage hat: „Wenn man bei einigen (!) Autoren eine Säkularisierung der Sittlichkeit feststellen muß, dann bedarf auch dieses Phänomen einer richtigen Deutung. Nie kam es unsern Pädagogen in den Sinn, die Bedeutung der spezifisch christlichen Tugenden zu schmälern oder in Frage zu stellen" (355). Vielmehr bestärkt den Rezensenten die sowohl als Aufschluß der Dokumente wie als Diskussionsbeitrag anregende Arbeit in der Übereinstimmung mit Seidlmayer, daß es sich bei der humanistischen Lebensethik um einen „recht undurchsichtigen Synkretismus sehr heterogener Elemente" handelt (Michael Seidlmayer, Wege und Wandlungen des Humanismus, Göttingen 1965, S. 281).

Köln Anton J. Gail

Lutherprozeß und Lutherbann. Vorgeschichte, Ergebnis, Nachwirkung. Mit Beiträgen von Remigius Bäumer, Erwin Iserloh und Hermann Tüchle. Hrsg. von Remigius Bäumer. – Münster/Westf.: Aschendorff (1972). 80 S. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 32) kart. DM 9.20

Der römische Prozeß, der mit der Verurteilung Martin Luthers endete, hat in der neueren Forschung nicht die Beachtung gefunden, die ihm angesichts der ökumenischen Diskussionen gebührt hätte. Dem versuchen die Mitarbeiter dieses Heftes entgegenzutreten. Die Beiträge von Erwin Iserloh und Hermann Tüchle waren als Referate auf der Tagung der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Nürnberg 1971 gehalten worden. Tüchle verweist auf das Gutachten eines Kardinals von 1521, das in der Nationalbibliothek in Paris liegt und in dem geraten wird, wie Kaiser Karl V. gegen den verurteilten Häretiker vorgehen soll. Mit guten Gründen wird Egidio da Viterbo als Vf. dieser Schrift angesehen, deren Anfang im Wortlaut abgedruckt wird. Da einige der in ihr geäußerten Gedanken schon in einem Brief Leos X. mitgeteilt werden, der vor dem Gutachten geschrieben sein muß, nimmt H. Tüchle an, daß Egidio auch für die Aussagen dieses Briefes verantwortlich sei. Dies ist möglich und würde dann zeigen, daß er in dieser Frage großen Einfluß an der römischen Kurie gehabt hätte. Es könnte aber auch sein, daß der Kardinal hier lediglich Gedanken aufgegriffen hat, die auch von anderen in der Umgebung des Papstes vertreten wurden.

E. Iserloh spricht sich gegen eine „Aufhebung des Lutherbannes" aus, die von den Wormser Katholiken 1971 und anderen erbeten worden war. Der Vf. ist der Meinung, daß zwar die Rechtfertigungslehre des jungen Luther katholisch sei, daß der Wittenberger sich aber von 1518 ab zu so starken antirömischen Äußerungen hinreißen ließ, daß der Bann berechtigt sei und „ohne Änderung der theologischen Sachlage" nicht aufgehoben werden könne. Auch könne kein Toter vom Bann befreit werden. Nun waren aber auch Luthers Anhänger gebannt worden, was schon in der Reformationszeit zu Schwierigkeiten führte, etwa im Verhalten der römischen Kurie Kurfürst Johann von Sachsen gegenüber. Deswegen hätte eine Revision der Entscheidung von 1521 doch mehr Gewicht, als der Vf. ihr beimißt. Man wird ihm aber darin beipflichten müssen, daß dies nicht ohne eine Verständigung über die kirchentrennenden Lehren möglich wäre, als welche Luthers „Auffassungen über Kirche, Papsttum, Konzil und priesterliches Amt" bezeichnet werden. Hierüber eine Einigung zu erzielen, dürfte zur Zeit aber kaum erreichbar sein.

Mit dem Ablauf des Lutherprozesses befaßt sich R. Bäumer. In Auseinandersetzung mit der neueren Literatur weist er auf Unklarheiten, Fehler und Mängel hin und fordert eine „quellenkritische Neubearbeitung" dieses Geschehens. Einige Dokumente, die in der bisherigen Beurteilung für wesentlich gehalten wurden – z. B. das Breve Leos X. vom 3. 2. 1518 –, hält der Vf. für Fälschungen. Hier hätte man sich mehr Begründungen gewünscht. Auch kann man fragen, ob Johann Eck tatsächlich „die damals unbequemsten Verteidiger Luthers" in der Bannandrohungsbulle genannt hat. Mindestens fehlte Philipp Melanchthon, den Eck von der Leipziger Disputation her genau kannte. Es bleibt auch offen, ob der Lutherprozeß „erst zu Beginn des Jahres 1520" oder schon „im November 1519" in Rom weitergeführt wurde (33 und 35). Aber immerhin ist durch Bäumers kritische Skizze auf diese Vorgänge von neuem nachdrücklich hingewiesen worden.

Das Heft wurde dem Gedenken August Franzens gewidmet, der sich große Verdienste um das Corpus Catholicorum erworben hat. Bäumer schildert Leben und Werk dieses sympathischen Gelehrten, der im Alter von 60 Jahren aus seiner Arbeit herausgerissen wurde.

Erlangen Gerhard Müller

Calixt, Georg: **Werke in Auswahl.** Hrsg. von der Abteilung für Niedersächsische Kirchengeschichte an den Vereinigten Theologischen Seminaren der Universität Göttingen, Bd 4. Schriften zur Eschatologie. Hrsg. von Inge Mager. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 514 S. Lw. DM 52.–

Nach den „Ethischen Schriften" (1969) legt Hrsg. als zweiten Bd der Auswahl die „Schriften zur Eschatologie" vor (= Bd 4 der von der Abt. f. Niedersächsische KG unter der Direktion von H.-W. Krumwiede veranstalteten Ausgabe). Bei diesen Schriften handelt es sich nicht um bloße Gelegenheitsarbeiten, sondern um ein in loser Folge verwirklichtes dogmatisches und dogmengeschichtliches Programm, das schon als solches die vielfach zu gering veran-

schlagte Bedeutung der Eschatologie im theologischen Denken Calixts und der altprotestantischen Orthodoxie überhaupt dokumentiert. Calixt hat die Trilogie „De immortalitate animae et resurrectione carnis" (1627), „De supremo judicio" (1935) und „De bono perfecte summo" (1643) als Musterstück der „scholastisch"-wissenschaftlichen Bearbeitung des Themas anhand von Schrift und Tradition verstanden wissen wollen. Die Abhandlungen lassen erkennen, in wie starkem Maße Calixt gerade auch hier aus der Patristik geschöpft und gedacht hat. (Ein Blick ins Namensregister zeigt, daß Augustin und Hieronymus die meistzitierten Autoren sind, während Luther nur einmal vorkommt). Damit steht auch die irenische Zielsetzung im Zusammenhang, ging es Calixt doch darum, das gemeinsame patristische Erbe der Konfessionen herauszuarbeiten.

In der ausführlichen Einl (1–53) macht Hrsg. u. a. mit Recht geltend, daß die Verbindung von biblischem Glauben und Metaphysik in der Eschatologie des Barockzeitalters nicht von vorneherein als theologisch illegitim bewertet werden sollte. So ist „die menschliche Natur mit ihrer unsterblichen Seele kein hybrides anthropologisches Postulat, sondern ein Teil der Gottesebenbildlichkeit des Menschen" (20), und die Verbindung von Unsterblichkeit und Auferstehung will daher die ganze christliche Wahrheit zum Ausdruck bringen (22). Hrsg. gibt 42 ff einen Überblick über die calixtinische Eschatologie: Tod, Auferstehung, Jüngstes Gericht, Verbrennung (jedoch nicht annihilatio) der Welt, Ewigkeit. Zu Calixts Interesse an einer konkret überschaubaren Endgeschichte bemerkt Hrsg. mit Seitenblick auf heutige Diskussionen treffend, daß es theologisch nicht ausreiche, am bloßen „daß" irgendeiner Zukünftigkeit festzuhalten oder die eschatologische Existenz ohne den geringsten futurischen Aspekt zu verstehen (51). In dieser und anderer Hinsicht erweisen sich die Fragestellungen der Väter wohl der Form nach, keineswegs aber in der Sache als überholt.

Der Edition liegen die nach korrigierten Mss. Calixts von seinem Sohn Fr. Ulrich 1661 bzw. 1664 besorgten Neuausgaben zugrunde. Angesichts der kontroverstheologischen Bedeutung des Fegefeuer-Themas hätte sich die Aufnahme der Doktor-Disputation des Justus Gesenius „De igne purgatorio" (1643) in diesen Bd empfehlen können, da sie durchweg calixtinische Gedanken enthält; Hrsg. hat sich aus Gründen der unsicheren Mitverfasserschaft Calixts dagegen entschieden (11,38). – Fußnoten und Namensregister lassen gelegentlich an Klarheit und Einheitlichkeit bei der Wiedergabe von Namen zu wünschen übrig (Jakob (321) bzw. Jacob Cajetan (502, = Thomas de Vio!), Robert Bellarmini, Heinrich (!) Henriquez, M. de Dominis, u. a.). – Auch dieser zweite Bd zeichnet sich durch Übersichtlichkeit und Handlichkeit aus.

Maryland (USA) Hermann E. Schüssler

Moltmann, Jürgen: Mensch, **Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart.** – Stuttgart-Berlin: Kreuz Verlag (1971). 175 S. (Themen der Theologie 11)

Jahrzehntelang standen die Bemühungen um eine „christliche Anthropologie" unter dem Verdacht der Ideologie: die katholischen Bemühungen, weil sie sich nicht von einem stoisch-naturrechtlichen Weltbild lösen konnten, die evangelischen, weil das Festhalten an Luthers historisch bedingter Lehre von den Zwei Reichen eine kritische Neuinterpretation des Verhältnisses von Mensch und Gesellschaft verhinderte. Diese Situation hat sich inzwischen grundlegend verändert, und an die Stelle des Vorgeprägtseins ist die Haltung theologischer Unabhängigkeit getreten.

Das gilt insonderheit von Moltmanns Buch. Der Ansatz ist empirisch im Sinne der heute verwendeten Nomenklatur und sprengt schon damit den traditionell gegebenen Rahmen einer christlichen Anthropologie. Dabei werden die Ergebnisse der emprischen Wissenschaften weder als Vehikel theologischer Konzeptionen noch als deren Bestätigungsformel verwendet, sondern in ihrer Eigenständigkeit belassen. Das gilt selbst für die religiöse Anthropologie, die keineswegs als Deutungsschema für spezifisch christliche Aussagen über den Menschen in Anspruch genommen wird.

So erscheint denn christliche Anthropologie ausschließlich auf die Person Jesu Christi abgestellt, und auch das Menschsein des Menschen wird von ihr her gedeutet: „Christliche Anthropologie ist eine Anthropologie des Gekreuzigten: in Beziehung zu diesem „Menschensohn" erkennt der Mensch seine Wahrheit und wird zum wahren Menschen." (37)

Und damit sind auch die Unterschiede und Grenzen abgesteckt: „Christliche Anthropologie macht die biologische, kulturelle und religiöse Anthropologie nicht überflüssig, aber sie läßt sich auch nicht auf jene reduzieren. Daß zwischen den Spiegeln und Masken, in denen Menschen sich begegnen, die harte Wirklichkeit des Gekreuzigten repräsentiert wird, das ist das Besondere an der christlichen Lehre vom Menschen." (37)

Hier stellt sich natürlich die Frage, ob dieses theologische Interpretament ausreichen kann, um das Verhältnis Gott, Mensch und Gesellschaft zu deuten. Aber gerade weil der Vf. die Eigenständigkeit der Kulturanthropologie nicht antastet, kann er ihre Entwürfe kritisch darstellen, ohne von einer theologischen „Position" her urteilen zu müssen. Und das wiederum sichert die Vorurteilslosigkeit der Analysen, mag es sich nun um das Thema „Humanismus in der Industriegesellschaft" oder das der „Menschenbilder und Experimente" handeln. Zudem erleichtert die Unterscheidung der christlichen Anthropologie als einer Anthropologie des Gekreuzigten von der „christlichen Kultur" die kritische Distanz des Autors, wenn er etwa zum Thema „Sozialromantik" feststellt: „Das Christentum sollte erkennen, daß der ‚Gott', der mit den Ursprungsmythen von Familie und Vaterland kombiniert wird, nichts mit dem Gott des gekreuzigten Christus zu tun hat, sondern viel eher den Götzen der bürgerlichen Religion gleicht, die es im Islam ebenso gibt wie im historischen Christentum." (61)

Diese kritische Distanz kennzeichnet auch die Analyse des Autors bei der Behandlung des „utopischen Bewußtseins", in dem sich kulturanthropologische Entwürfe und die Botschaft vom Reich Gottes treffen. Die von Ernst Bloch, aber eigentlich schon von Karl Mannheim in die Diskussion eingeführte Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Utopie wird auf die utopische Struktur des Reiches Gottes angewendet und kritisch behandelt: „Je jenseitiger das Reich Gottes gedacht wurde, um so totaler wurde die Alternative zu diesem Reich des Bösen und des Todes, und es blieb praktisch nur die Geste der mystischen Verweigerung oder der inneren Teilnahmslosigkeit übrig. Je konkreter aber das Reich Gottes verstanden wurde, um so kleiner wurde der christliche Nonkonformismus und um so mehr etablierten sich die Großkirchen als moralische und religiöse Anstalten in den Gesellschaften und tauften ihr Zeitalter in „das christliche Jahrhundert" um... Das Christentum stellte keine Alternative mehr dar und stellte seine Zeitgenossen auch vor keine letzten Entscheidungen mehr." (68f.)

Wie soll dann aber christliche Existenz innerhalb der utopischen Struktur des Gottesreiches möglich sein? Die dialektische, in der Bibel bereits vorgezeichnete Formel des „sowohl als auch" bietet sich an: „Die Nachfolge des Gekreuzigten schafft die Distanz der Christen zu dieser ‚vergehenden Welt', die man nur halten kann, ‚als hätte man sie nicht'. Die Nachfolge des Gekreuzigten schafft aber zugleich auch die Kraft zur Inkarnation der Liebe in jenen Möglichkeiten, die einer hat und findet." (69)

Diese Aussage erscheint zunächst als eine Leerformel, die noch inhaltlich ausgefüllt werden muß. Moltmann identifiziert das Reich Jesu Christi mit „der unsichtbaren Bruderschaft der Armen, Gefangenen, Hungernden und Schuldiggewordenen. Die von den Weltreichen Verstoßenen werden in seiner Gemeinschaft zu Trägern des menschlichen Reiches des Menschensohnes." (164)

Aber was unterscheidet diese Formel von ähnlichen, nichtchristlichen Konzeptionen der Mitmenschlichkeit? Der Unterschied liegt nach Moltmann darin, daß der antike und neuzeitliche Humanismus „dem vorhandenen Menschen als unendliche Forderung seiner eigenen Selbstverwirklichung" begegnet. Dagegen entdeckt der Mensch im christlichen Glauben „seine Menschlichkeit darin, daß er trotz seiner Unmenschlichkeit schon von Gott geliebt und trotz seiner Verfehlungen schon zur Gottebenbildlichkeit gerufen und allen Weltreichen zum Trotz schon in die Gemeinschaft des Menschensohnes genommen ist... Er kann trotz Auschwitz und Hiroshima und Contergankindern der Erde treu bleiben, weil auf dieser Erde das Kreuz Christi steht." (165)

Natürlich kann man einwenden, daß es zur Verwirklichung von Mitmenschlichkeit nicht solcher theologischer Rückgriffe bedürfe. Auch der humanitäre Kommunismus, etwa bei Adam Schaff erscheint „zumindest in der Marxschen Fassung" als „Humanismus in Praxis". (Adam Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum, Wien, 1965, 253) und dies obwohl dieser Humanismus „die Welt der Menschen mit dem Spiel der Kräfte dieser Welt erklärt und zu keinen übermenschlichen und in diesem Sinne heteronomen Kräften Zuflucht nimmt". (a. a. O., 222). Aber ein solcher Einwand wäre nur dann berechtigt, wenn Moltmann mit seiner konkreten Interpretation des Gottesreiches eine These verbinden wollte, die das Reich Gottes zu einer gesellschaftspolitischen Ideologie machte. Das aber tut er gerade nicht. Es geht nicht, wie im Marxismus, um gesellschaftliche Strukturen, sondern um das Dasein des Christen, der nicht aus Entwürfen, sondern aus der christlichen Hoffnung lebt, „die aus der Erinnerung des Gekreuzigten

geboren ist". Sie „führt darum zum Hoffen, wo nichts zu hoffen ist. Sie sieht die Zukunft des Menschen nicht im Fortschritt, sondern bei seinen Opfern." (169) Diese Hoffnung läßt sich aber immer nur paradigmatisch leben. Das kennzeichnet, verglichen mit den ideologischen Gesellschaftsentwürfen, ihre Begrenztheit, zugleich aber auch ihre Unvergleichbarkeit, die sich den üblichen Bewertungskriterien, wie etwa dem der gesellschaftsrelevanten Effektivität entzieht.

Eine so gefaßte christliche Anthropologie kann selbstverständlich nicht systematisiert werden. Sie bleibt gewissermaßen „freischwebend" inmitten einer Fülle gesellschaftlicher Strukturen und deren Veränderungen. Das ist ihr Vorteil, kennzeichnet aber zugleich ihre Begrenztheit. Als Nachteil könnte diese Begrenztheit freilich nur dann angesehen werden, wenn man von einer christlichen Anthropologie mehr als einen Entwurf erwartet. Aber ähnlich wie in der Dogmatik und in der Moraltheologie scheint auch im Bereich der christlichen Anthropologie ein solcher Wunsch, mag er nun legitim sein oder nicht, zur Zeit unerfüllbar zu sein.

Schlehdorf/Oberbayern Anselm Hertz

Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Hrsg. von Karl Rahner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1971). 376 S. (Quaestiones disputatae Bd 54) kart.-lam. DM 32.–

Die Aufgabe, vorliegende Quaestio disputata zu rezensieren, unterscheidet sich von der „normalen" Anzeige und Würdigung einer theologischen Publikation. Hans Küng hat mit seiner Schrift: „Unfehlbar? Eine Anfrage" eine Problematik zur öffentlichen Diskussion gestellt, von der Ratzinger in dem vorliegenden Sammelband sagt: „Wahr ist, daß Küng einem weit verbreiteten Unbehagen Stimme gegeben hat und daß die Frage, die er in voller Schärfe stellt, seit dem Konzil mehr oder weniger deutlich allenthalben im kirchlichen Bewußtsein wirkt." (97)

Diese Tatsache verbietet jede Bagatellisierung, sie untersagt jede Beschwichtigungstherapie. Es ist unterstreichend hinzuzufügen, daß diese Problematik seit dem Modernismus unerledigt anliegt und jetzt ihre ganze Breitenwirkung auszuüben beginnt. Die Verkoppelung dieser Frage mit der modernen Erfahrung von Geschichte macht es unmöglich, von einem möglicherweise schnell vorübergehenden Unbehagen zu sprechen, das flukturierend mal hier mal dort auftaucht, durch modische Strömungen und Tageskonstellationen bedingt.

Mehr noch: Die signalisierte Krise bildet keinen in sich verkapselten Entzündungsherd. Die Problematik ist verknüpft mit einer ganzen Theologie: „Aus dem Gefängnis des römischen Schultypus herauszukommen, ist eine Aufgabe, von der auch nach meiner Überzeugung die Überlebenschance des Katholischen abhängt." (So Ratzinger S. 105. Vgl. Lehmanns Bemerkungen über die papalistische Theologie S. 346f.) Ist die so als „Gefängnis" charakterisierte römische Schultheologie aber nicht weitgehend die Theorie römischer Amtspraxis?

Soweit zum „theoretischen" Aspekt der hier angeschnittenen Problematik. Aber diese Problematik betrifft ebenso die Praxis.

Die Erklärungen der deutschen, italienischen und französischen Bischofskonferenz (373–376) machen deutlich, wie sehr die Bischöfe als Hirten die Glaubensüberzeugung der Gemeinden durch Küngs herausfordernde Anfrage gefährdet sehen. Sie reagieren als qualifizierte Zeugen der Glaubenstradition und als Hüter der gewachsenen kirchlichen Verfassungsstrukturen. Damit offenbart sich neben der theoretischen auch die praktische Schwierigkeit, in dieser Problematik voranzukommen: Die aufgeworfenen Fragen berühren den Organismus der Kirche im ganzen, sie tangieren die geschichtliche Identität der Kirche. Das bedeutet, daß die anzuziehende Lösung nicht im Alleingang der Theologen gelöst werden kann, daß vielmehr eine Kooperation von Papst, Episkopat und Theologen vonnöten ist, wobei jeder auf seiner Ebene der Verantwortlichkeit sein Wort zu sagen hätte.

Was leistet innerhalb der so umrissenen Problemlage der vorliegende Band?

Karl Rahner betont in seinem Vorwort, die eingeladenen fünfzehn Theologen hätten zu Küngs Buch schreiben können, was sie wollten. „Sie konnten zu Küngs Buch im ganzen Stellung nehmen, sie konnten einzelne Fragen gesondert herausgreifen." (5)

So wird ein farbenreiches Spektrum von Ansichten geboten, die im großen und ganzen gesehen mehr auf kritische und fehlerhafte Punkte der Küngschen Argumentation eingehen, als daß ein positiver Aufweis der umstrittenen Lehre bzw. eine theologische Neubesinnung dargeboten würde.

Die wichtigsten Punkte der Kritik an Küng dürften folgende sein:

1. Küngs Rede von der Unfehlbarkeit theologischer Sätze wird als Fehlinterpretation zurückgewiesen. Das Charisma der Unfehlbarkeit ist an das entsprechend qualifizierte Lehren geknüpft, die Sätze tragen den Charakter der Verbindlichkeit.

2. Eine umfangreiche Erörterung und Ablehnung findet Küngs Interpretation von Satzwahrheiten. Notwendigkeit und Legimität satzhaft formulierter, verbindlicher Rede wird sowohl exegetisch wie systematisch-spekulativ aufgezeigt.

3. Vielfältige Ausstellungen erfährt Küng dafür, daß er die Enzyklika Humanae vitae – ein untaugliches Objekt – zum Eckstein seiner Argumentation macht.

4. Bei einer Reihe sonstiger dogmengeschichtlicher bzw. kirchengeschichtlicher Anmerkungen und Deutungen Küngs werden Korrekturen angebracht.

5. Küngs Darstellung vom „Bleiben der Kirche in der Wahrheit trotz aller immer möglichen Irrtümer" wird der inneren Inkonsistenz geziehen.

Bei dieser umfänglichen, sachlichen Kritik ist es von großer Bedeutung, daß das Genus litterarium und die damit gegebene Methode der Küngschen Kampfschrift erkannt und in die Beurteilung einbezogen werden. „Der Vorwurf blanker Unwissenschaftlichkeit greift zu kurz. Hans Küng nimmt jene papalistische Theologie in ihrer unmittelbaren Erscheinungsform und Wirkweise radikal ernst. Weil das Dogma von 1870 allen genaueren Erklärungen zum Trotz immer wieder in der sattsam bekannten Weise insinuiert, propagiert und praktisch realisiert wird, wählt Küng ... die literarische Form der Kampfschrift bzw. des Pamphlets." (345f) Man sollte diese Sätze von Karl Lehmann bei der Lektüre aller Beiträge im Ohr haben, da eine Reihe von Verf. diesen Charakter der Schrift wohl nicht hinlänglich in Rechnung stellen. Die Freizügigkeit der Themenwahl, welche der Herausgeber den Mitarbeitern eingeräumt hat, zieht dem Werk bestimmte Grenzen.

Was in diesem Buche nicht geboten wird, sind eine exegetische Erörterung der Frage von Amt und Wahrheitscharisma im NT, eine theologiegeschichtliche Skizze von der Entwicklung des Verständnisses dieses Amtscharismas in der Kirche, eine sprachanalytische Besinnung auf die Eigenarten gläubigen, bekennenden Sprechens, dessen Verbindlichkeit grundsätzlich anderer Art ist als die Verbindlichkeit von Fakten konstatierenden Aussagesätzen.

Diese Grenzen zeigen, daß im gegenwärtigen Stadium der Diskussion die Mitte des Problems noch kaum zureichend entfaltet wird. Angesichts dieses Sachverhaltes ist es hochinteressant zu sehen, welches die bedeutsamsten, weiterführenden Momente sind, bei denen sich zugleich ein gewisser Konsens abzuzeichnen scheint.

Hier wären vor allem zu nennen die Einbeziehung einer realistischen Auffassung von der faktischen Irrtumsanfälligkeit, den Einseitigkeiten, Begrenztheiten, Verzerrungen der amtlichen Lehrtätigkeit in die Lehre vom Wahrheitscharisma der Kirche und ihrer Amtsträger. (Vgl. zu diesem Komplex S. 43, 45f, 88f, 184–188, 345 u. ö.) In weitem Maße wird die Mißverständlichkeit der Worte Unfehlbarkeit ex sese, non ex consensu ecclesiae im Kontext heutiger Erfahrung und Sprache betont. (Vgl. u. a. 196, 217ff, 224f, 343.)

Schließlich wird immer wieder unterstrichen, daß der Sinn der Vatikanischen Definition auf das Bleiben in der Wahrheit ziele, Wahrheit aber im biblischen Sinne durch göttliche und menschliche Treue charakterisiert werde, die in sich Verbindlichkeit schließe. So erklärt Fries dezidiert: „Ich bestreite, daß Unfehlbarkeit etwas Zusätzliches zu dem bedeutet, was mit Wahrheit und Verbindlichkeit gemeint ist." (229. Vgl. u. a. 183f, 254, 342.) Zeugin göttlicher Wahrheit und Treue, Zeugin seines Bundes ist die Kirche und Zeugen sind auf die spezifische Weise des amtlichen Lehrens das Kollegium der Bischöfe und der Papst, die gerade aufgrund dieser Bundestreue die Identität des Glaubens nie endgültig verlieren werden. (Vgl. S. 194.)

Die grobe Skizze dieser weiterführenden Momente läßt die Notwendigkeit erkennen, hier weiter zu forschen und zu denken. Der Horizont der Erfahrung, aus dem solche Worte sprechen, ist verschieden von jenem, aus dem heraus die Väter des ersten Vaticanums dachten und argumentierten. Hier hat also faktisch bereits jener durchaus legitime Übersetzungs- und Deutungsvorgang eingesetzt, der die Sache, um welche es auch den Konzilsvätern ging,

auf neue Weise zu sehen gibt. Die Fortsetzung dieser Arbeit ist um so dringlicher, als dem eingangs signalisierten Unbehagen mit der vorliegenden Antwort kaum hinreichend Genüge getan sein dürfte.

Münster Peter Hünermann

Thils, Gustave: **L'infaillibilité pontificale.** Source – conditions – limites. – Gembloux: Éditions J. Duculot, S. A. 1969. XIV, 265 S. (Recherches et synthèses. Section de dogme) kart. FB 350.–

Der Verf., schon durch frühere Veröffentlichungen als Kenner des Vat. I ausgewiesen, interpretiert in dieser äußerst nüchtern und sachlich vorgehenden Studie die Unfehlbarkeitslehre dieses Konzils und legt damit eine restriktive Konzeption des katholischen Unfehlbarkeitsdogmas vor. In systematischer Straffung beschränkt sich dabei der Verf. auf die entscheidenden Dimensionen des Fragekomplexes, zieht dazu jedoch alle in den Vatikanischen Archiven verfügbaren Konzilsdokumente, sowie einige in Paris verwahrte Manuskripte bei.

Den Zugang zu seiner restriktiven Auslegung eröffnet sich der Verf. durch die zeitgeschichtlichen, wissenschaftlich unumstrittenen Analysen des 1. Teils. Einerseits trat in der endgültigen Definition der (noch 1870 klar gesehene) Zusammenhang zwischen päpstlicher, gesamtbischöflicher und gesamtkirchlicher Infallibilität zurück. Andererseits mußte die in Rom spätestens seit 1864 offiziell gehegte und bald auch jenseits der Alpen aufbrechende Papstverehrung in der anstehenden Frage zu Polarisierungen führen und die glühenden Verfechter eines uneingeschränkten Papalismus schließlich zu Konzessionen zwingen, die sich in der Präzisierung von „Bedingungen" und „Grenzen" päpstlicher Unfehlbarkeit ausdrücken sollten.

Nicht also die Maximalisten haben gesiegt, wie die Textanalysen des 2. Teils ergeben, sondern eine besonnene Mitte, die z. B. klarstellt, daß allein der Hl. Geist die Quelle *(causa efficiens et formalis)* der Unfehlbarkeit sei, daß sich die Unfehlbarkeit nur auf die Lehre von Glaube und Sitte beziehe, daß eine unfehlbare päpstliche Sentenz (deren richterlicher Charakter gut beleuchtet ist) hinsichtlich ihrer Offenbarungsbezogenheit, also nicht – so des Verf.s Folgerung – hinsichtlich ihrer wort- und satzhaften Perspektivität irreformabel sei. Als ein Sieg der Besonnenheit muß angesehen werden, wenn die Bedingungen eines unfehlbaren Spruchs *ex cathedra* so umfassend präzisiert werden, daß nur äußerst wenige päpstliche Lehrentscheidungen den formellen Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben können und nach des Verf.s Interpretation keinerlei Grund besteht, eine faktische Unfehlbarkeit des „ordentlichen" Lehramts zusätzlich zu postulieren (vgl. die Diskussion um Humanae vitae). Und schließlich muß dem Konzil hoch angerechnet werden, daß die Grenze der Unfehlbarkeit strikte in ihrer Offenbarungsbezogenheit liegt. Allein die Offenbarung, nicht mehr und nicht weniger, kann als Ziel, Objekt und Norm der Unfehlbarkeit angesehen werden. Der Versuch, zusätzlich noch das, was notwendig zur Entfaltung der Offenbarung erforderlich ist (*quae necessario requiruntur*: selbst schon eine restriktive Formel), als „indirektes" Objekt der Unfehlbarkeit anzugeben, kann nach Thils höchstens als „theologisch sicher" gelten.

Also doch ein totaler Sieg der Besonnenheit? Von seiner Methode, nur das eindeutig Definierte als gültig anzunehmen, macht der Verf. bezeichnenderweise bei der Formel *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* eine Ausnahme. Zwar schränkt er die Formel, wie von anderen Interpreten geschehen, nicht auf den consensus subsequens ein. Doch setzt er einen formellen Zustimmungsakt *(consensus)* von einer faktischen Übereinstimmung *(consensio)* zwischen Papst und Kirche ab. Als Bedingung eines unfehlbaren Entscheids lehne das Konzil nur den *consensus* ab. Der Verf. aber legt nun die *consensio* als Bedingung unfehlbarer Rede nahe, obwohl – das wird zugegeben – das Konzil davon nicht gesprochen, die angezogene Unterscheidung überhaupt nicht gekannt hat.

Dies aber regt zu weiteren Nachfragen an. Könnten nicht gerade in dieser Formel die Maximalisten gesiegt haben? Warum sind ihre zeitgenössischen Nachfolger im Unrecht, wenn sie im Gegenzug zu des Verf.s Methode gerade diese Formel strikt, die übrigen Differenzierungen aber milde auslegen (vgl. formelle und faktische Unfehlbarkeit des „außerordentlichen" und „ordentlichen" Lehramts)? Müßten nicht auch die Bedingungen und Grenzen unfehlbarer Auslegung rechtlich kontrollierbar werden, wenn sich der unfehlbare Spruch selbst als rechtswirksames Urteil verstehen will? Muß nicht das Unfehlbarkeitsdogma selbst an Schrift (und Tradition) überprüfbar und notfalls zu kritisieren sein, wenn diese zur Norm der unfehlbaren Aussagen erhoben werden?

Doch können diese Fragen die sonstige wissenschaftliche Korrektheit und Bedeutung der besprochenen Monographie nicht in Zweifel ziehen. Der Verf. hatte das Vat. I zu befragen, weniger zu hinterfragen. Die Dokumente sind exakt ausgewertet, eine tendenziöse Auswahl ist nirgendwo erkennbar. Die Folgerungen, die der Verf. zieht, erhalten ihren besonderen Wert dadurch, daß sie notfalls am gegenwärtigen Diskussionsstand gespiegelt und in ihrer ökumenischen Tragweite angesprochen werden. Die neu aufgeflammte Debatte um das Unfehlbarkeitsproblem bestätigt die Aktualität des Werkes. Denn keine Diskussion kann an den Auseinandersetzungen und Ergebnissen des Vat. I vorbei, die hier in vorbildlich klarer, knapper und zugleich ansprechender Weise dargelegt sind. Nutzen wird also auch derjenige Leser haben, der in dieser schwierigen Frage einen andern als den vom Verf. vorgetragenen Standpunkt einnimmt.

Tübingen Hermann Häring

Leenhardt, Franz J.: **Parole visible.** Pour une évaluation nouvelle du sacrement. – Neuchâtel: Delachaux et Niestlé Éditeurs (1971). 93 S. (Cahiers théologiques 63)

Das kleine, aber bis zur letzten Seite von Konzentration und Klarheit des Gedankens getragene Werk des reformierten Genfer Theologen ist dem Bemühen gewidmet, den Begriff einer dem christlichen Sakrament eigenen Wirkweise herauszuarbeiten, der zwei extreme und nach Ansicht des Verf. verfehlte Auffassungen vermeidet. Die erste dieser beiden zu vermeidenden Ansichten ist die magische Vorstellung vom Sakrament, die diesem eine dinghaft-physische Ursächlichkeit zubilligt. Da diese Ansicht theologisch heute kaum vertreten wird (obwohl sie eine dauernde Gefahr in der Praxis des Sakramentenempfangs darstellt), setzt sich Leenhardt besonders mit der zweiten Sakramentsauffassung auseinander, in der aus der Sorge heraus, Menschenwerk könne das Werk Gottes überlagern, der Sakramentsbegriff bis auf einen formalen Rest zurückgedrängt wird. Diese zweite Ansicht findet Leenhardt bei K. Barth. (Seine Kritik an Barth trifft aber mindestens ebenso den Aktualismus R. Bultmanns.)

Leenhardt fragt: „Est-il juste de dire, à propos de l'action de l'homme, que de deux choses l'une: ou bien elle est absorbée par l'action de Dieu et perd alors toute signification dans l'ordre du salut; ou bien elle se trouve réduite à n'être qu'une sorte d'écho à une action qui s'est déroulée en dehors de lui, une réponse, comme dit Barth? ... L,'alternative sans tierce possibilité posée par K. Barth convient-elle au problème des relations entre l'homme et Dieu? Il ne semble pas ... Ce qui les (les relations interpersonelles) caractérise, c'est qu'elles sont établies par la médiation de la parole" (18f).

Leenhardt sucht also nach der „dritten Möglichkeit". Bei der Durchführung dieser seiner Position sind die Begriffe „Gestus" und „Intention" führend. Das Sakrament ist ein den Gestus mitbenützendes Wort der Kirche und Christi, es ist „sichtbares Wort – parole visible". Damit wird die pneumatische Wirksamkeit Christi, aufruhend auf der durch ihn geschehenen Sendung seiner Jünger, zur Grundlage des sakramentalen Lebens. „Comme il est auteur de la parole, Jésus, instaurateur des gestes sacramentels, est aujourd'hui l'acteur de ces gestes" (79).

Diese These zeigt ein größeres Verständnis für geschichtliche Kontinuität und damit für „Kirche als Ursakrament", als es sich gewöhnlich im reformatorischen Bereich findet. Dennoch müssen wir fragen: Wird hier das Sakrament nicht zu sehr nach dem Modell des Wortes verstanden? Es scheint nichts anderes zu sein als ein Wort, das den Gestus zu Hilfe nimmt, es scheint sich darin zu erschöpfen, Ausdruck einer personalen „Intention" zu sein. Ist das Sakrament nicht mehr? Ist es nicht die zeichenhaft-leibliche Gegenwart Christi, sein Dabei-sein, seine Selbstgabe in leibhaftiger Form, allerdings in einer Form, die nur von den Augen des Glaubens wahrgenommen wird? Eine Intention zielt erst noch auf Gegenwart hin und bereitet sie vor, sie ist auch in ihrem Ausdrücklichsein (in Wort oder Gestus) noch nicht das einfache personale Da, noch nicht die schlechthinnige Selbstgabe. Das Wort und der Gestus sind letztlich noch auf dem Wege zum einfachen, unmittelbaren Zusammen von Personen, sie werden in gewisser Weise von diesem ihrem Horizont schon umfangen, zielen aber erst noch darauf hin, erheben sich als differenziertes und mittelbares Geschehen aus ihm.

Uns scheint das Sakrament stärker in den von Intentionen nicht mehr auszuleuchtenden, in den leiblichen, auch biologisch-leiblichen Grund des Personseins zu gehören, so daß die Begriffe „Gegenwart" und „Leib" hier größere Bedeutung haben als die Kategorien „Wort" und „Gestus". „Leib" und „Gegenwart" werden von Leenhardt aber nur nebenbei erwähnt, nirgends genauer reflektiert oder zu Grundkategorien erhoben. Insofern scheint bei Leenhardt trotz seines Bemühens um eine ganzheitliche Schau die Person und daher auch das Sakrament zu sehr vom „Geist" im Gegensatz zu Leib, zu sehr vom „Wort" im Gegensatz zu einfacher, noch nicht differenzierter Gegenwart konzipiert zu sein.

Unsere Kritik wird dadurch bestätigt, daß bei ihm hin und wieder eine Differenz zwischen der Ankunft Christi im glaubenden Menschen und dem Sakramentsvollzug sichtbar wird. Wie das Wort bereitet das Sakrament als „sichtbares Wort" nach Leenhardt die Glaubensentscheidung des Menschen erst vor, ist also noch nicht der Vollzug der Gemeinschaft mit Christus selbst, „Oui, le sacrement est, pour l'âme confrontée à la personne de Jésus, ce qu'est le soc de la charrue pour la terre qui doit être ensemencée... Les sacrements sont... une invitation, un appel; ils offrent une possibilité" (38f).

Durch eine kurze, aber tiefgründige Untersuchung von Taufe und Eucharistie, die für Leenhardt als reformierten Theologen die einzigen christlichen Sakramente sind, sucht er seine Einsichten konkreter darzustellen. Für einen Leser, der die Lektüre deutscher Exegeten zum Thema „Abendmahl im NT" gewohnt ist, fällt die „unkritische" Haltung auf. Diese resultiert allerdings nicht aus einem Mangel an Erudition, ist vielmehr die Folge einer Grundentscheidung. „L'exégète ... n'a le choix qu'entre deux attitudes: une réserve excessive... ou... la demarche à la fois humble et audacieuse, qui court au moins la chance de frayer les voies vers la verité ... Qui ne risque rien, n'a rien" (70). Auf dieser Basis stellt Leenhardt sehr gut die Beziehung heraus zwischen der Eucharistie und der Verkündigung Jesu: Jesus will uns von der ängstlichen Sorge um das eigene Heil befreien und uns öffnen für den anderen. Die ethische Implikation der Eucharistiefeier wird so deutlich herausgearbeitet (53–74). Allerdings gelingt es dem Verf. trotz seinem Verständnis für ein Kontinuitäts- und Kirchenprinzip beim Abendmahl nicht, die Kirche strukturiert zu sehen und damit einem bleibenden kirchlichen Amt bei der Feier der Eucharistie entscheidende Bedeutung zuzubilligen (vgl. 76–83). Dies hängt wohl mit seiner obengenannten, u. E. noch spiritualistischen Sicht der Sakramente überhaupt zusammen.

Abschließend darf man sagen: Ein von großem Ernst und fundiertem Wissen getragener Versuch, vom reformatorischen Denken her das Sakrament neu zu beleben und dabei in ein Gespräch mit der katholischen Tradition zu kommen. Leenhardt hat mit seinem Buch „Ceci est mon corps" (Neuchâtel 1955) schon ähnlich gewirkt. In der vorliegenden Arbeit wird dieses Bemühen umfassender sichtbar, d. h. es wird auf die Grundlagen des sakramental-christlichen Lebens überhaupt bezogen.

Münster Alexander Gerken OFM

Zeugnis für die Einheit. Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Bd. 3: Anglikanismus. Hrsg., eingeleitet und kommentiert von Henry-Evrard Jaeger unter Mitarbeit von A. M. Allchin, C. Hope, L. Gysi, J. I. Packer und L. Bouyer. – Mainz: Grünewald (1972). 288 S., Snolin DM 24.–

Dies ist eine Veröffentlichung von seltenem Wert. Keiner wird sich ernsthaft mit den in dieser Anatologie anglikanischer Spiritualität vorgelegten Texten befassen und sich durch die Einleitung und die Kommentare des Herausgebers in sie einweisen lassen können, ohne für die Überraschungen der geistlichen Reichtümer, die sich ihm erschließen, eine tiefe Dankbarkeit zu empfinden. Auch sonst verdient die Ausgabe höchstes Lob: die Übersetzungen sind durchweg sprachlich ausgereift und mit Erfolg um die schwierige Aufgabe bemüht, die Aussage lebendig zu übermitteln; der Anhang mit biographischer Notiz und Verzeichnis der Quellen, der Werke und einiger Sekundärliteratur zu jedem Autor legt eine wertvolle Basis zu weiterer Vertiefung.

Sicher verlangt die Lektüre, der Konzentriertheit ihres Inhaltes entsprechend, große Konzentration. Denn sie führt unvermittelt in die Begegnung mit Äußerungen aus der Mitte anglikanischer Geistigkeit, die an sich ja in den Kontext des gesamten geschichtlichen Erscheinungsbildes der Kirche von England gehören. Das Erlebnis dieser Begegnung wird nur noch verdichtet durch die begeisterte Intensität und die tiefsehende Empfindsamkeit der Einführung durch den Herausgeber.

Seine erklärte Intention ist es, der Versuchung zu widerstehen, „eine einseitig hochkirchliche oder ‚anglokatholische' Entwicklungslinie aus der fast unübersehbaren anglikanischen Welt herauszupräparieren". Ebensowenig möchte er alle spirituellen Richtungen, die im Lauf der Geschichte der Kirche von England und deren Umwelt eine Rolle gespielt haben, erfassen. Es geht in seiner Textauswahl darum, die eigentümliche „Wesensform anglikanischer Katholizität" faßbar zu machen in ihrer fundamentalen Unterschiedenheit von jener evangelikalen Katholizität, wie sie in den beiden ersten Bänden der Antologie sichtbar wurden. Die Anfänge dieser eigentümlichen anglikanischen Geistigkeit liegen nach dem Herausgeber bereits im 7. Jahrhundert, in dem frühen Zustrom griechischer Spiritualität in England durch Theodor von Tarsos (668–690 Erzbischof von Canterbury). Von daher das selbstverständliche Sich-zu-Hause-fühlen der Anglikaner in der universal-christlichen Väterkirche, die universale Spannweite ihres Horizontes, das Bewußtsein der Vorläufigkeit aller eigenen Glaubenseinsicht, die Bedeutung philologischer Arbeit als des Zugangsmittels zur Schrift und zur Alten Kirche, der Sinn für die unerschöpfliche Fülle des christlichen Mysteriums und für das Ästhetische als seinen Ausdruck, die typischen menschlichen Eigenschaften der Toleranz, der „Verbindlichkeit" und Gelehrigkeit mit sich bringen, der unaufdringlichen Schlichtheit und Bescheidenheit.

Jene ursprüngliche Verwurzelung in der ungeteilten Kirche der Väter ist damit auch die Basis für die Einheit des reformatorisch-katholischen Prinzips im Anglikanismus, der bereits die Oxford-Reformer zu Beginn des 16. Jahrhunderts vorarbeiteten. Hier liegen schließlich die Wurzeln der zentralen Thematik, die in den Textbeispielen zum Ausdruck kommen soll: die spirituelle, zuweilen mystische und zugleich wissenschaftliche Schriftexegese, das immer wieder aufleuchtende Thema der Transfiguration, die Einheit von Glauben und Wissen, von Geistigkeit und Ethik, die johanneische Zusammenschau von Glaubenseinsicht und Liebe, durchdrungen mit einem christlichen Platonismus, der platonischen Geist nicht von der Schablone, sondern von echter Gelehrsamkeit her erfaßt, und nicht zuletzt die reichen, aus den östlichen Liturgien übernommenen Gebetsformen.

Cranmer ist Repräsentant der anglikanischen Katholizität durch das von ihm geschaffene Book of Common Prayer, aus dem einige Orationen wiedergegeben werden, kaum aber durch seine ultra-reformatorischen theologischen Gedanken. Als klassische Repräsentanten des alten Anglikanismus stehen jedoch Hooker und Andrewes da, als seine Vulgarisatoren die erstaunlichen metaphysischen Lyriker Donne und Herbert. Es folgen die feinsinnigen Vertreter des anglikanischen Platonismus – die Cambridge Platonists Whichcote, Smith und Cudworth – aus der Zeit des Bürgerkrieges und, als Abschluß des alten Anglikanismus gegen Ende des 17. Jahrhunderts, der geistige Führer der Eidesverweigerer, Thomas Ken. Nach dem theologisch-geistlichen Niedergang des 18. Jahrhunderts bezeugen die Textbeispiele von Charles Simeons einen neuen Aufbruch, der dann von den Vertretern der Oxfordbewegung – allerdings z. T. mit einem gegenreformatorischen Akzent – aufgegriffen wurde; für sie stehen hier Pusey, Newman – der gewiß über die Grenzen dieser Bewegung weit hinausreicht –, Benson und Kirk. In den Textbeispielen von Temple wird der Höhepunkt einer anderen Bewegung dokumentiert, die im 19. Jahrhundert mit Maurice und seinem Kreis ihren Anfang nahm, die eines christlichen, theologisch und geistlich fundierten Sozialismus. Der Beitrag von Michael Ramsey, dem jetzigen Erzbischof von Canterbury, schließlich stellt den bewußten Versuch einer Synthese dieser verschiedenen Erneuerungsbewegungen des 19. Jahrhunderts dar.

Man möchte diese Veröffentlichung der besonderen Aufmerksamkeit eines jeden empfehlen, der nach einem angemessenen und tiefen Verständnis des Anglikanismus sucht. Kein Zweifel zudem, daß den Dimensionen, die diese Einführung und diese Texte eröffnen können, in der heutigen ökumenischen und missionarischen Situation der Kirche größte Bedeutung zukommt. Die ursprüngliche geistliche Einheit des reformatorischen und katholischen Prinzips im Anglikanismus bietet sich gerade zu der Zeit als Gabe an, in der sich die Ausheilung des römisch-katholisch/protestantischen Bruches abzuzeichnen beginnt; zugleich muß es scheinen, als sei in der anglikanischen Spiritualität wie in keiner anderen die Einheit von christlichem Glauben und abendländisch-neuzeitlicher Kultur verwirklicht worden. So stellt sie sich einmal dar als eine natürliche Basis für eine gemeinsame geistliche Begegnung der westlichen Christenheit mit den Kirchen des Ostens; zugleich vermag sie aber auch Impulse zu geben für eine neue, heilende Begegnung des Glaubens mit der heutigen, von der westlichen Zivilisation geprägten Welt.

Trier Johannes Lütticken OSB

Keller-Hüschemenger, Max: **Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen Anglikanismus.** Struktur und Funktion. – Gütersloh: Gerd Mohn (1972). 270 S. Lw. DM 48.–

Die Arbeit wurde – laut Umschlagblatt – im Auftrag des Generalsekretärs des Lutherischen Weltbundes und in Verbindung mit dem Institut für ökumenische Forschung in Straßburg durchgeführt. Auf dem Hintergrund steht die Erfahrung, daß in der heutigen ökumenischen Situation Gespräche zwischen den Kirchen über die Inhalte ihrer Lehre nicht mehr weiterführen. Sie müssen die Funktion der Lehre, und über die „wie auch immer von ihnen gewertete Lehre hinaus" auch andere ekklesiologische Strukturprinzipien und -elemente einbeziehen, die für das jeweilige kirchliche Selbstverständnis konstitutiv und charakteristisch sind. Im Hinblick auf den Anglikanismus, der in seiner Eigenart kaum von spezifischen Lehrinhalten her erfaßt werden kann, stellt sich diese Frage besonders zwingend. Dieser Arbeit geht es darum, „ob bzw. inwieweit in der ‚komprehensiven' anglikanischen Theologie und Kirche

der Lehr-Faktor, der als Lehrsystem seine Rolle und Bedeutung mit anderen Faktoren der Ordnung und des Lebens der Kirche teilen muß, als Lehrprinzip wieder zu einer die anderen Faktoren weit überspielenden verbindlichen Schau gelangt."

Die Untersuchung beschränkt sich auf den frühreformatorischen Anglikanismus als einen „Knotenpunkt" unter anderen in der Entwicklung des anglikanischen Selbstverständnisses. Untersuchungen über die Bedeutung der Lehre in der Kirche bei den Traktarianern und bei den Verlautbarungen der Lambeth-Konferenzen sollen später folgen. So hofft der Verf., sowohl dem „reformatorischen" wie dem „katholischen" wie auch schließlich dem „komprehensiven" Charakter der anglikanischen Kirche gerecht zu werden. – Man wird das Erscheinen dieser Untersuchungen wärmstens begrüßen. In ihrer Zielsetzung entsprechen sie einem dringenden Bedürfnis des heutigen ökumenischen Gesprächs. Und sie sind nicht nur für den anglikanisch-lutherischen Dialog von Bedeutung. Die Fragestellung ist geeignet, allgemein zu einer Erfassung des eigentümlichen anglikanischen Kirchentyps hinzuführen. Begrüßenswert ist auch, daß der Anglikanismus gleichermaßen in den verschiedenen Phasen und Aspekten seiner geschichtlichen Entwicklung erfaßt werden soll; schade nur, daß nicht auch die für die Herausbildung des spezifischen anglikanischen Profils so entscheidende Zeit der Caroline Divines einer eigenen Untersuchung unterzogen wird.

Nach einem gründlichen Überblick über die Quellen der frühreformatorischen anglikanischen Lehre behandelt der Verf. zunächst die Lehre, sodann die übrigen, nach seiner Ansicht für die anglikanische Kirche konstitutiven Funktionselemente, – nämlich das Amt, den Gottesdienst und das Establishment. Eine zusammenfassende Interpretation des anglikanischen Kirchenbewußtseins schließt die Untersuchung ab. Nachteilig wirkt es sich aus, daß nicht zunächst – vor aller Analyse – wenigstens eine vorläufige Beschreibung des Gesamtphänomens des Anglikanismus gegeben wird; nur von ihr her könnten der status quaestionis der Arbeit sowie die konkrete Auswahl der Faktoren verständlich werden, die neben der Lehre für den Anglikanismus kirchenkonstitutiv sein sollen. So aber kann sich der Leser nur indirekt – im Zuge der Analyse – ein Bild von dem machen, was analysiert wird – und warum.

Bezüglich der Lehre kommt es dem Verf. zunächst nur darauf an zu zeigen, daß sie für die frühen anglikanischen Theologen nicht anders als für die gesamte Reformationsperiode von zentraler Bedeutung ist sowohl für das Heil des Einzelnen wie für die Kirche als ganze. Die Relativierung dieser zentralen Funktion der Lehre im Anglikanismus durch andere kirchenkonstitutive Faktoren wie Amt, Gottesdienst und Establishment wird hier, am Ausgangspunkt der Analyse, noch nicht angesprochen. Anders die folgenden Abschnitte, die über die „Strukturelemente" der Lehre, d. h. über die Faktoren handeln, die im Anglikanismus den Maßstab der rechten Lehre bilden – die Schrift, die Geschichte/Tradition und die Vernunft. Diese Abschnitte sind durchweg so angelegt, daß zunächst deutlich wird, wie die anglikanischen Theologen den „biblisch-reformatorischen christologisch-soteriologischen Ansatz" entschieden übernehmen und auch durchhalten, wie aber zugleich ein Element, das Luther als kontradiktorischen Gegensatz zu diesem Ansatz gedeutet hatte, bei ihnen in zunehmendem Maße als komplementäres Element aufgenommen wird. Dies gilt für das „Gesetz" gegenüber dem „Evangelium", für die Geschichte und die (alt-)kirchliche Tradition gegenüber der Schrift und für die Vernunft gegenüber dem Glauben.

Extremer Exponent für die positive Wertung von Gesetz und Vernunft ist Hooker. Doch zeigt sich zugleich auch bei ihm, daß der Ansatz für eine solche Wertung gerade in dem „christologisch-soteriologisch" verstandenen Schriftprinzip liegt. Die anglikanischen Theologen fanden sich mit ihm nicht nur in der Auseinandersetzung mit den katholischen Theologen (in der Kirche von Rom wie in der Kirche von England selbst), sondern zugleich mit den puritanischen Theologen, die einen absoluten biblizistischen Legalismus verfochten. Die Schrift enthält für die anglikanischen Theologen alle heilsnotwendige Wahrheit, ist jedoch kein umfassendes Gesetzbuch; sie läßt vielmehr weiten Raum für die Betätigung der Vernunft bei der Gestaltung des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens. Die Vernunft ist dabei für Hooker von den ewigen Naturgesetzen geleitet, die auch eine Weise göttlicher Willenskundgebung für den Menschen darstellen. Darüber hinaus macht Hooker die Vernunft zu einem integralen Wesenselement des Glaubens selbst: ohne Vernunft keine Erkenntnis und kein Verständnis der Schrift. Sicher überschreitet Hooker mit einem solchen Begriff von Gesetz und Vernunft grundsätzlich den Horizont reformatorischer Theologie – jedoch ohne ihren Ansatz aufzugeben.

Was die Geschichte betrifft, so sehen die frühen anglikanischen Theologen zwar Apostolizität und Katholizität der Lehre nachdrücklich in ihrer Schriftgemäßheit begründet; doch zeigen sie oft eine hohe Wertung der Geschichte als eines bruchlosen Kontinuums, in dem Gottes providentielles Wirken ablesbar wird. Besonders die ungeteilte Kirche der ersten 5 bzw. 7 Jahrhunderte steht für sie mit ihrem Glaubenskonsens, ihren Konzilien und Symbolen noch unter der Inspiration des Geistes und wird ihrerseits zum Kriterium der Katholizität und zur Basis kirchlicher Einheit. So kann die Schrift auch als Teil dieser kontinuierlichen, bis auf die Predigt der Apostel zurückgehenden Tradition gesehen werden, die freilich einerseits an der Schrift gemessen werden muß, die aber ihrerseits den allgemeinen Zugang zur Schrift und zu ihrem Verständnis bildet.

So konsequent also die anglikanischen Theologen das reformatorische Prinzip von der Suffizienz der Schrift aufrechterhalten, sie sind zugleich in wachsendem Maße in der Lage, Schöpfungsordnung, Vernunft und Geschichte/Tradition als komplementäre Quellen der Erkenntnis in ihr Glaubensbewußtsein mit einzubeziehen. Diese Strukturprinzipien der kirchlichen Lehre sind nun in gleicher Weise wirksam bei der Gestaltung der übrigen, für anglikanisches Verständnis konstitutiven Strukturelemente der Kirche, – des Amtes, des Gottesdienstes und des staatlichen Establishments der Kirche von England.

Echt reformatorisch sehen die frühen Anglikaner die zentrale Funktion des Amtes in der Predigt des Wortes. Doch geht ihnen dabei der Sinn für die sakramentale Funktion des Amtes nie verloren. Und bei Hooker wiederum erhält dieser die vorrangige Bedeutung. – Die allgemeine Bejahung der Dreiämterstruktur hat – neben mancherlei politischen Gründen – ihre Wurzel vor allem in der Hochachtung vor historischer Kontinuität. Auch die ungebrochene Fortdauer und Sukzession des Amtes sowie die rechtmäßige Berufung werden allgemein für sehr wichtig gehalten; es ergibt sich daraus insgesamt ein starkes Gewicht des Amtes als einer Voraussetzung für die Wortverkündigung und Sakramentenspendung und damit eine mittelbare und sekundäre Heilsnotwendigkeit. Bei Hooker und in einigen offiziellen Dokumenten ist sogar von einer Schlüsselgewalt des Bischofsamtes bezüglich Schriftinterpretation und Sakramentenspendung die Rede, von der letztlich die Existenz der Kirche abhängt. Für Hooker ist aber auch das Amt selbst – im Sinne von Thomas von Aquin und Cajetan – eine sakramentale Realität. Eine inkarnatorische Christologie bildet den Hintergrund dieses Verständnisses, während bei den meisten, die Wortverkündigung betonenden, anglikanischen Theologen jener Periode eine Kreuzestheologie vorherrscht. – So ist auch das frühanglikanische Amtsverständnis im Ansatz reformatorisch, doch in verschiedenem Ausmaß durch den Einfluß anderer Faktoren modifiziert: durch pragmatische politische Gesichtspunkte, durch den Glauben an das kontinuierliche und ordnende Wirken der göttlichen Vorsehung in der Geschichte der Kirche, durch eine von der Inkarnation her konzipierte Christologie und Sakramentenauffassung.

„Worship" – Gottesdienst – umfaßt für anglikanisches Bewußtsein nicht nur das liturgische, sondern das ganze kirchliche und christliche Leben; das Book of Common Prayer ist sein umfassender Niederschlag. Es ist damit zugleich das wichtigste Dokument anglikanischen Bewußtseins und eines der stärksten Einheitsfaktoren der anglikanischen Kirchengemeinschaft. In seiner Gestalt sind dieselben formalen Kriterien maßgebend wie für das Amt und für die Lehre selbst. Seinen reformatorischen Charakter offenbart das Book of Common Prayer durch die reichlichen Schriftlesungen, die Betonung der in der Schrift begründeten Sakramente (Taufe und Eucharistie), in dem „christologisch-soteriologischen" Grundansatz, der sich in den Texten, Regeln und Rubriken äußert – der freilich durch die Revision von 1662 in Richtung auf das spezifisch anglikanische Katholizitätsverständnis ergänzt wird. Auch hier ergibt sich aus diesem Ansatz ein Kriterium zum Ausschluß von allem in der traditionellen Liturgie und Frömmigkeit, was der Schrift nicht entspricht, zugleich aber auch – gegenüber dem puritanischen Biblizismus – die Freiheit, aus der Tradition vor allem der Väterkirche, sowie aus den Liturgien und Reformvorschlägen aller zeitgenössischen Kirchen zu schöpfen. So ist das Book of Common Prayer Dokument der Apostolizität und Katholizität sowie der eigentümlichen "Comprehensiveness" der anglikanischen Kirche, mehr noch als die aus der apologetischen Situation der Stunde geprägten 39 Artikel. Das Book of Common Prayer hat eine ausgesprochen lehrhafte Absicht, doch wird die Lehre hier in einer den ganzen Menschen erfassenden Weise nahegebracht und in ein Glaubenszeugnis der ganzen Gemeinde umgesetzt. Auch diese Tendenz zur Entintellektualisierung der Lehre ist typischer Ausdruck der anglikanischen „Comprehensiveness".

Die staatliche Oberhoheit über die Kirche ist im anglikanischen establishment stärker ausgebildet als in den protestantischen Landeskirchen auf dem Kontinent. Den historischen Hintergrund dazu bilden die ins Mittelalter zurückgehenden Auseinandersetzungen des englischen Königs mit dem Papst sowie die Abwehr der puritanischen Gefährdung von Monarchie und Staat. Theoretisch gründet das establishment auf zwei Voraussetzungen: auf dem Prinzip der Selbständigkeit der nationalen Teilkirchen innerhalb der universalen Kirche in Lehre und Ordnung – die Einheit der Universalkirche gründet für Anglikaner allein auf der Schrift und der Tradition der Alten Kirche –; zum andern auf dem mittelalterlichen – auch von den kontinentalen Reformatoren übernommenen – Begriff der einheitlichen res publica christiana, für den es feststand, daß der christliche König Verantwortung hat auch für den geistlichen Bereich. Dies schließt zwar nicht die Funktionen der Predigt und Sakramentenspendung ein, wohl aber die Funk-

tion der Amtshilfe und des Exekutionsorgans der Kirche (bei voller Eigenständigkeit des Königs im weltlichen Bereich). Dies wie seine Vollmachten bei der kirchlichen Ämterbesetzung gaben dem Herrscher jedoch starke Einwirkungsmöglichkeiten auch auf die Lehre der Kirche, zumal diese in der engen Verflechtung von Kirche und Staat stets auch eine politische Funktion besaß. So ist die Abgrenzung zwischen Politik und Evangelium nicht immer klar, auch bei den frühreformatorischen Theologen selbst nicht, die sich stets als loyale Untertanen zu erweisen suchen. Andererseits ist für sie der König grundsätzlich auf das Evangelium und die reine Lehre verpflichtet, und sie zeigen wiederholt, daß sie diese Überzeugung auch zum Protest und zur Hinnahme politischer Verfolgung befähigt. Und letztlich gründet auch dieser Sinn für die Verflechtung von Theologie und politischem Pragmatismus in dem anglikanischen Bewußtsein von der Einheit von Offenbarung und Geschichte.

Amt und Gottesdienst sowie das establishment der Kirche sind also zwar nicht nach einem vorgegebenen verbindlichen Lehrsystem gestaltet; aber sie sind doch – wenn auch weithin unausgesprochen – von klaren theologischen und ekklesiologischen Grundprinzipien her bestimmt, denselben, die auch als Maßstab der Lehre gelten. Zudem besteht zwischen ihnen und der Lehre ein wechselseitiges Funktionsverhältnis: Amt und Gottesdienst werden grundsätzlich als Zeugnis für die Lehre und als Dienst an ihr verstanden – und auch der weltliche Herrscher steht grundsätzlich in ihrem Dienst. Umgekehrt hat die Lehre an ihnen die Funktion, kritisch ihre reine Gestalt zu erhalten. Gerade so haben sie freilich der Lehre gegenüber das größere Gewicht. Die Lehre erscheint als Teilfunktion am Gesamtlebensvollzug der Kirche. Das Leben hat die Prävalenz vor der Lehre. Der Anglikanismus gestaltet sich demnach aus der Wahrheit der Schrift u n d der gelebten Geschichte – der Gegenwart wie der Vergangenheit. Dabei bleibt natürlich bestehen, daß – material gesehen – auch für den Anglikanismus nur die Lehre absolut heilsnotwendig ist.

In seiner abschließenden Z u s a m m e n s c h a u stellt der Verf. also fest, daß der Anglikanismus in seinen frühreformatorischen Quellen durchweg – auch, wo er sich nicht ausdrücklich nach einem vorgegebenen Lehrsystem gestaltet – von einem biblisch-reformatorischen, christologisch-soteriologischen Ansatz ausgeht, der dem der lutherischen Reformation entspricht. In ihr hat er demnach seinen nächsten Verwandten, auch wenn die Lehrdokumente des Elisabethan establishment vorwiegend kalvinistische Einflüsse aufweisen: nie hat sich die anglikanische Theologie dem biblizistischen Legalismus der Genfer Theologie verpflichtet. Jenem Ansatz widerspricht auch nicht die häufige Übernahme von Elementen der katholischen Tradition vor allem in Liturgie und Ämterstruktur, die sich aus politischen und pastoralen Motiven erklärt, letztlich jedoch aus dem Bewußtsein der frühen anglikanischen Kirche, die reformierte katholische Kirche in England zu sein.

Doch zeigt sich an der Aufnahme solch verschiedenartiger Elemente, daß der biblisch-reformatorische Ansatz im Anglikanismus von anderen profanen, kirchlichen, geistesgeschichtlichen Voraussetzungen her aufgenommen wurde als in der lutherischen Reformation. Diese Andersartigkeit zeigt sich auch in dem verschiedenen Stellenwert, der im Gesamtzusammenhang des kirchlichen Lebens dem Faktor der Lehre zuerkannt wurde. Lehre ist für den Anglikanismus nur die zeitbedingte Interpretation der Glaubensregel, die in der Universalkirche grundsätzlich auch andere Interpretationen zuläßt (comprehensiveness). Und sie ist nicht der einzige Faktor, der die Kirche konstituiert und gestaltet, sondern primus inter pares unter anderen Faktoren wie Amt, Gottesdienst und establishment.

Hinter diesem theologischen Ekklektizismus, diesem Bild von der Kirche als Summe der Teilkirchen, dieser Offenheit für verschiedene Quellen der Glaubenserkenntnis, diesem Sinn für das Ganzheitlich-Menschliche erkennt der Verf. nun ein einheitliches gestaltendes Prinzip – das Prinzip einer quantitativ-additiven, empirisch-geschichtsbezogenen, wachstumshaft-evolutionären harmonischen Fülle und Ganzheit. Dieses Empfinden von Einheit als gegliederte harmonische Vielfalt hat seine Wurzeln in der spezifischen geistesgeschichtlichen Prägung Englands im 16. Jh. durch eine platonisch-neuplatonische Philosophie und einen biblisch-christlich interpretierten Humanismus, der vor allem auf die starken Einflüsse der Schule des Marsilius von Padua auf die englischen Universitäten zurückgeht (vgl. Oxford-Platonists; Erasmus von Rotterdam in Cambridge). Diese geistige Athmosphäre schuf verschiedene Voraussetzungen für die Aufnahme des biblisch-reformatorischen, christologisch-soteriologischen Ansatzes der lutherischen Reformation, die ihn ihrerseits in einer mehr von aristotelischen, analytisch-deduktiven Denkformen bestimmten Weise auslegte.

Damit hat der Verf. durch seine Analyse das Phänomen des Anglikanismus reduziert auf eine einfache Schlüsselformel: den biblischen, christologisch-soteriologischen Ansatz der lutherischen Reformation, rezipiert auf dem Hintergrund der platonisch-neuplatonischen Denkweise eines biblisch-christlichen Humanismus. Damit ist für ihn aber auch die Übereinstimmung des Anglikanismus mit der lutherischen Reformation im entscheidenden theologischen Ansatz erwiesen. Die anscheinend oft so großen Unterschiede ergeben sich aus dem verschiedenen geschichtlichen Zugang zu diesem Ansatz. Die anglikanischen und lutherischen Kirchenfamilien, so schließt die Untersuchung, sind zwei wesenhaft „Religionsverwandte" innerhalb der Ecclesia Universalis Catholica.

Man wird dem Verf. gerne bescheinigen, die ihm vom Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes gestellte Aufgabe für den ausgewählten Materialbereich erfüllt zu haben. Seine Arbeit zeichnet sich insgesamt aus durch die Klarheit und Relevanz ihrer Fragestellung, ihrer Methodik und ihres Ergebnisses. In den ausgewählten Punkten – Schrift, Geschichte/Tradition und Vernunft, sowie Amt, Gottesdienst und Establishment sind ohne Zweifel die tragenden Elemente der spezifischen Gestalt des Anglikanismus getroffen. Zuverlässig ist auch die Weise, in der das breite Quellenmaterial zu den verschiedenen Punkten ausgewertet und interpretiert wird. Der besondere Gesichtspunkt der Arbeit, ihr Interesse am Verhältnis des Anglikanismus zur lutherischen Reformation, erweist sich für die Periode des Frühanglikanismus als besonders angemessen. Indem die Untersuchung jeweils bei der wesentlichen Übereinstimmung mit der lutherischen Reformation im theologischen Ansatz einsetzt, um dann den Unterschieden nachzugehen, kann sie in dieser Periode auch jeweils im wesentlichen der chronologischen Ordnung folgen, bei der dann Jewel und Hooker als die charakteristischsten Vertreter der eigentümlichen anglikanischen Synthese am Ende stehen.

Wenn nun am Schluß als differenzierendes Element des Anglikanismus der platonisch-neuplatonische Einfluß vor allem aus der Schule des Marsilius von Padua, verbunden mit dem Erbe der mittelalterlichen Scholastik und einer besonderen Disposition des englischen Geistes für eine solche Philosophie, herausgestellt wird, so ist dies ein natürlich diskutables, aber doch sehr bedenkenswertes Ergebnis. Diskutabel, weil mit einem solch präzise und schlagwortartig zu umschreibenden Faktor sicher nur ein Aspekt eines sehr komplexen und kaum mit einem Wort zu etikettierenden Gesamtphänomens aufgewiesen ist; bedenkenswert, weil dieses Ergebnis einen sicher fruchtbaren Ansatz zur Erfassung des Anglikanismus als eigenen Typs von Kirche und christlicher Spiritualität gegenüber allen anderen Kirchen der Reformation und der Tradition darstellt.

Der Verf. läßt ausdrücklich die Frage offen, ob man den Anglikanismus nun primär verstehen solle von dem biblisch-reformatorischen Ansatz her, den er mit der lutherischen Reform gemeinsam hat und der dann nur sekundär von der spezifischen geistesgeschichtlichen Situation im England des 16. Jh. anglikanisiert worden wäre, oder ob umgekehrt die platonisch-neuplatonische und humanistische Denkweise das Fundament darstelle, das dann reformatorisch modifiziert worden wäre. Für die Zeit der frühreformatorischen Anglikaner mag man die Frage in dieser Form stellen – doch schon bei Hooker, der ja den Horizont des reformatorischen Denkansatzes nach dem Urteil des Verf.s grundsätzlich überschreitet, neigt sich das Gewicht offenbar auf die Seite der zweiten Alternative.

Dieser Schluß kann bei Betrachtung des katholischen Flügels im Anglikanismus nur zwingender werden. Es ist dann die Frage, ob man überhaupt noch allgemein vom Anglikanismus als einer Kreuzung von lutherischem theologischem Denkansatz und englischem Humanismus/Platonismus sprechen kann. Der in allen Phasen und Richtungen des Anglikanismus zu findende Rückgang auf den Konsens der Väterkirche, die „rule of Faith", auf das apostolische Symbolum oder die fundamentals stellt wohl ein durchgängiges und eigentümliches Grundkriterium anglikanischer Theologie dar, das sich durchaus nicht ohne weiteres mit dem „christologisch-soteriologischen" Grundprinzip lutherischer Theologie identifizieren läßt. Bei solcher Betrachtung würde auch die Kontinuität des Anglikanismus mit der Kirche des Mittelalters sowie seine untergründige Verwandtschaft mit der ostkirchlichen Orthodoxie, wie H.-E. Jaeger sie hervorhebt (Zeugnis für die Einheit, Bd 3, Mainz 1972, 7–51), das ihnen zukommende Gewicht erhalten. Der starke Einfluß lutherischer Theologie auf die frühreformatorischen anglikanischen Theologen brauchte dabei nicht vernachlässigt zu werden.

Die durchgängige Analyse des Anglikanismus vom Blickwinkel des lutherischen theologischen Denkansatzes her stellt auch in formaler Hinsicht die wesentliche Beschränkung der vorliegenden Arbeit dar. Ökumenischer Dialog wird hier streng im Schema bilateraler Begegnung geführt. Sicher entspricht der Verf. damit seiner besonderen Aufgabenstellung. Doch es ist die Frage, ob die Aufgabe diese Engführung, diese Beschränkung auf einen spezifisch lutherischen Verstehenshorizont verlangte, ob ihr nicht auch auf andere Weise entsprochen werden konnte. An keiner Stelle tritt der Verf. aus dem Gerüst seiner vorgegebenen Kategorien heraus, um dem Gegenstand, den er mit ihrer Hilfe analysieren will, in seiner eigenen Gestalt sichtbar werden zu lassen. So bleibt er ihm

durchweg äußerlich und fremd, und seine Kategorien wirken wie von außen herangetragen. Das Gewaltsame und Zwanghafte dieser Methode wird denn auch stilistisch spürbar. Der Verf. scheint auch sprachlich zu einer direkten Beschreibung des komplexen Phänomens des Anglikanismus, die es diesem erlauben würde, sich selbst zu interpretieren, kaum in der Lage. Er erfaßt seinen Gegenstand nur in dem formalen Raster eines Systems, den er durch nachdrückliche Häufung und Wiederholung oft aufgeblähter und selbstgeprägter technischer termini ständig in den Vordergrund der Aufmerksamkeit schiebt.

Dies ist nicht nur darum bedauerlich, weil seine Arbeit dadurch etwas an Interesse verliert für eine breite deutsche Leserschaft, die – jenseits der speziellen ökumenischen Abzweckung der Untersuchung – auf eine grundlegende Einführung in das eigentümliche Wesen des Anglikanismus noch wartet. Es ist abträglich auch für die Fruchtbarkeit dieses bilateralen ökumenischen Gespräches selbst. Denn diesem ist zwar auch schon gedient, wenn man der eigenen Kirche – durch Abstraktion bestimmter Aspekte aus dem Gesamtphänomen – bestätigt, daß der Gesprächspartner – trotz aller scheinbaren Unterschiede – im wesentlichen Punkt mit ihrer eigenen Position übereinstimmt; fruchtbarer aber ist es wohl, wenn man das Gesamtphänomen der anderen Kirche unmittelbar in seiner komplexen Eigenart und Legitimität verständlich macht. Denn dies würde dazu helfen, den gemeinsamen wesentlichen Kern des Glaubens im Glauben der anderen Kirche nicht nur abstrahiert, sondern in ihrem spezifischen Verständnishorizont selbst zu erfassen und somit über den eigenen Verständnishorizont hinauszugehen.

Ein solches Bemühen, sich in den Verständnishorizont des anderen hineinzuversetzen (nicht nur ihn zu ettikettieren), zwingt dazu, schöpferisch nach einem neuen, gemeinsamen Horizont jenseits der getrennten Positionen zu suchen. In der Gewinnung eines neuen Horizontes im Verständnis dessen, was Kirche ist, liegt aber – mehr als in dem Nachweis einer Übereinstimmung in einem abstrahierten Grundprinzip – die eigentliche Frucht, die wir uns aus dem ökumenischen Gespräch erhoffen. Wo sie erwächst, ist auch ein bilateraler Dialog fruchtbar für die ökumenische Bewegung als Ganze und für die Sendung der Kirche in der heutigen Welt. Freilich, es mag sein, daß eine vorausgeschickte Vergewisserung, wie sie die vorliegende Arbeit der lutherischen Seite für die Begegnung mit Anglikanismus gibt, notwendig ist als erster Schritt vor einer solchen Bereitschaft, sich ungeschützt auf die Sichtweise des anderen einzulassen.

Trier Johannes Lütticken OSB

Lindberg, Lars: **Omvändelsen i Karl Barths teologi.** Zusammenfassung: Die Umkehr in der Theologie Karl Barths. – Uppsala: Tråväga förlags ab (1972). 164 S.

Das Werk ist eine theol. Dissertation, in schwedischer Sprache abgefaßt, aber mit einer deutschen Zusammenfassung versehen. Auf dieser Zusammenfassung fußt diese Berichterstattung.

Die Arbeit untersucht die Rolle, die in Karl Barth's Theologie die „Umkehr" spielt. Barth ist wegen seiner entschiedenen Theozentrik ein Gegner jeder ausgeformten theologischen Anthropologie. Weil der Einfärbung einer solchen Anthropologie verdächtig, ist „Umkehr" nicht als Lieblingsbegriff Barths zu erwarten. Nichtsdestoweniger hat „Umkehr" bei Barth Interesse gefunden, allerdings erst in seiner reiferen Theologie. In der Entwicklung des Barthschen Denkens unterscheidet der Verf. den Römerbrief mit neukantianischem Einschlag, die Christliche Dogmatik mit ihrer starken Anlehnung an Kierkegaard, und die Kirchliche Dogmatik mit einer mehr selbständigen Geisteshaltung.

K. Barth entwickelte, um die Anthropologisierung der Theologie zu vermeiden, die Lehre vom Menschen, für die er ein philosophisches „Vorverständnis" ablehnt, aus der Christologie (134). Den Menschen in die Sphäre Christi zu bringen, das eben bewirkt die „Umkehr". Lindberg entfaltet die von Barth für diese Idee mit Vorliebe angewandten Ausdrücke (137–141). In der Zeichnung des Anteils, den der Mensch bei dieser „Umkehr" zu leisten habe, sei Barth widersprüchlich: er zeichne sie als vom liberum arbitrium geprägt, und zugleich als Entscheidung einer von Gott geschenkten Freiheit (138). Die „Umkehr" darf nicht privatisiert werden; Christsein heißt: für andere leben; man tritt in eine neue Solidarität mit der Welt ein (140–141).

Wenn der Christ, aufgrund der für ihn charakteristischen „Umkehr", auch ein Bekehrter ist, soll er in dieser Welt doch nicht zwischen Bekehrten und Unbekehrten unterscheiden (141). Zu einem lebhaften Dialog habe K. Barth trotz dieser Mahnung nicht beigetragen: weder zu einem Dialog zwischen den christlichen Konfessionen, noch zu einem Dialog zwischen der christlichen Religion und den nichtchristlichen Religionen. Mehr Beziehung habe Barth zwischen Judentum und Christentum gesehen. Mit dem Marxismus habe er eine starke Kritik der (vom Menschen entworfenen) Religion und einen starken sozialethischen Einschlag gemeinsam (141–142).

Barth habe Christus und den Wirkkreis des gepredigten Wortes nicht auf die Kirche eingegrenzt, sondern auch außerhalb der Kirche „wahre Worte", „wahre Lichter" anerkannt. Es gebe vier Kriterien, solche „wahren Worte" von den Worten der Menschen sonst zu unterscheiden: Übereinstimmung mit der Bibel, Übereinstimmung mit dem Dogma und dem kirchlichen Bekenntnis, Früchte in der profanen Welt, schließlich eine Bedeutung für das Leben und die Arbeit der Gemeinde.

„Die Lichter in der Welt" sind keine Selbstoffenbarungen Gottes; sie weisen nicht auf Christus hin, sondern gehören zur Schöpfungsordnung; sie sind wichtig, aber schon dem gesunden Menschenverstand, nicht erst dem Glauben zugänglich. Weder was außerhalb der Kirche „wahre Worte", noch was „die Lichter" in der Welt sind, konkretisiert Barth näher (143). Wenn es zwischen Christen und Nichtchristen Dialoge gibt, dann dadurch, daß Christus bewußter oder unbewußter Referenzpunkt wird. Durch diese sein ganzes Denken prägende Christozentrik ermögliche Barth einen Dialog, ohne allerdings anzugeben, wie man ihn führen sollte (144).

Die Arbeit ist ein Ausschnitt aus dem vielseitigen Bemühen skandinavischer Forscher, die theologischen Denkanstöße der dialektischen Theologie Karl Barths aufzuarbeiten und untereinander über diese Frage im Gespräch zu bleiben; Lindberg setzt sich nämlich unter anderem auch mit der Barthinterpretation anderer nordischer Theologen auseinander. Er verarbeitet eine reiche deutsche, englische, französische und nordische Literatur (158–164). Das gewählte Thema ist begrenzt, liegt aber im Denken Karl Barths an einer Stelle, die nach vielen Seiten hin in das übrige Ganze seiner Theologie erworben ist und so ein Gutteil Barthscher Positionen ins Licht rückt.

Vallendar/Rhein H. M. Köster

Inhoffen, Peter: **Der Bischof und sein Helferkreis nach dem II. Vatikanischen Konzil.** Zur Neuordnung der Diözesankurie für die Ausübung des Apostolats. – Hildesheim: Bernward-Verlag 1971, VIII, 180 S. Snolin DM 42.–

Die vorliegende Arbeit ist im Jahre 1969 als Dissertation von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/i. Breisgau angenommen worden (III). Der Verf. nennt sie eine sozialwissenschaftliche Untersuchung der Kirche (19). Gegenstand der Arbeit sei die Sozialgestalt der Kirche (17, 100). Methodologisch gesehen verbindet der Verf, der von sich nicht behaupten will, „Soziologie im Vollsinne zu betreiben" (19), theologisch-normative Betrachtungsweisen mit deskriptiv-soziologischen (37 u. a.). Die Probleme um die Sozialgestalt der Kirche werden exemplarisch untersucht an den Beziehungen zwischen dem Bischofsamt und der diözesanen Teilkirche; Primat und innerdiözesane Strukturen werden nur insoweit in Betracht gezogen, als sie direkten Bezug zum diözesanen Amt und seinen Strukturen haben. Der Forschungsgegenstand ist auf die Kirche in einem begrenzten Bezirk, nämlich die Bundesrepublik Deutschland, eingegrenzt. Die „Spannung zwischen dem theologischen Bischofsleitbild und den objektivrealen Strukturen unserer Bistümer" ist das Leitmotiv für die Untersuchungen des Verf. (37), das allerdings unter der großen Zahl von Einzelheiten, die der Verf. kurz anspricht und der Fülle von Informationen, die er bringt, nicht immer leicht zu erkennen ist. Aus den theologischen und soziologischen Befunden ergeben sich diskutable Vorschläge für eine neue Sicht des Bischofsamtes unter den Gegebenheiten der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, die zwar „vorwiegend pragmatisch-organisatorisch" (37) ist, den Rückbezug auf das Bischofsbild des II. Vatikanischen Konzils dennoch deutlich erkennen läßt.

Das Buch gliedert sich in 3 Kapitel:

1. Person und Amt des Bischofs – 11–72;
2. Die Teilkirche als Sozialgebilde – 73–110;
3. Die Mitarbeiter des Bischofs – 111–157.

In einem ersten Teil des 1. Kapitels („Allgemeine Vorüberlegungen") wird die Aufwertung des Bischofsamtes im II. Vatikanum im Hinblick auf die Stellung des Bischofs in seinem Bistum und im Bischofskollegium kurz dargestellt. Im folgenden wird dann versucht, „Status und Rolle der Bischöfe in der Bundesrepublik" phänomenologisch darzustellen. Das Bild ist zwar holzschnittartig vereinfachend, insgesamt aber zutreffend. Hier taucht deutlich die Problematik auf, die weite Teile des Werkes durchzieht: Soll der Bischof sein Bistum leiten oder verwalten? Nach Auffassung des Verf. ist der Anspruch des Charismatischen im Bischofsamt weithin verschüttet (31),

so daß die innerkirchliche Rolle des Bischofs in unserem Gebiet als die eines „bürokratischen Führers" (41) charakterisiert werden muß. Die theologische Betrachtungsweise kommt alsdann in dem verhältnismäßig umfangreichen Abschnitt über „Das dreigestaltige Amt des Bischofs" wieder zur Geltung. Dabei wäre die Aufteilung des bischöflichen Hirtenamtes in die vier Begriffe: Repräsentation, Aufsicht, Koordination und Leitung ein guter Ausgangspunkt für weitere Betrachtungen, die allerdings auch notwendig sind.

Im 2. Kapitel „Die Teilkirche als Sozialgebilde" wird die der Kirche wesentliche Gliederung in Bistümer historisch und theologisch im Anschluß an die Konzilsdokumente untersucht. Der Verf. setzt sie mit anderen – innerweltlichen – Organisationsformen in Vergleich, um von dort aus Modelle und Grundsätze für die Anpassung der kirchlichen Führungsstruktur an die Bedürfnisse der heutigen Zeit und der Gesellschaft in der Bundesrepublik zu finden. In der objektiven Struktur des Bischofsamtes (nicht in der subjektiven Verhaltensweise der Amtsträger!) sieht der Verf. auch in der Gegenwart das Modell absoluter Herrschaft verwirklicht, und zwar in soziologisch-deskriptiver Weise, was aber der theologischen Norm entspräche. Man braucht nur die beiden vom Verf. angewandten Kriterien einer solchen absoluten Herrschaft, nämlich Omnipotenz und Distanz (91) zu prüfen, um festzustellen, daß zum mindesten die Richtung seiner Überlegungen stimmt. Das 2. Kapitel schließt mit einem Exkurs zur Reorganisation der westdeutschen Bistumsstrukturen; darin werden einige nützliche Hinweise zu Kriterien für eine entsprechende Korrektur der Bistumsgrenzen gegeben. Selbstverständlich reichen diese Überlegungen nicht aus, um eine Problemlösung zu geben.

Das abschließende 3. Kapitel wendet sich schließlich den Mitarbeitern des Bischofs, seinem „Helferkreis" (97) zu. Die „Zerlegung der einen Sendungsaufgabe des Bischofs" sieht der Verfasser in den beiden Begriffen „Seelsorge" und „Verwaltung". Dementsprechend stellt er Generalvikariat und Seelsorgeamt als mehr oder weniger selbständige diözesane Institutionen nebeneinander. Eine verhältnismäßig kurze Darstellung, die manche Wünsche offen läßt, finden schließlich die herkömmlichen und die nachkonziliaren Gremien, die dem bischöflichen Amt zugeordnet sind. Phänomenologisch ist darüber bei der unterschiedlichen und wenig übersichtlichen Entwicklung solcher Organe in den verschiedenen Bistümern kaum etwas Zuverlässiges zu sagen möglich; die Zielvorstellungen der verschiedenen Konzilsdokumente über diese Gremien sind, wie jedermann weiß, untereinander nicht koordiniert und in manchen Einzelheiten miteinander unvereinbar. Darin mag der Grund liegen, warum der Verf. zu diesem wichtigen Helferkreis des Bischofs nur wenig zu sagen weiß.

Im Rahmen einer Rezension ist es nicht möglich, alle Fragen zu nennen und zu ihnen Stellung zu nehmen, die der Verf. erörtert; neben den Themen, die ihm besonders am Herzen liegen, bringt er eine Fülle von kleineren Exkursen und satzhaften Thesen, die die Breite seiner wissenschaftlichen Interessen zeigen, im Gesamt der Arbeit jedoch wie erratische Blöcke unbearbeitet herumliegen. (Solche Thesen reichen von der „Stellung des Theologen im Prozeß innerkirchlicher Meinungsbildung": 13, der „postkonziliaren Hermeneutik": 15 bis zur „Entscheidung über pädagogische Optimalphasen": 61 „Die staatliche Amtshilfe bei Kirchensteuer und schulischem Religionsunterricht": 71 fehlt ebensowenig wie die „Ostpolitik der sozialliberalen Koalition": 41). Bei einigen Teilaspekten seines Themas betont der Verf., daß sie einer eigenen „monographischen Bearbeitung" bedürften (z. B. 17; 27; 33; 145). Das ist sicher richtig. So hat der Verf. in einem Aufsatz unter dem Titel „Die Diözesankurie als Mittel des Apostolats" die Möglichkeit einer kollegialen (bischöflichen) Bistumsleitung näher untersucht (Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, 12. Band, Münster 1971, S. 241–275).

Der wissenschaftlich interessierte Leser wird die fleißige Arbeit des Verf. zu würdigen wissen, die sich nicht nur in dem umfangreichen Literatur-Verzeichnis niederschlägt, sondern auch in einer Fülle von Anmerkungen, die nicht nur Quellenangaben, sondern oft auch weiterführende Hinweise enthalten. Was die Quellenlage betrifft darf man nicht übersehen, daß zum Thema, das der Verf. sich gestellt hat, nur wenige Vorarbeiten existieren, die deutlich machen, wie stark die jeweiligen Verf. von der Zeitsituation und der Struktur der bischöflichen Kurien in ihrem Erfahrungsbereich abhängig waren. Die vorliegende nachkonziliare Arbeit sollte man darum auch auf dem Hintergrund ihrer Vorgänger sehen: O. Müller, Die bischöflichen Diözesanbehörden, Stuttgart 1905; E. v. Kienitz, Generalvikar und Offizial, Freiburg 1931; J. Droste, Die bischöfliche Behörde im Erzbistum Paderborn, Manuskript, Würzburg 1955; Fr. Sellhorst, Die Organisation eines Generalvikariates, Manuskript, Köln 1957. Vergleicht man die vorliegende Arbeit mit diesen Vorgängern, so wird man dem Verf. dafür danken, daß er sein besonderes Interesse dem Bilde von Bischofsamt und Kurie, wie es aus den Dokumenten des II. Vatikanums zu entnehmen ist, zugewandt hat und sich nicht auf die phänomenologische Darstellung unserer derzeitigen Kurien und ihrer Arbeitsweise beschränkt. Ohnedies gibt es, wie der Verf. mit Recht bemerkt, hierzu keine detaillierten Unterlagen, die es erlauben würden, aus empirischen Studien sozusagen eine wissenschaftliche „Quersumme" (87) zu ziehen. Diese Fülle unterschiedlicher Strukturmodelle von Bischofsamt und zugeordneter Kurie wird sich bei uns offenbar auch in nächster Zeit nicht ändern; Neuordnungen werden von Bistum zu Bistum ohne gegenseitige Abstimmung getroffen und spiegeln deutlich nicht nur traditionelle Gebundenheit und personelle Rücksichten, sondern auch die Handschrift des jeweils angeworbenen Betriebsberaters wider, jenachdem ob dieser Bistum und Kurie als Verwaltung oder Dienstleistungsunternehmen versteht. Der Versuch der Gemeinsamen Synode, diese Fragen durch die Vorlage einer „Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" überhaupt einmal ins Gespräch zu bringen, ist bislang fehlgeschlagen; weder innerhalb, noch außerhalb der Synode hat sie eine Diskussion oder gar einen Einfluß auf die Praxis der Bistümer ausgeübt. In dieser Situation wäre es überaus erfreulich, wenn es durch das vorliegende Buch gelänge, zu einer Grundsatzdiskussion über die vielschichtigen Probleme von Bischofsamt und Kurie in Deutschland zu gelangen.

Für weitere Überlegungen in dieser Richtung sei noch ein Hinweis besonderer Art gestattet: „Kurie" umfaßt im vorliegenden Buch nur die bischöflichen Funktionen der Leitung und Verwaltung; die Funktion des Richters und damit die Gerichtsorganisation wird nicht behandelt. Der Verf. begründet es damit, daß „es bei der Gerichtsorganisation mehr um eine Kontrollfunktion für gewisse Bereiche, denn um schöpferisches Gestalten der Seelsorge im Bistum" (88) gehe. Während diese Begründung in keiner Weise befriedigen kann, betont der Verf. wenige Seiten später (92), daß das Lehr- und Hirtenamt in der Kirche mit Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung im Staat vergleichbar sei und setzt sich für die Errichtung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit ein (92–93). Will man aber – wie es einhellige Lehre der Kirche bis in die Gegenwart ist – die Hirtengewalt auch im Sinne des richterlichen Amtes in der Kirche verstehen, so ist es nicht möglich, das kirchliche Gericht aus den Überlegungen zum Bischofsamt und zum Helferkreis des Bischofs herauszulassen. Das gilt sowohl für das geltende Recht, wie auch für die Entwürfe zum kommenden kirchlichen Gesetzbuch.

Dankenswert sind die ausführlichen und im allgemeinen zuverlässigen Register: Namens-, Sach- und Konzilsstellenregister. Im Literaturverzeichnis müßte es bei Hollerbach heißen (Münster 1969), statt (Essen 1967, Manuskriptdruck). Unübersetzte lateinische Zitate beschränken unnötigerweise den Leserkreis; warum längere Konzilstexte lateinisch wiedergegeben sind (77), ist nicht einsichtig.

Münster Paul Wesemann

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd 6. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré. – Münster: Aschendorff (1972) 168 S. br. DM 14.–

Die Themenstellung des Jahres 1971 bei den „Essener Gesprächen" (einer verdienstvollen Einrichtung, die sich seit Jahren um das Verhältnis Staat–Kirche–Gesellschaft bemüht) kreist im weitesten Sinn um das unerschöpflich erscheinende Problem der staatlichen Förderung oder Nichtförderung von Religionsgemeinschaften. Nach dem Grundsatzreferat des Kieler Juristen W. Kewenig über das staatskirchenrechtliche und verfassungsrechtliche Fundament einer solchen Förderung in der Bundesrepublik, welches auch zur Kirchensteuerfrage einen ebenso interessanten wie ansprechenden Beitrag leistet, stellt der frühere österreichische Justizminister H. R. Klecatsky das Kirchenbeitragssystem in seinem Heimatland dar. Der französische Kirchenrechtler R. Metz analysiert schließlich die Auswirkungen der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich und deckt neuere Entwicklungstendenzen auf.

Gerade in einer rechtspolitischen Situation wie der heutigen in der Bundesrepublik, die an Brisanz nur noch zunehmen wird, ist es unverzichtbar, die Erfahrungen der Nachbarländer fruchtbar zu machen, bevor man sich an eine prinzipielle Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche heranwagt. Insofern ist die vorliegende Veröffentlichung eine wichtige Anregung. Zu bedenken bleibt allerdings für die Veranstalter und Herausgeber der „Essener Gespräche", daß hier über Jahre hinweg fast nur die eine Seite zu Wort kommen konnte, zumal mit großen Namen und mancherlei Anstrengung versucht wird, das geltende System zu verteidigen und allenfalls „kosmetische Reformen" unterzubringen (vgl. auch die allzu wörtlich abgedruckten Diskussionsbeiträge!). Man wird

somit seit langem den Eindruck nicht los, als handle es sich um einen etablierten Zirkel der Selbstverteidigung, dem so manche Hechte im Karpfenteich nicht schaden könnten (auch etwa von Seiten der gegenwärtigen politischen Mehrheit in der Bundesrepublik) und dem man das alte Juristenwort *audiatur et altera pars* ins Stammbuch schreiben müßte. Es wäre doch im Interesse der Sache und aller Beteiligten zu schade, wenn sich sonst eine solche Veranstaltung und ihre Publikationen plötzlich vom wirklichen Geschehen auf kirchenpolitischer Bühne überholt sähen.

Münster Horst Herrmann

Ruf, Ambrosius, Karl: **Sünde – was ist das?** München 1972. 146 S. kart. DM 15.–

Das übersichtlich gegliederte, bündig und verständlich geschriebene Büchlein will „Elemente der subjektiven und objektiven Betrachtung der Sünde zusammenbringen", um eine Antwort auf die „Frage nach der Sünde" vorzubereiten (Vorw.). V. geht von den Einseitigkeiten des üblichen Sündenverständnisses aus: Anthropologisch stellt er eine Überbetonung der „Tat", ethisch die Statik der normativen Ordnung, theologisch die Konkretisierung in bestimmte Inhalte heraus. Psychologisch tue man so, als ob jede abwegige Tat aus der freien Entscheidungsmitte käme (16–19). Dem Verf. geht es nun um ausgleichende Gegengewichte. Er stellt die Sünde im Lichte der Offenbarung (57–76), in theologiegeschichtlicher Perspektive (77–104) dar, um mit „Neuansätzen im Sündenverständnis" zu schließen (105–146). Besonders die geschichtlichen Abschnitte bieten beste Information zur Sache („Die Wende zur objektiven Betrachtung" [92–97] und „Die Erstarrung in der nachtrinitinischen Zeit" [98–101], „Der Neubeginn, die Wiederentdeckung des handelnden Menschen" [102–104]). Im Gegensatz zur Betonung der „Materie" stellt Verfasser mit Recht auf die Grundentscheidung ab (141–146). Man liest das lebendig geschriebene Buch mit Gewinn.

Eine kritische Bemerkung drängt sich zum Kapitel „Subjektives Sündenverständnis als Ausweg?" (33–50) auf. Verf. setzt sich hier mit drei Spielarten der „Neuen Moral" (N. M.) auseinander (Kierkegaard, Robinson, mit Fletcher und nicht genannten Vertretern eines reinen, soziologischen Pragmatismus). Für die „Christliche N. M.", zu der mindestens Robinson und Fletcher zu zählen wären, träfen nun, so betont Verf., die global gegen die N. M. vorgebrachten Einwände n i c h t zu. Auch sie „wissen um das Phänomen der Sünde und ... nehmen sie ... durchaus ernst". Man würde sie „verkennen, wollte man behaupten, daß ihre Grundsätze notgedrungen zu einer Verharmlosung der Sünde führen müßten" (40–41). Sie reden auch nicht einer anarchischen Moral das Wort, „in der jeder selbst seine Gesetze machen könne ...". „Anerkannt wird die Verantwortung dem Gesetz Christ gegenüber, das sich aber letztlich nicht adäquat durch einzelne, konkrete Gesetzesvorschriften ausdrücken läßt. Hier liegt der eigentliche Kernpunkt." „Dieses Gesetz Christi ... ist im Liebesgebote umschrieben, dem unter allen Umständen zu entsprechen ist, dessen Forderungen in der konkreten Tat zu realisieren sind ... dadurch ist keine Aufweichung, eher eine gewisse Radikalisierung ethischer Normen erreicht." (ebd.).

In der christlichen N. M. bestimme das handelnde Subjekt nicht, was Sünde ist. „Dieses hat Gut und Bös' zu finden aus seiner je eigenen, unwiederholbaren Entscheidungssituation heraus. Die objektiven Momente, die Gesetze und Normen, können zwar gewisse Entscheidungshilfen geben, stellen aber keine letzte Erkenntnisquelle dar. Sie haben Verweischarakter, spiegeln den Schatz der Erfahrung wieder und sollen als solche respektiert werden". (42). Nach diesem Plädoyer für die christliche „Neue Moral" sind die dann später erhobenen, hier aber doch schon entkräfteten Einwände schwer verständlich.

Der N. M. wird doch wieder unterstellt, sie unterwerfe die Werte der eigenen Willkür („Produkte des subjektiv sie schaffenden Menschen" [46]), die objektiv faßbare Ordnung biete bei ihr keinerlei Erkenntnisgrund für die Frage nach Gut und Böse, sie sei offen für Willkür und nehme „der sittlichen Entscheidung jeden Charakter einer sittlichen Verantwortungstat ..., der Bereich sittlicher Werte (sei) völlig lösgelöst in einem mit der Ebene des Objektiven nicht verbundenen Raum zu finden" (47). Der Wille Gottes könnte „nur durch unmittelbare Einsprechung" erfahren werden (ebd.). Es bleibt unklar, warum Verf. Einwände gegen die N. M erhebt, von denen er sie vorsorglich freigesprochen hat. Unbestritten liegt eine Differenz zwischen der N. M. und der Konzeption des Verfassers darin, das das Gesetz Christi (demgegenüber nach Verf. in der N. M. „die volle Verantwortung vertieft wird") sich für Robinson u. a. durch keine „konkrete Gesetzesvorschrift" – gemeint sind konkrete materiale Anwendungen, die für alle Zeiten und Kulturen gelten – adäquat ausdrücken läßt (41). Dem Verf. schwebt offensichtlich eine solche, wenn auch gegenüber der gängigen Lehre erheblich eingeengte Möglichkeit vor.

An diesem Punkte wären nähere Angaben erwünscht gewesen. Die Frage, wie weit bisher z. B. als innerlich schlecht ausgegebene Vollzüge tatsächlich bei genauem Zusehen sich noch als indifferent erweisen, ist höchst aktuell.

Das Wesen jeder Ethik liegt darin, den Ruf der Wirklichkeit zu vernehmen, das Sein nach dem in ihm verhüllten Sollensaufruf zu befragen *(agere sequitur esse)*. In diesem Sinne vertritt die N. M. eine Seinsetheik, die sich nach objektiven, in der Wirklichkeit vorgegebenen Strukturen richtet, was der Verf. der N. M. wieder abzusprechen scheint.

Freilich ist dieses, das Handeln strukturierende Sein als historisch-wandelbar zu fassen, so daß d i e s e m *esse* ein situationsangepaßtes Verhalten entspricht, das sich materialinhaltlich immer erst in der konkreten Situation (die einer creatio continua verwandte Züge trägt!) erschöpfend umreißen läßt. Den aus der Vergangenheit stammenden Modellen (Normen) kommt dann der Charakter des Hinweises und der Entscheidungshilfe zu, die freilich aus der Perspektive stammen, in der die material-inhaltlich konkretisierten Normen entstanden sind. Auf situationsgeprägtes Sein situationsgerecht antworten, bedeutet aber durchaus nicht, wie es der Verf. unterstellt, „den Wert ... der äußeren Tat (nicht) beachten" (55). Der Vorwurf, es handele sich um Gesinnungsethik verbunden mit der „totalen Negierung jeder objektiven Meßbarkeit der äußeren Handlung" trifft nicht zu. Der hier angesprochene Typ der christlichen N. M. verlangt gerade das Gegenteil: die Orientierung an der Seinsstruktur der Situation, die in ihrem Rufcharakter ernst genommen wird. In diesem Zusammenhang hätte sich das Gespräch mit den Themen B. Schüllers (Bochum) und Josef Fuchs' (Rom) als eminent fruchtbar erwiesen. Auch ihnen gegenüber müßte der Verf. den Vorwurf aufrechterhalten: „Es ist nicht verwunderlich, wenn eine solche Ethik als eines ihrer tragenden Prinzipien den Satz: Der Zweck heiligt die Mittel, postuliert" (51). Dieser Satz ist tatsächlich so lange im Recht, als es sich um v o r moralische, physisch üble Mittel handelt, deren Verursachung aus entsprechend gewichtigen Gründen zu rechtfertigen ist, wie. z. B. körperliche Eingriffe, Zufügen von Schmerz, von gesellschaftlichen, gesundheitlichen und wirtschaftlichen Nachteilen u. a. Vielleicht wären die Überlegungen des Verf. anders gelaufen, wenn er sich mit der These von Josef Fuchs auseinandergesetzt hätte: „Sittliche Normen pflegen nicht voll formuliert zu sein, so lange nicht die Intention und die Umstände in die Beurteilung einbezogen sind. Nur unter Voraussetzung dieser Einschränkung sind sie darum objektiv. Die Verursachung des Übels ist unabhängig von der Intention, nicht schon als sittlich schlecht beurteilt. In der einen menschlichen Handlung ist die Verursachung des Übels nicht eine eigene menschliche Handlung, sondern nur ein Element der einen Handlung" (J. Fuchs, Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungen, in: Testimonium veritati, Hersg. H. Wolter, Frankfurt/M. 1971, 299–230). Auch R. Egenter betont, daß durch das Objekt im traditionellen Sinne ein zwar sittlich bedeutsames, jedoch noch nicht ein in sich sittliches *bonum* oder *malum physicum* sichtbar wird" (Sittl. Naturgesetz und Sexualmoral, in: Klerusblatt, Mün- (1972, 231). Auch Verf. bewegt sich in dieser Richtung, geht es ihm doch darum, den Bereich des nicht vorgeprägten Tuns und Lassens, d. h. den Sektor des Indifferenten zu erweitern (52). Es gibt aber keine Auskunft bis zu welchem Punkte er zu gehen gedenkt und welche Folgen sich gegenenfalls für die Handlungen ergeben, die in der traditionellen Moral als *actiones intrinsece malae* bezeichnet worden sind. Hier liegt noch brisanter Stoff, dessen Aufbereitung das Büchlein erheblich bereichert hätte.

Augsburg Franz Scholz

Sporken, Paul: **Darf die Medizin wie sie kann?** Probleme der medizinischen Ethik. Mit einem Vorwort von F r a n z B ö c k l e. – Düsseldorf: Patmos 1971. 236 S., DM 19.–

Bevor der Verfasser „3. Probleme um den Lebensbeginn" (58–119), „4. Ehemoral und Geburtenregelung" (120–150), „5. Körperliche und psychische Unversehrtheit" (151–185), „6. Probleme um das Lebensende" (186–212) und „7. Transplantation von Organen" (213–234) behandelt und „Zum Abschluß" (235–236) die Unmöglichkeit, „eine futurologische Ethik" aufzubauen nachweist, stellt er seine Prinzipien über „1. Allgemeine Ethik" (15–31) sowie über „2. Medizinische Ethik" (33–57) dar.

Mit großer Sachkenntnis, die der Verfasser sich als Philosoph und Theologe im Umgang mit Ärzten und ärztlicher Wissenschaft und Praxis erworben hat, behandelt er, auch seine eigene kritische Stellungnahme nicht scheuend, die heute anstehenden Probleme. Das gilt besonders für die genannten Kapitel 5. – 7. Hier wird

man dem Verfasser auch leichter zustimmen, vor allem weil er sich hütet, vorschnell moraltheologisch alles das zu bejahen, was sich als medizinisch-machbar herausstellt.

Anders dagegen steht es mit den anderen Kapiteln, die wenigstens (1. und 2.) die Grundlage für die Beantwortung ethischer Einzelfragen abgeben sollten. Fragt man sich, was hier unter dem oft gebrauchten Wort „Grundnorm" für ein sittliches Verhalten zu gelten hat, so lehnt der Verfasser sicher jeden technologisch-biologistischen Utilitarismus ab; auf keinen Fall vertritt er das „Pseudo-Evangelium von der Machbarkeit aller Dinge". Sieht man jedoch genau zu, so ist seine Ethik wesentlich aufgebaut auf dem Begriff des „Interesses". F. Böckle stellt mit Recht heraus (12) – jedenfalls gilt das für Sp.: „Das eigentliche Problem, vor das uns der naturwissenschaftlich-technische Fortschritt stellt, liegt nicht in den Mitteln und Methoden als solchen, sondern vorerst in der Bestimmung der Ziele (Interessen). Hier genügt nicht die Berufung auf eine bestimmte immanente Sachgesetzlichkeit". Wir können diese Aussage von Böckle nur akzeptieren, wenn Ziele nicht bloß objektive „Interessen" meint, sondern Seinsziele (was mehr ist als „Sachziele"!), und wenn Mittel und Methode nicht in sich indifferent sind und auch nicht allein von den Interessenszielen abhängen, weil noch so gute Ziele nicht an sich böse Mittel heiligen können.

Wenn man heute nicht bloß wie zu Zeiten von J. Leclercq (L'enseignement de la morale chrétienne, Paris 1950, in Übersetzung:) von der „Christlichen Moral in der Krise der Zeit. Probleme des christlichen Moralunterrichts" (Einsiedeln – Zürich – Köln 1954), sondern von einer Krise aller, auch der christlichen Moral in der Krise des gesamtmenschlichen praktischen Freiheitsverhaltens und von einer Krise aller, auch der christlichen Ethik und Moraltheologie als Wissenschaft von eben dieser Moral spricht, dann erscheint uns das vorliegende Werk als eine ausgezeichnete Verdeutlichung dieser Krise. Im Raume der Kirche kann eine Theologie – weil sie deren unentbehrliche Funktion auch in der Findung dessen ist, was der Herr ihr zur Verkündigung anvertraut hat – nicht in eine Existenzkrise, d. h. eine solche geraten, in der es um Sein oder Nichtsein geht. Wohl aber gibt es, wie bei allem Lebendigen so auch in der Kirche, in ihrem Leben und ihrer Wissenschaft Wachstumskrisen, in welchen Altes von Neuem abgelöst wird. Es ist klar, daß dabei die einen festhalten möchten am Überkommenen, andere, und dazu gehört Sp., alles bisher Überlieferte ablehnen und völlig neu beginnen möchten.

Wenn wir seine ethische Grundanschauung charakterisieren sollten, so könnten wir sie bezeichnen als 1. soziologistisch, 2. existenzialistisch, 3. historistisch, 4. antimetaphysisch, 5. und daher: als eine relativistische Situationsethik oder besser, weil sie auf die allgemeine Lage (und nicht bloß auf den je einzelnen situativ) abstellt, eine „Lageethik". Der Akzent liegt bei Sp. auf dem geschichtlich sich ständig wandelnden, selbst den unwandelbaren Kern des Menschseins nicht oder kaum beachtenden aktualistischen und soziologistischen Personalismus. Moral t h e o l o g i e wird hier nicht mehr verstanden, wie alle Theologie im katholischen Verständnis, als kirchliche Glaubenswissenschaft (die Lehre der Kirche ist *regula fidei proxima*, auf der dann die Theologie aufzubauen hat!), sondern der „früheren" Moral wird eine neue gegenübergestellt, wobei wie auch sonst die „Mit-menschlichkeit" ohne deren genauere ontologische Begründung als sicher bisher zu wenig artikulierter Gesichtspunkt sehr stark dominant wird, wenn auch nicht so stark wie bei F. Böckle in: Concilium 7 (1971), Heft 5, S. 352f.

Wie schon angedeutet, spielt das kirchliche Lehramt überhaupt keine, mindestens aber keine wirklich verbindliche Rolle in den heutigen Fragen der Moraltheologie, um so mehr jedoch gilt für Sp. (148): „Im Glauben und im ethischen Bewußtsein der gesamten kirchlichen Gemeinschaft liegt meiner Überzeugung nach die eigentliche Norm, die den Katholiken am Gewissen bindet." Was also im Schoße der Kirche sich jeweils als sittlich gut oder böse herausentwickelt, das ist entscheidend. Von diesem Standpunkt aus ist es nach Meinung von Sp. verständlich, daß „Humanae Vitae" keine Verbindlichkeit besitzt.

Wer also wissen will, wie eine konsequent progressistische Moraltheologie heute von manchen – Sp. steht nicht allein – verstanden wird, der muß dem Verfasser für seine Darlegungen dankbar sein, auch wenn er sie, weil weder in der theologischen noch in der philosophischen Anthropologie solide begründet und von der tatsachenwissenschaftlichen Seite zu unkritisch entfaltet, ablehnen muß. Eine theologische oder aus dem neuen Sein und Leben in Christus christologisch begründete Moral liegt Sp. wie auch vielen anderen heute fern: „Ethisch gut ist alles, was auf der Linie wahrer Menschlichkeit liegt. Schlecht alles, was ihr Abbruch tut" (16). Nur fehlt bei Sp. das Kriterium für die Entscheidung dessen, was das bedeutet. Entscheidet sich das im jeweiligen Einzel- und sozialen und kulturbedingten Interesse oder im Kern unveränderlichen Sein des Menschen in seinem Individual- und Sozialsein in dessen wandelbaren Entfaltung oder Konkretisation in der Geschichte?

„Das Kriterium, das Humanum" ist, „ein dynamischer Begriff", „wir vermögen nicht, mit einem eindeutigen Begriff anzugeben, was das Vollkommene und wahrhaft Humane, das wir so gern verwirklicht sehen... konkret beinhaltet. Trotzdem können wir uns in etwa vorstellen, was es besagt" (17). Gegen den Ausgang vom Wesen des Menschen und damit von einer Ethik als normativer Anthropologie sagt Sp.: „Mein wichtiger Einwand gegen eine Methode liegt darin, daß wir noch keineswegs wissen, was Menschsein letztlich und eigentlich bedeutet und an ethischen Forderungen enthält" (19). Eigentlich müßte Sp. dann seine Aussagen schließen! Zwar behandelt Sp. das Thema „Christliche Ethik", aber er meint: Früher seien Glaube und Ethik fast identisch gewesen, „heute nun greift die Überzeugung um sich, daß Glaube und Ethik durchaus verschiedene Dinge sind . . . Wenn wir uns auf das Problem der Ethik konzentrieren, so scheint alles darauf hinzudeuten, daß wir langsam aus einer Periode des naiven Hinnehmens ethischer Weisungen herauskommen und zu den wesentlichen Fragen vorstoßen" (21). Zwar hat nach Sp. „das Christentum der Welt wirklich eine ethische Botschaft anzubieten", aber: Christentum darf man „nicht ansehen als ein geschlossenes, von der weltlichen Wirklichkeit unabhängiges Denksystem, sondern muß es als eine bestimmte Daseinsinterpretation verstehen" (21).

Es ist hier nicht genügend Raum, um zu dieser alles relativierenden und schließlich zum ethischen Relativismus hinführenden ethischen These Sp. einzeln Stellung zu nehmen. So viel Anregendes er auch bietet, so viele offene Türen er eigentlich einrennt, so sind doch seine Thesen zum Teil nur als Abwehr des Überkommenen, weil in das ethische Weltbild von Sp. nicht mehr hineinpassend, konzipiert. Wir können und wollen „nicht länger mehr hinter ewig gültigen, statischen Normen, die sie in der Vergangenheit allzuoft sich selbst und ihrer Aufgabe in der Welt entfremdeten..." (23) „das Arsenal der traditionellen Ethik schaffen". Die Gläubigen „müssen sich mitten in das konkrete Dasein, in die Evolution der Menschheit hineinbegeben, um jenseits neu zu ‚entdecken', was der evangelische Auftrag zur Vermenschlichung der Welt fordert" (23). Die „christliche Ethik kann man somit, wie folgt, charakterisieren: kritisches Überdenken des Ethos innerhalb der Gemeinschaft in dem Bewußtsein, das Menschenbild, das dahinter steht, zu erfassen, um dieses im Lichte der christlichen Daseinsinterpretation und ihres Menschenbildes kritisch zu prüfen" (23f). Das läßt sich bei richtigem Verständnis des Menschenbildes gut sagen, aber nur, wenn die von der Kirche uns im Auftrage Christi vorgelegte Glaubensinterpretation und darin das christliche Menschenbild, was weder dynamisch noch statisch, sondern realistisch ist, anerkannt werden.

Hinter seinen Anschauungen über die bisherige katholische Moral, das kirchliche Lehramt, die Anschauungen im Gottesvolk, über evangelisches Ideal und konkrete ethische Normen steht bei Sp. offensichtlich eine Ad-hoc-Theologie, die schon ausgerichtet ist nicht zuletzt auf die Begründung seiner Verwerfung von „Humanae Vitae". Wen wundert es da, daß „deduktive Ethik" von einer „induktiven" abgelöst werden muß! (32). Es fragt sich nur, welche Induktion gemeint ist!

„Wer sich heute mit ethischen Problemen befaßt, muß vom aktuellen Ethos ausgehen und sich in kritischer Reflexion mühsam den Weg bahnen. Voraussetzung ist, daß er sich in dem Fragengebiet, über das er spricht, auskennt. Darüber hinaus muß der christliche Ethiker entsprechend vertraut sein mit dem ethischen Ideal des Evangeliums, und zwar so, wie es heute im Glaubensbewußtsein (das kirchliche Lehramt spielt dabei keine oder nur eine es interpretierende Rolle, Ermecke) der kirchlichen Gemeinschaft gedeutet wird."

Soweit Sp.'s „neue Moral", wenn man sie so bezeichnen könnte. Er steht nicht allein, sondern er steht für nicht wenige Moraltheologen und Moralpraktiker heute!

Das eigentliche Anliegen des Buches (das leider den falschen Obertitel führt; der Untertitel wäre richtiger, aber damit verkauft sich so ein Buch ja weniger gut), ist die ärztliche Ethik. Geht man von der sittlich zu verarbeitenden Erfahrung aus, so können wir nur feststellen, daß der Verfasser ärztliche Ethik im Lichte der Philosophie (Philosophie ist ja die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin) verständlich und bis auf einige besonders wichtige Punkte auch überzeugend darstellt. Dabei hält er sich gleichweit entfernt von Tatsachenfremdheit zugunsten ontologischer Starre wie von ontologischer Aufweichungen zugunsten praktischen Machens. Hier werden gerade auch für die heute in der BRD anstehenden Fragen der Strafrechtsreform, soweit sie ärztliches Tun betreffen, beachtliche Gedanken geboten. Nur hätten wir gern gesehen, daß der Begriff des ärztlich operativen Tuns als „Heilbehandlung" noch stärker herausgestellt worden wäre, obwohl von dieser auch ethischen Grundnorm Gesundheit – Heilung bei Sp. (vgl. 49) alles einzelne bestimmt wird.

Von größter Aktualität für die bundesdeutsche Strafrechtsreform sind die Abhandlungen im 3. Kapitel: „Probleme um den Lebensbeginn". Hier werden die verschiedenen ärztlichen und ethischen Terminbestimmungen durchgesprochen. Mit Recht werden nicht bloß individual-, sondern auch sozialethische Gesichtspunkte hervorgehoben, was bei der bundesdeutschen Diskussion über den § 218 weithin doch zu wenig geschehen ist, weil dieser Gesichtspunkt das absolute Verbot jeder direkten Tötung des werdenden Lebens nach der Gametenvereinigung als Mord noch mehr hätte abgestützt werden müssen. Bei Sp. drängt sich jedoch der soziale Gesichtspunkt so stark hervor in Abwehr eines „individualistischen", daß er in den Verdacht eines ethischen Kollektivisten gerät. Sittlich gut ist, was dem Kollektiv nützt.

Hier vermissen wir auch eine solide Theologie und Philosophie für die Geist-Leiblichkeit des Menschen (64f). Warum die Kirche angesichts der noch relativ jungen Kenntnis über die biologischen Vorgänge bei der Entstehung neuen menschlichen Lebens erst sehr spät und dann aber, so meinen wir einheitlich, zu der Auffassung kam, von der Vereinigung von Samen und Ei an sei schon menschliches und damit auch, wenn auch erst in der Entfaltung begriffenes, personales Leben gegeben, läßt sich leicht verständlich machen. Wie so manches andere bleibt aber auch unklar und mißverständlich, wenn Sp. (70) schreibt: „Es scheint mir, daß man sich vergeblich bemüht, einen Zeitpunkt während oder nach der Schwangerschaft festzulegen, an dem menschliches Leben als solches beginnt. Es ist deshalb nicht möglich, weil Menschsein immer Menschwerdung, und zwar in einem kontinuierlichen Prozeß, bedeutet." Man kann nach Sp. „in diesem Prozeß der Menschwerdung nicht ohne weiteres alle Phasen in gleicher Weise als ‚menschlich' qualifizieren" (70).

Der „Versuch einer Stellungnahme" (73f) zu den verschiedenen Meinungen geht für Sp. dahin: von Anfang an liegt menschliches Leben in der Entwicklung vor. Die einzelnen Phasen sind aber nicht gleichbedeutend und daher die Vernichtung um so weniger „schlimm", je früher sie zum Zeitpunkt der Empfängnis gelegen ist. Relativistische Situationsethik!

Auch das Kapitel „Schwangerschaftsunterbrechung: Konflikt zweier" (75ff) wird eingehend von Sp. erörtert, ebenso die einschlägigen Indikationen, wobei mit Recht gesagt wird: „Mit dem Fortschritt der Medizin liegt die medizinische Indikation in diesem strengen Sinne gleicherweise nur noch selten vor" (82), z. B. bei „Krebs an Gebärmutter, Gebärmutterhals und Brust sowie bei ernstem Blasen- und Nierenleiden" (82). Zu Unrecht wird aber die bisherige moraltheologische Lehre vom indirekten Abortus nach den Regeln über die Handlung mit doppeltem Effekt verworfen (83f).

Auf die Stellungnahmen zu den Ausführungen von Sp. über „Abortiva" und den „Antikonzeptiva", (96–98), „künstliche Insemination" (99–108: „Man muß über diese Fragen noch weiter nachdenken und diskutieren" [108]); „künstliche *Inseminatio in vitro*" (108–110), „Eugenik" (111–119), können wir hier nicht eingehen. Im ganzen wird die Problematik richtig wiedergegeben und werden diskutable ethische Lösungen vorgelegt.

Ein zentrales Kapitel bildet das 4. „Ehemoral und Geburtenregelung", in dem „Humanae Vitae" aus vielen „Gründen" abgelehnt wird, offenbar vor allem aber 1. wegen einer der Enzyklika vorgeworfenen falschen naturgesetzlichen und zu wenigen personalen Grundhaltung; 2. wegen der Fortschritte in der Wissenschaft und wegen heutiger allgemeiner Lebensprobleme mit dem Zwang zur Bevölkerungsplanung; und 3. vor allem, weil „Humanae Vitae" statt personal zu sehr biologisch-physizistisch den Einzelakt und nicht die Ehe als Liebesgemeinschaft sehe.

Auch wenn man „Humanae Vitae" verteidigt, weil das, was man dagegen heute oft vorbringt, mehr einem Wunschdenken entspringt und weithin wirklich überzeugender philosophischer und theologischer Begründung entbehrt, so muß man doch Sp. dankbar sein, daß er betont, wie gerade die so leidvollen und oft traurig stimmenden Diskussionen um „Humanae Vitae" die Moraltheologie zu noch längst nicht genügend kooperativ-dialogisch zu betreibenden Grundsatzdiskussionen geführt haben. Es besteht leider hier eine *itio in partes*: hier pro, dort contra!

Das Problem der freiwilligen Sterilisation wird bei Sp. kurz behandelt. Auch hier stehen wir mitten in der Diskussion. Nach Darlegungen der „Humanae Vitae" vorausliegenden Diskussion und der medizinischen Praxis meint Sp., „das eigene Gewissen aber bleibt immer die letzte Norm" (134), wobei aber gerade die Fragen der Gewissensorientierung und Gewissensbindung (135ff) offen bleiben. Seine Auseinandersetzungen über das sittliche Naturgesetz (136ff) im Unterschied zum physischen bedürften ebenso der überprüfenden Kritik wie die Behauptung, „die Enzyklika (geht) von einer falschen Begründung aus und (ist) deshalb nicht annehmbar" (138).

Bei der kirchlichen Lehre müßte Sp. unterscheiden zwischen der *effatio infallibilis* und dem *effatum infallibile* als den beiden Formen der Begründung einer untrüglichen und darum unveränderlichen kirchlichen Lehrmeinung.

Wir selbst halten auch seit August 1964 eine in „Humanae Vitae" (1968) an zwei Stellen angedeutete Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre für möglich. Unsere Privatmeinung: „Pille i n ärztlicher Hand: Ja", „Pille nur unter ärztlicher Kontrolle: nein", muß jedoch gegenüber der verbindlichen (authentischen) Lehre von „Humanae Vitae" zurücktreten.

Eingehender müßte eine Kernaussage bei Sp. behandelt werden: „Wenn aber eine bestimmte ethische Weisung (sc. der Kirche) bei vielen aufrichtigen Gläubigen auf keinerlei Zustimmung (sondern mehr aufs Gegenteil) stößt, dann muß man sich ernst fragen, ob diese Lehre wohl richtig ist" (Zitat aus dem niederländischen Pastoralkonzil). Das aber, so meinen mit Sp. viele, sei gegenüber „Humanae Vitae" der Fall. Ergo ...: „Das eigene Gewissen als entscheidende Norm" (146f): Wen wundert es, daß man so in einen subjektivistischen Relativismus gerät? Nur das unüberwindlich i r r i g e Gewissen verpflichtet. Und bislang hat noch k e i n e r überzeugend die Lehren von „Humanae Vitae" als objektiv irrig erwiesen, wohl aber haben es viele „entrüstungstheologisch" behauptet.

Sp. schließt (150) dieses Kapitel: „Damit hängt die Frage zusammen, ob die Leitung der Kirche bereit ist, im Glaubensbewußtsein und im Ethos der kirchlichen Gemeinschaft als ganzer den Ausgangspunkt für eine christliche Ethik zu sehen. Diese Auseinandersetzung geht meiner Meinung nach nicht mehr um die Ehemoral, sondern um die Kirche und die Funktion der Autorität in der Kirche ... Alles deutet darauf hin, daß wir den Tiefpunkt noch nicht erreicht haben. Wir müssen den Weg aber auf jeden Fall zu Ende gehen." Sp. hat hier eines der dringendsten Probleme der Theologie von heute mit Recht aufgezeigt.

Die folgenden Kapitel befassen sich mit Gesundheitssorgen, Experimenten mit dem Menschen in der Krankheit, mit Problemen der Transplantation (falsch u. E. ist 162: „Ein teilweiser Verzicht auf die körperliche Unversehrtheit (etwa durch Preisgabe einer Niere) aus Liebe zum Mitmenschen ist darum ethisch völlig gerechtfertigt, wenn es medizinisch sinnvoll"), mit der Frage der Unfruchtbarmachung, Kastration, Sterilisation (und diese besonders im Hinblick auf die Geburtenregelung, 166ff), Fragen der Geschlechtsumwandlung, der Medikamente und der medikamentösen Therapie werden medizinisch und so ziemlich auch ethisch korrekt behandelt. Wichtig ist aber das Kapitel 6 „Probleme um das Lebensende" mit der für die Organtransplantation so wichtigen Frage nach dem Augenblick des Todes, das unseres Erachtens richtig behandelt wird. Bei den Fragen der Euthanasie sollte man die Unterscheidung der „Hilfe beim Sterben" und der „Hilfe zum Sterben" (vgl. Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie III, 1961) verwenden. – Auf die schwierigen Probleme der Lebensverlängerung (196ff) geht der Verfasser eingehend ein, ebenso auf

die Transplantation von Organen (213ff), wo jedoch noch tiefere ethische Begründungen zu liefern wären.

Sp. liefert in rein medizinisch-ethischer Hinsicht eine gute orientierende Arbeit, welche veranlassen sollte, die Probleme weiter in der von ihm angegebenen Richtung zu verfolgen. Seine ethische Grundtheorie haben wir eingangs gekennzeichnet und sie ist für den, der die in dieser Wachstumskrise der Kirche und ihrer Theologie kennzeichnende „neue Theologie" kennenlernen will, sehr aufschlußreich.

Die Alten waren aber doch nicht so dumm, wie sie heute manchmal eingeschätzt werden, und viele, die sie ablehnen, kennen sie nicht einmal. Die Neuen sind aber auch nicht so böswillig, wie manche es meinen. Wann endlich kommt es zu einem aufrichtigen in der kirchlichen Glaubenswissenschaft begründeten, von realistisch-philosophischen und von tatsachenwissenschaftlichen Erkenntnissen ergänzten moraltheologischen Gespräch? Sp. könnte dazu die Unterlagen liefern!

Bochum Gustav Ermecke

Wegner, Günter: Kirchenjahr und Meßfeier in der Würzburger Domliturgie des späten Mittelalters. – Würzburg: F. Schöningh 1970. XX, 226 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 22) br. DM 28.–

Die Würzburger theologische Dissertation (1968), angeregt von Th. Freudenberger, setzt erfreulicherweise die Arbeiten fort, die jüngst nach langer Vernachlässigung den mittelalterlichen deutschen Diözesan- bzw. Kathedralliturgien ihre Aufmerksamkeit zuwenden: Peters für das Erzbistum Köln (1951) und St. Cassius in Bonn (1952), Reifenberg für Mainz (Brevier, 1964; Missale, 1960; Rituale, 1972f), Oediger für Xanten (1963), Spital für das gesamte Sprachgebiet (Taufe, 1966), Farrenkopf für Bamberg (Kathedrale, 1969); Kurzeja für Trier (Kathedrale, 1970); Kohlschein für Paderborn (Kathedrale, 1970).

Im Mittelpunkt der Arbeit steht das zwischen 1302 und 1306 geschriebene Breviarium chori sancti Kiliani (UB Würzburg Mp. th. f. 168), ein Liber Ordinarius, dessen Vorgänger nicht erhalten blieb. Die darin beschriebene liturgische Ordnung blieb im Wesentlichen bis 1613 gültig. Im Unterschied zu Oediger, Farrenkopf, Kurzeja und Kohlschein ediert W. das „Breviarium" nicht, sondern illustriert ähnlich wie Peters für Köln (nur gedruckte Missalien) seinen Inhalt, soweit er die Meßfeier betrifft, durch kommentierte Tabellen unter Heranziehung der ältesten römisch-fränkischen Bücher (seit dem 8. Jh.), der wenigen erhalten gebliebenen Bücher des Bistums (das Inventar der Domkirche von 1484 zählte noch 177 Bücher, fast sämtlich liturgischen Inhalts; S. 9–16) und durch Vergleich mit anderen Diözesen, insbesondere Mainz, Köln, Augsburg und bei Jungmann zitierte Quellen sowie mit dem Missale Romanum 1474. Die zum Breviarium herangezogenen weiteren Würzburger Quellen, (S. 17–40; es handelt sich im Gegensatz zum Titel des Kapitels nicht nur um Handschriften) sind zwei handschriftliche Sammlungen der Meßrubriken (14. Jh.), zwei Chordirektorien, eines für das Stift Haug (14. Jh.), eines 1477 für die Kathedrale gedruckt; einige Fragmente aus gelasianischen und gregorianischen Sakramentaren, die sicher oder wahrscheinlich aus dem Bistum stammen; ein Sacramentarium mixtum aus Fulda (um 1000), dann zeitweise in Würzburg gebraucht (Vercelli, B. C. 191, nicht 181, wie S. 25); ein anderes wahrscheinlich aus Würzburg stammendes Mixtum (wohl 11. Jh.; keine Angabe bei W.); vier Leseverzeichnisse; die beiden später nach den Bischöfen Kilian und Burghard benannten Evangeliare (6./7. Jh.), die aber gallische Leseordnungen enthalten; die ältesten bekannten, in England geschriebenen Verzeichnisse der Episteln und Evangelien nach römischer Liturgie (8. Jh.), die Bischof Burghard († 753) erworben und benutzt haben dürfte; mehrere Lektionare (oder Fragmente davon) aus dem 9.–15. Jh., die vermutlich wahrscheinlich bzw. sicher in und/oder für Würzburg (Dom bzw. Stift Haug) geschrieben oder dort gebraucht worden sind; ein Graduale (14. Jh.; wohl Stift Haug) und das 1496 gedruckte Graduale Herbipolense; ein Missale eines Domvikars aus dem 14. Jh.; acht Drucke des Würzburger Missales von 1481–1509 und – was bei W. erst später erkennbar wird – von 1602 und 1613; zwei Martyrologien des Beda (9. Jh.); einige Kalendarien sowie der 1482 gedruckte Liber Agendorum (Rituale).

Die Kalendertabelle (42–53) mit Vergleichsspalten aus den Junggelasiana, dem Hadrianum und den Mischsakramentaren (Kommentar 53–76) macht in erfreulichem Unterschied zu den meisten Kalendareditionen deutlich, welche Feste auch liturgisch gefeiert oder kommemoriert wurden (im März z. B. nur vier von 31 Eintragungen). Auffällig ist die Aufnahme von Verena (1. 9.) und Felix und Regula (11. 9.) aus dem alemannischen Raum als kommemorierte Feste und die geringe Zahl Würzburger Heiliger mit liturgischer Feier, neben den beiden Bischöfen Kilian († um 689; seit 9. Jh.) und Burghard († 753; wohl seit 986), der Klosterbischof Gumpert aus Ansbach († um 800; seit Ende des 12. Jh.) und Reginswindis († um 800; seit Ende des 12. Jh.). Für Texte und Riten des Ordo Missale (77–93) vor und nach dem Kanon bietet das Breviarium nur sporadische Hinweise; sie sind erst – wie das der Quellenlage auch anderer Diözesen entspricht – aus jüngeren Quellen, in Würzburg aus den gedruckten Missalien, für Akzess und Stundengebet sogar erst aus dem Brevier von 1575 zu entnehmen. Bemerkenswert sind in dem im allgemeinen dem sogenannten Rheinischen Meßordo entsprechenden Aufbau ein Opfergang zu Weihnachten (82), das Fehlen des Gebetes In spiritu humilitatis (83) und die ausgebaute Danksagung nach der Kommunion: nicht nur die Antiphon Verbum caro, sondern auch – wie in Skandinavien – die Antiphon O sacrum convivium mit der Oration Deus qui nobis sub sacramento.

Bei den Orationen des Proprium de tempore (96–101) sind neben den auch anderwärts bezeugten Abweichungen von der Ordnung des Missale Romanum (von 1474) besonders an einigen früher liturgielosen Tagen (so die Donnerstage der Fastenzeit) die Orationen an den Sonntagen nach Dreifaltigkeit bemerkenswert: es handelt sich um eine vorhadrianische, in den Junggelasiana vermehrte Orationsreihe mit sonst bisher nicht belegbaren Würzburger Abweichungen (99–101).

Der Grundstock der Orationen im Proprium Sanctorum (102–120) entspricht den Mischsakramentaren des 10. Jh. Bei neuen Festen werden, auch wenn die Orationen nicht aus alten Sakramentaren übernommen wurden, nur Anfang und Schluß (oft genügen die mitgeteilten Worte nicht zu einer etwaigen Identifizierung) mitgeteilt (113–119). Das Commune Sanctorum (121–124) ist weitgehend vom Anhang (des Alkuin oder Benedikt von Aniane) an das Hadrianum bestimmt. Von den Votivmessen teilt W. leider nur die Orationen der Wochentagsmessen und die der Missa pro petitione lacrimarum mit (124f).

Die Gesänge werden, soweit sie vom MR abweichen, vor allem mit den sechs von Hesbert herausgegebenen ältesten Meßantiphonaren und besonders im Sanctorale mit dem Antiphonar der PL 78 verglichen. Die jüngeren Formulare (Vigilien, Donnerstage, Sonntage nach Quatember) im Proprium de tempore (127–131) weichen nicht nur vom MR, sondern teilweise auch von Mainz und Köln ab. Für die jüngeren Feste, das Commune Sanctorum und die Votivmessen (132–146), die alle in den Antiphonaren Hesberts noch nicht enthalten sind, stellt man in Würzburg in der Regel aus vorhandenen Beständen die benötigten Gesänge zusammen. Dabei bleibt offen, wie weit das Ergebnis Würzburger Eigengut ist oder nicht. In dieser Frage ist aufschlußreich, daß die Weise, wie man die Allelujaverse (147–160) jedenfalls in der Oster- und in der Pfingstwoche wie an den Sonntagen nach Pfingsten (148; 150ff) aus einem ursprünglich nicht fixierten Fundus auswählt, in den herangezogenen deutschen Diözesen weitgehend gemeinsam vom MR differiert, wobei allerdings Würzburg stärker als andere Bistümer an Psalmtexten festhält. Auch bei den Sequenzen (161–165; 38 Texte um 1300; bis 1481 steigt die Zahl auf 64, nicht 66 wie S. 164 angegeben) ist ein gewisser gemeindeutscher Fundus erkennbar.

Die Leseordnung des Proprium de tempore (166–174; 183–189) entspricht im Kern nicht den obengenannten älteren Würzburger Listen, sondern dem Comes von Murbach (für die Evangelien = Typ Delta Klausers), der im Kalendar mit den Junggelasiana konform geht. Die Beibehaltung prophetischer Lesungen zu Weihnachten und einer Epistel an den Mittwochen und am Evangelium an den Mittwochen und Freitagen in den Wochen nach Epiphania und Pfingsten ist wohl wiederum weithin gemeinsame Überlieferung, die erst das Missale der Kurie und das der Franziskaner aufgegeben haben. Für Sanctorale und Votivmessen (174–183; 189–198) gilt für die Lesungen analog, was zu den Orationen und Gesängen festgestellt wurde.

Der Titel der Arbeit führt insofern in die Irre, als er nichts mitteilt über die Ordnung des Stundengebets – das ein wesentlicher Bestandteil des Kirchenjahres ist – und leider auch nichts über die mit der Meßfeier verbundenen Feiern im Kirchenjahr wie Prozessionen, Lichtmeß, Karwoche und Ostern. Eine weitere Grenze liegt darin, daß man nichts erfährt über Varianten im Wortlaut der Texte zu den in den Tabellen aufgeführten Quellen. Vermutlich wird gelten, was in den Missalien des Bistums Münster festzustellen ist: Im allgemeinen ist der Text der Orationen treuer überliefert als im MR 1474 und 1570 bis 1970. Interessant wäre auch zu wissen, ob die Texte der Perikopen nicht selten – wie in Münster – noch den Text der Vetus Latina enthalten.

In diesen Grenzen ist der Informationswert der Dissertation vorzüglich und die Methode sowohl der Heranziehung früher und benachbarter gleichzeitiger Quellen wie der Darbietung für wünschenswerte Nachfolger aus anderen Bistümern vorbildlich. Dank verdienen auch die Register (201–226: Kirchenjahr, Heilige, Personen, Geographie, Sachen und Glossar).

Verf. ist der Versuchung nicht erlegen, Texte, die er in veröffentlichten Quellen und in wissenschaftlichen Monographien nicht nachweisen konnte, vorschnell als Eigengut zu erklären, wie man es in der Literatur manchmal antreffen kann. Solche Fragen können erst beantwortet werden, wenn für alle Bistümer entsprechende Untersuchungen vorliegen (vgl. S. 200).

Kritisch ist zusätzlich anzumerken, daß ein Vergleich der Würzburger Texte mit dem ersten offiziellen MR 1570 für die meisten Leser hilfreicher wäre als der Vergleich mit dem MR 1474. Gelegentlich ist die Ausdrucksweise schief, so wenn S. 130 Antiphon und Vers zum Offertorium Cumque intuerentur gleichgesetzt werden; denn abgesehen davon, daß die angezogenen Quellen für den Vers nur das Initium angeben, ist die musikalische Form verschieden. An Druckfehlern fielen mir auf: 28 Anm. 85; Gamber, Codices Nr. 401: richtig 1001; 207: Hippolytus (nicht Hippolythus). – Die von Jungmann (u. a.) vertretene Meinung, Graduale und Alleluja hätten „ursprünglich ... die drei Lesungen der Meßfeier von einander" getrennt (147), ist unhaltbar; die römische Liturgie hat nur an einzelnen Tagen (Quatember) mehr als zwei Perikopen gehabt; vgl. E. J. Lengeling, Art. Pericopes: New Cath. Enxycl. XI (New York 1967) 127–138, bes. 133; A.-G. Martimort, Origine et signification de l'Alleluja de la messe romaine, in: Kyriakon (Festschr. J. Quasten) Münster 1971, 811–834. – Die Junggelasiana gehören zum 8. (nicht 7.) Jahrhundert (199).

Münster Emil J. Lengeling

Adam, Adolf: **Erneuerte Liturgie.** Ein Sachbuch zum katholischen Gottesdienst. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 208 S. kart.-lam. DM 22.–

Das Buch erfüllt, was der Untertitel des Umschlages verheißt: Eine Orientierung über den Gottesdienst (des römischen Ritus) heute, in ganz vorzüglicher Weise für „eine breitere Leserschaft, die sich aus persönlichem Interesse oder aus beruflicher Notwendigkeit mit dem neuen Gottesdienst vertraut machen möchte" (5). In bewundernswert knapper, aber ausgewogener Weise werden in 16 Kapiteln Wesen und Bedeutung der Liturgie und die Grundsätze für ihre Reform, heutige Probleme und Mißverständnisse, liturgisches Jahr, liturgischer Raum und seine Ausstattung, die Liturgie der Sakramente (einschließlich der Feier der Eucharistie: 105–142), des Stundengebets, Sterbe- und Begräbnisliturgie, monastische Riten, übrige Sakramentalien, Musik und die Zukunft der Liturgie dargestellt. Biblische Grundlegung und geschichtliche Entwicklung kommen zwar sehr knapp, aber für die Zielsetzung des Buches durchaus genügend zur Geltung. Die noch nicht in deutscher Fassung erschienenen neuen Riten sowie die wahrscheinliche Gestalt der auch in Rom noch nicht edierten Teile der liturgischen Bücher werden nicht übergangen.

Das Urteil des Verf. über die Reformen ist nicht unkritisch, aber immer sachgerecht und frei von sonst häufig begegnenden Ressentiments. Soweit es dem Verf. möglich war, geht er auf die „Beweggründe" ein, „die zu den Reformen geführt haben" (5).

Die grundsätzlichen Ausführungen zu Beginn (9–29; 203–206) überragen an Reife und Ausgewogenheit das Meiste, was bisher dazu der Druckpresse anvertraut wurde. So ist das wohlgelungene Buch vorzüglich geeignet, bestehende Vorurteile wenigstens bei solchen, die nicht ideologisch fixiert sind, abzubauen und die „Beheimatung in der neuen Liturgie" zu fördern.

Der Verf. wird bei einer wünschenswerten Neuauflage etwa inzwischen erschienene neue Riten sicherlich einbeziehen bzw. seine Ausführungen ergänzen oder modifizieren. Darüber hinaus sollten Korrekturen oder Verdeutlichungen einiger durch zu knappe Formulierung mißverständlicher Aussagen vorgenommen werden. Das griechische Wort Leiturgia bedeutet „ursprünglich" nur „Werk für das Volk", nicht auch „Werk des Volkes" (9). Das Fest der Verkündigung des Herrn war bis 1911 grundsätzlich „allgemein" und ist auch heute noch in einigen Ländern gebotener Feiertag (34). Nachdem die Pfingstoktav entstanden war, waren zunächst alle Tage, dann lange der Montag und der Dienstag (ebenso wie in der Osteroktav) gebotene Tage. Die im deutschen Gebiet übliche Feier eines zweiten Pfingsttages (wie auch eines zweiten Weihnachts- und Ostertages) ist also nicht „geschaffen" (48) worden, sondern ein Restbestand (beste Orientierung über die komplizierte Entwicklung der gebotenen Festtage: H. Keller, Heortologie, Freiburg ^{3}1911). Eine „dreimalige Spendung des sakramentalen Segens während des Hochamtes" zu Fronleichnam (49) ist bzw. war nicht einmal in Deutschland allgemein üblich. Nach dem Kontext (Warnung vor „Archäologismus") hat sich die Enzyklika Mediator Dei wohl eher gegen mobile Tische als Altäre wenden wollen, kaum gegen die „Tischform" an sich (70). Jedenfalls sind einige Zeit nach Erscheinen der Enzyklika gleichsam unter den Augen des Papstes Tischaltäre sowohl in S. Anselmo als in der Kathedral-Kirche des damaligen Kardinaldekans Tisserand in La Storta entstanden. Unter den Wirkungen der Taufe sollte die Eingliederung in die Kirche nicht an letzter Stelle genannt werden (80), sondern an erster; vgl. Lumen Gentium 11; Presbyt. Ordinis 5; Ordo baptismi parvulorum, Praenot. gen. 2; Die Feier der Kindertaufe, Vorbem. 2; Lex fundamentalis (4. Fassung), can. 6 (anders leider can. 67). Die – den status quo fixierende und der sehr erfreulichen Auffassung des Verf. widersprechende – Rubrik: „In unseren Verhältnissen wird es im allgemeinen bei der Taufe durch Übergießen bleiben" ist ein bedauerlicher Zusatz der deutschen „Feier der Kindertaufe", steht also nicht im (römischen) „Rituale" (88). Daß es sich bei den „Sieben" der Apostelgeschichte um eigentliche Diakone handelte (156), wird von den Exegeten heute im allgemeinen bestritten. Bei Konsekration in der eigenen Kathedrale kann (im Entwurf des Ordinationsritus hieß es richtiger: soll) der neue Bischof Hauptzelebrant der Konsekration (162) sein. Die (beispielhaft) demnächst im Rituale erscheinenden Segnungen werden nicht nur Bitten enthalten (196), sondern an erster Stelle in der Regel einen Lobpreis Gottes (vgl. Notitiae 7 (1971) 126f). Statt „Liturgie und Kirchenmusik" (199) sollte die Überschrift entsprechend dem wohlbedachten Titel der Instruktion von 1967 lauten: „Die Musik innerhalb der Liturgie". gie".

Die obigen Wünsche für eine Neuauflage wollen in keiner Weise die sehr positive Wertung des ausgezeichneten Buches einschränken.

Münster Emil J. Lengeling

Cone, James H.: **Schwarze Theologie.** Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung. Mit einem Nachwort von Frederick Herzog und ausgewählten Dokumenten. – München/Mainz: Kaiser/Grünewald (1971). 209 S. (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge, Nr. 4) Snolin DM 15.–

Black Power – von den einen begeistert begrüßt, von den anderen leidenschaftlich abgelehnt – ist für James H. Cone nicht nur die „wichtigste Bewegung im amerikanischen Leben in diesem Jahrhundert", sie ist auch „die Mitte der Botschaft Christi an das Amerika des zwanzigsten Jahrhunderts" (7). Damit legt der Autor bereits auf der ersten Seite seine Position offen dar.

Cone behandelt die „Schwarze Theologie" in sechs Kapiteln, deren erstes Überlegungen „zu einer konstruktiven Definition von Black Power" enthält (13ff). Danach bedeutet Black Power „völlige Emanzipation der Schwarzen von weißer Unterdrückung – durch jedwedes Mittel, das Schwarzen dafür notwendig erscheint" (14). Das Verständnis des Rebellen bei A. Camus und vor allem P. Tillichs Analyse des Mutes zum Sein helfen, die Wurzeln von Black Power zu klären: Nein zu einem Leben ohne Freiheit und die Entscheidung zur Selbstbejahung mit dem Willen, als „Du" anerkannt zu werden. Der Protest gegen die Behandlung der Schwarzen durch die Weißen als „Ding" zieht sich durch das ganze Buch. So lautet die entscheidende Frage für den Schwarzen: „Wie kann ich mich einer Welt gegenüber verhalten, die mich als Nicht-Person kennzeichnet?" (20). Integration ist für den Schwarzen keine Lösung, da sie praktisch die Annahme des Lebensstils und der Wertskala des Weißen und die Preisgabe des bewußten Schwarzseins bedeutet. Das aber hieße nicht nur den Schwarzen preisgeben, sondern auch die Geschichte der Schwarzen in Amerika ignorieren: eine Geschichte ungeheuren Elends der Schwarzen und ungeheurer Schuld der Weißen.

Das zweite Kapitel handelt über „das Evangelium von Jesus, die Schwarzen und Black Power" (41ff). „Einziges Ziel" einer zu konzipierenden Schwarzen Theologie – angesichts der Versklavung schwarzer Amerikaner „verzweifelt nötig" – ist die Anwendung der befreienden Kraft des Evangeliums auf die Schwarzen (41). Cone will mit seiner Arbeit in dem Sinne revolutionär sein, daß er sich darum bemüht, „in die Theologie jene spezifische Haltung einzubringen, die vom schwarzen Bewußtsein durchdrungen ist" (42). Grundlagen für seine Intention findet Cone in W. Pannenbergs Christologie und in J. Moltmanns politischer Hermeneutik des Evangeliums, wenn er sich u. a. auf Lk 4,18f beruft und das Werk Jesu als Werk der Befreiung versteht. Wenn Jesus der „Mensch für die anderen" ist (45) und das Evangelium „den Menschen dazu befreit, für die dazusein, die sich abmühen und die schwer beladen sind, für die Erniedrigten und die Mißbrauchten, dann möchte es scheinen, daß für das Amerika des zwanzigsten Jahrhunderts die Botschaft von Black Power die Botschaft Christi selbst ist" (47). So kommt Cone zu einer Identifizierung von Christentum und Black Power, mehr noch: „Schwarze Rebellion ist eine Manifestation Gottes selbst, der sich aktiv in heutige menschliche Verhältnisse einschaltet mit dem Ziel der Befreiung eines Volkes" (48). Von dieser Befreiungstat sind die Weißen nicht ausgeschlossen, doch müssen die Unterdrücker von ihren „besonderen Dämonen" (53) befreit werden, die sich im Rassismus zeigen. Die schwierigen Fragen zum Verhältnis von christlicher Liebe und Black Power wie das Problem der Gewaltanwendung klammert Cone nicht aus, aber wichtiger ist ihm die Feststellung, daß Black Power „ein Werk des Heiligen Geistes" ist, weil sie „der Not der Unterdrückten abzuhelfen versucht" (71).

Im 3. Kapitel – „Die weiße Kirche und Black Power" – gibt Cone zunächst eine Skizze seiner Ekklesiologie. Der „einzige Sinn und Zweck" der Kirche liegt darin, „ein Ausdruck des Werkes zu sein, das Gott in den menschlichen Verhältnissen tut" (76). Nach dem NT kommen ihr im wesentlichen drei Funktionen zu: Predit (Kerygma), Dienst (Diakonia) und Gemeinschaft (Koinonia). Predigt aber ist Verkündigung des

Sieges Christi über die „Mächte und Gewalten" und die gute Nachricht von der Freiheit, d. h. für Amerika: „Schwarze Freiheit". Dienst der Kirche ist Teilnahme an Christi Befreiungswerk, d. h.: Identifizierung mit den Unterdrückten und Teilnahme am Leiden der Unterdrückten. „Sich Christus im zwanzigsten Jahrhundert nicht als schwarz vorzustellen, ist theologisch so unmöglich, wie zu denken, er sei im ersten Jahrhundert nicht jüdisch gewesen" (80). Gemessen an diesem Anspruch hat „die vorhandene institutionalisierte weiße Kirche auf allen diesen Gebieten versagt" (82). Cone bietet historisches und theologisches Material zur Untermauerung dieser These. Er spart nicht im Vorwürfen gegen eine abstrakte Theologie und stellt den Theologen die Frage, ob nicht der „Rassismus eine ähnliche Leugnung Jesu Christi" sei wie der Arianismus im 4. Jahrhundert (84). Er geht dabei bis zu der Behauptung, die weiße Kirche sei „der Feind Christi" (ebd.). Die amerikanischen Kirchen stehen vor der Entscheidung, entweder „weiterhin der Hauskaplan der Mächte der Unterdrückung" zu sein oder sich „die gute Sache der Befreiung zu eigen" zu machen (101).

„Die Schwarze Kirche und Black Power" (4. Kapitel) sieht Cone auch in historischem Zusammenhang. Geboren in der Sklaverei, ist die Schwarze Kirche mit ihrer Proklamation von Freiheit und Gleichheit „Vorläufer von Black Power" (105). Angesichts der notvollen Frage des versklavten Schwarzen nach Gott kann Cone die theoretischen Überlegungen der amerikanischen „Gott-ist-tot"-Theologie nicht ernstnehmen (109). Er sieht in Moltmanns „Theologie der Hoffnung" den gleichen Impuls und das gleiche Anliegen wie bei den schwarzen Predigern vor dem Bürgerkrieg: Hoffnung, die in Christus nicht nur Trost im Leiden findet, sondern in ihm auch den Protest der Verheißung Gottes gegen das Leiden erkennt. Nach dem Bürgerkrieg jedoch sind die schwarzen Kirchen – nicht zuletzt durch die Übernahme der Theologie der weißen Missionare – zu Faktoren (gemacht) worden, mit denen der Führungsanspruch der Weißen gefestigt und „dem weißen System schwarzer Entmenschlichung zum Fortbestehen verholfen" wurde (117). Dagegen ist Black Power „die einzige Hoffnung für die schwarze Kirche in Amerika" (121). „Erneuerung" im herkömmlichen Sinne ist angesichts der Verfestigung der Machtstrukturen der Gesellschaft und des fehlenden Glaubensgehorsams der amerikanischen Kirchen nutzlos. Die einzig mögliche Antwort auf den Rassismus ist Revolution, Revolution auch gegen den „Rassismus im Talar", und zwar um der Botschaft des Evangeliums willen (127).

In den „Perspektiven schwarzer Theologie" (5. Kapitel) reflektiert Cone über Schwarzes Leiden, religiöse Autorität, Eschatologie und über das Schaffen neuer Werte. Ausgangspunkt jeglichen Redens von Gott ist das Leiden des Schwarzen, mit dem Christus sich identifiziert. Die Unterdrückten sind, wie ehemals Israel, sein Volk, und die gemeinsame Erfahrung der Schwarzen, das Erleben der Unterdrückung, ist die „letztgültige Autorität in Glaubensdingen" (132). „Alle Gedanken, die sich dem Kampf um schwarze Selbstbestimmung in den Weg stellen oder keine Bedeutung für ihn haben, müssen als das Werk des Antichristen verworfen werden" (ebd.).

Die tiefste Korrumpierung erfuhren die schwarzen Kirchen durch die weiße Lüge, das Christentum befasse sich hauptsächlich mit der Wirklichkeit einer anderen Welt. Die meisten der uns bekannten Spirituals geben davon Zeugnis. Dagegen setzt Cone den Satz: „Schwarze Theologie hat Hoffnung für dieses Leben." Das Wort des Dr. Rieux in Camus' „Die Pest": „Und ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden", nennt Cone den „Schlüssel zur Schwarzen Theologie" (136). Nicht Kontemplation über die zukünftige Welt („falls es sie überhaupt gibt", 136), sondern Teilnahme an der Welt, Einsatz für ihre Verwandlung, Ausschau „nach der Zukunft als einem Mittel", das den Schwarzen „mit seiner Gegenwart unzufrieden machen kann" (138) – das sind Ziele und Inhalte der Eschatologie. Cone sieht sich in dieser Auffassung durch Moltmann bestätigt. Er greift auf F. Nietzsche zurück und zitiert aus Henri Perrins Buch „Arbeiterpriester", um die „Notwendigkeit der Preisgabe der institutionellen Kirche" darzutun. Ohne Black Power lassen sich die Botschaft Jesu Christi und die Lebensbedingungen der Schwarzen nicht miteinander in Verbindung bringen, und Black Power „kann unmöglich wirksam sein, wenn sie nicht das religiöse Wesen des Menschen in Betracht zieht" (142). Es ist das Ziel der Schwarzen Theologie, „die schwarze Religion zur Religion von Black Power zu machen" (ebd.). Mit der Black-Power-Bewegung jedenfalls überwinden die Schwarzen ihre falsche Individualität, finden zu ihrem gottgewollten schönen Schwarzsein und treten damit „über die Schwelle zwischen Nichtsein und Sein" (146).

Im sechsten und letzten Kapitel behandelt Cone die Probleme „Revolution, Gewaltanwendung und Versöhnung in der Schwarzen Theologie" (147ff). Schwarze Theologie ist revolutionär, weil sie biblisch begründet ist und damit neue Wertperspektiven zu schaffen versucht. Es geht nicht um Korrekturen des alten korrupten Systems, sondern um dessen radikale Änderung. Der Freiheitskampf kennt „keine Schonung" (147). Die Frage nach der Gewaltanwendung zählt angesichts der Realität der Unterdrückung zu jener „Art theoretischer Fragen, wie wir sie von denen erwarten, die auf der Tribüne mittelständischer westlicher Moral sitzen" (150). Wenn irgendwo in seinem Buch, dann finden sich jedoch an dieser Stelle Differenzierungen und Abwägungen. Das Fazit: „Es gibt keine absolut gültigen Regeln, die es möglich machen würden, diese Frage mit Sicherheit zu beantworten" (155). Dennoch hat Cone für sich die Entscheidung gefällt: wenn das zu überwindende System böse ist, „dann ist revolutionäre Gewaltanwendung sowohl gerechtfertigt als auch erlaubt" (155). Es ist wohl kein Zufall, wenn der letzte Abschnitt des Buches der Versöhnung gewidmet ist. Vielleicht wird hier auch am deutlichsten, was Schwarze Theologie ausmacht und wie die Erfahrung der Schwarzen das Denken bis in die Wurzeln durchdringt: „In Amerika ist Gottes Offenbarung immer schwarz gewesen oder rot oder sonst eine schockierende Schattierung – aber niemals weiß. Weißsein ... ist ein Sinnbild für die Verderbnis des Menschen ... Das Kommen Christi bedeutet, daß wir verleugnen, was wir zu sein meinten. Es bedeutet die Zerstörung des weißen Teufels in uns. Versöhnung mit Gott bedeutet, daß die Weißen dazu bereit werden, sich selbst zu verleugnen (das Weißsein), daß sie das Kreuz auf sich nehmen (Schwarzsein) und Christus nachfolgen (ins schwarze Getto)" (162). „Christ zu sein heißt einer jener zu sein, die Gott erwählt hat. Gott hat die Schwarzen erwählt!" „Schwarz zu sein heißt: daß euer Herz, eure Seele, eure Gedanken, euer Leib dort sind, wo die Entrechteten sind" (163).

In einem ausführlichen Nachwort setzt sich Frederick Herzog, der auch die Einleitung zur deutschen Ausgabe schrieb, mit Cone auseinander (165–185), betitelt: „Gott: schwarz oder weiß? Die Herausforderung des christlichen Glaubens durch die schwarze Theologie." Sein großes Verständnis für die Intention Cones hindert ihn nicht, die Schwarze Theologie kritisch zu analysieren. Dabei ergeben sich ernste Fragen auch an die weiße Theologie. Herzog legt seine Kritik unter folgenden Stichworten vor: Gott in der christlichen Gemeinde; Autorität und Häresie; der Richter des Menschen; der Befreier des Menschen; Gewaltanwendung; Eschatologie.

Es folgen einige ausgewählte Dokumente, allen voran das „Schwarze Manifest", am 4. 5. 1969 in der Riverside-Kirche in New York verkündet; dann eine Stellungnahme zu diesem Manifest von Harvey Cox; als drittes eine Erklärung des Nationalkomitees schwarzer Kirchenführer vom 13. 6. 1969 „Schwarze Theologie"; und schließlich die „Schwarze Unabhängigkeitserklärung" des gleichen Komitees vom 4. 7. 1970.

Hinweise auf wichtige Literatur zum Problem beschließen den Band.

Cones „Schwarze Theologie" ist ein erregendes Buch, eine Kampfschrift, ein Protest, ein Appell. Obwohl in der Abteilung „Systematische Beiträge" erschienen, handelt es sich nicht um eine ausgesprochen systematische Arbeit. Dafür gibt es zu viele Kurzschlüsse, Vereinfachungen, Behauptungen. Die von Herzog aufgewiesenen theologischen Mängel sind schwerwiegend genug, doch die Wurzel aller Schwächen scheint mir in folgendem Satz Cones angezeigt zu sein: „Der Mensch, der vom Heiligen Geist in Anspruch genommen wurde, hat keine Zeit, abstrakte Fragen zu stellen, wie denn die Armen eigentlich arm geworden seien, oder warum Schwarze von den Weißen gehaßt werden" (69). Es bedarf keiner Frage, daß hier wie bei anderen unmenschlichen Zuständen Sofortmaßnahmen notwendig sind. Aber genau hier liegt das Problem nicht nur der Theologie: gerade um wirklicher und dauerhafter Änderungen willen ist in einer Welt gegenseitiger und voller Interdependenz ein tiefgehender Reflexionsprozeß erforderlich, um das wechselseitige Bedingungsverhältnis der verschiedenen Faktoren zu erfassen und gangbare Wege zur Lösung der Probleme zu erarbeiten. Das Dilemma besteht darin, daß Probleme von höchster Dringlichkeit zeitraubende Überlegungen erfordern. Diesem Dilemma ist auch mit dem Ruf nach sofortiger Aktion nicht zu entgehen, weder in den Vereinigten Staaten noch hierzulande, nicht innerhalb und nicht außerhalb der Kirche. Es gehört zu den großen Versuchungen unserer Tage, daß man hier und dort unter Hinweis auf skandalöse Verhältnisse – und es gibt deren mehr als genug – jenes Maß an Reflexion zu leisten nicht (mehr) willens ist und dadurch die Problematik erweitert. Cones Buch wird ein Echo finden, und es ist zu begrüßen, wenn viele sich mit den Unterdrückten identifizieren. Gefährlich wird es vor allem durch seine Ungeduld.

Bochum Heinrich Missalla

Müller, Max: **Erfahrung und Geschichte**. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung. – Freiburg, München: Karl Alber (1971). 616 S. Lw. DM 58.–

Im Jahr seiner Emeritierung hat Max Müller mit diesem umfangreichen Werk den Grundgedanken seines Philosophieren dargestellt und zwar in jener Gestalt, den dieser Gedanke in den letzten fünfzehn Jahren gefunden hat. Der Plan zu diesem Buch entstand während der Löwener Gastvorlesungen Müllers 1957. Ein stärker historisch orientierter Teil wurde in die dritte Auflage „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart" (Heidel-

berg 1964) aufgenommen. Der in den wesentlichen Partien systematische Teil bildet den Inhalt dieses Werkes. Die neunzehn Abschnitte sind alle in dieser oder jener Form in den letzten Jahren bereits einmal veröffentlicht worden. Sie liegen jetzt zum Teil in Überarbeitungen vor. Der Untertitel gibt die Weise an, wie Erfahrung und Geschichte hier bedacht werden. Erfahrung wird als transzendentale Erfahrung verstanden. Im Unterschied zum Begriff des Transzendentalen bei Kant bestimmt Müller Erfahrung als ontische, eidetische und ontologische, das Innewerden ihres Zusammenhangs und ihrer wechselseitigen Begründung nennt er transzendentale Erfahrung (229).

Geschichte und Freiheit bilden eine unlösbare Einheit, denn Geschichte ist kein Seiendes, sondern „Weise der Wahrheit", sie kommt nicht in der Welt vor, „sie ist die Welt". Weise und Wahrheit der Welt aber ist Geschichte jeweils als in Freiheit vollbrachte. Die Grundzüge der Philosophie der Freiheit sind so zugleich und in einem Grundzüge einer Philosophie der Geschichte. Der Verf. will dazu beitragen, der „bisher unser Denken leitenden Metaphysik eine beginnende Metahistorik zur Seite" zu stellen (555).

Damit zeichnet sich umrißhaft bereits der Standort des Verf. ab. Angesichts der Ablösung metaphysischen Denkens und seiner Ordnungsstrukturen, dem Zerbrechen eines überlieferten Welt- und Menschenbildes will der Verf. zu einem Neuansatz der Philosophie beisteuern. Er lehnt die utilitaristisch orientierte Anthropologie Arnold Gehlens ebenso ab wie die Evolutionstheosophie Teilhards de Chardin. Er kritisiert die Hegelsche Geistphilosophie genauso wie die dynamisierte Zukunftsmetaphysik von Marx und Bloch. Anknüpfend an Ansätze bei Platon, Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin versucht Müller in ständiger Auseinandersetzung mit Martin Heidegger eine eigenständige Philosophie der Freiheit zu entfalten.

Diese Problematik wird in einer umfassend angelegten Ausfächerung angegangen.

Ein erster Teil, „Vorblicke auf die Wahrheit", legt die Fundamente. Der zweite Teil, „Anblicke des Problems", konzentriert sich auf vier große Themen: Person, Geschichte, Freiheit, Bildung. Der dritte Teil betitelt: „Rückblick auf den Weg" bietet Fragmente zur Geschichte des abendländischen Denkweges. Die letzte Abhandlung dieses Teiles schließlich verknüpft in einem ersten Abschnitt den persönlichen Weg des Verf. mit den genannten großen Gestalten. In einem zweiten Abschnitt werden die vielfachen Aspekte der einen Problematik nochmals durch eine Erörterung des eigentlich zentralen Grundgedankens verknüpft und in ihrer wechselseitigen Entsprechung einsichtig gemacht.

Die reiche Ausgliederung vor allem des zweiten Teiles veranschaulicht den Reichtum der hier dargebotenen Reflexionen. Unter dem Stichwort Freiheit wird nicht nur über Freiheit und Determination gehandelt. Es geht ebenso um die philosophischen Grundlagen der Politik, den Frieden als philosophisches Problem und die ontologische Problematik des Naturrechts.

Unter dem Stichwort Bildung wird u. a. die Beziehung Schule und Welt erörtert; Tradition-Institution-Revolution, abendländische Wissenschaftstheorie bilden weitere Themen.

Bereits diese wenigen Hinweise verdeutlichen, daß hier nicht in weltloser, geschichtsferner Abstraktheit über Person, Freiheit, Bildung etc. gehandelt wird. Es geht zwar um ontologische Fragen, aber diese werden jeweils in ihren geschichtlichen Bezügen gestellt und beantwortet.

Den Kern seiner Konzeption bezeichnet Müller mit dem Wort Symbolos. „Aus dem Griechischen ist uns das Wort σύμβολον bekannt; es meint das, was in der Zusammenfügung wieder eins geworden ist, jenes, in dem zwei in eins gefallen sind, das Symbol. Nicht bekannt ist, ob es ein Wort für das Ereignis des Zusammenfalls selbst gibt. Dafür ist hier die Neuprägung σύμβολος versucht. Wie dem Werk, ἔργον bei Aristoteles die ἐνέργεια als der Wirkvollzug entspricht, so soll korrelativ nun zum Symbolon der Symbolos stehen." (556)

Der Verf. versteht Symbolos als Ineinsfall von Seinserfahrung – Erfahrung von Welt und Sinn des Ganzen – und Freiheit, die sich aus solcher Selbigkeit ins geglückte, Vergangenheit wie Zukunft versammelnde und ortende Werk hinein konkretisiert. In solchem Kairos, in der Mitte erschließt sich Geschichte allererst als solche. Nicht Anfang und Ende, sondern die herausragenden „Mittelpunkte" lassen Geschichte mit ihren jeweiligen Aufgaben, Übernahme von Tradition und Grundentscheidung für Kommendes hervortreten. So gibt es für den Verf. notwendigerweise eine Pluralität von Geschichten. Das Worumwillen von Geschichte ist sie selbst, nicht irgendetwas außer, vor oder hinter ihr. (Vgl. 592) Im Hinblick auf die Problematik des Naturrechts bedeutet dies für den Verf.: Der Mensch ist von seinem Wesen her jeweils schon „im Recht", weil er eingelassen ist in ein Miteinandersein. „Das ursprüngliche Im-Recht-Sein des in der Gemeinschaft und ihren Werken sich verwirklichenden Menschen, dem als freiem diese Verwirklichung in der gemeinsamen Herstellung seiner Welt aufgegeben ist, ist das wirkliche Naturrecht." (347) Dabei geht der Grad der Wirklichkeit der freien Personen konstitutiv in die Gestaltung des Rechts ein. Letztes Worum-willen ist das „unbedingte Bedürfnis des Menschen, er selbst in Freiheit wirklich zu sein." (355)

Diese zunächst formalen Züge erhalten eine gewisse Konkretion durch die jeweils vorgegebene Situation. „Die Schaffung der allein jetzt gemäßen Institutionen in revolutionärer Verwandlung der Tradition, einer Verwandlung, die, um verwandeln zu können, diese Tradition kennen und verstehen muß und zugleich von dem ganzen früherer Geltung her das Verstehen ihrer partiellen Weitergeltung von der heutigen Nichtmehrgeltung im ganzen im gegenseitigen Verhältnis als Lebensmöglichkeiten von einander absetzen muß, wobei die bisher geltende Form zur bloßen Materie verwandelnder Tat absinkt, dies ist die immer neue Aufgabe der Freiheit." (406)

Bei der Lektüre des geistvollen Werkes drängten sich dem Rez. zwei Fragen auf:

1. die Frage nach den konstanten Linien innerhalb der pluralen Freiheitsgeschichte.

Ein Beispiel, allerdings kein beliebiges: Claus Westermann hat in seinen Forschungen zur Genesis nachgewiesen, daß die vorgeschichtliche Menschheit insgesamt lediglich vier Typen eines Schöpfungsmythos ausgebildet hat, welche dann in die Kulturreligionen eingegangen sind. Diese vier Typen werden keineswegs einzeln und exklusiv in einem Stamm gebraucht, sondern sie laufen oft nebeneinander her. Im Alten Testament sind alle vier Typen bewahrt. (Vgl. Westermann, Schöpfung. Stuttgart-Berlin 1971, 57ff) Hier ist ein weithin gemeinsamer Fundus von Welt- und Selbsterfahrung gestaltet, ein Fundament, das der Ausdifferenzierung von Glauben und Wissen vorausliegt. Was wichtiger zu sein scheint: die einzelnen Mythen weisen offene Grenzen für einander auf.

Von daher scheint sich nicht nur eine, freilich im einzelnen unerhört schwierige, aber doch real-geschichtliche Möglichkeit universaler Kommunikation zu ergeben, es zeichnen sich auch einige freilich sehr weite und lose Linien geschichtlicher Konstanz im Menschen- und Weltbild ab. Ins Philosophische gewendet: Wenn der Verf. die metaphysische Geistphilosophie von Platon und Aristoteles bis Hegel als Abstraktion aus der personal-geschichtlichen Erfahrung des Menschen kennzeichnet, so ist diese Beobachtung zweifellos richtig. Andererseits ist zu fragen, ob der „Geist"-Charakter der ereignishaften, unbedingten und zugleich endlichen Erfahrung des Menschen hinreichend bedacht und ausgearbeitet ist. Gerade die Geist-Struktur, welche wesentlich universaler Art ist, dürfte die Kriterien bieten, schlechte Subjektivität, pures Behaupten von echter, verbindlicher Erfahrung zu unterscheiden, wenngleich solche Kriterien mehr formaler und negativer Art sein werden.

Hier wäre wohl auch der Ansatzpunkt einer intensiveren Vermittlung zwischen einer Symbolos-Philosophie und einer Evolutionstheorie o. ä. gegeben. Akkumulation und Explikation sind geistige Phänomene. Ebenso könnte von hier aus eine intensivere Auseinandersetzung mit einer „Negativen Dialektik" geführt werden. In diesem Sinne stände eine genauere Ausarbeitung einer „Verwindung der Metaphysik" noch aus, so beachtenswert und wegweisend der Vorstoß des Verf. ist.

Eine zweite Frage, die sich dem Rez. stellte: Der Verf. nimmt immer wieder Bezug auf das Christentum. Die Geschichte im qualifizierten Sinne, die ‚geschichtlichste Geschichte', ist das Christentum als Geschichte, denn in keiner anderen Geschichte ist Einheit der Unterschiedenen und die Unterschiedenheit in der Einheit, die Gleichursprünglichkeit und Ausdrücklichkeit der drei temporalen Dimensionen (in deren nicht-gleichzeitigem ‚Zugleich' die ‚Historizität der Historie' besteht) so wirklich wie hier." (412f. Interessant die in gleiche Richtung weisende Mitteilung über eine Äußerung Heideggers ebd.) Sollte es nicht angängig sein, die „geschichtlichste Geschichte" als d i e Vollendung, die e i n e Mitte aller Geschichten und somit als – die in Glaube, Liebe und Hoffnung übernommene – geschichtliche Gründung e i n e r Geschichte zu denken? Ein Ereignis, das die Universalität des Geistes ebenso wahrte wie zum Vorschein brächte? (Vgl. die Ausführungen des Verf. 591f)

Der Rez. hofft, daß es dem Verf. beschieden sei, heimgekehrt in den vertrauten Freiburger Kreis als Honorarprofessor der Kath.

Theologischen Fakultät, seine Geisteskraft und die neuen Anregungen und Impulse zur weiteren Klärung und Vertiefung dieser Grundfragen unserer Zeit einzusetzen. Philosophie wie Theologie werden hier vor die entscheidenden und not-wendigen Probleme gebracht.

Münster Peter Hünermann

Schlette, Heinz-Robert: **Skeptische Religionsphilosophie.** Zur Kritik der Pietät. – Freiburg: Rombach (1972). 157 S. (rombach hochschul paperback, Bd 52) Pb. DM 17.–

Dieses Buch ist keine systematische Darstellung und auch nicht ein Gesamtentwurf einer „skeptischen Religionsphilosophie". Die verschiedenen Abschnitte, aus denen es zusammengesetzt ist, stehen nicht in logischem Zusammenhang miteinander, enthalten jedoch Denkansätze zu einer kritischen Religionsphilosophie, welche sich durch die Literaturhinweise der Fußnoten präzisieren und verfolgen lassen.

Das erste Kapitel bringt die Klärung der hier gebrauchten Begriffe: Religionsphilosophie, Aporetik, Skepsis, Pietät... (13–22). Dann folgen zwei bekannte Aufsätze, die hier in neubearbeiteter Form erscheinen: „Aporetik und Religionsphilosophie" (23–42); „Zum Thema ‚Gott': Positionen der gegenwärtigen Philosophie" (44–60); daran schließt sich eine Ausführung über „den Tod Gottes und die Theologen" an (61–83). Dann folgt ein interessantes „skeptisches Vaterunser. Hermeneutische Meditationen" (84–117). Die Sammlung endet mit einem Kapitel über die Möglichkeit oder besser die Unmöglichkiet, Gott heute zu erfahren: „Zeit ohne Zeichen" (118–143) und mit Schlußbemerkungen über „Pietät und Empörung" (144–154), in denen sich die vorläufige Position des Verf. näher verdeutlicht.

Es ist kaum möglich, alle Themen, die in diesem Buch angesprochen oder angetippt werden, und sei es nur andeutungsweise, wiederzugeben oder zusammenzufassen. Dem Leser sei wenigstens folgende Hilfe gegeben. Der Verf. resümiert selbst seine Position in kurzer Form S. 20–21:

„Es geht hier allein um die – zweifellos harte – These, daß skeptische Religionsphilosophie, wie sie im Zusammenhang mit Aporetik und Hermeneutik heute noch verantwortbar zu sein scheint, immer auch Kritik der Pietät bedeutet.

Kritik heißt Unterscheidung, nicht Zerstörung. Trotzdem ist nicht zu verhindern, daß skeptische Religionsphilosophie zu einer Kritik der Pietät wird, die von dieser nicht mehr viel übrig läßt – außer vielleicht einem geringen Rest an vermittelter Unmittelbarkeit in Gestalt von Empörung, Sehnsucht, Wunsch, Traurigkeit."

Es empfiehlt sich zudem mit der Lektüre der Seiten 118–119 zu beginnen, denn sie geben die Grundpositionen des Verf. in ein wenig ausführlicherer Form wieder.

S. 21 beteuert der Verf., „skeptische Religionsphilosophie will nicht selbst Religion sein oder werden, sondern auf der Ebene gegenwärtigen Philosophierens das Erkennbare erkennen, um Maßstäbe der Kritik und der Orientierung zu finden und Gemeinsamkeiten für eine menschlich-solidarische Praxis".

An dieser Erklärung, aber unter Berücksichtigung der verschiedenen im Buch enthaltenen Ausführungen, knüpft meine Stellungnahme an. Ich verzichte auf Einzelkritiken und beschränke mich auf zwei grundsätzliche Bemerkungen. Schlette gewinnt hier die Maßstäbe seiner skeptischen Religionsphilosophie durch Übernahme der Positionen des modernen Philosophierens, das für ihn identisch mit der atheistischen Philosophie zu sein scheint: Neomarxismus, logischer Positivismus, atheistischer Existentialismus werden als die einzigen heute verantwortbaren Formen des Philosophierens dargestellt. Damit ist aber von vornherein eine Option getroffen, die zwangsläufig dazu führt, die Religionsphilosophie nur noch als negative Kritik jeder Form von Religion aufzufassen und die Ergebnisse ihrer Untersuchung im voraus in dieser Richtung festzulegen. Die innere subjektive Überzeugung des Gläubigen wird aus gutgemeinter Tolerenz zwar respektiert, deren Unverständigkeit zu entlarven, bleibt jedoch die Aufgabe einer vorprogrammierten Religionsphilosophie.

Meine zweite kritische Bemerkung trifft den Stellenwert einer solchen Religionsphilosophie. Der Verf. wehrt sich dagegen, daß die skeptische Religionsphilosophie eine Religion sei oder werden solle. Aber es taucht wieder die Bestätigung auf, daß die skeptische Religionsphilosophie ihm verbiete, die Grenzen der Aporetik zur religiösen Affirmation zu überschreiten, und daß er deswegen in der Religion vom Standpunkt dieser Religionsphilosophie kaum noch eine annehmbare Richtschnur fürs Leben zu finden vermag. So schleicht sich doch die Religionsphilosophie in die Rolle der Religion bzw. der Weltanschauung und bestimmt, was fürs Leben annehmbar ist oder nicht. Dies scheint damit zusammenzuhängen, daß die oben erwähnten philosophischen Strömungen nicht nur kritische Reflexion sein wollen, sondern auch Weltdeutungen und Lebensnormen anbieten.

Da für die skeptische Religionsphilosohpie des Verf. die Religion nur für den Glauben wirklich und total relevant ist, so bleibt für den Philosophen als mögliche Haltung nur dies: entweder ein Schweigen von Gott statt des untragbaren Redens der traditionellen Pietät, oder die Empörung à la Camus als mögliche Transzendierung des Bestehenden.

Mir scheint jedoch, daß die skeptische Empörung im Endeffekt eine genausowenig total zu begründende Option darstellt, wie die religiöse Option. Und mehr als das abgesicherte Schweigen von Gott eines durch die Skepsis religionskritischer Aporetik aufgeklärten Weisen entspricht dem Ernst der Religion das behutsame aber mutige positive Reden von Gott des genauso aufgeklärten aber auch durch die Lebenserfahrung zum Bekenntnis und Engagement aufgerufenen Gläubigen.

Münster Adel-Théodore Khoury

Syncretism. Based on Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism held at Åbo on the 8th–10th of September, 1966, edited by Sven S. Hartman. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1969). 294 S. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, III) br. skr 30.–

Mysticism. Based on Papers read at the Symposium on Mysticism held at Åbo on the 7th–9th September 1968, edited by Sven S. Hartman and Carl-Martin Edsman. – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1970). 258 S. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, V) br. skr 40.–

Das "Donner Institute for Research in Religious and Cultural History" in Åbo (Finnland) ist auf Grund einer testamentarischen Verfügung der Eheleute Uno und Olly Donner im Jahre 1957 errichtet worden. Die anthroposophische Überzeugung der Stifter hat die Zielsetzung des Instituts beeinflußt, doch garantieren die Statuten die Objektivität und Freiheit der Forschung.

Zu den Aufgaben des Instituts gehört die Veranstaltung von Symposien, deren Beiträge in der Reihe „Scripta Instituti Donneriani Aboensis" veröffentlicht werden. Das erste Symposion über den Schamanismus fand im September 1962 statt (vgl. Scripta Instituti, 1. Bd.). Auf dem 3. und 5. Symposion war der Rahmen noch weiter gespannt: es wurden so umfangreiche Themen wie der Synkretismus und die Mystik behandelt.

Das Symposion über den Synkretismus (Scripta Instituti, 3. Bd.) eröffnete H. Ringgren mit dem Referat "The Problems of Syncretism" (7–14). Dem einleitenden Referat fällt bei derartigen Veranstaltungen gewöhnlich die Aufgabe zu, das Gesamtproblem aufzurollen und den Rahmen abzustecken. Ringgren versteht unter Synkretismus ganz allgemein die gegenseitige Beeinflussung verschiedener Religionen ('The term syncretism is used to denote any mixture of two or more religions ... where elements from several religions are merged and influence each other mutually' (7). Da es keine ganz „homogene" Religion geben dürfte, ist der Synkretismus eine universale religionsgeschichtliche Erscheinung, die immer schon mit philologischen und historischen Methoden untersucht worden ist. Ringgren weist darauf hin, daß die Religionsforschung heute ihren Horizont erweitern und von der Soziologie, Sozialanthropologie und Psychologie lernen muß, um sichtbar gewordene Forschungslücken zu schließen.

Zur vielschichtigen Problematik des Synkretismus stellt er vier Fragen:

1. Unter welchen Bedingungen ist Synkretismus möglich? Die Religionsforschung hat bisher zweifellos zu einseitig den positiven Bedingungen einer Religionsmischung ihre Aufmerksamkeit gewidmet und sich zu schnell mit der Feststellung von Entlehnungen zufriedengegeben. Bei dem totalen Wandel aller politischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse sind heute jedoch die negativen Bedingungen als die wichtigeren in den Vordergrund getreten. Wenn eine Religion auf unabweisbare Fragen des Lebens keine Antwort hat, wird sie bereit sein, die Lösungen, die andere Religionen anbieten, zu übernehmen. Ausdruck existentieller Verlegenheit und religiöser Bedrohtheit sind auch die zahlreichen revitalistischen und zugleich synkretistischen Bewegungen, die von Melanesien über Afrika bis nach Nord- und Südamerika reichen.

2. Auf welchem Wege geschieht die Beeinflussung der Religionen? Die unterschiedliche Art der Religionsbegegnung bewirkt verschiedene Abläufe des Synkretismus: hier reicht der Spannungsbogen von unreflektiertem Nebeneinander mit lautloser Infiltration von Ideen und Kulten bis hin zur missionarischen Situation, wo straff organisierte Religionen mit einem Absolutheitsanspruch auftreten und in subtilen Theorien ihr Verhältnis zu anderen Religionen bewußt artikulieren.

3. Ein hochaktuelles Problem ist das synkretistische Endprodukt: es kann ein künstliches, nicht lebensfähiges Gebilde oder eine kraftvolle, neue Religion sein; ein neuer Organismus, der die unterschiedliche Herkunft seiner Elemente ignoriert.

4. Eine von der Wissenschaft bisher kaum untersuchte Frage ist die Psychologie des Synkretismus. Vielleicht übersteigt sie überhaupt die Möglichkeiten wissenschaftlicher Erkenntnis. Ringgren hält vorerst die individualpsychologische Analyse für erfolgversprechender. Er selbst vergleicht Muhammed mit Rudolf Steiner: 'As a matter of fact the two have much in common' (13). Ein Vergleich, der nur mit dem Ort des Symposions zu entschuldigen ist.

Nach dieser Einleitung sind Erwartungen geweckt, die kein Symposion ganz erfüllen kann. Man möchte jetzt den Plan des Ganzen erfahren, nach welchen Gesichtspunkten die folgenden Referate ausgewählt worden sind. So hat man den Eindruck, daß aus der Tombola der zahllosen Möglichkeiten ziemlich wahllos interessante Einzelprobleme herausgegriffen wurden:

Die Vorträge von Å. Hultkrantz (Pagan and Christian Elements in the Religious Syncretism among the Shoshoni Indians of Wyoming, S.15ff), O. Pettersson (Foreign Influences on the Idea of God an African Religions, S. 41ff) und H. Thomsen (Non-Buddhist Buddhism and Non-Christian Christianity in Japan, S. 128ff) sind für die Akkulturationsprozesse der Gegenwart von unmittelbarer Bedeutung. Die Mehrzahl der Referate behandelt jedoch alte Religionen: O. Nordland (Valhall and Helgafell. Syncretistic Traits of the Old Norse Religion, S. 66ff), G. Sjöholm (Les limites entre la religion et la culture à l'occasion de l'interprétation de la religion chinoise antique, S. 110), A. S. Kapelrud (Israel's Prophets and their Confrontation with the Canaanite Religion, S. 162ff), J. Van Dijk (Les contacts ethniques dans la Mésopotamie et les syncrétismes de la religion sumérienne, S. 171ff), J. Bergman (Beitrag zur Interpretatio Graeca: Ägyptische Götter in griechischer Übertragung, S. 207ff), E. Segelberg (Old and New Testament Figures in Mandaean Version, S. 228ff), Å. V. Ström (Tradition und Tendenz. Zur Frage des christlich-vorchristlichen Synkretismus in der nordgermanischen Literatur, S. 240ff) und S. S. Hartman (Les identifications de Gayōmart au temps islamique, S. 263ff). Für die Missionsmethodik ist die Untersuchung von C. G. Diehl, "Replacement or Substitution in the Meeting of Religions" (137ff) interessant. Etwas aus dem Rahmen fällt das Referat von L. Weiser-Aall, "Syncretism in Nordic Folk Medicine: Critical Periods during Pregnancy" (100ff).

Die Mystik, Thema des 5. Symposions (Scripta Instituti, 5. Bd.), dürfte die Bedeutung, die der Synkretismus immer für die Religionsforschung besessen hat, heute sogar übertreffen. Diese Behauptung mag auf den ersten Blick überraschen. Bedenkt man aber, daß die Mystik bei grundsätzlicher Betrachtung nicht das Privileg eines kleinen Kreises von Esoterikern ist, sondern die tiefste und innigste Form religiösen Erlebens überhaupt darstellt, so wird klar, daß sie den religiösen Gegenpol zu unserm rationalistischen Zeitalter bildet: mit der Mystik steht die Religion schlechthin zur Debatte.

Das Referat von C.-M. Edsman "Mysticism, Historical and Comtemporary" (7–33) führt in die Problematik ein: Es werden behandelt Begriff und Wesen, Verbreitung und Phänomenologie, Fragen der Echtheit und Probleme der Religions- und Pastoralpsychologie sowie des Vorkommens der Mystik in der modernen Industriegesellschaft.

Edsman beginnt mit dem lapidaren Satz: "An evident experience of God's presence is the basis for all religion" (7). Wäre die Erfahrung der Gegenwart Gottes dem modernen Menschen tatsächlich so evident, gäbe es keine universale Krise der Religionen. Die gegenteilige Erfahrung der Abwesenheit Gottes wird heute sehr pointiert konstatiert. Ist demnach die „Basis aller Religionen" fragwürdig geworden, so gewinnt die Mystik, die per definitionem eine «cognitio Dei experimentalis» ist, geradezu diakritische Bedeutung.

Das eigentliche mystische Erlebnis, das auf dem Wege verschiedenster Methoden und Praktiken erlangt wird, ist die Ekstase (10f). In der Ekstase befindet sich der Mystiker „jenseits" der normalen Erfahrung: Zeit und Raum bleiben zurück, das Bewußtsein erfährt einen tiefen Wandel, die unio mystica mit dem „Weltgrund", „absoluten Sein" oder „Gott" wird erlebt, in dem klaren transzendenten Licht mystischer Erkenntnis stellt sich die Welt neu und anders dar, es werden prophetische Gesichte geschaut und Auditionen vernommen; in einer ganz eigentümlichen Form inneren Erlebens ist der Mystiker zugleich Individualist und Universalist (10f). Die vielfach erlebte Evidenz einer solchen «cognito Dei experimentalis» zeugt gegen einen ahnungslosen Rationalismus.

Das mystische Erlebnis ist religionsgeschichtlich eine universale Erscheinung: es ereignet sich in den Naturreligionen, in den Religionen des Alten Vorderen Orients, der klassischen Antike, der hellenistischen Welt, dem Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus und den Religionen des Fernen Ostens (8f), aber auch in unserer rationalistischen Industriegesellschaft (22ff). Die Hilflosigkeit der Seelsorger mystischen Phänomenen gegenüber braucht nicht besonders erwähnt zu werden (21f). Es liegt auf der Hand, daß bei einem so eminent „psychologischen Geschehen" die Religionspsychologie ein gewichtiges Wort mitzusprechen hat. Man wird Edsmans grundlegende Bedenken gegen die Psychologie, die aus der Alltagserfahrung gewonnene Begriffe und Methoden auf völlig andersgeartete Erlebnisse anwendet, teilen müssen.

Ausführlich befaßt sich mit dem zentralen Thema der Mystik das zweite einleitende Referat von H. Sundén "Meditation and Perception" (34–46). Er hebt hervor, daß stärker als bisher die verschiedenen Wege untersucht werden müssen, auf denen der Mystiker zur Ekstase gelangt. Bei aller Skepsis, die man im Falle der Mystik den Methoden der Psychologie entgegenbringen muß, wird man doch auf Grund der Universalität der mystischen Ekstase und des experimentalpsychologischen Befundes dazu neigen, im mystischen Erleben ein natürliches Phänomen zu erblicken, das durch die Anwendung bestimmter Methoden und die Aktualisierung psychischer Potenzen zustande kommt. Die Frage, ob die unio mystica tatsächlich eine reale und transzendente Erfahrung der göttlichen Gegenwart ist, dürfte weiterhin der Metaphysik und Theologie vorbehalten bleiben.

Nach den Referaten von Edsman und Sundén ist das Interesse für die Mystik in Geschichte und Gegenwart geweckt:

J. Bergmans Beitrag „Mystische Anklänge in den altägyptischen Vorstellungen von Gott und Welt"(47ff) eröffnet den historischen Hintergrund für drei Themen aus der klassischen Antike: H. Thesleff, "The Pythagoreans in the Light and Shadows of Recent Research" (77ff), S. Giversen, «L'expérience mystique chez Philon» (91) und H. L. Jansen, „Das mystische Erlebnis bei Plotin" (99ff). Die christliche Epoche ist ebenfalls mit drei Aufsätzen vertreten: B. Klockars, "S. Birgitta and Mysticism" (106ff), W. Rinne, "Mysticism and Greek Monasticism" (115ff) und M. Widnäs, „Vladimir Solovjovs mystisches Erlebnis" (125ff).

Weitere Religionen werden vorgestellt von P. Aalto, „Zur Mystik des Brahmanismus-Hinduismus" (200ff), B. Utas, "The Literary Expression of Persian Sufism" (206ff), Å. V. Ström, «Formes de mystique dans le Nord préchrétien» (220ff) und H. v. Sicard, „Mystik und Bantu-Frömmigkeit" (249ff). Das Verhältnis von Kunst und Mystik behandeln B. H. Lindberg, "William Blake's Visions and the Unio Artistica" (141ff), S. Ringbom, „Mystik und gegenstandslose Malerei" (168ff) und N. Simonsson, "The Aestetic and the Mystic Experience in Indian Theory" (189ff).

Die beiden Bände zeigen auch, daß Symposien mit großen Themen wie Synkretismus und Mystik fruchtbar sein können und einen wertvollen Ein- und Überblick zu geben vermögen.

Münster Johannes Dörmann

Maaß, Fritz-Dieter: **Mystik im Gespräch.** Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg. – Würzburg: Echter (1972). 269 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, Bd. IV) Sn. DM 48.–

Die um ein Schlußkapitel über völkische Mystik erweiterte evangelisch-theologische Dissertation von 1970 gehört zu den Arbeiten, von denen A. v. Harnack schrieb: „Damit es einer besser macht, muß einer es erst überhaupt machen." Sie beschreitet theologiegeschichtliches Neuland, obgleich der behandelte Zeitraum erst einige Jahrzehnte zurückliegt und Fragen wie Antworten sich von bestürzender Aktualität erweisen.

Der weiträumige Überblick, Die Mystik im europäischen Geistesleben vom ausgehenden 19. Jh. an bis nach dem Ersten Weltkrieg (15–42), möchte die allgemeine Stimmung aufzeigen: Krisen – Mystische Tendenzen in Literatur, Musik, bildender Kunst, Philosophie – Anthroposophie und östliche Religionen. Naturgemäß sprengt die Stoffülle die wenigen Seiten; Zeile für Zeile möchte man fragende Randbemerkungen anbringen. Mit dem engeren Blickfeld des nächsten Kapitels, Die Bedeutung der Mystik für die katholische Theologie (43–79), wird die Darstellung genauer. Die Zeit vor 1914 wird für das Grundthema erschlossen: Neuscholastik, Modernismus, Mystiker, Abhandlungen über Mystik. Der Durchbruch der Mystik in der katholischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg wird für den deutschen Bereich kurz aber treffend charakterisiert. Mit dem Aufzeigen der Mystischen Bewegung in protestantischer Sicht wird anhand literarischer und statistischer Daten die Grundthese des Buches vorbereitet.

Das erste Zentralkapitel behandelt Das Wesen der katholischen Mystik (81–124). Die Diskussion kommt aus Frankreich. A.-F. Poulain: Mystik von Erfahrungszeugnissen her begriffen, wobei sie wesensverschieden vom gewöhnlichen Gnadenleben erscheint; und A. Saudreau: Stärker von der Theologie her gedeutet, wobei Mystik in Kontinuität zum gewöhnlichen Gnadenleben zu stehen kommt. Nach Kurzcharakterisierung wichtiger deutscher Autoren (E. Dimmler, M. Meschler, J. Zahn, E. Krebs), nach ausführlicherer Einführung in das diesbezügliche Denken von L. Lercher und A. Mager, wird letzterer als Wegbereiter eines neuen Mystikverständnisses breit und genau dargestellt; Übereinstimmungen und – weniger wichtige – Differenzen zu K. Richstätter bilden den Abschluß.

Der zweite Zentralteil: Die Beurteilung der Mystik durch den Protestantismus (125–207), ist am rundesten, Die Bejahung der Mystik läuft über die religionswissenschaftliche Schule (E. Troeltsch, F. Heiler, R. Otto, N. Söderblom, E. Schweitzer, E. Seeberg), über liberale Theologen (A. v. Harnack, W. Hermann: beide kritischer) zur Zeitschrift „Christliche Welt", zu F. Rittelmeyers Christengemeinschaft (im Einfluß F. Steiners) und zur Persönlichkeitsmystik J. Müllers. Ein Exkurs über die Jugendbewegung schließt sich an. Die scharfe Ablehnung der Mystik kommt von A. Ritschls Thesen her, nach denen sie eine neuplatonische Depravation des Christentums sei. K. Holl, P. Althaus (mit wechselnder Meinung), W. Elert (differenziert) stehen für die Lutherrenaissance. K. Barth, F. Gogarten für die Dialektische Theologie, deren Beurteilung durch andere Stimmen (besonders E. Przywara und A. Oepke) und durch Rückgriff auf Kierkegaard orchestriert wird. Die Ergänzung, Das Eindringen völkischer Mystik in die protestantische Theologie (209–246), wird bei einigen Nachfolgern böses Blut machen. Eine Bibliographie (249–269) schließt das Buch ab.

Die Grundthese spricht in den evangelischen Raum hinein: „Allen ... protestantischen Schulen ist gemeinsam, daß sie sich aus den verschiedenen mystisch-mystizistischen Strömungen Elemente holten, die sie dann unter den Begriff der Mystik zusammenfügten. Auffallend ist, daß dabei die christliche Mystik in ihren verschiedenen Ausprägungen, die ja von der deutschen, benediktinischen, bernhardinischen (sic!), franziskanischen, ignatianischen, spanischen, französischen Mystik bis hin zum Pietismus reichen, kaum berücksichtigt wurde ... In einer Zeit, da für religiös Suchende die Vorstellung über Mystik angesichts der verschiedenen mystisch-mystizistischen Einflüsse verschwimmen mußten, wurde diesen Suchenden von der protestantischen Theologie nur eine unklare Antwort und keine Hilfe geboten (204–206)."

Wir mußten den Inhalt und die These breit berichten, um Vorzüge und Nachteile der Arbeit zu beurteilen. Der Vorzug liegt im enzyklopädischen Überblick und der klaren Stellungnahme. Der Nachteil besteht darin, daß dieser Überblick – trotz der grundsätzlichen Richtigkeit – Lücken hat und daß die Beurteilung zu oft nicht genau genug ausfällt. Kleinigkeiten können übergangen werden: z. B. wird K. Reinhardts wichtiges Buch (nicht Aufsatz!) fast unerkenntlich angeführt und fehlt im Literaturverzeichnis; Gratry († 1872) kann kaum unter dem Einfluß Bergsons gestanden haben, dessen erstes Buch, Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889 erschien (51). Manchmal klingt eine Bemerkung oder ein Urteil wie eine zufällig gefundene, nicht integrierte Lesefrucht. Das harte Urteil über die Neuscholastik (45) paßt z. B. nicht recht zu dem „hervorragenden Mystik-Experten und -Kenner unter den katholischen Theologen ... der mehr als nur theoretisches Interesse an Mystik hatte ..." (62), M. Grabmann, ein prominenter Vertreter der „Neuscholastik".

Von der Sache her gegeben (Beschränkung auf theologische Diskussion), aber nicht ohne Gewicht für das Gesamtbild ist der Ausfall der „Populär-Mystik" (vgl. Konnersreuth, Lourdes, Herz-Jesu-Verehrung oder Therese von Lisieux) und deren theologischer Bewertung. Ähnlich steht es um die außertheologische Diskussion über die Mystik, die z. B. in der Germanistik blühte (die Frage von Seite 188 nach der Ausgabe des Eckhartzitats, II 162, hätte sich erübrigt; es ist natürlich Fr. Pfeiffer, aber II 163). Wichtiger für den, der es nun „besser machen" möchte, wäre die Berücksichtigung der Literatur, die das Wort „Mystik" nicht im Titel führt, aber die Sache behandelt; man vgl. den Registerband der Jahrgänge ‚Geist und Leben' oder die nicht benützte Materialfülle des Dictionnaire de Spiritualité. Die Konzentration auf A. Mager übersieht z. B. den Beitrag von E. Przywara zur Frage; letzterer wird zwar oft und ausführlich erwähnt (60. 146. 197f), aber für die These des Buches nicht fruchtbar gemacht (daß K. Barth keine Stellung genommen habe zu ihm, 201, stimmt nicht; vgl. die Neuauflage des 1. Bandes seiner Dogmatik). Auch A. Stolz wird S. 63 unter die Namen der „mystischen Bewegung" gezählt, 103 aber aus der Diskussion ausgeklammert. Seine und andere Beiträge (z. B. R. Guardini, P. Lippert, K. Adam) hätten die katholische Beurteilung der Mystik noch weiter differenziert und die Grundthese von Maaß noch stärker unterstrichen.

Maaß zeigt nämlich anhand von A. Mager, wie zentral-christlich und wie wenig neuplatonisch die Mystik in der katholischen Theologie verstanden wurde. Daß der christliche Glaube etwas mit „Erfahrung" zu tun haben muß, wird niemand mehr bezweifeln! Daß gerade der Höhepunkt der Erfahrung in der katholischen Tradition oftmals im neuplatonischen Sprachgewand beschrieben wurde, ist nur allzu evident. Mager verlangt deshalb „eine sinnentsprechende Umdeutung des aus der antiken Weltanschauung stammenden sprachlichen Ausdrucks ..." (110). Hier spielt – mit Recht – das Schrifttum Teresas von Avila (111–116) eine große Rolle. In ihrer Unmittelbarkeit und ihrer sprachlichen Genialität gab sie der „mystischen" Erfahrung Worte, die zur modernen Weltauffassung hinüberführe. A. Mager stützt sich auf sie, wenn er zwei Orientierungen für heute heraushebt: „Die göttliche Liebe ... macht das innerste Wesen der Mystik aus. Erst sie bewirkt, allerdings wesensnotwendig, jene erfahrungsmäßige Erkenntnis (117)." Und: „Nicht der Mensch ist es, ... sondern im mystischen Gebet spielt eine Ursächlichkeit, deren Quelle nicht im Ich des Menschen, sondern in einem dem Ich fremden, äußeren Etwas, in Gott liegt (114)."

Nicht nur der überquellende Informationsreichtum macht also die Arbeit von Maaß wertvoll. Auch seine Kritik ist bedenkenswert: Sehr hart richtete sie sich gegen die eigene, evangelische Seite, daß man nämlich den Reichtum der katholischen Tradition einfach übersah! Die Abirrungen auch gewichtiger Theologen in die „völkische Mystik" ist Folge dieser sträflichen Mißachtung des katholisch-theologischen Bemühens. Der Vorwurf gegen die katholischen Bemühungen, daß „der Bezug auf das Neue Testament" kaum „versucht bzw. als notwendig angesehen wurde" (124), ist auch heute noch nicht gegenstandslos.

Heute aber gewinnt die Arbeit bestürzende Aktualität; die Probleme sind zurückgekommen auf breiterer Basis: Erfahrung, Mystik, Meditation sind zu Tagesthemen und -anliegen geworden. Maaß macht darauf aufmerksam, daß der christliche Dialog mit all diesen Strömungen nur dort zur Bereicherung des Christentums führen wird, wo er in Offenheit für neue Erfahrungen und zugleich in Verantwortung vor der großen christlichen Tradition wie auch in mühsamen theologischen Bemühen geschieht. Er selbst hat dazu eine breite und reich dokumentierte Basis gelegt. Ein Nachfolger wird es leichter haben, diese Basis nochmals zu erweitern und das Gebäude differenzierter auszugestalten.

München Josef Sudbrack SJ

Brunner, August: **Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik.** – Würzburg: Echter (1972). 282 S. kart. DM 29.–

Gerade weil abseits der Tagesaktualitäten entstanden bringt Brunners Arbeit das aktuelle Gespräch um Meditation, religiöse Erfahrung, übersinnliche Bewußtseinserweiterung, östlich-westliche Mystik um ein gutes Stück weiter.

Die Methode ist an der Phänomenologie geschult: die Berichte, „die die Mystiker selbst von ihren Erfahrungen gegeben haben" (7), werden befragt und gedeutet. Doch es ist keine Phänomenologie der Quantität, die mittels statistischer Durchschnittswerte Probleme löst, sondern eine des Wesens. Über einige Zeugen – besonders Johannes vom Kreuz und die Ursuline Marie de l'Incarnation, aber auch östliche Stimmen und Sekundärliteratur wie C. Albrecht – kommt die Sache der Mystik in den Blick. Das könnte den Vorwurf der Einseitigkeit eintragen: M. Eckhart wird

z. B. nur nebenbei und überdies nur über R. Otto angeführt. Aber der Vorteil der Geschlossenheit, des Freilegens der eigentlichen Fragen überwiegt. Der Verf. bringt nämlich die eigene Glaubenserfahrung (vgl. besonders in seinem Buch Glaube und Erkenntnis, 1951) mit ein in die Deutung. Nur dem oberflächlichen Leser wird entgehen, daß die distanzierte Darstellung – das Wort ‚Ich' findet sich nirgendwo – Niederschlag eines tieferen Engagements und auch einer reifen Lebenserfahrung ist; sie öffnet den objektiven Blick auf die „Sache" ohne die Anteilnahme des Autors verdecken zu können.

Brunner geht vom allgemeinen Phänomen aus, hebt das spezifische Christliche (Monotheistische) hervor und rundet ab mit Dasein ist mystisch (Teil III). Kurzhinweise vor den einzelnen (eine halbe bis gelegentlich vier Seiten langen) Abschnitten und ein Personen- und Sachverzeichnis (279–282) erleichtern den Zugang.

Auf die Frage des 1. Kap.: Was ist Mystik? (13–46), ist keine Definition, sondern eine das Phänomen aufzeigende Antwort zu erwarten: „Der Geist ist sich in seiner Einfachheit ganz, aber ungegenständlich gegenwärtig, wenn auch in verschiedener, von der geistigen Kraft bedingter Klarheit und Tiefe (38)." „Äußere Welt" (19) und das „Psychisch-Leibbedingte" sind ausgeschaltet (26); in der „Innenschau" (19) ist der Geist sich „gestaltlos" (27) gegenwärtig. Das besagt keine Passivität, sondern ein „gesteigertes und wirksameres Tun", wo Wille, Verstand und Gefühl eins und eher als tätige „Haltung" denn als einzelnes Tun (44) zu begreifen sind. Schon hier zeigt Brunner, daß nicht „Verschmelzung" oder „reines Gefühl ohne Erkenntnis" (29) dem Phänomen der Mystik gerecht werden, sondern Person-Werden und Subjektsein des Menschen. Mit C. Albrecht legt er Wert darauf, daß es sich primär nicht um „Selbstwerdung" handelt, sondern daß erfahren wird, wie „ein Umfassendes aus einem Reich, das nicht zum Selbst noch zur Welt gehört ... ein schlechthin fremdes Anderes, etwas unmeßbar Großes ... im Bewußtsein ankommt" (23f).

Überaus gelungene Beschreibungen bietet Kap. II: Die mystischen Sinne (47–60); besonders die „mystische Raumerfahrung" (als unkörperliches Feld der Begegnung und als Erleben der eigenen „Ursprunghaftigkeit") ist weiterer Ausführung wert. In Strukturen der mystischen Erfahrung (III, 61–83) vertiefen und erweitern neue Zugänge die ursprüngliche Phänomenbeschreibung: Ruhe, Versunkenheit, Einfachheit, Gelöstsein, Unmittelbarkeit, Selbstvergessenheit, Unsagbarkeit, Licht, Abgründigkeit. Aber nicht „bloße Versunkenheit", sondern die Erfahrung des Ankommenden von außerhalb (84) macht erst die Mystik aus: „Dann sind die Leere und das Nichts die leiseste Form, die sanfteste Weise, in der die Wirkung seiner Nähe geschieht" (76). Kapitel IV, Die mystische Wirklichkeit (84–116) bereitet Teil II, Christliche Mystik, vor. In subtilen Analysen von „theistischer und monistischer Mystik" wird deren „wesentlicher Unterschied" herausgestellt, „der in letzten Haltungen beheimatet ist und nicht ohne Auswirkung bleiben kann" (115f). Gemeinsam ist, daß „der Mensch unmittelbar und ungegenständlich der eigenen Geistigkeit auf eine völlig neue Weise inne"-wird. „Erreicht dieses Innewerden, von allem Psychischen befreit, eine bestimmte Tiefe und Klarheit, dann verspürt der Mystiker zugleich, daß dieses sein geistiges Sein nicht letztlich in sich steht ... (110)." In der weiteren Vertiefung aber trennen sich die Wege: Wo Vielheit, Einzelhaftigkeit, Personalität als Abfall von der Seinseinheit aufgefaßt werden, wächst „das Erlebnis der Verschmelzung". Brunner führt dies auf zwei Gründe zurück: „Auf den Einfluß der Vitalschicht", in der man der Welt und der Person nicht „gegenübertritt", sondern in das Alleine „eingespannt" ist; und auf das Hingerissensein von dem anderen, in dem man „sich nicht mehr bemerkt und nur noch für das Geschaute da ist" (106f): „Die eigene Person mit ihrer Einzelhaftigkeit wird aufgehoben, um in das unpersönliche Göttliche einzugehen (109)." In der theistischen Mystik hingegen enthüllt sich die Erfahrung des geistigen Selbstbesitzes als „dialogisch" (115). „Das Ankommende" entfaltet sich personal bis zu freien „Ansprachen und Eingebungen, die deutlich von dem geschieden sind, was aus dem eigenen Inneren kommen kann" (114). Dieser Zustand ist nicht mehr, wie in der monistischen Mystik, durch „Befolgung der richtigen Technik" erreichbar, sondern ein Geschenk. Brunners pesonale Philosophie – „Je höher die Seinsstufe, um so ausgeprägter, um so intensiver sind die Strukturen, also auch die Einzelhaftigkeit" (106) – hilft, das Phänomen der Mystik zu verstehen: „Gemeinschaft, nicht Verschmelzung", obgleich beides manchmal zusammenzufallen scheint (103).

Die folgenden Kapitel können als Probe aufs Exempel verstanden werden. Ohne Bruch und doch ganz und gar christlich bestimmt zeigt sich, daß „die Liebe zu Christus, in dem sich die Liebe Gottes geoffenbart hat, ... der treibende Beweggrund in der christlichen Mystik" ist (141); das Geschenk der Gnade wird gedeutet: „Der Mensch wird er selbst, indem er mehr wird, als er von Natur sein kann (134)." Mystische Erfahrung ist Erfahrung dessen, was der Glaube schon weiß, aber nicht erfahren hat; und dies ist „nicht Freude und Wonne noch Erkenntnis, sondern die Gemeinschaft mit Gott" (125). Kap. 6, Die Nacht der Sinne und des Geistes (143–165) ist das wichtigste: Phänomenologie und christliche Deutung, Erfahrung und Begreifen bestätigen sich gegenseitig. Die Nacht des Geistes ist ein spezifisch christliches Phänomen (122). Während die der Sinne den Schmerz des Rückzugs aus der Welt ins Selbst symbolisiert, zerstört die Nacht des Geistes „das gleichsam neu gewonnene Selbst" (149); der Mensch erfährt „daß seine eigene Geistigkeit ebenso gebrechlich ist und in sich keinen Halt hat wie die Welt" (164); er wird zu dem Anderen, zu Gott geführt. Brunner kann seine Deutung an mystischen Zeugnissen, an psychologischen Erfahrungen und an seiner dialogischen Philosophie glaubhaft machen. Was nun folgt über Die mystische Vereinigung (166–187) – „Ausdrücke zwischenmenschlicher Gemeinschaft und Liebe" als Bilder (167); „Das letzte Wort der Mystik ist Jubel!" – und über Mystische Gotteserkenntnis (188–211) – „Mystik ist nicht vor allem Erkenntnis, sondern Liebe"; und ihr Erkenntnismoment besteht in „Vertrautheitserkenntnis" (189) aber nicht aus Sachwissen –, bringt neue Bestätigungen, weitere Einsichten und auch Stellungnahmen zu den verschiedensten Fragen der Mystik. Kap. IX Die Verklärung der Welt. Mystik und tätiges Leben (212–235) vollzieht den in der christlichen Mystik selbstverständlichen letzten Schritt zu den Aufgaben der Welt. Teil III, Dasein ist mystisch (237–277), synthetisiert noch einmal das ganze – diesmal deutlich von Brunners philosophischem Entwurf geprägt – und zeigt, daß die personale Grundlage der Mystik, der „Offenstand" christliche und humane Aufgabe jedes Menschen ist.

Rückblickend steht zuerst eine Würdigung an: A. Brunner ist es gelungen, die Vielfalt der mystischen Erfahrung zusammenzuschauen und sie in die christliche Erfahrung einzubringen, ohne nicht-christliche Erfahrungen abzuwerten oder gar zu vergewaltigen; B. ist es gelungen, Erfahrung und Begreifen zusammenzubringen, ohne an den Klippen von Rationalismus und Irrationalismus zu scheitern; B. ist es gelungen, die vielfältigen Diskussionen der Traditionen in einer modernen Synthese zu vereinen und neu zu beleuchten.

Natürlich bleiben Fragen zurück: Ist die Korrektur der San-Juanistischen Mystikdeutung durch die Erfahrungen der Ursuline Marie de l'Incarnation nicht doch zu vorsichtig? Hat der oftmals herausgestellte Neuplatonismus bei Johannes vom Kreuz nicht doch tiefere Spuren hinterlassen, als B. aufzeigt? Müßte die Erfahrungsbasis nicht doch noch breiter sein? Kommen nicht die Leiblichkeit und damit die Inkarnation und damit die Rolle der Hl. Schrift und Jesu Christi in der christlichen Mystik zu kurz?

Doch all das sind Fragen, die sich auf dem von B. erarbeiteten Fundament erheben; und dies Fundament ist tragfähig.

München Josef Sudbrack SJ

Low, Anthony: **Augustine Baker.** – New York: Verlag Twayne Publishers, Inc. (1970). 170 S. (Twayne's English Authors Series, Bd 103), kart. £ 4.95

Der englische Benediktiner und Kontemplative Augustine Baker (1575–1641) ist im deutschen Sprachbereich fast unbekannt. Von seinen Schriften ist bisher nur eine Kostprobe ins Deutsche übersetzt worden unter dem Titel „Die inneren Weisungen des Heiligen Geistes oder Das geistliche Leben der Gertrud More", zusammengestellt, übertragen und eingeleitet von L. Ebel, Freiburg/Br. 1955. Zwar war den Kennern benediktinischer Geschichte und Spiritualität längst bekannt, daß eine so hervorragende Gestalt wie Abt Cuthbert Butler O.S.B. (1858–1934) nachhaltig von der Geistigkeit Bakers geprägt war. (Vgl. C. Butler, Benediktinisches Mönchtum, St. Ottilien 1929, passim; D. Knowles, Edward Cuthbert Butler, in: The historian and character and other essays, Cambridge 1963, 264–362, bes. 339.) Man hat jedoch übersehen, daß C. Butler mit seiner Verehrung für Baker keineswegs eine Ausnahme in der englischen Benediktinerkongregation darstellte. Dom B. Weld-Blundell O.S.B. (Downside) nannte 1907 Sancta Sophia, das Hauptwerk Bakers, „the deliberate, permanent, official expression of the spirit of the Congregation" (B. Weld-Blundell, Contemplative prayer. Ven. Father Augustine Baker's teaching thereon from ‚Sancta Sophia', London 1907, IX). Deutlicher kann die Bedeutung Bakers für einen angesehenen Teil des benediktinischen Mönchtums der neuesten Zeit wohl kaum ausgesprochen werden.

Ist diese spezifisch englische Spiritualität in der heutigen Umbruchszeit wie so vieles andere zum Untergang verurteilt? Es scheint nicht so. Ja, es sieht so aus, als ob das gewiß nicht mühelos zugängliche Schrifttum Bakers im englischen Sprachgebiet heute über den engen Rahmen der Congregatio Anglica O.S.B. hinaus Anklang finden würde. Beweis dafür ist nicht nur die vorliegende Monographie aus der Feder eines amerikanischen Literaturhistorikers. Fast gleichzeitig, von Low leider nicht mehr zu Rate gezogen,

sind – ebenfalls in den USA – zwei kleinere Studien über Baker erschienen: M. Hanbury, Dom Augustine Baker's Sancta Sophia = American Benedictine Review 19 (1968) 32–42 und J. Gaffney, Biographical preliminaries for a life of Dom Augustine Baker = ebd. 515–535. Besonders diese letztere Arbeit ist eine wertvolle Ergänzung zum Buch Lows.

Low beschreibt zunächst das Leben Bakers (1575–1641), dann ziemlich ausführlich seine geistliche Lehre. Dabei greift er drei für die Bakersche Spiritualität kennzeichnende Gedanken heraus: 1) Wie verhalten sich Verstand und Wille auf dem Weg zur Kontemplation? 2) Die Bedeutung der Einsprechungen des Hl. Geistes *(inspirations)* für das geistliche Leben: der originellste, aber auch, was kaum verwunderlich ist, umstrittenste Beitrag Bakers in der Geschichte der katholischen Spiritualität; 3) Seine asketischen Grundsätze *(mortifications)*.

Die Ausführungen über Bakers Leben in Cambrai und Douai sind zu ergänzen und teilweise zu korrigieren nach M. Lunn, William Rudesind Barlow O.S.B., 1685–1656 = Downside Review 86 [1968] 234–245.

Das Werk, das Bakers Namen durch die Jahrhunderte weitergetragen hat, ist erst nach seinem Tod erschienen, noch dazu in einer Gestalt, für die nicht Baker, sondern Dom Serenus Cressy O.S.B. verantwortlich ist. Es trägt den Titel „Sancta Sophia, or directions for the prayer of contemplation, etc.", Douai 1657 und will eine praktische Anleitung zum kontemplativen Beten sein. Darin liegt der bleibende Wert dieses Buches.

Baker empfiehlt denjenigen, die zur Kontemplation gelangen wollen, weder lange mündliche Gebete noch methodische Betrachtungen. Er betont dagegen den Wert bildloser, willentlicher Hinwendung zu Gott, die sich in wenigen einfachen, oft wiederholten Worten ausdrücken kann. Er nennt diese Gebetsform *immediate (forced) acts of the will*. Diese *acts* sind aber nur eine Vorbereitung auf das eigentlich kontemplative Gebet, ein Weg, der streckenweise nach der Aussage Bakers (und vieler anderer) sehr mühsam sein kann. Irgendwann jedoch erreicht der Beter die Stufe der *aspirations*: Die Willensakte geschehen spontaner, sie werden vergeistigter, innerlicher. Damit ist aber auch die Stufe erreicht, die Baker „aktive Kontemplation" nennt.

Man hat Baker verschiedentlich seinen Optimismus über die Möglichkeit mystischer Erfahrung vorgeworfen. Erstaunlich genug, denn Baker war von Natur aus und auch in einzelnen Stücken seiner Lehre keineswegs ein Optimist. Doch darf man ihm nicht die Auffassung zuschreiben, man könne allein durch beharrliche Anstrengung zur Vereinigung mit Gott im Sinne der contemplatio infusa gelangen. Zwar läßt sich nicht bestreiten, daß Baker vom Wert der Methode der *forced acts* und der *aspirations* überzeugt ist, ja, daß er diese als den geraden Weg zur Kontemplation ansieht. Aber damit ist noch nichts gesagt über die eigentlich mystischen Formen des Gebetes. Baker schreibt für Anfänger des kontemplativen Betens; ihnen weiß er außerordentlich praktische Ratschläge zu geben. Aber sobald er über die Stufe der *aspirations* weiter vordringt, wird er unklar in seinen Aussagen und eigenwillig in seinem Vokabular. Gerade diese Eigenwilligkeit erschwert ein ausgewogenes Urteil ungemein. Auch was Low SS. 70–74 darüber sagt, vermag keine restlose Klarheit zu schaffen.

Ich verzichte darauf, hier die Hauptthemen des „Bakerism", in die Low in durchweg verständnisvoller und anregender Weise einführt, einzeln zu erörtern. Stattdessen sollen zwei Fragen kritischer Art an das Buch gestellt werden.

Die erste bezieht sich auf das Quellenmaterial, das Low benutzt. Man muß dem Verf. bescheinigen, daß er, wie niemand vor ihm, eine reiche, wenn auch nicht ganz glücklich angeordnete, Baker-Bibliographie zusammengetragen hat. Aber wie verhält es sich mit der Authentizität der Schriften Bakers selbst? Wie bereits bemerkt, ist „Sancta Sophia" in der jetzigen Form das Werk Cressys, nicht Bakers. Dieser Problematik ist Low sich durchaus bewußt, er glaubt aber dennoch die vorliegende Kompilation als Quelle für die Lehre Bakers verwenden zu können, „because historically this book has presented Baker to his readers" (20). Zur Kontrolle und Ergänzung zieht Low darüber hinaus die wenigen gedruckten Originalschriften Bakers heran, vor allem die „Confessions" (ed. J. McCann, London 1922) und den Kommentar zur „Wolke des Nichtwissens" (ed. J. McCann, London 1924, ²1952). Für den Zweck, den das Buch erfüllen soll, mag dies genügen. Für eine wirklich befriedigende und ausgewogene Gesamtdarstellung der Lehre Bakers ist jedoch eine literarkritische Untersuchung der erhaltenen Baker-Handschriften notwendig. Ein Inventar hat schon vor 40 Jahren der unermüdliche Bakerforscher J. McCann erstellt (Catholic Record Society 33, London 1933, 274–293). Der nächste Schritt wäre dann eine kritische Edition vor allem der „Sancta Sophia". Dabei müßte der Anteil der Arbeit Cressys deutlich herausgeschält werden. Ferner sind wir immer noch ganz ungenügend über die schriftlichen Quellen Bakers unterrichtet. Nach seinem eigenen Geständnis hat er den Weg zum kontemplativen Beten durch Bücher entdeckt. In seine Schriften ist ohne Zweifel sehr viel von der mittelalterlichen englischen mystischen Überlieferung, aber auch von geistlichen Werken der Gegenreformation eingeflossen. Bis jetzt hat noch niemand untersucht, in welchem Umfang und in welcher Weise sich Baker an seine Vorgänger gehalten hat.

Auf die zweite Frage: Wo steht Baker in der katholischen Spiritualität seiner Zeit?, gibt Low leider keine Antwort. Dabei sind Einstiegsmöglichkeiten genug vorhanden. So bietet der Verf. SS. 81–84 interessante Einblicke in das englische Geistesleben zur Zeit Bakers, wobei er auf der anglikanischen Seite eine „antivoluntaristische" Tendenz feststellen will. Bakers Lehre ist das genaue Gegenteil davon. Sie ist typisch für die starke voluntaristische Strömung, die sich in der französischen Spiritualität der zweiten Hälfte des 16. Jh.s (ab 1580) breitmachte. Hauptvertreter dieser Richtung war niemand anders als der englische Kapuziner Benedikt von Canfield (gest. 1610). Aus seinem Nachlaß stammt Bakers Exemplar der „Wolke des Nichtwissens"! Baker kannte und schätzte auch Canfields einflußreiches Werk „Règle de perfection". In die Gedankenwelt der von Canfield, Barbanson u. a. propagierten „abstrakten Schule" (L. Cognet) fügt sich die Lehre Baker, so weit ich sehe, lückenlos ein. Diese Beziehungen nicht nur Bakers, sondern auch anderer englischer Benediktiner des 17. Jh.s zum spirituellen Leben Frankreichs, das ihnen zur zweiten Heimat geworden war, sind bis jetzt kaum gesehen, geschweige denn erforscht worden. Auch das materialreiche, aber ungenießbare Buch von Y. Chaussy, Les bénédictins anglais réfugiés en France au XVII^e siècle (1611–1669), Paris 1967 verrät über diesen ganzen Fragenkomplex nichts.

Ist das vorliegende Werk auch nicht die solide, überzeugende Monographie, die Baker verdiente, so ist es als erste Einführung in Leben und Geisteswelt des bedeutenden englischen Benediktiners doch vorerst unentbehrlich.

Gerleve Pius Engelbert O.S.B.

Kilga, Bernhard: **Das Religiöse.** Der Mensch als Werkzeug der Transzendenz. – Wien: Verlag Palme (1970). 224 S. Lw. öS 135.–, DM 19.80

Der Autor ist ein religionswissenschaftlich und mystisch interessierter Jurist, der in einer allgemein verständlichen Sprache die Ergebnisse seiner geduldigen und verständnisvollen Lektüre geistlicher Literatur den Lesern zugänglich macht.

Der 1. Teil des Buches enthält eine Analyse des religiösen Erlebnisses im Hinblick auf seine Auswirkungen im Leben des mystisch orientierten Menschen: Loslösung vom eigenen Ich, Umkehr, Inanspruchnahme durch den Transzendenten, Gottesliebe, Gotteserkenntnis, Entfaltung verschiedener Tugenden, Loslösung von der Welt und Zutagetreten mystischer Phänomene (5–49). Der 2. Teil beschreibt den geistlichen Weg der Mystik: Reinigung – Erleuchtung – Einigung, und erwähnt die Hilfsmittel, die zur Verfügung stehen: Meditation (Konzentration des Geistes, Beseitigung der Bewußtseinsinhalte, Atemkontrolle), Gebet, Askese (50–92). Im 3. Teil werden die in den zwei ersten Teilen schon enthaltenen Aussagen wieder aufgenommen und das höchste Ziel des geistlichen Weges dargestellt: die Teilnahme am Transzendenten, die Gotteseinigung mit ihren mystischen Auswirkungen (93–104). Der 4. Teil (105–186) wendet sich den Ausdrucksformen des religiösen Erlebnisses, den Etappen des geistlichen Weges und den Erscheinungsformen des höchsten mystischen Zustandekommens zu, wie sie im geschichtlich gebundenen Rahmen der verschiedenen Religionen feststellbar sind: Hinduismus (107–124), Buddhismus (124–136), Christentum (136–179), Islam (179–186). Endlich werden im 5. Teil (187–199) weitere Zeugnisse und Texte wiedergegeben, die im Buch keine direkte Verwendung fanden.

Der Inhalt des Buches bringt den Fachleuten nichts Neues, und der beabsichtigte Versuch, dem modernen Menschen, dessen Mentalität durch Wissenschaft und Technik geprägt ist, das religiöse Erlebnis durch neue Sprachansätze näherzubringen, bleibt sehr bescheiden und kaum bemerkbar geschweige denn überzeugend. Loben aber möchte ich die Bemühung des Verfassers, wenn er auch vorwiegend von der christlichen Tradition und mystischen Literatur ausgeht, doch auffallend zahlreiche Zitate aus den religiösen Schriften nichtchristlicher Autoren anzuführen.

Das Buch empfiehlt sich als eine zugängliche, interessante und, möchte ich meinen, für manche Leser anregende Lektüre.

Münster Adel-Théodore Khoury

Mitteilung

Zum 100. Geburtstag Hans Lietzmanns im Mai 1975 beabsichtigt die Patristische Kommission der Akademien der Wissenschaften in der Bundesrepublik die Veröffentlichung einer Auswahlausgabe des Briefwechsels Hans Lietzmanns. Die Besitzer von Briefen Hans Lietzmanns werden gebeten, der Patristischen Kommission, z. Hd. von Herrn Dozent Dr. Gunther Gottlieb, 69 Heidelberg, Seminar für Alte Geschichte, Marstallhof 4, eine Mitteilung darüber zugehen zu lassen, damit die beabsichtigte Publikation möglichste Vollständigkeit in der Darstellung der Reichweite des Wirkens Hans Lietzmanns erreichen kann.

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

Deus et homo ad mentem I. **Duns Scoti**. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis, Vindobonae, 28 sept. – 2 oct. 1970. – R: Societas Internationalis Scotistica 1972. VII, 776 p. = Studia scholastico-scotistica V.

Cohon, Samuel S.: Jewish theology. A historical and systematic interpretation of Judaism and its foundations. – Assen: Van Gorcum 1971. XIII, 481 p. = Collected writings of Samuel Cohon I; hfl 50,–.

Erbe als Auftrag. Zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Joseph **Pritz** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Erwin Mann. – (Wien:) Wiener Dom-Verlag (1973). 276 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XL; kart. DM 23,80; S. 275: Die wichtigsten Veröffentlichungen von Joseph Pritz.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

La esperanza en la Biblia. XXX Semana bíblica española ‹Madrid, 21–25 sept. 1970›. – Madr: (Consejo Superior de Invest. Científicas) 1972. 456 p. = Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Patronato «Menéndez Pelayo». Instituto «Francisco Suárez»; pes 600.

Michaeli, Frank: L'exégèse biblique. – Le point théologique V, P (1973), 25–38.

Schmithals, Walter: Die **Apokalyptik**. Einführung und Deutung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 192 S. = Sammlung Vandenhoeck; kart. DM 19,80.

2. Altes Testament

Wort und Geschichte. Festschrift für Karl **Elliger** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Hartmut Gese u. Hans Peter Rüger. – Kev: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1973. X, 215 S. 4° = Alter Orient und Altes Testament XVIII; Lw. DM 98,–; S. 209–211: Bibliographie Karl Elliger für die Jahre 1966 ff im Anschluß an die bereits veröffentlichte Bibliographie ThB 32, 1966, S. 260–264 zusammengestellt von D. Kellermann; [enth.:] S. 1–8: Bardtke, Hans: Erwägungen zur Rolle Judas im Aufstand des Absolom; S. 9–16: Betz, Otto: „Kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?" ‹Zur Verwendung von Jesaja Kap. 11 in Johannes Kap. I›; S. 17–24: Beyerlin, Walter: Kontinuität beim „berichtenden" Lobpreis des Einzelnen; S. 25–30: Brunner, Hellmut: Zeichendeutung aus Sternen und Winden in Ägypten; S. 31–36: Dietrich, M. - Oswald Loretz: Der Prolog des KRT-Epos ‹CTA 14 I 1–35›; S. 37–43: Dommershausen, Werner: Zum Vergeltungsdenken des Ben Sira; S. 45–50: Donner, H.: „Hier sind deine Götter, Israel!"; S. 51–55: Eißfeldt, Otto: Kultzelt und Tempel; S. 57–64: Elliger, Walter: Müntzer und das Alte Testament; S. 65–70: Galling, Kurt: Ba'al Hammon in Kition und die Hammanîm; S. 71–75: Gerleman, G.: Die lärmende Menge. Der Sinn des hebräischen Wortes hamon; S. 77–85: Gese, Hartmut: Der bewachte Lebensbaum und die Heroen: zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J; S. 87–94: Haag, Herbert: Das Mazzenfest des Hiskia; S. 95–98: Jepsen, Alfred: Chronologie einmal anders; S. 99–106: Kaiser, Otto: Der geknickte Rohrstab. Zum geschichtlichen Hintergrund der Überlieferung und Weiterbildung der prophetischen Ägyptensprüche im 5. Jahrhundert; S. 107–113: Kellermann, Diether: Bemerkungen zum Sündopfergesetz in Num 13,22ff; S. 115–119: Kuschke, Arnulf: Hiwwiter in Ha-'Ai?; S. 121–127: Kutsch, Ernst: Karăt bᵉrît „eine Verpflichtung festsetzen"; S. 129–136: Lohfink, Norbert: Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes. Zu Lev 26,9.11–13; S. 137–142: Meyer, Rudolf: Bemerkungen zur syntaktischen Funktion der sogenannten Nota Accusativi; S. 143–149: Mittmann, Siegfried: Num 20,14–21 – eine redaktionelle Kompilation; S. 151–156: Rost, Leonhard: Der Status des Priesters in der Königszeit; S. 157–162: Rudolph, Wilhelm: Schwierige Amosstellen; S. 163–172: Rüger, Hans Peter: „Dann entfernt er seinen Kropf samt dessen Federn". Zur Auslegungsgeschichte von Lev 1,16; S. 173–180: Weil, Gérard E.: Quelques motivations de la nouvelle édition de la Massorah dans la Bible Hébraique de Stuttgart; S. 181–189: Würthwein, Ernst: Die Erzählung vom Gottesmann aus Juda in Bethel. Zur Komposition von 1 Kön 13; S. 191–197: Ziegler, Joseph: Ps 144,14; S. 199–208: Zimmerli, Walther: Jesaja und Hiskia.

Wharton, James A.: The secret of Yahweh. Story and affirmation in **Judges 13–16**. – Interpr XXVII, 1973, 48–66.

Scullion, John J., SJ: Ṣedeq-ṣedaqah in **Isaiah** cc. **40–66** with special reference to the continuity in meaning between Second and Third Isaiah. – Ugarit-Forschungen III, 1971, 335–348.

Thiel, Winfried: Die deuteronomistische Redaktion von **Jeremia 1–25**. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1973). VIII, 331 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLI. [Diss., Berlin. Teildr.]

Neumann, Peter K. D.: Das Wort, das geschehen ist ... Zum Problem der Wortempfangsterminologie in Jer. I–XXV. – VT XXIII, 1973, 171–217.

Gese, Hartmut: Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am **Sacharjabuch**. – ZThK LXX, 1973, 20–49.

Mosis, Rudolf: Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 247 S. = Freiburger theologische Studien XCII; kart. DM 40,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Rosenstiehl, Jean-Marc: L'Apocalypse d'**Elie**. Introduction, traduction et notes. – P: Librairie Orientaliste Geuthner (1972). 149 p. = Textes et études pour servir à l'histoire du Judaïsme intertestamentaire I; F 14,–.

Ras Shamra parallels. The texts from Ugarit and the Hebrew Bible. Editor: Loren R. Fisher. Associate Editors: F. Brent Knutson and Donn F. Morgan. Vol. I. – R: Pontificium Institutum Biblicum 1972. XXIII, 537 p. = Analecta orientalia XLIX; Lire 12 900.

Sánchez Caro, José Manuel: Las recensiones Targúmicas. Estudio de T. **Deut. 1.1.** – Salm XIX, 1972, 605–634.

Wolff, Hans Walter: **Anthropologie** des Alten Testaments. – (Mchn:) Kaiser Verlag (1973). 364 S.; Lw. DM 34,50.

Ruppert, Lothar: Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum. – (Wü:) Echter Verl.; (Stu:) Kath. Bibelwerk (1972). XII, 274 S. = Forschungen zur Bibel V; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Würzburg, Teil I.]

Eichhorn, Dieter: Gott als Fels, Burg und Zuflucht. Eine Untersuchung zum **Gebet** des **Mittlers** in den **Psalmen**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1972. 146 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 4; sfr 33,60.

Stemberger, Günter: Das Problem der **Auferstehung** im Alten Testament. – Kairos, N. F. XIV, 1972, 273–290.

Steck, Odil Hannes: **Friedensvorstellungen** im alten Jerusalem. Psalmen, Jesaja, Deuterojesaja. – Zü: Theol. Verl. (1972). 75 S. = Theologische Studien CXI; sfr 13,80.

Bardtke, Hans: Der Tempel von Jerusalem. – ThLZ XCVII, 1972, Sp. 801–810.

Weippert, Helga: Das geographische System der Stämme Israels. – VT XXIII, 1973, 76–89.

Weinfeld, M.: The origin of the **apodictic law**. An overlooked view. – VT XXIII, 1973, 63–75.

Kustár, Péter: **Aspekt** im Hebräischen. – Basel: Reinhardt in Komm. 1972. VI, 66 S. = Theologische Dissertationen IX; sfr 13,80 [Diss., Basel]

Scharbert, Josef: Die Geschichte der **bārûk**-Formel. – BZ, N. F. XVII, 1973, 1–28.

Krause, Hans Joachim: **hôj** als profetische Leichenklage über das eigene Volk im 8. Jh. – ZAW LXXXV, 1973, 15–46.

Freedman, David Noel: Acrostics and metrics in Hebrew poetry. – HThR LXV, 1972, 367–392.

Lindner, Helgo: Die Geschichtsauffassung des **Flavius Josephus** im Bellum Judaicum. Gleichzeitig ein Beitrag zur Quellenfrage. – Leiden: Brill 1972. XII, 166 S. = Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums XII; hfl 48.

3. Neues Testament

Lohse, Eduard: Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 355 S.; kart. DM 40,–.

Harrington, Wilfried J., OP: The **parables** in recent study ‹**1960–1971**›. – Biblical theology bulletin II, 1972, 219–241.

Widengren, Geo: En la maison de mon Père sont demeures nombreuses. – SvExÅrsb XXXVII–XXXVIII, 1972–1973, 9–15; p. 16–20: Ringgren, Helmer: Psalm 8 och kristologin; p. 21–34: Leivestad, Ragnar: Var det noe alternativ til Messias?; p. 35–46: Aalen, Sverre: Visdomsforestillingen og Jesu kristologiske selvbevissthet; p. 47–61: Cavallin, Hans C.: De visa lärarnas död och uppståndelse. Ett bidrag till teckningen av Jesu referensramar; p. 62–87: Odeberg, Hugo: Om judisk och nytestamentlig mystik; p. 88–106: Hartman, Lars: Dop, ande och barnaskap. Några traditionshistoriska överväganden till Mk 1:9–11; p. 107–124: Simonsen, Hejne: Messiashemligheden og Markusevangeliets struktur; p. 125–144: Gerhardsson, Birger: Monoteism och högkristologi i Matteusevangeliet; p. 145–155: Jervell, Jacob: Den omskårne Messias; p. 156–166: Reicke, Bo: Döparens förkunnelse enligt Lukas; p. 167–174: Sahlin, Harald: Lasarus-gestalten; p. 175–184: Gärtner, Bertil E.: Den historiske Jesus och trons Kristus. Några reflexioner kring Bultmannskolan och Lukas; p. 185–195: Linton, Olof: Sonen och sönerna; p. 196–210: Lövestam, Evald: Davidsson-kristologin hos synoptikerna; p. 211–221: Noack, Bent: Si passibilis Christus; p. 222–237: Lindeskog, Gösta: Theoskristologien i Nya testamentet; p. 238–254: Hyldahl, Niels: Jesus og jøderne ifølge 1 Tess 2, 14–16; p. 255–273: Olsson, Birger: Rom 1:3f enligt Paulus; p. 274–283: Dewailly, Louis-Marie: „... den del ni tar i evangelium ..." Fil. 1:5; p. 284–295: Kieffer, René: Tankar kring människosyn och frälsning hos Paulus; p. 296–309: Larsson, Edvin: Om Hebréerbrevets syfte; p. 310–319: Nikolainen, Aimo T.: Om planläggningens problem i en totalframställning av Nya testamentets teologi.

Perrot, Charles: La lecture d'un texte évangélique. Essai méthodologique à partir de Marc X, 13–16. – Le point théologique II = Recherches actuelles II, P (1972), 51–130.

Gervais, Jacques, OMI: "Les épines étouffantes" ‹Luc 8,14–15›. – EglTh IV, 1973, 5–39.

Grimm, W.: Eschatologischer Saul wider eschatologischen David. Eine Deutung von **Lc. XIII, 31ff**. – NovT XV, 1973, 114–133.

Lapointe, Roger, OMI: Que sont les kairoi d'**Act 17,26**? Étude sémantique et stylistique. – EglTh III, 1972, 323–338.

Talavero, Severiano: Problemática de la unidad en **Jn. 18–20**. – Salm XIX, 1972, 513–575.

Dunn, James D. G.: Jesus – Flesh and Spirit. An exposition of **Romans I. 3–4**. – JThSt, N. S. XXIV, 1973, 40–68.

Karris, Robert J.: Rom 14: 1 – 15:13 and the occasion of Romans. – CBQ XXXV, 1973, 155–178.

Betz, Hans Dieter: **2 Cor 6:14 – 7:1**: An anti-Pauline fragment? – JBL XCII, 1973, 88–108.

Munro, Winsome: **Col. III.18 – IV.1** and **Eph V.21 – VI.9**: Evidences of a late literary stratum? – NTSt XVIII, 4, 1972, 434–447.

Di Marco, Angelico, OFM Cap: «Misterium hoc magnum est...» ‹**Ef 5,32**›. – Laurentianum XIV, 1973, 43–80.

Harnisch, Wolfgang: Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von **1. Thessalonicher 4,13–5,11**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 187 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CX; Lw. DM 48,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Van Tilborg, Sjef: The Jewish leaders in **Matthew**. – Leiden: Brill 1972. X, 195 p.; hfl 30,–.

Kertelge, Karl: Der sogenannte Taufbefehl Jesu ‹Mt 28,19›. – Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag, (Zü/Eins/Köln-Frb/B, Bas, Wien 1972), 29–40; S. 41–60: Allmen, Jean Jacques von: Notizen zu den Taufberichten in der Apostelgeschichte; S. 61–67: Mussner, Franz: Die Tauflehre des Jakobusbriefes.

Crossan, John Dominic: **Mark** and the relatives of Jesus. – NovT XV, 1973, 81–113.

Jonge, M. de: Jewish expectations about the "Messiah" according to the **Fourth Gospel**. – NTSt XIX, 3, 1973, 246–270.

Rau, Christoph: Struktur und Rhythmus im Johannes-Evangelium. Eine Untersuchung über die Komposition des vierten Evangeliums. – Stu: Urachhaus (1972). 171 S., 1 Taf. = Schriften zur Religionserkenntnis. Beiträge zur theologischen Forschung; kart. DM 14,–.

Haacker, Klaus: Jesus und die Kirche nach Johannes. – ThZ XXIV, 1973, 179–201.

Carrez, Maurice: L'importance actuelle des études pauliniennes. – Le point théologique V, P (1973), 7–24.

Zeller, Dieter: Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum **Römerbrief**. – (Stu:) Verl. Katholisches Bibelwerk (1973). 311 S. = Forschungen zur Bibel I; kart. DM 32,–. [Diss., Freiburg/B. Überarb.]

Obermüller, Rudolf: Hermeneutische Themen im **Jakobusbrief**. – Bibl LIII, 1972, 234–244.

Kehnscherper, Günther: Und die Sonne verfinsterte sich: archäologische Forschungen um das letzte Buch der Bibel. – Halle: Niemeyer, VEB 1972. 138 S., 18 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Arbeiten zur Kirchengeschichte und Religionswissenschaft V; Lw. DM 19,80.

Zimmermann, Heinrich: **Jesus Christus**. Geschichte und Verkündigung. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1973). 319 S., 1 Anh.; DM 18,–.

Becker, Jürgen: Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1972. 126 S. = Biblische Studien LXIII; kart. DM 12,50.

Hinz, Christoph: „Jesus und der Sabbat". – Kerygma und Dogma XIX, 1973, 91–108.

Schelkle, Karl Hermann: Theologie des Neuen Testaments. II: Gott war in Christus. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 326 S. = Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Lw. DM 32,–.

Böcher, Otto: Christus Exorcista. **Dämonismus** und **Taufe** im Neuen Testament. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 218 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament XCVI; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Mainz. Teildruck]

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Petri, Franz: Zur Geschichte und Landeskunde der Rheinlande, Westfalens und ihrer westeuropäischen Nachbarländer. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten. Hrsg. von Edith Ennen, Alfred Hartlieb von Wallthor, Manfred von Rey. – Bonn: Röhrscheid 1973. 1032 S.; Lw. DM 195,–; S. 1009–1032: Franz Petri. Verzeichnis seines Schrifttums zusammengestellt von Elisabeth Böhm.

QFIAB. Register zu den Bänden 1–50, 1898–1971. Bearbeitet von Brigitte Szabó-Bechstein. – Tü: Niemeyer 1973. 148 S.; DM 35,–.

Weymar, Ernst: Literaturbericht. Universalgeschichte. Darstellungen – Theorien – Theoretiker. – GWissUnt XXIV, 1973, 248–260. 309–324.

Bill, E. G. W.: A catalogue of manuscripts in Lambeth Palace Library: MSS. 1222–1860. With a supplement by N. R. Ker. – Oxf: Clarendon Press 1972. VIII, 442 p.; £ 12,50.

Jeismann, Karl-Ernst - Erich Kosthorst: Geschichte und Gesellschaftslehre. – GWissUnt XXIV, 1973, 261–288.

Cunliffe, Marcus: American religious history. – JEH XXIV, 1973, 185–193.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Schism, heresy and religious protest. Papers read at the tenth Summer Meeting and the eleventh Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by Derek Baker. – (Lo:) Cambridge University Press 1972. XV, 404 p.; £ 7,40; [cont.:] p. 1–20: Greenslade, S. L.: Heresy and schism in the later Roman empire; p. 21–36: Markus, R. A.: Christianity and dissent in Roman North Africa: changing perspectives in recent work; p. 37–56: Frend, W. H. C.: Heresy and schism as social and national movements; p. 57–63: Ferguson, Everett: Attitudes to schism at the council of Nicaea; p. 65–77: Nelson, Janet L.: Society, theodicy and the origins of heresy: towards a reassessment of the medieval evidence; p. 79–91: Bolton, Brenda: Tradition and temerity: papal attitudes to deviants, 1159–1216; p. 93–107: Baker, Derek: Heresy and learning in early cistercianism; p. 109–130: Wilks, Michael: Reformatio regni: Wyclif and Hus as leaders of religious protest movements; p. 131–145: McHardy, Michael: Bishop Buckingham and the Lollards of Lincoln diocese; p. 147–157: Hudson, Anne: Some aspects of Lollard book production; p. 159–169: Harvey, Margaret: A sermon by John Luke on the ending of the great schism, 1409; p. 171–176: Greatrex, Joan G.: Thomas Rudborne, monk of Winchester, and the council of Florence; p. 177–193: Ullmann, Walter: Julius II and the schismatic cardinals; p. 195–212: Bowker, Margaret: Lincolnshire 1536: Heresy, schism or religious discontent?; p. 213–222: Heal, Felicity: The Family of Love and the diocese of Ely; p. 223–230: Spufford, Margaret: The quest for the heretical laity in the visitation records of Ely in the late sixteenth and early seventeenth centuries; p. 231–237: Cross, Claire: 'Dens of loitering lubbers': protestant protest against cathedral foundations, 1540–1640; p. 239–246: Lunn, Maurus: The Anglo-Gallicanism of dom Thomas Preston, 1567–1647; p. 247–257: Patterson, W. B.: Henry IV and the huguenot appeal for a return to Poissy; p. 259–276: Ware, K. T.: Orthodox and Catholics in the seventeenth century: schism or intercommunion?; p. 277–294: Donaldson, Gordon: The emergence of schism in seventeenth-century Scotland; p. 295–302: Slack, Paul: Religious protest and urban authority: the case of Henry Sherfield, iconoclast, 1633; p. 303–309: Ward, W. R.: Swedenborgianism: heresy, schism or religious protest?; p. 311–321: Winnett, A. R.: An Irish heretic bishop: Robert Clayton of Clogher; p. 323–339: Barkley, J. M.: The arian schism in Ireland, 1830; p. 341–349: Detzler, Wayne: Protest and schism in nineteenth-century German Catholicism: the Ronge-Czerski movement, 1844–5; p. 351–364: Hampson, Keith: 'God and Mammon': religious protest and educational change in New England from the Revolution to the Gilded Age; p. 365–382: Mews, Stuart: Reason and emotion in workingclass religion, 1794–1824; p. 383–389: Scott, P. G.: A. H. Clough: a case study in Victorian doubt; p. 391–404: Hinchliff, Peter: African separatists: heresy, schism or protest movement?

3. Alte Kirchengeschichte

Gunther, John J.: The fate of the Jerusalem Church. The flight to Pella. – ThZ XXIX, 1973, 81–94.

Squire, Aelred: Asking the Fathers. – Lo: S.P.C.K. 1973. VI, 250 p.

Young, Frances M.: Insight or incoherence? The Greek Fathers on God and Evil. – JEH XXIV, 1973, 113–126.

Evans, Robert F.: One and Holy. The Church in latin patristic thought. – Lo: S.P.C.K 1972. 178 p. = Church historical series XCII = Church historical society; £ 3,50.

Bauer, Johannes B.: Anpassung und Veränderung in der Alten Kirche. – WoWa XXVIII, 1973, 99–111.

Schmitt, Wolfgang O.: Aspekte des Humanismus und der Humanität in der Literatur der Kaiserzeit und der Spätantike. – WZUJena XXI, 1972, 881–904.

Dulaey, Martine: Le symbole de la baguette dans l'art paléochrétien. – RevÉtAug XIX, 1973, 3–38.

Richardson, Cyril C.: A new solution to the Quartodeciman riddle. – JThSt N. S. XXIV, 1973, 74–84.

Barnard, Leslie W.: The philosophical and biblical background of **Athenagoras**. – Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, (P) 1972, 3–16; p. 17–20: Botte, Bernard: Deux passages de **Tertullien**: *De Baptismo* 7,1 et 8,2; p. 21–28: Braun, René: Tertullien et l'exégèse de I Cor 7; p. 29–46: Canivet, Pierre: L'apôtre Pierre dans les écrits de **Théodoret** de **Cyr**; p. 47–49: Chadwick, Henry: Prayer at Midnight; p. 51–53: Chavasse, Antoine: Identification et date de la collecte prescrite par les sermons VI à X du Pape **Léon** le **Grand**; p. 55–62: Dalmais, Irénée-Henri: Mystère liturgique et divinisation dans la mystagogie de saint **Maxime** le **Confesseur**; p. 63–73: Doignon, Jean: La scène évangélique du baptême de Jésus commentée par **Lactance** ‹Divinae institutiones 4,15› et **Hilaire** de **Poitiers** ‹In Matthaeum 2,5–6›; p. 75–87: Dörrie, Heinrich: Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean. [Amélius chez Eusèbe, prép. év. II, 19, 1–4]; p. 89–92: Fischer, Balthasar: Das Motiv von der *Mors sacra* im Hymnus zur Non. Tod des Christen oder Tod Christi?; p. 93–98: Guillaumin, Marie-Louise: «Une jeune fille qui s'appelait Blandine». Aux origines d'une tradition hagiographique; p. 99–109: Hamman, Adalbert: La confession de la foi dans les premiers Actes des martyrs; p. 107–110: Jourjon, Maurice: Remarques sur le vocabulaire sacerdotal dans la **Ia Clementis**; p. 111–120: La Bonnardière, Anne-Marie: Anima Iusti Sedes Sapientiae dans l'œuvre de saint **Augustin**; p. 121–127: Lebeau, Paul: Koinonia. La signification du salut selon saint **Irénée**; p. 129–137: Leclercq, Jean: «Scopis mundatam» ‹Math. 12,44; Lc. 11,25›. Le balai dans la Bible et dans la liturgie d'après la tradition latine; p. 139–153: Meslin, Michel: Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions des martyrs Africains; p. 155–168: Molland, Einar: «Les quatre filles de Dieu» dans le miroir royal norvégien. Exégèse médiévale de Ps. 84,11; p. 169–174: Moubarac, Youakim: Abraham «Ami de Dieu» dans la Bible et dans le Coran. Note sur Is. XLI, 8; II Chr. XX, 7; Jac. II, 33; ... et Coran 4, 124; p. 175–185: Perler, Othmar: Zu den Inschriften des Baptisteriums von Doura-Europos; p. 186–196: Pollard, T. Evan: **Marcellus** of **Ancyra** a neglected father; p. 197–207: Simonetti, Manlio: La Sacra Scrittura in **Teofilo** d'**Antiochia**; p. 209–235: Van Eijk, Ton H. C.: Marriage and virginity, death and immortality; p. 237–244: Waszink, Jan Hendrik: La théorie du langage des dieux et des démons dans **Calcidius**.

Rosenbaum, H.-U.: Zur Datierung von **Celsus'** ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ. – VigChr XXVI, 1972, 102–111.

Orbe, Antonio, SJ: La cristología de **Justino** gnóstico [Hipol., Ref. V 26, 29–32]. – EE XLVII, 1972, 437–457.

Barnard, Leslie W.: **Athenagoras**: a study in second century christian apologetic. – P: Beauchesne (1972). 198 p. = Théologie historique XVIII; F 42.

Brox, Norbert: Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts. – ZKG LXXXIII, 1972, 291–324.

Nautin, Pierre: **Irénée** et la canonicité des Epîtres pauliniennes. – RHR CLXXXII, 1972, 113–130.

Junod, Eric: Remarques sur la composition de la «Philocalie» d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze. – RHPhR LII, 1972, 149–156.

Copeland, E. Luther: Nomos as medium of revelation – paralleling Logos – in ante-nicene christianity. – StTh XXVII, 1973, 51–61.

Goulon, Alain: Un jeu de mots chez **Lactance** ‹*Divinae Institutiones*, III, 8, 10›. – RevÉtAug XIX, 1973, 39–55.

Stead, G. L.: **'Eusebius'** and the Council of Nicaea. – JThSt N. S. XXIV, 1973, 85–100.

Kannengiesser, Charles: **Athanasius** of Alexandria and the foundation of traditional christology. – ThSt XXXIV, 1973, 103–113.

Backes, Ignaz: Das trinitarische Glaubensverständnis beim hl. Athanasius d. Gr. – TrThZ LXXXII, 1973, 129–140.

Kannengiesser, Charles: Athanasius von Alexandrien. Seine Beziehungen zu Trier und seine Rolle in der Geschichte der christlichen Theologie. – TrThZ LXXXII, 1973, 141–153.

Heron, Alasdair: The two pseudo – Athanasian dialogues against the Anomoeans ‹Dial. I–II *de sancta Trinitate*, Migne, P. G. 28. 1115–1201›. – JThSt N. S. XXIV, 1973, 101–122.

Vries, Wilhelm de, SJ: Die Beziehungen zwischen Ost und West in der Kirche zur Zeit des ersten Konzils von Konstantinopel ‹381›. – OstkSt XXII, 1973, 30–43.

Gregorius **Nyssenus**: Opera. Supplementum: Auctorum incertorum vulgo Basilii vel Gregorii Nysseni Sermones de creatione hominis. Sermo de paradiso. Edidit Hadwiga Hörner. – Leid: Brill 1972. CLXXIV, 101 p.; hfl 125,–.

Duval, Yves-Marie: La lecture de l'*Octavius* de **Minucius Felix** à la fin du IVe siècle. La fin des protreptiques. – RevÉtAug XIX, 1973, 56–68.

Trisoglio, Francesco: S. **Gregorio** di **Nazianzo** scrittore e teologo in quaranta anni di ricerche ‹1925–1965›. – RStLR VIII, 1972, 341–374.

Courcelle, Pierre: Recherches sur saint **Ambroise**. 'Vies' anciennes, culture, iconographie. – P: Études Augustiniennes 1973. 236 p., 91 fig.

Guillaumont, Antoine: Un philosophe au désert: **Evagre** le **Pontique**. – RHR CLXXXI, 1972, 29–56.

Bergamaschi, Maria Bettelli: La tipologia della chiesa in **Gaudenzio** di **Brescia**. – SC C, 1972, 371–398.

Rancillac, Philippe, OP: L'église, manifestation de l'esprit chez saint **Jean Chrysostome**. Préface de André Scrima. – (Beyrouth:) Dar Al-Kalima (et Centre des Dominicains) (1970). 212,7 p. = Pères et écrivains de l'église en Orient.

Dulaey, Martine: Le rêve dans la vie et la pensée de saint **Augustin**. – P: Études Augustiniennes 1973. 264 p.; F 72.–

Schindler, Alfred: Querverbindungen zwischen Augustins theologischer und kirchenpolitischer Entwicklung 390–400. – ThZ XXIX, 1972, 95–116.

Thomas, Michael: Das psychische Erlebnis im Werk von Augustinus. – WiWei XXXV, 1972, 137–164.

Verheijen, L. M. J., OSA: Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. – Augustiniana XXI, 1971, 5–23. 357–402; XXII, 1972, 5–34. 469–510.

Hanson, R. P. C.: The reaction of the Church to the collapse of the Western Roman Empire in the fifth century. – VigChr XXVI, 1972, 272–287.

Frend, W. H. C.: The rise of monophysite movement. Chapters in the history of the church in the fifth and sixth centuries. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1972. XVIII, 406 p.; £ 12,50.

Borias, André: Une nouvelle édition de la Règle de Saint **Benoît**. – RAM XLIX, 1973, 117–128.

4. Mittelalter und Neuzeit

Hallinger, Kassius: Zur Rechtsgeschichte der Abtei **Gorze** bei Metz ‹vor **750–1572**›. – ZKG LXXXIII, 1972, 325–350.

Dekker, C. en J. G. Kruisheer: Geschiedenis van het Victorinnenklooster **Jeruzalem** te Biezelinge **1246** – begin **17**e eeuw. – AGKatKN XIV, 1972, 3–88.

Hendrickx, F.: De handschriften van de kartuis Genadendal bij Brugge ‹1318–1580›. – OGE XLVII, 1973, 3–63.

5. Mittelalter

Kurze, Wilhelm: Adel und Klöster im frühmittelalterlichen **Tuszien**. – QFIAB LII, 1972, 90–115.

Zielinski, Herbert: Selbstaussage – Fremdaussage. Überlegungen zur Intitulatio des frühen Mittelalters. – GGA CCXXV, 1973, 91–118.

Boase, T. S. R.: **Death** in the Middle Ages: mortality, judgment and remembrance. – NY: Mc-Graw-Hill 1972. 144 p.; $ 5,95.

Tellenbach, Gerd: Die früh- und hochmittelalterliche **Toskana** in der Geschichtsforschung des 20. Jahrhunderts. Methoden und Ziele. – QFIAB LII, 1972, 37–67.

Moreta Velayos, Salustiano: El Monasterio de **San Pedro** de **Cardeña**. Historia de un dominio monástico castellano ‹902–1338›. – Salamanca: Universidad de Salamanca 1971. 302 p. = Acta Salamanticensia. Filosofía y letras LXIII.

Schütze-Pflugk, Marianne: Herrscher- und Märtyrerauffassung bei **Hrotsvit** von **Gandersheim**. – Wiesb: Steiner 1972. 129 S. = Frankfurter historische Abhandlungen I; kart. DM 34,– [Diss., Hamburg]

Neumann, Friedrich: Der Denkstil **Hrotsvits** von **Gandersheim**. – Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971. Bd III, Gö 1972, 37–60; S. 61–108: Goetting, Hans: Das Überlieferungsschicksal von Hrotsvits Primordia; S. 147–165: Patze, Hans: Iustitia bei Nithard; S. 166–196: Beumann, Helmut: Zur Textgeschichte der Vita **Ruperti**; S. 197–225: Löwe, Heinz: **Hinkmar** von **Reims** und der Apocrisiar. Beiträge zur Interpretation von *De ordine palatii*; S. 226–289: Lammers, Walther: Ein karolingisches Bildprogramm in der Aula regia von Ingelheim; S. 290–327: Prinz, Joseph: Der karolingische Kalender der Hs. Ambros. M 12 sup^{8}; S. 328–347: Gauert, Adolf: Der Ring der Königin Arnegundis aus Saint-Denis; S. 399–439: Berges, Wilhelm: Land und Unland in der mittelalterlichen Welt; S. 594–605: Heyen, Franz-Josef: Die Grabkirchen der Bischöfe von Trier; S. 627–660: Hauck, Karl: Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, I: Neue Windgott-Amulette; S. 668–676: Wittmer, Charles: Die kulturgeschichtliche Bedeutung der Totenbücher am Oberrhein; S. 677–692: Simmert, Johannes: Zur Geschichte der Generalkapitel der **Kartäuser** und ihrer Akten ‹cartae›.

Moehs, Teta E.: **Gregorius V. 996–999**. A biographical study. – Stu: Hiersemann 1972. VIII, 114 p. = Päpste und Papsttum II; Lw. DM 39,–.

Morris, Colin: The discovery of the individual, 1050–1200. – Lo: S.P.C.K. 1972. XVIII, 188 p., 8 fig. = Church history outlines V; £ 1,50.

Fois, Mario, SI: I compiti e le prerogative dei Cardinali Vescovi secondo **Pier Damiani** nel quadro della sua ecclesiologia primaziale. – AHP X, 1972, 25–105.

Congar, Yves M.-J., OP: «Status ecclesiae». – Studia Gratiana XV, 1972, 1–31; p. 53–87: Kuttner, Stephan: **Urban II** and the doctrine of interpretation: A turning point?; p. 201–215: Watt, J. A.: Dante, Boniface VIII and the Pharisees; p. 251–294: Wilks, Michael: Cooperation and representation in the Defensor Pacis; p. 293–317: Kaminsky, Howard: Cession, subtraction, deposition: **Simon de Cramaud**'s formulation of the French solution to the Schism; p. 331–361: Giocarinis, Kimon: Speculation on the origins of Lordship: Francesco **Suárez** in his De legibus; p. 363–375: Oakley, Francis: The «Hidden» and «Revealed» wills of **James I**: More political theology; p. 441–463: Schmutz, Richard A.: Medieval papal representatives: Legates, nuncios, and judges-delegate.

Shapiro, Alexander M.: Jews and Christians in the period of the Crusades. A commentary on the First Holocaust. – JESt IX, 1972, 725–749.

Palme, R.: Die Abtwahl im Stift **Wilten** von der Gründung bis zur Beendigung des Exemptionsstreites. – APraem XLVI, 1970, 52–69.

Sanjek, Franjo: Les «chrétiens bosniaques» et le mouvement cathare au moyen âge. – RHR CLXXXII, 1972, 131–181.

Lefèvre, Pl.: A propos des codes législatifs de Prémontré durant le XIIe siècle. – APraem XLVIII, 1972, 232–242.

Petri Diaconi: Ortus et vita iustorum Cenobii Casinensis. Ed. by R. H. Rodgers. – Berkeley-Los Angeles-Lo: University of California Press 1972. LX, 216 p., 4 tab.; $ 8,50.

Rotzetter, Anton, OFMCap: Kreuzzugskritik und Ablehnung der Feudalordnung in der Gefolgschaft des Franziskus von Assisi. – WiWei XXXV, 1972, 121–137.

Reeves, Marjorie and Beatrice Hirsch-Reich: The figurae of **Joachim** of **Fiore**. – Oxf: Clarendon Pr. 1972. XXIV, 350 p.; 47 ill. = Oxford-Warburg studies; £ 10,–.

Biffi, Inos: I misteri della vita di Cristo in san **Tommaso** d'**Aquino**. – (Varese 1972: La Tipografia Varese.) 77 p. [Diss., Milano ‹Venegono Inferiore›. Teildr.]

Erren, Hubert: Die theologische Innerlichkeit in den neutestamentlichen Kommentaren des hl. Thomas von Aquin. – Euntes docete XXIII, 1970, (R 1972), 493–545.

Brady, Ignatius, OFM: The questions of Master **William** of **Baglione** O.F.M., *De aeternitate mundi* ‹Paris, 1266–1267›. – Antonianum **XLVII, 1972, 362–371. 576–616.**

Marchal, Guy P.: Die Statuten des weltlichen Kollegiatsstiftes **St. Peter** in **Basel**. Beiträge zur Geschichte der Kollegiatstifte im Spätmittelalter mit kritischer Edition des Statutenbuchs und der verfassungsgeschichtlichen Quellen, 1219–1529 ‹1709›. – Bas: Reinhardt 1972. 594 S. = Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte IV; sfr 78,–.

Showalter, Dennis E.: The business of salvation: authority and representation in the thirteenth-century Dominican Order. – CHR LVIII, 1973, 556–574.

Wolter, Hans: **Lyon I / Lyon II** (dt.) von Hans Wolter – Henri Holstein. (Lyon I übers. vom Autor, Hans Wolter, Lyon II von Ansgar Ahlbrecht). – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1972). 344 S. = Geschichte der ökumenischen Konzilien VII; Lw. DM 42,–.

Das Handbuch der Kanzlei des Bischofs **Nikolaus** von **Regensburg** ‹**1313–1340**›. Bearb. von Marianne Popp. – Mchn: Beck 1972. 61*, 373 S., 1 Taf. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N. F. XXV.

King, H. Peter: Cistercian financial organisation, 1335–1392. – JEH XXIV, 1973, 127–143.

Reimann, Norbert: **Konrad** von der **Mark** ‹† **1353**›. – FStudien LIV, 1972, 168–183.

Wallner, Manfred: Beiträge zur Geschichte der Stadt **Passau** in der Zeit Fürstbischof Alberts von Winkel. **1362–1380**. – Ostbaierische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst, Volkskunde XIII, 1971, 106–128; XIV, 1972, 175–202.

Frank, Barbara: **Subiaco**, ein Reformkonvent des späten Mittelalters. Zur Verfassung und Zusammensetzung der Subiacenser Mönchsgemeinschaft in der Zeit von **1362** bis **1514**. – QFIAB LII, 1972, 526–656.

Köhle, Klaus: „Demokratisierungstendenzen" auf dem Konzil von **Konstanz**. – GWissUnt XXIV, 1973, 294–304.

Vooght, Paul de: **Jacobellus de Stribro** ‹† 1429›, premier théologien du hussitisme. – Lv: Bureaux de la R.H.E., Bibliothèque de l'Université – Publications Universitaires de Louvain 1972. XV, 413 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique LIV; BF 600,–.

Ferguson, John: English diplomacy, 1422–1461. – Oxf: Clarendon Press 1972. XXVI, 290 p. = Oxford historical monographs; £ 5,50.

Pitz, Ernst: Supplikensignatur und Briefexpedition an der römischen Kurie im Pontifikat Papst **Calixts III.** – Tü: Niemeyer 1972. VI, 362 = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XLII.

6. Gesamte Neuzeit

Willems, Bonifac A.: Soteriologie von der Reformation bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit von Reinhold Weier. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1972. 88 S. = Handbuch der Dogmengeschichte III, 2c.

Gesterkamp, Desiderius, OSA: Liber mortuorum. Die Verstorbenen der rheinisch-schwäbischen Augustinerprovinz und der neuen deutschen Ordensprovinz **1650–1950**. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1972. 788 S. = Cassiciacum XXV; kart. DM 148,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Colloquia **Erasmiana** Turonensia. Vol. I. II. Douzième stage international d'études humanistes, Tours 1969. – P: Vrin 1972. 973 p. = De Pétrarque à Descartes XXIV; F 210,–.

Die Vorstellung von zwei Reichen und Regimenten bis Luther. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1972. 115 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte XVII; kart. DM 19,80.

Pegg, Michael A.: A catalogue of German reformation pamphlets ‹1516–1546› in libraries of Great Britain and Ireland. – Baden-Baden: Koerner 1973. XIX, 339 p. = Bibliotheca bibliographica Aureliana XLV; kart. DM 220,–.

The social history of the Reformation. Ed. by Lawrence P. Buck and Jonathan W. Zophy. – Columbus: Ohio State University Press 1972. XXIV, 398 p.; $ 12,50.

Was bedeutet uns heute die Reformation? Hrsg. von den Professoren der Phil.-Theol. Hochschule Linz. Redaktion Rudolf Zinnhobler. – Linz: Oberösterreichischer Landesverlag Linz 1973. 132 S. = Linzer theologische Reihe II; kart. DM 9,–.

Zinserling, Verena: Ad fontes – Bemerkungen zur frühbürgerlichen Emanzipation im Zeichen der Antikerezeption. – WZUJena XXI, 1972, 905–915.

Uppala, A. Aijal: Luthers Bruch mit Rom 1517 bis 1520 – Grundlinien gottgebotener Kirchentrennung. – Lutherischer Rundblick XX, 1972, 200–215.

Zur Mühlen, Karl-Heinz: Zur Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel «Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum» in der Theologie Luthers. – ZThK LXX, 1973, 50–76.

De Negri, Enrico: Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie (La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica, dt.) – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1973. XV, 229 S. = Impulse der Forschung XI; kart. DM 44,50.

Shofner, Robert D.: Luther on 'The Bondage of the Will': an analytical-critical essay. – SJTh XXVI, 1973, 24–39.

Müller, Gotthold: Luthers Ethik und die ethische Situation der Gegenwart. – ThZ XXIX, 1972, 117–127.

Loewenich, Walter von: Duplex iustitia. Luthers Stellung zu einer Unionsformel des 16. Jahrhunderts. – Wiesb: Steiner 1972. 84 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LXVIII.

Maillard, J.-F.: Henry VIII et Georges de Venise. Documents sur l'affaire du divorce. – RHR CLXXXI, 1972, 157–186.

Walton, Robert C.: The institutionalization of the Reformation at **Zurich**. – Zwing XIII, 1972, 497–515.

Reynolds, E. E.: Saint John **Fisher**. – Lo: Anthony Clarke Books 1972. XIV, 330 p.; £ 3,75.

Prien, Hans-Jürgen: Ein spanischer Katechismus aus dem Jahre **1529** von Francisco de Ossuna. – ZKG LXXXIII, 1972, 365–390.

Kohls, Ernst-Wilhelm: Die neu gefundene „Leien-Bibel" des Straßburger Druckers Wendelin Rihel vom Jahre 1540 mit 200 unbekannten Holzschnitten von Hans Baldung Grien und seine Schule. – ZKG LXXXIII, 1972, 351–364.

Nicolau, Miguel: "**lus divinum**" acera de la confesión en el Concilio de **Trento**. – RET XXXII, 1972, 419–439.

Klooster, Fred H.: Missions – the Heidelberg Catechism and Calvin. – Calvin Theological Journal VII, 1972, 181–208; p. 221–250: Klerk, Peter de: Calvin bibliography 1972.

Meyer, John R.: Mysterium fidei and the later Calvin. – SJTh XXV, 1972, 392–411.

Marton, Bernard A.: Jérôme **Souchier**, abbot of Clairvaux and Cîteaux ‹1553–1571›. – AnCist XXVIII, 1972, 77–166.

Ferguson, Arthur B.: The historical perspective of Richard **Hooker**: a Renaissance paradox. – The Journal of Medieval and Renaissance Studies III, 1973, 17–49.

Fairfield, Leslie P.: John **Bale** and the development of Protestant hagiography in England. – JEH XXIV, 1973, 145–160.

8. Neuere Zeit

Hereswitha, M.: Uit de geschiedenis der Heilig-Graforde in België en aangrenzende gewesten. – Augustiniana XXII, 1972, 398–468.

Mieck, Ilja: Die **Bartholomäusnacht** als Forschungsproblem. Kritische Bestandsaufnahme und neue Aspekte. – HZ CCXVI, 1973, 73–110.

Vieira, António: Die Antoniuspredigt António **Vieiras** an die portugiesischen Generalstände von **1642**. Kritischer Text und Kommentar v. Rolf Nagel. – Mstr: Aschendorff 1972. 141 S. = Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft III, 1; Lw. DM 30,–.

Tshiamalenga, Ignace-Marcel: La méthode théologique chez Denys **Petau**. – EThL LXVIII, 1972, 427–478.

Cygan, Georgius, OFMCap: Opera **Valeriani Magni** velut manuscripta tradita aut typis impressa. – CollFr XLII, 1972, 119–178. 309–352.

Lenzenweger, Josef: 300 Jahre theologische Studien in **Linz**. – ThpQ CXXI, 1973, 97–105.

Faivre, Antoine: Rose-Croix et Rose-Croix d'Or en Allemagne de 1600 à 1786. – RHR CLXXXI, 1972, 57–69.

Melchor de Pobladura, OFMCap: Traducción y traductores castellanos de los Anales latinos de la Orden capuchina. – CollFr XLII, 1972, 237–298.

Armogathe, Jean-Robert – Philippe Joutard: **Bâville** et la consultation des évêques en **1698**. – RHPhR LII, 1972, 157–184.

Beddard, R. A.: Vincent **Alsop** and the emancipation of restoration dissent. – JEH XXIV, 1973, 161–184.

Blackey, Robert: A war of words: The significance of the propaganda conflict between English Catholics and Protestants, 1715–1745. – CHR LVIII, 1973, 534–555.

Schmidt, Martin: Das Frühchristentum in der evangelisch-lutherischen Überlieferung vom 18. – 20. Jahrhundert, insbesondere in Deutschland. – Oecumenica [VI], 1971/72, 88–110.

Gregorio, Oreste: **Alfonsino** de **Liguoro** chierico beneficiato. – Spicilegium historicum congreg. SSmi Redemptoris XX, 1972, 24–44; p. 45–53: Hosp, Eduard: Der hl. Klemens und Staatsrat Martin Lorenz; p. 54–70: Ricci, Vincenzo: Per una lettura degli interventi di S. Alfonso sulla predicazione apostolica. Il concetto di «Predicatore Apostolico» trai Cappuccini, delle loro origini al Settecento; p. 71–157: Ferrero, Fabriciano: La conciencia moral en la Campiña Romana durante los siglos XVII y XVIII; p. 158–294: Orlandi, Giuseppe: L. A. **Muratori** e le missioni di P. Segneri jr; p. 295–302: Gregorio, Oreste: Celebrazioni centenarie del Dottorato di S. Alfonso; p. 302–307: Sampers, Andreas: Bibliographia alfonsiana, 1971–1972.

Chevallier, Pierre: Les sources de l'histoire des cordeliers français de 1766 à 1789. – CollFr XLII, 1972, 353–413.

Heinen, Ernst: Der Kölner Toleranzstreit ‹1787–1789›. – JKGV XLIV, 1973, 67–86.

Schubert, Kurt: Der Einfluß des Josefinismus auf das Judentum in Österreich. – Kairos, N.F. XIV, 1972, 81–97; S. 98–109: Allerhand, Jacob: Hartwig **Wessely**: Das Porträt eines hebräischen Aufklärers; S. 110–120: Cahnmann, Werner J.: Adolf **Fischhofs** jüdische Persönlichkeit und Weltanschauung.

Cornelissen, Rob. J. F.: Offenbarung und Geschichte. Die Frage der Vermittlung im Überlieferungsverständnis bei J. A. **Möhler** in seiner Zeit. – Essen: Ludgerus Verl. Wingen (1972). XV, 213 S. = Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie XIV; kart. DM 28,– [Diss., Münster]

Ward, W. R.: Religion and society in **England, 1790–1850**. – Lo: Batsford 1972. X, 340 p.; £ 4,–.

McClelland, Vincent A.: English Roman catholics and higher education, 1830–1903. – Oxf: Clarendon Pr. 1972. X, 454 p.; £ 7,–.

Hermans, Vincent: Actes et décisions des chapitres généraux des Congrégations **Trappistes** du **XIX**e siècle ‹1835–1891›. – AnCist XXVII, 1971, 81–142. 212–309; XXVIII, 1972, 219–285.

Martin, Jacques: Une opération manquée le couronnement de Napoleon III par Pie IX à Notre-Dame de Paris. – AHP X, 1972, 211–240; 2 tabl.

Müller, Gerhard: Wilhelm: **Löhes** Theologie zwischen Erweckungsbewegung und Konfessionalismus. – NZSTh XV, 1973, 1–37.

Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus. Hrsg. von Anton Rauscher. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. 115 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 9,60.

Geißer, Hans: David Friedrich **Strauß** als verhinderter ‹Zürcher› Dogmatiker. – ZThK LXIX, 1972, 214–258.

Lill, Rudolf: Die Wende im **Kulturkampf**. – QFIAB LII, 1972, 657–730.

Wells, David F.: The Pope as Antichrist: The substance of George **Tyrrell**'s polemic. – HThR LXV, 1972, 271–283.

9. Neueste Zeit

Procko, Bohdan P.: Soter **Ortynsky**: First Ruthenian Bishop in the United Staates, 1907–1916. – CHR LVIII, 1973, 513–533.

Brock, Peter: Pacifism in Europe to 1914. – Princeton: Princeton University Press; Lo: Oxford University Press 1972. X, 556 p.; $ 8,75.

Nelson, E. Clifford: Lutheranism in North America, 1914–1970. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publishing House 1972. XVI, 316 p.

Koops, Tilman P.: Heinrich **Brünings** „Politische Erfahrungen". – GWissUnt XXIV, 1973, 197–221.

Weinzierl, Erika: Die „Reichskristallnacht" in der Berichterstattung der Salzburger Zeitungen vom November **1938**. – Zeitschrift für die Geschichte der Juden X, 1973, 39–44.

Friedmann, Edgar Herbert, OSB: Christologie und Anthropologie. Methode und Bedeutung der Lehre vom Menschen in der Theologie Karl **Barths**. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1972. XXV, 406 S. = Münsterschwarzacher Studien XIX; kart. DM 38,50. [Diss., Rom S. Anselmo]

Moda, Aldo: La dottrina della elezione divina in Karl **Barth**. – (Bologna:) Edizioni Pàtron (1972). 128 p.; Lire 1600.

Lindberg, Lars: Omvändelsen i Karl Barths teologi. Zusammenfassung: Die Umkehr in der Theologie Karl Barths. – (Uppsala): Tvåväga förlags ab (1972). 164 p.; skr 32,– [Diss., Uppsala]

Urban, Hans Jörg: Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie. – Wiesbaden: Steiner Verl. 1972. IX, 401 S. = Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte Mainz LIV; Lw. DM 58,– [Diss., Rom. San Anselmo]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Canedo, Lino G., OFM: Toribio Motolinía and his historical writings. – The Americas XXIX, 1972/1973, 277–307.

Rath, Josef Theodor, CSSp: Geschichte der Kongregation vom **Heiligen Geist**. I: Das **Pariser** Seminar vom Heiligen Geist für arme Kleriker, **1703–1800**. – Knechtsteden: Missionsverlag 1972. XII, 385 S.

Reed, James Eldin: American foreign policy, the politics of missions and Josiah Strong, 1890–1900. – ChH XLI, 1972, 230–245.

Buttler, Paul-Gerhardt: Mission im Wandlungsprozeß. Jahresbericht über die Arbeit der Mitglieder des Deutschen Evangelischen Missions-Tages auf der Königsfelder Missionswoche 1972. – Evang. Mission. Jahrbuch V, 1973, 64–84.

Les chrétiens et la mission universelle de l'Eglise. – P: Conseil Missionnaire National 1972. 207 p.

McGavran, Donald A. (Ed.:) Crucial issues in missions tomorrow. – Chic: Moody Press 1972. 272 p.; $ 4,95.

Missionaries to yourselves. Edited by Aylward Shorter and Eugene Kataza. – Maryknoll, N. Y.: Orbis Books 1972. 212 p.; $ 4,50.

Trueblood, E.: The validity of the Christian mission. – NY: Harper & Row 1972. 113 p.; $ 2,95.

Müller, Josef: Missionarische **Anpassung** als theologisches Prinzip. – Mstr: Aschendorff (1973). VIII, 322 S. = Missionswiss. Abhandlungen und Texte XXXI; kart. DM 58,– [Diss., Münster]

Comblin, José: El tema de la **liberación** en **Latinoamérica**. – Liberación popular, n. 134 (Santiago, Chile), marzo-abril 1973, 46–63.

Dulles, Avery: Current trends in mission theology. – Studies in the international apostolate of Jesuits I, 1972, 21–37.

Nebreda, Alfonso M., SJ: The mission of the Church and missionary activity. – Teaching all Nations (Manila) IX, 1972, 163–177.

Peters, George W.: A biblical theology of missions. – Chic: Moody Press 1972. 368 p.; $ 6,95.

Potter, Philip: Christ's mission and ours in today's world. – IRM LXII, 1973, 144–157.

Bürkle, Horst: Die Missionstheologie in der gegenwärtigen Diskussion. – Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft..., Stu (1973), 177–193; S. 195–212: Gensichen, Hans-Werner: Mission, Kolonialismus und Entwicklungshilfe. Eine kritisch-geschichtliche Würdigung; S. 213–223: Schober, Theodor: Mission und kirchliche Entwicklungshilfe unter politischem und diakonischem Aspekt.

Theologie der Heilung. Das Heilen in den afrikanischen unabhängigen Kirchen in Südafrika. – Hermannsburg: Missionshandlung 1972. 294 S. = Verkündigung und Verantwortung I.

Vanderhoff, F. P., SCJ: Plaats en functie van de bevrijdingstheologie in Latijns Amerika. – Wereld en Zending. Tijdschrift voor missiologie II, 1973, 131–145.

Eschlimann, Jean-Paul: Un visage de l'évangélisation: la dépendance. Leçons d'une expérience chez les Agni de Côte d'Ivoire. – Spiritus XIV, 1973, 159–173.

Jordá Arias, Enrique: Catequesis en la familia y comunidades de base en **Bolivia**. – Catequesis Latinoamericana V, 1973, 73–85.

Puchinger, G.: Zending en ontwikkeling. – Delft: Meinema 1972. 373 p.; hfl 17,80.

Brakemeier, Gottfried: The gospel and our mission. Documents of the Fifth Latin American Lutheran Conference. – Lutheran World XIX, 1972, 211–223.

Ein Beitrag zur Untersuchung der kirchlichen Finanzsituation in nichtchristlichen Ländern. – Brux: Pro Mundi Vita 1973. 41 S. = Pro Mundi Vita XLIV.

Ekechi, F. K.: Missionary enterprise and rivalry in **Igboland**, 1857–1914. – Lo: Frank Cass 1972. 298 p.; £ 4.

Câmara, Hélder: Chiesa, capitalismo, socialismo. – Mondo e Missione CII, 1973, 300–321.

Macinnis, D. E.: Religious policy and practice in Communist **China**. – NY: MacMillan 1972. 392 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Rudolph, Kurt: Das Problem der Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft. – NThT XXVII, 1973, 105–131.

Bravmann, M. M.: The spiritual background of early **Islam**. Studies in ancient Arab concepts. – Leiden: Brill 1972. VIII, 336 p.; hfl 84,–.

Bolle, K. W. Firewalking. A note on empirical evidence. – Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren... oblata. Vol. II, Lugduni 1972, 3–10; p. 11–20: Bon Mahārāj, Swāmi B. H.: The life and message of Srī Caitanya; p. 21–31: Gonda, J.: Mudrā; p. 32–41: Heinz, W.: Der indopersische Dichter Bīdil, sein Leben und Werk; p. 42–51: Daniel-Smith, H.: The "Three Gems" of the Pāñcarātra canon – a critical appraisal; p. 52–62: Dumoulin, H.: Theistic tendencies in Japanese Buddhism; p. 65–74: Eliade, M.: Gayōmart et la Mandragore; p. 75–79: Ghirshman, R.: Un nouveau bas-relief sassanide; p. 80–82: Göbl, R.: Spiegel der T'ang-Zeit mit sāsānidischem Randdekor; p. 83–87: James, E. O.: Iranian studies; p. 88–97: Gnoli, G. H.: Note su xšāyaΘiya- e xšaça-; p. 98–107: Schimmel, A.: Nur ein störrisches Pferd; p. 111–119: Bowman, J.: The Qur'an and biblical history; p. 120–125: Haglund, Ä.: Some remarks about Muslims in China; p. 126–133: Khodayar-Mohebbi, M.: Les principes essentiels de la théologie chiite; p. 134–142: Ringgren, H.: The root ṢDQ in poetry and the Koran; p. 143–154: Waardenburg, J.: Un débat coranique contre les polythéistes; p. 155–158: Montgomery Watt, W.: The Camel and the Needle's Eye.

GonzálezValles, Jesús, OP: Fe y salvación en el **Budismo**. – Studium XII, 1972, 271–290.

Köves-Zulauf, Thomas: Reden und Schweigen. Römische Religion bei **Plinius Maior**. – Mchn: Fink 1972. 386 S. = Studia et testimonia antiqua XII; Lw. DM 78,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Turcan, Robert: Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône. – Leiden: Brill 1972. X, 145 p., 37 pl., 2 cartes = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XXX; hfl 80,–.

Tai Kim, Ha: Transcendence without and within: The concept of T'ien in **Confucianism**. – International journal for philosophy of religion III, 197, 146–160.

Béky, Gellért: Die Welt des **Tao**. – Frb/B, Mchn: Alber (1972). 253 S. = Alber-Broschur; kart. DM 24,–.

Saso, Michael R.: Taoism and the rite of cosmic renewal. – (Wash:) Washington State Univ. Pr. (1972). 120 p.; $ 4,–.

Posnansky, Merrick: Archaeology, ritual and religion. – The historical study of African religion, Berkeley/Los Angeles 1972, 29–44; p. 45–49: Ehret, Christopher: Language evidence and religious history; p. 50–70: Gilsenan, Michael: Myth and the history of **African** religion; p. 73–94: Schoffeleers, Matthew: The history and political role of the M'Bona cult among the **Mang'anja**; p. 95–107: Mainga, Mutumba: A history of Lozi religion to the end of the nineteenth century; p. 111–121: Kimambo, Isaria and C. K. Omari: The development of religious thought and centres among the **Pare**; p. 122–135: Ogot, Bethwell A.: On the making of a sanctuary: Being some thoughts on the history of religion in **Padhola**; p. 139–149: Shorter, Aylward: Symbolism, ritual and history: An examination of the work of Victor Turner; p. 153–171: Wright, Marcia: Nyakyusa cults and politics in the later nineteenth century; p. 172–201: Alpers, Edward A.: Towards a history of the expansion of Islam in East Africa: the matrilineal peoples of the southern interior; p. 202–217: Gwassa, C. G. K.: Kinjikitile and the ideology of **Maji Maji**.

VI. Religionsphilosophie

Eterovich, Francis H.: Approaches to natural law from Plato to Kant. – NY: Exposition Pr. 1972. 194 p.; $ 6,50.

Bérubé, Camille, OFM: Pour une histoire des preuves de l'existence de Dieu chez **Duns Scotus**. – Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta tertii congressus scotistici internationalis Vindobonae, 28 sept. – 2 oct. 1970, R 1972, 17–46; p. 47–59: Kluxen, Wolfgang: Welterfahrung und Gottesbeweis. Eine Studie zum "Tractatus de primo principio" des Johannes Duns Scotus; p. 61–72: Chauvet, Fidel, OFM: La causalidad eficiente en la demonstración de Duns Escoto sobre la existencia de Dios; p. 73–79: Keilbach, Wilhelm: Überlegungen zum ontologischen Gottesbeweis bei Johannes Duns Scotus; p. 81–87: Dumont, Richard: Intuition: prescript or postscript to Scotus' demonstration of God's existence; p. 89–107: Platzeck, Erhard-Wolfram, OFM: Versuch eines modernen Ansatzes zum scotischen Gotteserweis; p. 109–118: Coccia, Antonius, OFMConv: De cognoscibilitate Dei ex cognoscibilitate rerum; p. 119–136: Eliodoro, Mariani, OFM: Il concetto di ente infinito di Duns Scoto in una prospettiva eidetico-fenomenologica; p. 137–139: Chrysostomus a Pamplona, OFMCap: De infinitate apud Scotum; p. 141–147: Bernardino de Armellada, OFMCap: Trascendencia divina y voluntarismo; p. 149–152: Bajsić, Vjekoslav: Einige soziologisch bedingte Noten des heutigen Gottesbegriffes; S. 153–164: Ghisalberti, Alessandro: Il Dio dei teologi e il Dio dei filosofi secondo Duns Scoto; p. 165–173: Schulte, Heinz, SJ: Personales und sachorientiertes Denken. Zwei Typen mittelalterlicher Gotteslehre: Bonaventura und Johannes Duns Scotus; p. 175–180: Muñoz-Alonso, Adolfo: Actualidad y vigencia de la doctrina de Juan Duns Scoto sobre Dios; p. 181–189: Borowsky, Wolfgang: Duns Scotus und die Gott-ist-tot-Theologen.

Eichinger, Franz: Die absolute Person. Zum Gottesgedanken Jakob **Senglers**. – Erbe als Auftrag. ... Joseph Pritz zum 60. Geburtstag = Wiener Beiträge zur Theologie XL, (Wien 1973), 79–97.

Schrödter, Hermann: Philosophie und Religion. Die „Religionswissenschaft" Bernard **Bolzanos**. – Meisenheim (Glan): Hain 1972. 196 S. = Monographien zur philosophischen Forschung XCIII; kart. DM 34,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Nörenberg, Klaus-Dieter: Die Kritik des abendländischen Platonismus und der christlichen Religion bei Friedrich **Nietzsche**. – Religionskritik als theologische Herausforderung, Mchn (1972), 30–56; S. 57–87: Rohrmoser, Günter: Die Religionskritik des 19. Jahrhunderts und ihre Überwindung im Denken Martin **Heideggers**.

Escohotado, Antonio: La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de **Hegel**. – Madr: Ed. de la Revista de Occidente (1972). 349 p.; pes 250,–.

Trillhaas, Wolfgang: Religionsphilosophie oder philosophische Theologie? Eine Kontroverse zwischen Wolfgang Trillhaas und Wilhelm Weischedel. – NZSTh XV, 1973, 87–101.

Donnelly, John: Logical analysis and contemporary theism. – NY: Fordham Univ. Pr. 1972. XIV, 337 p.; $ 12,50.

Power, William L.: Descriptive language and the term "God". – International journal for philosophy of religion III, 1972, 223–239.

VII. Fundamentaltheologie

Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien, Analysen, Entwürfe. Gerhard Sauter in Verb. mit Jürgen Courtin [u. a.] – Mchn: Kaiser Verl. (1973). 361 S.; kart. DM 28,50.

Plädoyers in Sachen **Religion**. Christliche Religion zwischen Bestreitung und Verteidigung. Beiträge aus dem Institut für christliche Gesellschaftswissenschaften der Universität Münster von Wolfram Fischer [u. a.]. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1973). 238 S.; kart. DM 24,–.

Schaeffler, Richard: Religion und kritisches Bewußtsein. – Frb/B, Mchn: Alber (1973). 451 S.; kart. DM 28,–.

Baur, Jörg: Die Unausweichlichkeit des Religiösen und die Unableitbarkeit des Evangeliums. – Religionskritik als theologische Herausforderung, Mchn (1972), 88–107.

Van Buren, Paul M.: The edges of language: An essay in the logic of a religion. – NY: Macmillan 1972. 178 p.; $ 2,45.

Tornos, Andrés: Symptome und Ursachen der heutigen Krise der religiösen Sprache. – Concilium IX, 1973, 307–312; S. 313–320: Hervieu-Léger, Danièle: Elemente zur Krise der kirchlichen Lehr- und Verkündigungssprache; S. 321–328: Schillebeeckx, Edward: Krise der Glaubenssprache als hermeneutisches Problem; S. 329–334: Weinrich, Harald: Narrative Theologie; S. 334–341: Metz, Johann Baptist: Kleine Apologie des Erzählens; S. 342–348: Jossua, Jean-Pierre: Christliche Erfahrung und Mitteilung des Glaubens; S. 349–355: Spaemann, Robert: Mystik und Aufklärung.

Kern, Walter, SJ: **Zukunft** und **Freiheit** als theologische Kriterien. – ZkTh XCV, 1973, 186–199.

Widmer, G(abriel) Ph.: La conception théologique de la **vérité** et le retournement épistémologique. – Istina XVIII, 1973, 25–43; p. 44–47: Torrance, Th(omas) F(orsyth): Vérité et autorité. Thèses sur la vérité.

Schulte, Raphael, OSB: Zur Gottesfrage heute. – ThpQ CXXI, 1973, 106–119.

Seils, Martin: Gott unterwegs. Ein Bericht über Neuansätze in der systematischen Theologie der Gegenwart. – Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, B (1971), 107–130.

God knowable and unknowable. Ed. by Robert J. Roth, SJ. – NY: Fordham University Press 1973. XI, 269 p.; $ 10,–.

The culture of **unbelief.** Studies and proceedings from the First International Symposium on belief held at Rome, march 22–27, 1969 ... Edited by Rocco Caporale and Antonio Grumelli. – Berkeley, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. 1971. XX, 303 p.; £ 4,75.

VIII. Dogmatik

Gabus, Jean-Paul: Situation actuelle de la dogmatique réformée. – Le point théologique V, P (1973), 57–70.

Grund und Grenzen des **Dogmas.** Zur Funktion von Lehrsätzen. Von Helmut Feld [u. a.] Mit e. Vorwort von Günter Biemer. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 115 S.; kart. DM 15,50; [enth.:] S. 9–26: Feld, Helmut: Papst und Apostel in der Auseinandersetzung um die rechte Lehre. Die theologische Bedeutung von Gal 2,11–14 für das Petrusamt in moderner und alter Auffassung; S. 27–46: Krüger, Friedhelm: Strukturen konfessorischer Rede; S. 47–76: Häring, Hermann: Zur Vollmacht kirchlichen Redens; S. 77–99: Nolte, Josef: Tradition und Praxis zur Frage nach dem Ort des Dogmas innerhalb einer theologischen Kriteriologie.

Weismayer, Josef: Verkündigung aus der Mitte. Ein Beitrag zur Problematik einer **„Hierarchie** der **Wahrheiten".** – Sacerdos et pastor semper ubique. Festschrift Franz Loidl, (Wien 1972), 139–157.

Slenczka, Reinhard: Die Lehre trennt – aber verbindet das Dienen? Zum Thema: Dogmatische und ethische Häresie. – KuD XIX, 1973, 125–149.

Pöhlmann, Horst Georg: Abriß der Dogmatik. Repertorium. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1973. 304 S.; Lw. DM 30,–.

Thielicke, Helmut: Der Evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik. Bd II: **Gotteslehre** und **Christologie.** – Tü: Mohr 1973. XIX, 585 S.; kart. DM 64,–.

Wiederkehr, Dietrich: Konfrontationen und Integrationen der **Christologie.** – Theologische Berichte. II: Zur neueren christologischen Diskussion, (Zü, Eins, Köln 1973), 11–119.

Welte, Bernhard: Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen. – Die Frage nach Jesus ... (Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1972), (Graz, Wien, Köln 1973), 151–179; S. 181–270: Finkenzeller, Josef: Die Auferstehung Christi und unsere Hoffnung.

Pastor, Felix Alexander, SI: De notione theologica sacramenti. – PerRMCL LXII, 1973, 159–171.

Sauras, Emilio, OP: La permanencia del **sacrifico** en la **Eucaristía.** – EE XLVII, 1972, 533–553.

Scheffczyk, Leo: Dogmatische Erwägungen zur Frage der Grenzen der ‚offenen Kommunion'. – Catholica XXVI, 1972, 126–145.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Krämer, Werner: Der Beitrag des **Nikolaus** von **Kues** zum Unionskonzil mit der Ostkirche. – Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene. Akten des Symposions in Bernkastel – Kues vom 22. bis 24. Sept. 1970, Mz 1971, 34–52; S. 53–72: Hellauer, Hermann: Das Glaubensgespräch mit den Hussiten; S. 72–75: Die handschriftliche Überlieferung der Böhmenbriefe des Nikolaus von Kues.

Wagner, Harald: An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems. Die Ortsbestimmung des Katholizismus im älteren Luthertum. – Ffm: Knecht 1973. XIII, 339 S. = Frankfurter theologische Studien XIV; kart. DM 42,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Knitter, Paul, SVD: What is German Protestant theology saying about the non-christian religions? – NZSTh XV, 1973, 38–64.

Slenczka, Reinhard: Die Grundlagen der Evangelischen Kirche in Deutschland. Dogmatische Bedenken zum Entwurf einer Grundordnung für die Evangelischen Kirchen in Deutschland. – KuD XVIII, 1972, 325–346.

Bronkhorst, A. J.: Der Raum der Freiheit und die reformierte Tradition. – NThT XXVI, 1972, 15–31.

Lacko, Michel, SJ: Le rétablissement de l'Église **grecque-catholique** en **Tchécoslovaquie.** – Istina XVIII, 1973, 48–69.

Marco, Foscolos: Un documento cattolico del secolo XVIII sulla Communicatio in sacris e sulla giurisdizione dei vescovi ortodossi. – Euntes docete XXIV, 1971, R (1973), 112–126.

Smith, Elwyn A.: Religious liberty in the United States. The development of Church-State thought since the revolutionary era. – Phil: Fortress Pr. 1972. 386 p.; $ 10,95.

Thumberg, Lars: Ist eine Neuorientierung im Gange? Die Frage nach Staat und Kirche in den nordischen Ländern heute. – OekRu XXII, 1973, 54–74.

Vargas-Machuca, Antonio, SJ: Escritura y tradición en la Constitucíon "Dei Verbum", cap II. Perspectivas para el diálogo ecuménico. – EE XLVII, 1972, 189–204.

Scheele, Paul-Werner: Konfession und Ökumene. – Catholica XXVII, 1973, 135–151.

Agus, Jacob B.: Revelation as quest. A contribution to ecumenical thought. – JESt IX, 1972, 521–540; p. 556–574: O'Gardy, John F.: Ministry: Meaning and challenge for ecumenism.

Boeckler, Richard: Zwischen Ökumenismus und Identitätskrise. Die katholische Kirche im Spannungsfeld der innerdeutschen Ökumene. – OekRu XXI, 1972, 64–78.

Stephanopoulos, Robert G.: Reflections on orthodox ecumenical directions after Uppsala. – JESt IX, 1972, 301–315.

Episcopalians and Roman Catholics: Can they ever get together? Ed. by Herbert J. Ryan, S.J. and J. Robert Wright. – Denville/N.J.: Dimension Books 1972. 249 p.; $ 2,95.

Madey, Johannes: Die katholische Ostkirche. Hindernisse oder Brücken auf dem Weg zur Einheit der Christen? – Frb: Kanisius Verl. 1973. 168 S. = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft Begegnung mit den Kirchen des Ostens.

X. Moraltheologie

Sampers, Andreas, CSSR: Bibliographia circa theologiam moralem s. Alphonsi 1938–1971. – Studia moralia IX, 1971, 341–357.

Antropologia biblica e morale. Atti del 1° Congresso dei biblisti e moralisti dell'Italia meriodionale. – Nap: Dehoniane 1972. 161 p.

Dumas, André: Les lieux de la théologie morale. – Le point théologique V, P (1973), 71–84.

Compagnoni, Francesco: La specificità della morale cristiana. – Bologna: Edizioni Dehoniane (1972). 182 p. = Studi e ricerche XVII.

Robinson, N. H. G.: The groundwork of christian ethics. – GrR: Eerdmans 1972. 336 p.; $ 7,95.

Dyck, Arthur J.: Questions of ethics. – HThR LXV, 1973, 453–481.

Bayer, Oswald: Zum Ansatz theologischer Ethik als Freiheitsethik. – ZEvE XVII, 1973, 129–144.

Auer, Alfons: Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu. – Die Frage nach Jesus ... (Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1972), (Graz, Wien, Köln 1973), 271–363.

Cupitt, Don: Crisis of moral authority. – Phil: Westminster 1972. 159 p.; $ 5,95.

Vicente, Rodrigo José, OP: Etica del análisis del lenguaje moral. – Studium XII, 1972, 433–455.

Devine, George: That they may live: Theological reflections on the quality of life. Annual publication of the College Theology Society. – Staten Island, N.Y.: Alba 1972. VIII, 306 p.; $ 3,95.

Artur, Jules: Un aspect de la "nouvelle morale" et de la "nouvelle théologie". – La pensée catholique CXLIII, 1973, 63–80.

Rothuizen, G. Th.: Afspraak met de dood. Gedachten over ethiek en **suicide.** – Kampen: Kok 1972. 136 blz.; hfl 10,75.

Salvat, Ignacio, SJ: Líneas fundamentales de una **antropología sexual.** – EE XLVII, 1972, 625–642.

Sporken, Paul: Menschlich **sterben** (De laatste levensfase. Sterbenshulp en euthanasie, dt.) – Düs: Patmos-Verl. (1972). 91 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 9,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Walorek, Mariano: La figura del director espiritual en las reglas de los fundadores del monaquismo oriental. – Lex Ecclesiae. Estudios en honor de Marcelino Cabreros de Anta, Salamanca 1972, 117–141.

Sage, Athanase: La vie religieuse selon saint **Augustin.** – P: La Vie Augustinienne (1972). 270 p.; F 32,–.

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

Santos, Angel, SJ: La espiritualidad bizantina. – Manresa XLV, 1973, 27–60.

Palazzini, Pietro: Spiritualità eremitica di s. Pier **Damiani** e dei soui discepoli a Fonte Avellana. – Div XVI, 1972, 353–388.

Sauer-Geppert, Waldtraut-Ingeborg: Wörterbuch zum S[ank]t Trudperter Hohen Lied. Ein Beitrag zur Sprache der mittelalterlichen Mystik. – B, NY: de Gruyter 1972. XXVIII, 238 S. = Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker CLXXIV = N.F. L; Lw. DM 72,–.

Bergmann, Rolf: Studien zur Entstehung und Geschichte der deutschen **Passionsspiele** des **13.** und **14.** Jahrhunderts. – Mchn: Fink 1972. 298, [12] S., 10 Ill. = Münstersche Mittelalterschriften XIV; Lw. DM 78,– [Habil.-Schrift, Münster]

Vauchez, A.: Sainteté laïque au XIII^e siècle: La vie du B. **Facio** de **Crémone.** – Mélanges de l'École française de Rome LXXXIV, 1972, 13–53.

Grass, Nikolaus: **Cusanus** und das Volkstum der Berge. – Innsbr: Österreich. Kommissionsbuchhandl. in Komm. 1972. 138 S. = Studien zur Rechts-, Wirtschafts- u. Kulturgeschichte III = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck XXV.

Botterau, G., SJ: La prière personelle d'**Ignace** de **Loyola.** – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 393–404.

Martín del Blanco, Mauricio, OCD: La oración de santa **Teresa** de **Jesús** y su actualidad. – Studium XII, 1972, 399–432.

Le Brun, Jacques: Pages inédites des "Principes de l'oraison chrétienne". – Revue d'histoire de la spiritualité XLIX, 1973, 67–90.

Balthasar, Hans Urs von: Aktualität von **Lisieux**. – GL XLVI, 1973, 126–142.

Harb, Paul, OLM: Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire ‹Jean d'Apamée›. – Parole de l'Orient II, 1971, 225–260.

Breek, B.: **Noordmans** en het Puritanisme. – NThT XXVII, 1973, 146–175.

Oden, Thomas C.: The intensive group experience: The new pietism. – Phil: Westminster 1972. 189 p.; $ 2,95.

Die Orden heute. Perspektiven für die Zukunft. (Dt. Übers. von Lumière et vie, N° XCVI, 1970.) Mit Beitr. von Etienne Cornélis [e. a.]. – Aschaffenburg: Pattloch Verl. (1972). 156 S.; kart. DM 16,80.

Stöcklein, Ansgar: Zerbrochene Synthese. Klösterliches Leben heute. I. – Salzb: Stifterbibliothek (1972). 179 S. = Salzburger Sozialwissenschaftliche Studien IIIa.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Denzer, Horst: Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel **Pufendorf**. Eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der praktischen Philosophie. – Mchn: Beck (1972). XIV, 405 S. = Münchener Studien zur Politik XXII; Lw. DM 52,– [Diss., München]

Kretschmar, Gottfried: Der Evangelisch-soziale Kongress. Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage. – Stu: Evang. Verlagswerk 1972. 128 S.; Lw. DM 12,50.

Kaufmann, Franz-Xaver: Theologie in soziologischer Sicht. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 187 S.; kart. DM 19,80.

Völkl, Richard: Sozial-caritatives Handeln als Dienst am Menschen. – Humanum. Moraltheologie im Dienste des Menschen. (Richard Egenter zum 70. Geburtstag), Düs (1972), 229–248; S. 249–263: Stoeckle, Bernhard: Verabredung mit der Zeit. Einige Überlegungen zu der Frage nach der sittlichen Bedeutsamkeit der Zeitperspektiven und des Zeitverhaltens; S. 264–284: Gründel, Johannes: Correctio fraterna und Feedback im Dienste des Menschen und der Gemeinschaft; S. 285–295: Aulinger, Gislar: Erwachsenenbildung als christliches und humanes Anliegen heute.

Frey, Christofer: Die Grenzen der Vergegenständlichung des Menschen. Systematisch-theologische Aspekte der Sozialisationsdiskussion, dargestellt an Hand der Methodenfrage, des Rollen- und des Identitätsbegriffs. – ZEvE XVII, 1973, 160–178.

Berg, Ludwig: **Familie** in sozialtheologischer Perspektive. – Mstr: Regensberg 1973. 215 S.

Baerwald, Friedrich: **Demokratie** im Gesellschaftswandel. – JbChrSozWiss XIV, 1973, 27–50; S. 51–63: Ermecke, Gustav: **Beamter** und **Funktionär**. Zwei Schlüsselrollen in Staat und Gesellschaft heute; S. 65–88: Messner, Johannes: Die **Leistungsgesellschaft**: Problematik, Prognostik, Programmatik; S. 89–111: Furger, Franz: Leistung und Erfolg. Leitbilder des Menschen? Skizze einer Fragestellung; S. 113–149: Berg, Ludwig: Kritik an der Leistungsgesellschaft.

Seifert, Harvey: Ethical resources for political and economic decision. – Phil: Westminster 1972. 174 p.; $ 5,75.

Maître, Jacques – Emile Poulat – Jean-Paul Terrenoire: L'Église catholique et la vie publique en France. Deux analyses d'un sondage d'opinion. – ASR, A. XVII = N° XXXIV, 1972, 49–99.

Zaelner, R. C.: Dialectical christianity and christian materialism. The Riddel memorial lectures fortieth series delivered at the University of Newcastle upon Tyne on 25, 26 and 27 February 1969. – Lo: Oxford Univ. Pr. 1971. 98 p. = University of Newcastle upon Tyne publications; sh 90,–.

Mojzes, Paul: **Christian** – **Marxist** encounter in the context of a socialist society. – JESt IX, 1972, 1–27; p. 29–38: Bajsic, Vjekoslav: The significance and problems of dialogue today; p. 40–49: Roter, Zdenko: A Marxist view of christianity. The meaning of a dialogue between Christians and Marxists.

Eilers, Franz-Josef: Die Pastoralinstruktion zur Kommunikation in Entwicklungs- und Missionsländern. – CS V, 1972, 197–212.

Swomley, John M., Jr.: Liberation ethics: A political scientist examines the role of violence in revolutionary change. – NY: Macmillan 1972. 243 p.; $ 1,95.

Vaughan, B. N. Y.: The expectation of the Poor: The Church and the Third World. – Valley Forge: Judoon 1972. 182 p.; $ 3,50.

Behindert – süchtig – obdachlos. Projektarbeit mit Randgruppen. Hrsg. von Otto Seeber und Yorick Spiegel. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1973). 205 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt: Praxis der Kirche XIII; kart. DM 18,50.

Korff, Wilhelm: Revolution zum Humanen. – ThQ CLIII, 1973, 15–24; S. 25–43: Honecker, Martin: Revolution in der Sicht theologischer Sozialethik.

XIII. Kirchenrecht

Diaconia et ius. Festgabe für Heinrich **Flatten** zum 65. Geburtstag, dagebracht von seinen Freunden und Schülern. Herausgegeben von Heribert Heinemann, Horst Herrmann, Paul Mikat. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. XII, 419 S.; Lw. DM 42,–; S. 397–408: Heinrich Flatten. Eine Bibliographie zusammengestellt von Winfried Weyand.

Raming, Ida: Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon **968** § **1** des Codex Iuris Canonici. – Köln, Wien: Böhlau Verl. 1973. XVII, 232 S.; brosch. DM 28,– [Diss., Münster]

Muldoon, James: The contribution of the medieval canon lawyers to the formation of international law. – Traditio XXVIII, 1972, 483–497.

Denis, Jacques: La participation des églises locales à la révision du droit canonique. – Ius populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor. Vol. II, R 1972, 5–26; p. 27–42: Bernardis, Lazzaro Maria de: Il diritto canonico territoriale tra il Concilio Vaticano II e la riforma del Codice; p. 43–74: Andrieu-Guitrancourt, Pierre: La personnalité morale des universités catholiques; p. 75–87: Bertrams, Wilhelm: De capacitate iuridica Conferentiae Episcoporum; p. 89–107: Schmitz, Heribert: Reduzierung der nachkonziliaren Räte? Zur Legitimität einer Forderung; p. 109–120: Ewers, Heinz: Das Vereinigungsrecht der Priester; p. 121–173: Arza, Antonio: La figura jurídica de los Vicarios de Zona; p. 175–205: Baldanza, Giuseppe: L'incidenza della teologia del Vaticano II sulla riforma della parrocchia; p. 207–228: Metz, René: La participation des laïcs à l'administration des biens des églises paroissiales. L'administration des biens des églisse paroissiales. L'exemple de la France: situation actuelle et réformes souhaitées dans la perspective de Vatican II; p. 229–254: Leisching, Peter: Die Parochialwahlen in den österreichischen Alpenländern; p. 255–284: Stoffel, Oskar: Priestermissionare im Dienste zwischenkirchlicher Hilfe; p. 285–306: Löbmann, Benno: Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Reform des Ordensrechtes; p. 307–326: Dortel-Claudot, Michel: Origine du terme "clercs réguliers"; p. 327–342: Pennington, Basil: Venite seorsum. An evaluation; p. 343–423: Wojnar, Melizio M.: De Archimandritis basilianis in metropolia kioviensi ‹1617–1882›. Synthesis canonica; p. 425–466: Beyer, Jean: La sécularité des Instituts Séculiers; p. 467–518: Reuter, Amando: Drei nachkonziliäre Instruktionen der S.C. pro Gentium Evangelizatione; p. 519–555: May, Georg: Die Prinzipien der jüngsten kirchlichen Gesetzgebung über die Aufbewahrung und die Verehrung der heiligsten Eucharistie; p. 557–572: Plöchl, Willibald M.: Zur Frage der Ablösung oder Auflösung von Realpatronaten; p. 573–604: Cuyas, Manuel: El canon 1512 y la "canonización" del Derecho del Estado; p. 605–620: Giacchi, Orio: La certezza morale nel giudizio ecclesiastico; p. 621–638: Cabreros de Anta, Marcelino: Reforma del proceso canónico; p. 639–665: Dordett, Alexander: Notae quaedam ad conferentiam Officialium Germaniae habitam anno 1966; p. 667–706: Amo, León del: ¿La declaración de las partes sola y de suyo podrá constituir prueba plena?; p. 707–725: Olivares, Estanislao: La jurisdicción de los tribunales de segunda instancia.

Listl, Joseph, SJ: **Staat** und **Kirche** in der **Bundesrepublik** Deutschland. Wandlungen und neuere Entwicklungstendenzen im Staatskirchenrecht. – StdZ, Bd CXCI = Jg XCVIII, 1973, 291–308.

Strigl, Richard A.: Kirche im modernen Staat. Versuch einer Standortbestimmung. – AkKR CXLI, 1972, 148–169.

Huizing, P(etrus) J. M., SJ: De functie van het **Petrusambt** in de kerk. – TTh XIII, 1973, 58–73; p. 73–74: Summary: The function of the Petrine office in the church.

Staffa, Dinus: De validitate matrimonii inter partem orthodoxam et partem protestantem baptizatam. – PerRMCL LXII, 1973, 11–38.

Bernardini, Enrico: Commento allo schema «De procedura administrativa». – Appollinaris XLV, 1972, 126–136; p. 137–156: Lobina, Giuseppe: Gli effetti devolutivi e sospensivi del ricorso amministrativo.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Casalis, Georges: Théologie pratique et pratique de la théologie. – Le point théologique V, P (1973), 85–105.

Van den Hoogen, T.: 'Pastorale theologie': het theologisch procédé volgens **Chenu**. – TTh XII, 1972, 396–416; p. 416: Summary: 'Pastoral theology': The theological method according to Chenu.

Wilken, Waldemar: Ein Betrieb namens Kirche. Menschenführung in Kirche und Gemeinde. – Mchn: Claudius Verl. (1973). 167 S.; DM 8,80.

Greeley, Andrew M.: **Priests** in the **United States**. Reflections on a survey. – Garden City, NY: Doubleday 1972. 213 p.; $ 5,95.

Klinische Seelsorgeausbildung – Clinical pastoral education. Mit Beitr. von Hermann Argelander [u. a.]. Hrsg. von Werner Becher. – Ffm: Verl. Evang. Presseverband für Hessen u. Nassau 1972. 183 S. = Schriften der Evangelischen Akademie in Hessen u. Nassau XCVIII.

Bleistein, Roman: Die Kirche von gestern und die Jugend von heute? – (Wü:) Echter; (Mchn, Innsbr:) Tyrolia (1972). 238 S.; DM 16,80.

Lehmann, Karl: Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene. – Internationale katholische Zeitschrift «Communio» I, 1972, 355–372.

Scharfenberg, Joachim: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit. Gesammelte Beiträge zur Korrelation von Theologie und Psychoanalyse. – Hbg: Furche-Verl. (1972). 321 S. = Konkretionen XIII; DM 28,–.

Spiegel, Yorick: Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung. (Bd I. II: Anmerkungsband). – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1973). 323 S.; 272 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt. Praxis der Kirche XIV/XV; kart. DM 26,–; DM 36,– [Habil.-Schrift, Bochum. Überarb.]

Kaufmann, Hans Bernhard: Zum Stand der religionspädagogischen Diskussion. – EvE XXV, 1973, 81–97.

Bartholomäus, Wolfgang: Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verlag (1972). 343 S. = Studien zur praktischen Theologie I; brosch DM 29,80.

Audiovisuelle Glaubenserziehung (L'audio-visuel et la foi, dt.) Hrsg. von Pierre Babin mit der katholischen Gruppe Monde et foi ‹Lyon› und dem Bureau protestant de recherches catéchétiques ‹Genf›. (Aus dem Französischen übers. von Siglinde Summerer und Gerda Kurz.) – Köln: Bachem (1972). 196 S., 25 Abb.; kart. DM 19,80.

Weber, Hartwig: Projektgruppen im Religionsunterricht. Grundlegung und Modelle. – Heid: Quelle & Meyer (1973). 125 S. = Gruppenpädagogik, Gruppendynamik VI; kart. DM 19,50.

Weltreligionen – Weltprobleme. Ein Arbeitsbuch für Studium und Unterricht. Hrsg. von Herbert Schultze und Werner Trutwin. – Düs: Patmos-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 271 S., 5 Karten.

Friedenserziehung und Religionsunterricht. Impulse, Berichte, Entwürfe. Hrsg. von Martin Stallmann. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1972). 112 S. = Religionspädagogische Praxis VI.

Kattmann, Ulrich: **Biologie** und Religion. Unterrichtsentwürfe im Überschneidungsfeld. – (Stu:) Calwer-Verlag; (Mchn:) Kösel Verl. (1972). 96 S. = Religionspädagogische Praxis V; kart. DM 13,50.

Schladoth, Paul: Gotteserfahrung und Gottesvorstellungen des Volkes Israel. Überlegungen zur Integration der biblischen Überlieferung in den Religionsunterricht. – KatBl XCVII, 1972, 513–530.

Kittel, Gisela: Die Sprache der Psalmen. Zur Erschließung der Psalmen im Unterricht. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 163 S.; DM 25,–.

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

Cuva, Armando, SDB: I Vespri pasquali battesimali della liturgia romana. – Sales XXXV, 1973, 101–118.

Dumville, David N.: Liturgical drama and panegyric responsory from the eigth century? A re-examination of the origin and contents of the ninth-century section of the Book of Cerne. – JThSt N. S. XXIII, 1972, 374–406.

Hollaardt, A.: De liturgie van de **Quadragesima**-zondagen volgens het nieuwe Missale Romanum en Lectionarium. – TsLit LVII, 1973, 113–122; p. 123–129: Van Bavel, T.: Dagelijkse eucharistieviering? Een oud antwoord; p. 130–142: Grütering, M.: De paasnacht in de evangelisch-lutherse kerk van Duitsland.

Rambaldi, Giuseppe, SJ: Ab ordinibus minoribus ad ministeria. In Litteras Apostolicas motu proprio datas «Ministeria quaedam» et «Ad pascendum» adnotationes quaedam. – PerRMCL LXII, 1973, 173–191.

Nikolasch, Franz: Die Neuordnung der kirchlichen Dienste. – LJ XXII, 1972, 169–182.

Nocent, Adrien, OSB: Vicissitudes du rituel de la **confirmation**. – NRTh, A. CIV = T. XCIV, 1972, 705–720.

Jacob, Pierre: Modèles socio-culturels sousjacents au monde de la santé. – MD CXIII, 1973, 7–28; p. 29–49: Gy, Pierre-Marie, OP: Le nouveau rituel romain des **malades**; p. 50–56: Reicke, Bo: L'onction des malades d'après Saint Jacques; p. 57–80: Didier, Jean-Charles: L'onction des malades dans la théologie contemporaine; p. 81–85: Didier, Jean-Charles: L'onction des malades. Bibliographie sélective; p. 86–102: A qui doit-on donner l'onction des malades? Table ronde; p. 103–114: Sicard, Damien: Le viatique: perspectives nouvelles?; p. 115–132: Ortemann, Claude, OSC: La pastorale des sacrements auprès des malades; p. 133–140: Turquet, François: Pour une pastorale de la santé.

Mateos, Juan, SJ: La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique. – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1971. 184 p. = Orientalia christiana analecta CXCI; Lire 1300.

Suttner, Ernst Chr.: Die Feier von Tod und Auferstehung Christi im byzantinischen Ritus. – OstkSt XXII, 1973, 3–29.

Geschichte der katholischen **Kirchenmusik**. Unter Mitarbeit zahlreicher Forscher des In- und Auslandes hrsg. von Karl Gustav Fellerer. Band I: Von den Anfängen bis zum Tridentinum. – Kassel (u. a.): Bärenreiter Verlag 1972. IX, 487 S. 4°; Lw. DM 160,–.

Collins, Fletcher, Jr.: The production of medieval church music drama. – Charlottesville: The University Pr. of Virginia (1972). XIII, 356 p., 71 illustr.; $ 17,50.

Heiman, Lawrence F., CPPS: The rhythmic value of the final descending note after a punctum in neums of Codex 239 of the library of Laon. – EtGreg VIII, 1972, 153–224 (7 tabl.). [Diss., Rom. Pont. Instituto di Musica Sacra. Summary]

Lipphardt, Walther: Die Melodien in Adam **Reißners** Gesangbuch von **1554**. – JLH XVI, 1971, Kassel 1972, 61–84; S. 85–104: Piper, Hans-Christoph: Der Verlust einer Dimension. Beobachtungen zum rationalistischen Gesangbuch.

Aengenvoort, Johannes: Liturgische Musik im Umbruch der Zeit. Fortschritt oder Verfall? – Musik und Altar XXIV, 1972, 150–158; S. 159–184: Hucke, Helmut: Die katholische Kirchenmusik in der Bundesrepublik Deutschland. Ergebnis einer Umfrage.

Widmann, Joachim: Musik der Kirche in der Welt von heute. – Musik und Kirche XLII, 1972, 157–167; S. 167–176: Hahn, Volkmar: Gedanken über die Beziehungen zwischen Gottesdienst und Musik.

Mitsakis, K.: The hymnography of the **Greek Church** in the early christian centuries. – Jahrbuch der Österreich. Byzantinistik XX, 1971, 31–49.

Paelinck, F. J., CSSR: Theologie van het moderne **anglicaanse** kerklied. – TsLit LVI, 1972, 186–198.

Hage, Louis: Le chant de l'Église Maronite. Vol. I: Le chant **Syro-Maronite**. – Beyrouth: (Pr. de l'Impr. Catholique) 1972. VIII, 189 p. = Bibliothèque de l'Université Saint Esprit, Kaslik-Liban IV.

Buschhausen, Helmut: Die spätrömischen Metallscrinia und frühchristlichen Reliquiare. T. I: Katalog. Mit 709 Abb. auf 199 Taf. u. mit 70 Textabb. – Wien, Köln, Graz: Böhlau [in Komm.] 1971. 334 S., 14, 104, 65, 30 S. Abb. = Wiener byzantinische Studien IX; ÖSch 660.

Leopold, Gerhard: Die frühromanischen Vorgängerbauten des **Naumburger** Domes von Gerhard Leopold und Ernst Schubert. Mit Beitr. von Hans Grimm [u. a.] – B: Akademie-Verl. 1972. XII, 69, 24 S. Ill. u. graph. Darst. = Corpus der romanischen Kunst im sächsisch-thüringischen Gebiet A, 4; Lw. DM 32,–.

Sauerländer, Willibald: Die kunstgeschichtliche Stellung der Figurenportale des 13. Jahrhunderts in Westfalen. Zum Stand der Forschung. – Westf XLIX, 1971, Mstr (1973), 1–76; 69 Abb.

Messerer, Wilhelm: Kirchenbau im Verkehrszeitalter. – StdZ, Bd CXCI = Jg XCVIII, 1973, 264–280, 7 Abb.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Johannes Auer, 84 Regensburg, Universitätsstr. 31; Prof. Dr. Norbert Brox, 8 München 71, Forst-Kasten-Allee 129; Prof. D. Peter Brunner, 6903 Neckargemünd, Im Vollmer 16; Prof. Dr. Henri Cazelles PSS, Paris 6, rue d'Assas 21; Prof. Dr. Johannes Dörmann, 44 Münster, Egbertstr. 15; Dr. Pius Engelbert OSB, 4421 Gerleve üb. Coesfeld; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. K. Suso Frank OFM, 62 Wiesbaden, Zietenring 18; Prof. Dr. Anton J. Gail, 5 Köln-Lindenthal 41, Gronewaldstr. 2; Dr Alexander Gerken OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Akad. Rat Dr. Hermann Häring, 74 Tübingen, Hausserstr. 142; Prof. Dr. Horst Herrmann, 4401 Albersloh, Postfach 2; Dr. Anselm Hertz OP, 8811 Schlehdorf/Obb., Missionshaus; Prof. Dr. Peter Hünermann, 44 Münster, Melchersstr. 59; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Prof. Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15; Prof. Dr. Heinrich Maria Köster SAC, 5414 Vallendar, Postfach 230; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 37; Johannes Lütticken OSB, 55 Trier, Abtei St. Matthias; Prof. Dr. Heinrich Missalla, 463 Bochum, Alte Markstr. 50; Prof. Dr. Gerhard Müller, 852 Erlangen, Spardorfer Str. 55; Dr. Paul-Gerhard Müller, 84 Regensburg, Landshuter Str. 65; Prof. Dr. Gehard Schneider, 463 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65; Prof. Dr. Franz Scholz, 89 Augsburg, Bergmühlstr. 30/III; Prof. Dr. Alois Schröer, 44 Münster, Horsteberg 15/16; Prof. Dr. Hermann E. Schüssler, College Park, Maryland 20902 (USA); Dr. Josef Sudbrack SJ, 8 München 19, Zuccalistr. 16; Dr. Paul Wesemann, 44 Münster, Domplatz 29.

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.