Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 — 1973 — 69. Jahrgang

Prof. Dr. Yves Congar: Zur Theologie der Mission . . . . . Spalte 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 359
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von Botterweck und Ringgren, Bd I, Lfg 6/7 (L. Krinetzki)
Gunneweg: Geschichte Israels bis Bad Kochba (H. Gross)
Feneberg: Christliche Passafeier und Abendmahl (J. Jeremias)
Blank: Jesus von Nazareth (H. Frankemölle)
Lauenstein: Der Messias (J. Kürzinger)
Hamerton-Kelly: Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man (J. Dupont)
Schlier: Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher (B. Rigaux)
Harnisch: Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13–5,11 (B. Rigaux)
Trilling: Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief (B. Rigaux)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 370
Rordorf: Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche (A. Stuiber)
Ruppert: Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams (K. Suso Frank)
Brønno: Die Aussprache der hebräischen Laryngale nach Zeugnissen des Hieronymus (V. Quittner)
Sellier: Pascal et saint Augustin (J. Coppens)
Grotz: Erbe wider Willen. Hadrian II. (867–872) und seine Zeit (K. Ganzer)
Peppermüller: Abaelards Auslegung des Römerbriefes (L. Ott)
Kunzelmann: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Vierter Teil: Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters (J. Gavigan)
Bergh: Sancta Birgitta Revelaciones book V, Liber questionum (T. Nyberg)
Eklund: Sancta Birgitta opera minora II, Sermo angelicus (T. Nyberg)
Hoffmann: Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot (W. Dettloff)
Mensching: Totalität und Autonomie. Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus (C. Urban)
Die Korrespondenz des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen mit dem Heiligen Stuhl (1650–1678). Hrsg. von Schröer (A. Hanschmidt)
Ehrensperger: Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815) (F. Merkel)
Mallinckrodt: Sozialität und Verstehen. Die hermeneutische Funktion der Kirche nach Friedrich Pilgram (B. Casper)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 387
Staub der Jahrhunderte oder Wie Dogmen glaubhaft verkündigen? Hrsg. von Hasenhüttl (Th. Schneider)
Granat: Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie (Der Weg des Menschen zu Gott durch Christus) (St. Rumiński)
Hollmann: Existenz und Glaube. Entwicklung und Ergebnisse der Bultmann-Diskussion in der katholischen Theologie (A. Gerken)
Höfliger: Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte (L. Klein)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 392
Dreier: Das kirchliche Amt (W. Astrath)
Ziegler: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa. 2. Bd des Handbuches: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart (O. Heggelbacher)
Böckenförde: Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung (H. Maier)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 395
Magistero e morale. Atti del 3. congresso nazionale dei moralisti (Padova, 31 marzo – 3 aprile 1970) (J. David)
Pesch: Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung (J. Gründel)
Wendland: Einführung in die Sozialethik. 2. erweiterte Aufl. (G. Ermecke)
Roos: Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft. Grundlagen und Grundsätze einer christlichen Wirtschaftsethik nach dem II. Vatikanischen Konzil (W. Weber)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 402
Handbuch der Pastoraltheologie. Band V: Lexikon. Hrsg. von Klostermann, Rahner, Schild (A. Exeler, N. Mette)
Glaubensinformation. Sachbuch zur theologischen Erwachsenenbildung. Hrsg. von Exeler und Scherer (G. Koch)
Exeler/Emeis: Reflektierter Glaube. Perspektiven, Methoden und Modelle der theologischen Erwachsenenbildung (G. Koch)
Biemer/Siller: Grundfragen der praktischen Theologie (K. Delahaye)
Kirche Kader Konsumenten. Zur Neuorientierung der Gemeinde. Hrsg. von Enkrich und Exeler (H. Gauly)
Bartholomäus: Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft (A. Grabner-Haider)
Kittel: Die Sprache der Psalmen. Zur Erschließung der Psalmen im Unterricht (H. Gross)
Zirker: Sprachprobleme im Religionsunterricht (G. Baudler)
Philipps: Fach: Kirchengeschichte (K. Wittstadt)
Apel: Dialog mit der jungen Generation über Glauben und Leben. Bd 3 (R. Bleistein)
Steuber: Militärseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Staat und Kirche (H. Hürten)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 419
Tarby: La prière eucharistique de l'église de Jérusalem (E. J. Lengeling)
Elf Eucharistiegebete (Holländische Kanontexte). Deutsche Studienausgabe, hrsg. von Schilling (Th. Maas-Ewerd)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 421
Heufelder: Weite des Herzens. Meditationen über den Geist der Benediktusregel (O. Hagemeyer)
Sales: Philothea. Einführung in das religiöse Leben (O. Hagemeyer)
Lotz: Erfahrungen mit der Einsamkeit (O. Hagemeyer)
Steinmetz, Hoffnung auf Hoffnung. Meditationen zum NT (H. Rusche)

Grenzfragen: Naturwissenschaft . . . Sp. 422
Hermanns: Der Mensch: Woher – Wohin? (A. Haas)
Welt, Mensch und Wissenschaft morgen. Hrsg. von Resch (W. Büchel)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

U.-B. TÜB
31. OKT. 1973

Zur Theologie der Mission

Von Yves Congar, Paris.

Das Buch von L. Rütti, Zur Theologie der Mission, bietet den unveränderten Text einer Diss., die im WS 1970/71 der Kath.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. Münster vorgelegt wurde.

* **Rütti**, Ludwig: **Zur Theologie der Mission.** Kritische Analysen und neue Orientierungen. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1972). 363 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge Nr. 9) Snolin DM 34.–

Sowohl durch seine „pars destruens" (kritische Analysen) als auch durch seine „pars aedificans" (neue Orientierungen) scheint es uns von großer Bedeutung, vielleicht „epochemachend" zu sein, weil es in gründlicher und kohärenter Weise Ideen und Tendenzen systematisiert, die von missionarischer und allgemein theologischer, ja sogar kultureller Aktualität sind. Wir möchten hier 1) synthetisch den Inhalt des Buches darlegen; 2) das sagen, worin wir einer Meinung sind; 3 Kritik und Fragen zum Ausdruck bringen.

1) Die Positionen von L. Rütti. Er kritisiert und verwirft die Missionstheologien, die als Ziel der Mission die Einpflanzung der Kirche oder die Bildung von einheimischen Lokalkirchen angeben: eine These, die von P. Charles vertreten und – zwar mit wichtigen Ergänzungen – von den päpstlichen Enzykliken (die nie zitiert werden) und sogar vom Konzilsdekret *Ad Gentes divinitus* (das dennoch dem Gedanken der Evangelisation den Vorzug gibt) übernommen wird. R. wirft der Plantationstheorie ihre Ekklesiozentrik, ihren Mangel an Realismus und Wirksamkeit gegenüber der Welt, ihren Institutionalismus, ihre Tendenz, solche Einrichtungen überzubewerten, die von dem Modell einer Situation des Christentums inspiriert sind, vor. Durch die Tatsache selbst und trotz der besten Intentionen bewahrt die Kirche dann die Formen und Erscheinungen einer Kirche der Weißen, also einer fremden Kirche. Schließlich zieht dies konservative Tendenzen nach sich, die der Erhaltung des traditionellen Systems dienen. Für R. ist es evident, daß dies alles unerträgliche Dinge sind, die eliminiert werden müssen.

R. kritisiert und verwirft ebenso die Definitionen der Mission, die auf dem Missionsbefehl oder der hierarchischen Sendung gründen oder von der Apostolizität hergeleitet werden, die als Erbe der Sendung der Zwölf durch den vorösterlichen Christus oder vor seiner himmlischen Verherrlichung in seiner Eigenschaft als Herr verstanden werden soll. Er verwirft ebenfalls die Bindung der Mission an die „göttlichen Sendungen" des Wortes und des Geistes, zeitliche Sendungen, die selbst gleichsam *ad extra* trinitarische Vorgänge *ad intra* fortsetzen (vgl. *Summa theol.* Ia q. 43). Doch ist dies der Weg, der von *Lumen Gentium*, 2–4 und *Ad Gentes*, 2–5 verfolgt wird. Das Konzil hat ebenfalls mit der Idee der Heilsgeschichte als dem Rahmen der göttlichen Sendungen und der apostolischen Sendung operiert, die von Christus ausgegangen ist und die Zeit der Kirche zwischen Himmelfahrt-Pfingsten und der Parusie erfüllt (siehe vor allem *Ad Gentes*, 9). Aber ohne diese Ideen des Irrtums zu beschuldigen, was in der Tat schwer zu halten wäre, wendet sich R. von ihnen ab; denn sie versetzen die Grundlage der Mission zurück in die Vergangenheit, sie führen zu einer hierarchischen und juridischen Konzeption, sie begünstigen eine ekklesiozentrische Sicht, was verwerflich ist.

R. kritisiert und verwirft jede dualistische Konzeption, die das eine außerhalb des anderen, das eine neben das andere stellt, Kirche und Welt unterscheidet. In einer solchen Konzeption übt die Kirche die Mission in der Welt aus 1) hauptsächlich durch ihr sakrales Wirken in Predigt und Sakramenten: introvertierten und ekklesiozentrischen Aufgaben. Was diesseits des expliziten Wortes des bekannten Glaubens und der Taufe liegt, wird dann als „Prae-Evangelisation", „Prae-Katechese"[1] gewertet; 2) auf die Bekehrung (zum Glauben, zur Kirche) von Individuen zielend, im Hinblick auf ihr persönliches Heil. So vollzieht sich die Mission in einer Art von sozio-politischem Vakuum. Die Menschheit wird nicht in ihrer vollen Realität angegangen, Humanisierung oder Befreiung des Menschen werden nicht als Ziel der Mission angesehen. Das sind die Folgen einer dualistischen Konzeption.

Man könnte darüber beunruhigt sein, daß die klassischen Fundamente einer Theologie der Mission kritisiert und aufgegeben werden. R. gibt sie nur im Namen seiner „neuen Ansätze" auf. Er schlägt eine andere Art vor, Mission zu verstehen und zu betreiben. Man wird sie nicht auf eine Institution in der Vergangenheit gründen, sondern auf die Verheißung einer neuen Welt, nach vorn in die Zukunft und die Hoffnung. Tatsächlich werden J. Moltmann und J. B. Metz laufend zitiert und herangezogen (während man, wenn ich mich nicht irre, kein einziges Väterzitat findet). Die Offenbarung ist nicht nur Enthüllung, sie ist Verheißung, Gott ist nicht nur der „Seiende", sondern der „Ich werde sein, der ich sein werde" (Ex 3,14). Indem Jesus zur Bekehrung aufruft, weist er auf das Reich Gottes hin. Bei Paulus und in der Apostelgeschichte sieht man, daß die Heidenmission nicht von einem Auftrag des Apostelamtes herrührt, das von dem Fleischgewordenen Wort ausging, sondern vom Anruf des verheißenen Gottesreiches, das es vorzubereiten oder vorwegzunehmen gilt in der Geschichte als Belebung dieser Geschichte, in bezug auf den verherrlichten Christus, welcher der Fürst des *shalôm* ist und die Macht hat, eine neue Erde zu gründen, wo die Gerechtigkeit wohnen wird. Der Bezug zur Eschatologie könnte in drei Richtungen verlaufen: die einer existentiellen Dialektik, die diese Welt von der anderen scheidet, die reiner Akt Gottes sein wird; die der Heilsgeschichte: davon wurde schon gesprochen; die einer schon im Sozio-Historischen dieser Welt angelegten Eschatologie: dies ist die Meinung von R. Wir wollen im Vorgriff auf unsere weiteren Bemerkungen gleich sagen, daß für uns der zweite und dritte Weg nicht gegensätzlich sind. Aber Rütti sucht nicht die Synthese des Alten und des Neuen ...

Eine gewisse Anzahl von Schlüssel-Begriffen hat in seiner neuen Ausarbeitung besondere Geltung. Hermeneutik (vgl. S. 113, 123, 136, 157, 234–35 etc.): statt einer aus den Dogmen oder der Dogmatik abgeleiteten Theologie ist die missionarische Wirklichkeit danach zu durchdenken, was sie für uns heute, in der gegenwärtigen Situation bedeutet. Die anzuwendende Methode ist die einer theologischen Reflexion über die konkreten Situationen: diese sind entscheidend für das theologische Denken, das vom Ontologischen zum konkreten Ereignis vordringt. „Die Welt als Geschichte" wird konstituierender Horizont der Mission. Das setzt voraus, daß man den Dualismus aufgegeben, daß man die Alternative „religiös-profan", „kirchlich-weltlich" kritisiert und überwunden und sie durch den Begriff einer Welt ersetzt hat, die ihre Geschichte lebt, die offen ist für eine Zukunft, und in der Gott in der Perspektive der Verwirklichung seiner Verheißung handelt. „Die Welt als Geschichte" ist eine Welt, die offen ist für das „noch nicht", für das, was noch nicht ist, eine Welt, die in der Perspektive der Zukunft interpretiert wird. Aus all dem folgt, daß der Glaube und die Kirche für die Rolle, die sie spielen sollen, in dem Prozeß der Welt auf dem Wege zu ihrer verheißenen Zukunft hin und als Teil der Welt als Geschichte zu sehen sind (zahlreiche Aussagen in diesem Sinne, z. B. S. 136). Daraus ergibt sich – dies ist ein dritter Schlüsselbegriff –, daß man „Welt-Mission" und (christliche) „Weltverantwortung" identifizieren muß. Die Mission ist nicht das Resultat eines juridischen (oder spirituellen und zugleich juridischen) Auftrags, der am Anfang der Kirche erteilt wurde, es ist einfach die Verantwortung, die die Christen einer Welt gegenüber haben, die offen ist auf ihre verheißene Zukunft. Im Grunde sei das eigentliche Konzilsdekret über die Mission nicht *Ad Gentes divinitus*, sondern vielmehr *Gaudium et spes*, abgesehen davon, daß diese Pastoralkonstitution noch durch die Erbsünde des Dualismus gekennzeichnet ist[2]. Diese christliche Verantwortung gegenüber der Welt und ihrer Zukunft ist demnach ein Dienst der „missio Dei": ein Begriff, den R. von K. Barth und J. C. Hoekendijk übernommen hat (vgl. S. 186ff), ein Begriff, den man nicht im Sinne de „göttlichen Sendungen" verstehen darf, sondern einfach im Sinne des Handelns Gottes in der Welt. Dieses Handeln umfaßt, ohne daß man diese Unterscheidung machen muß, die sogenannte profane und die sogenannte religiöse oder übernatürliche Geschichte. Letzter Schlüsselbegriff, der aus den vorhergehenden hervorgeht: der Vorrang, der dem Begriff „Sendung" gewährt wird, um von der Mission zu sprechen. Soweit man sehen kann (vgl. S. 112ff, 234, 242, 307ff), bezeichnet „Sendung" diese Sendungs-Verantwortung, welche die Praxis des Glaubens in der Gesellschaft und in der Geschichte darstellt. Es ist schlechthin die christliche Existenz (vgl. 227, etc.).

Welches Bild der Mission geht schließlich aus diesen Positionen hervor? Das einer Aktivität eher von Christen als der Kirche und das einer Aktivität im Dienste der Welt in ihrer welthistorischen Verstrickung, wenngleich dem Reich Gottes zugewandt, mit einer Dominante der Befreiung, der Versöhnung, des *shalôm*, d. h. einer friedlichen Harmonie der Güter, die man erhoffen kann.

Das Buch endet mit folgendem Satz: „Die christliche Sendung auf Grund der universalen Verheißung für die Welt zielt nicht primär auf die Erhaltung und Ausbreitung der Kirche, sondern auf die tatkräftige Verantwortung der Hoffnung inmitten der Welt und sucht darin und darauf hin Menschen zum Mithoffen und zur Mitarbeit zu gewinnen" (345). Die Strukturen dieser „Sendung" sind durch diese drei Adjektive charakterisiert (307f): historisch, das heißt wandelbar, funktional und offen. Funktional bedeutet: nicht vorherbestimmt durch die hierarchischen Strukturen der Kirche und das Vermeiden der Wiederherstellung einer Art Sonderzone auf Grund der Sakramente. Offen: die Welt setzt die Tagesordnung fest; Primat der Erfahrung.

2) Worin wir übereinstimmen: In einem sehr wesentlichen Punkt, nämlich darin, daß die Befreiung des Menschen und also auch die Entwicklung („jedes Menschen und des ganzen Menschen", wie *Populorum progressio* sagt), der Friede, der *shalôm* in die Mission der Kirche gehören. Ich habe mich dazu geäußert in meinem Beitrag zur 41. Missiologischen Woche von Löwen („Les missions au service du salut": Quel missionnaire? Paris 1971, 13–38) sowie in einem Referat, das ich im September 1972 beim Kolloquium zur offiziellen Eröffnung des Ökumenischen Instituts von Tantur (Jerusalem) gehalten habe. Aber es gibt selbst im Kern dieser Übereinstimmung eine Differenz zwischen meiner Position und der von R.[3]. R. begründet seine Position, indem er von

[1] Ich kann das verdeutlichen. Im Hinblick auf die Situation z. B. von Schwestern und Brüdern in islamischem Gebiet, die nur eine Krankenstation oder Schule einrichten können, hatte man in der Missionskommission des 2. Vatikanums zunächst von „Prae-Evangelisation" gesprochen. Dieser Ausdruck wurde kritisiert und ausgeschlossen.

[2] R. zitiert sehr wenig und zögernd (S. 289, 295 und ff.) das Konzilsdekret über das Laienapostolat, *Apostolicam actuositatem*. In seinen Augen leidet dieser Text auch an dem Dualismus Kirche-Welt, der sich im Dualismus Kleriker-Laien widerspiegelt. R. formuliert diesen doppelten Dualismus S. 300ff. Die Rolle, die so den Laien zugeteilt wird, als bildeten sie das Band zwischen Kirche und Welt, ist ein schlechtes Alibi.

[3] Ich werfe ihm natürlich nicht vor, er habe diese Studien (von denen die zweite z. Z. übrigens noch nicht erschienen ist) nicht zitiert, sei es auch, um sie zu kritisieren. Die Bibliographie von Rütti endet notwendigerweise mit dem Abschluß seiner Arbeit im Winter 1970/71. Wir gratulieren ihm vielmehr zu der Fülle seiner Information, die sich auf Studien ausdehnt, die in Französisch und Englisch veröffentlicht sind. Wir möchten bei dieser Gelegenheit auf einen kleinen Irrtum aufmerksam machen: der S. 320 Nr. 177 zitierte Seumois ist nicht A(ndré), sondern sein Bruder Xavier.

der Begründung der Mission ausgeht: er lehnt eine Begründung nach rückwärts ab, die schicksalhaft an eine bestimmte Struktur der Kirche und der Apostolizität gebunden ist, und befürwortet eine Begründung nach vorn in dem Ziel, das zu erreichen man der Welt helfen muß. Die Einbeziehung des Dienstes an der Welt (im Hinblick auf ihre Befreiung und ihre Entwicklung) in die Mission gründe ich auf den Begriff des Heils, also auf das Objekt oder den Inhalt, nicht auf den Titel oder die Begründung der Mission. Meine Überzeugung beruht auf einer Studie über den Begriff des Heils im Alten Testament und in den Evangelien, an zweiter Stelle auf einigen Kapiteln der Theologie. In dieser Hinsicht ist die Revision einer unbefriedigenden Theologie der Beziehungen zwischen Natur und Gnade, Natur und Übernatur, die wir M. Blondel und H. de Lubac verdanken, von großer Bedeutung. Sie erlaubt (ohne vollkommene Kongruenz) an die Tradition der griechischen Väter anzuschließen. Aber diesen Aspekt der Frage hat R. vollkommen beiseite gelassen. Dennoch drückt er mehrfach seine Position in Heilsbegriffen aus (so 156, 177–178, 186, etc.); das könnte eine Brücke zwischen uns sein, falls ein Interesse besteht, daß eine solche Brükke existiert.

Ich, meinerseits, vertrete die Meinung, daß die Mission auch auf dem eschatologischen Aufruf des Gottesreiches gründet als Sinn der Weltgeschichte, der durch die souveräne Macht des verherrlichten Christus garantiert ist. Das tritt nicht in Gegensatz zu der Idee einer Begründung in der Sendung des inkarnierten Wortes und des Heiligen Geistes, auch nicht in dem von Christus begründeten Apostolat und in einem von ihm erhaltenen Auftrag, weil es, im biblischen Sinne, eine Korrespondenz zwischen dem Anfang und dem Ende gibt. Die Wahrheit einer Sache liegt im Ziel, zu dem Gott sie bestimmt hat und sie aufruft. Aber das Ziel ist von Anfang an in der Begründung ins Auge gefaßt. So ist die eschatologische Hochzeit der Braut und des Lammes, die mit dem neuen Himmel und der neuen Erde zusammenfällt (Offb 21, 1–7), die Erfüllung dessen, was schon in der Genesis in dem „Es werde die Erde" und „Machen wir den Menschen nach unserm Ebenbild" inmitten einer Garten-Welt angestrebt worden war. Es hat auch schon seine Bedeutung, daß der glorreiche Christus der österliche Christus ist, „Erstgeborener unter den Toten" (Kol 1, 18). Was die Welt zu werden aufgerufen ist, ist begründet in dem, was Christus war, was er gesagt und getan hat. R. bestreitet das nicht, er, der (240ff) die Idee der „memoria Christi" (J. B. Metz), des Gedächtnisses des Passah Christi wiederaufnimmt und darin eine Begründung für die Verheißung der Befreiung und Versöhnung sieht.

Ich erkenne schließlich mit Freude bei R. einen sehr geschärften und klaren Blick, z. B. in bezug auf die Gefahr einer Sakramentalisierung der Idee des *Mysterion* (58ff) oder einer fixistischen Sakralisierung durch einen anfechtbaren Primat des Sakramental-Zeremoniellen (268ff); oder bezüglich der Gefahr, in der klassischen Position die „Welt" nur in ihrer gegenwärtigen fixistischen Situation zu sehen, während sie geschichtlich ist (137); oder in bezug auf die Idee, daß das Wirken Gottes Kirche und Welt umfaßt (231ff) usw. Aber ich kann ernste Kritik oder Anfragen nicht verschweigen.

3) Kritische Bemerkungen und Fragen.

a) R. spricht weniger von dem, was das Konzil „die missionarische Aktivität" nennt, als von der Mission, die so weit gefaßt ist, daß sie mit der christlichen Existenz identisch ist, die sich ihrer Verantwortung gegenüber der Welt bewußt ist. Wenn er eine Definition durch die Konversion von Individuen oder durch die „Pflanzung" einer Lokalkirche kritisiert, kritisiert er auch eine Theorie der missionarischen Aktivität im Namen einer Sicht der Mission als christlicher Weltaufgabe (vgl. u. a. 185, 227). Wenn es noch keine Christen gibt, muß man sie durch eine „missionarische Aktivität" entstehen lassen.

b) Man kann in einer Theologie der Mission nicht alles aufbauen, ohne sich auf die Wahl der Zwölf, auf den Auftrag zu predigen und zu taufen, auf die Apostolizität und sogar auf die „göttlichen Sendungen" zu stützen. Das ist nicht erlaubt, das ist nicht möglich! R. wird wahrscheinlich sagen, er schließe dies alles nicht aus. Das eine oder andere Mal findet sich eine Formulierung wie „nicht allein aus dogmatischen Prinzipien" (234, Sperrung von mir). Tatsächlich unternimmt er aber einen solch zerstörerischen Beschuß dieser Ideen, die mit „Ekklesiozentrik" befleckt sind, daß er sie eliminiert. Er gelangt zu einer Missiologie fast ohne Ekklesiologie. Seine protestantischen Bezugnahmen sind bezeichnend. So kritisch er gegenüber anderen Theorien ist, so kritisch sollte er auch seine eigene betrachten und sich fragen, was sich, wenn sie in diesem Zustand gangbar ist, aus ihr praktisch ergeben würde.

c) Er stellt sich selbst die Frage der Bewahrung der Identität oder des spezifisch Christlichen: so 192ff., 233–235 257, 257ff, 279. Seine Antwort ist nicht unbedeutend. Ist sie ausreichend? Unterschätzt er nicht die Gefahr, aus dem Christentum eine einfache Zugehörigkeit zur Welt, zu dieser Welt zu machen? Ich bin sehr zurückhaltend gegenüber einer Kritik des „Dualismus", der sofort als Irrtum beurteilt wird. Es gibt wohl Einheit des letzten Zieles; das Gottesreich wird Kirche und Welt vereinen (siehe Kap. III meiner Jalons pour une théologie du laïcat, 1953; dt. Der Laie, Stuttgart 1957). Aber es gibt eine nicht reduzierbare Dualität von stiftendem Handeln: schöpferische Initiative, Initiative der Gnade. Die Kirche hat als Eigenprinzip den Heiligen Geist, der in der Welt nur handelt, ohne deren eigentliches Prinzip zu sein. Aber von daher, das ist wahr, steht die Kirche im Dienste der Welt für ihr letztes Ziel, das Reich Gottes.

d) R. hat eine These. Er verfolgt deren Entwicklung mit Kohärenz, aber zu unnachgiebig und einlinig. So ist die Wahrheit nicht. Er stellt gegenüber und trennt Aspekte der Wirklichkeit, die nicht gegeneinander gestellt werden dürfen. Zum Beispiel ist biblische und christliche Offenbarung zugleich Offenbarung dessen, was ist, und Verheißung dessen, was man erwartet. Warum diese beiden Aspekte gegeneinanderstellen? (vgl. 83). Warum dauernd dem Bezug zur noch nicht realisierten Eschatologie den Vorzug geben und den Bezug zur gegebenen unterlassen? Man sagt uns zum Beispiel, „das Proprium christlicher Ethik" liege im „eschatologischen Vorbehalt" (255). Nicht nur darin! Im NT, besonders bei Paulus, besteht dieses Proprium in der Homogeneität des ethischen Imperativs mit dem Indikativ dessen, was Gott für uns war und gemacht hat: „Er hat uns verziehen, also verzeiht", etc. Man kann das Gegebene dem Ursprung und das Verheißene dem Ziel nicht entgegenstellen und je beide nicht trennen. Man kann auch den Aspekt des „noch nicht" (157ff) dem schon Gegebenen, dem Überlieferten nicht entgegenstellen oder von ihm trennen: Auf der Basis des einen ist das andere wirklich. Ebenso kann man ein heilsökonomisches Gut nicht einer ontologischen Behauptung gegenüberstellen. Weil Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, ist die verheißene Eschatologie echt, und weil er Sohn Gottes ist, kann die totale Verheißung von Röm 8, 19–25 wirklich erhofft werden, d. h. wie Paulus sagt, „beharrlich erwartet werden"[4]. In dieser Hinsicht täuschen die leidenschaftlichen Behauptungen Luthers. Einerseits hat er dieses „Proprium" des Christentums hervorragend wahrgenommen, welches in der Zulassung einer Verheißung, in einer expectatio besteht[5]. Aber, wenn er sagt und wiederholt: „Christus ist nicht darümb Christus genennet, das er zwo Naturen hat, was gehet mich dasselbige an? Sondern er treget diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Ampt und werck, so er auff sich genomen hat, dasselbige gibt im den Namen. Das er von natur mensch und Gott ist, das hat er für sich, aber das er sein Ampt dahin gewendet und seine liebe ausgeschüttet und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und zu gut,"[6] bin ich beunruhigt; denn es gibt gültiges *pro me* oder *Nobis* nur, wenn Christus in sich selbst wirklich Mensch und Gott ist. Analog können die Christen – aber warum sollen wir nicht sagen „die Kirche"? – nur dadurch dazu beitragen, die Kirche dafür zu öffnen, was ihr verheißen worden ist (nämlich Befreiung, Kindschaft, Erbe und Ehre Gottes in Jesus Christus), indem sie das gebrauchen, was ihnen im Stiftungs- oder Gründungsakt gegeben worden ist. Die Gegenüberstellung und Trennung zwischen einer Mission, die auf dem Werk des inkarnierten Wortes, auf der Apostolizität, auf dem Wort und den Sakramenten

[4] Vgl. J. Daniélou, Christologie et eschatologie, in: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. III. Würzburg, 1954, S. 269–281.

[5] „Aliter Apostolus de rebus philosophatur et sapit quam philosophi et metaphysici. Quia philosophi oculum ita in praesentiam rerum immergunt, ut solum quidditates et qualitates eorum speculentur, Apostolus autem oculos nostros revocat ab intuitu rerum praesentium, ab essentia et accidentibus earum et dirigit in eas, secundum quod futurae sunt. Non enim dicit 'Essentia' Vel 'operatio' creaturae, seu 'actio' et 'passio' et 'motus'. Sed novo et miro vocabulo et theologico dicit 'Exspectatio Creaturae', Ut eoipso, cum animus audit Creaturam exspectare, non ipsam creaturam amplius, Sed quid creatura exspectet, intendat et quaerat ..." Vorlesung über den Römerbrief: WA 56, 371.

[6] Predigten über das 2. Buch Moses: WA 16, 217. Vgl. Gal-Komm.: WA 40/1, 299: „me, pro me"; WA 31/2, 432: „Nostrum. Nos. Nobis"; W. Elert, Morphologie des Luthertums. I. München, 1931, S. 61.

gegründet ist, und einer Mission, die in dem eschatologischen Aufruf und der Verheißung begründet ist, lehne ich ab.

e) Wenn ich dies sage, bestreite ich nicht, daß es etwas Wahres an der ausführlichen Kritik gibt, die von R. gegen die „Ekklesiozentrik", gegen eine klerikale und starre Konzeption der Kirche geführt wird. In dieser Hinsicht habe ich an mir selbst schrittweise Kritik geübt. Ohne Zweifel ist die Kirche heute dazu aufgerufen, ihr Für-die-Welt-Sein neu zu leben. R. bringt uns in dieser Hinsicht fruchtbare Überlegungen und Anregungen. Aber wir werfen ihm vor, daß er ein wenig die Positionen karikiert, die er verwerfen will. Er vereinfacht übermäßig. So verfährt er auch in sehr allgemeiner Weise mit der institutionellen dogmatischen Position (vgl. u. a. 228–231, 238, 257ff), mit der Reduzierung der „Heilsgeschichte" auf eine „Sondergeschichte" (z. B. 137), während in seiner eigenen Sicht die Idee der „Welt als Geschichte" erlauben würde, den Gegensatz zu überwinden. Er simplifiziert auch die Idee der Mission, die durch das Wort (vgl. 137 unten) und die Sakramente ausgeübt wird, während diese auch Verheißung sind, wie die klassische Theologie des hl. Thomas es so klar sagt. Ich habe schon vor langer Zeit darauf hingewiesen (vgl. Rev. Sc. ph. th. 37, 1953, 768): Auch für die Definition der Mission als *plantatio Ecclesiae* gilt das, was für den Begriff der *Ecclesia*, den man da setzt, gilt. Sie ist wohl kritisierbar, wenn man nur die klerikale Institution oder den Apparat in seiner administrativsten Form nimmt. Aber gilt das auch, wenn man hier eine volle Ekklesiologie des Gottesvolkes einsetzen würde, des Gottesvolkes „unterwegs auf dem Wege der Menschen" (Thema des Laienkongresses, Rom, Oktober 1967)?

Ebenso würde ich wünschen, daß das Thema der Mission in der Perspektive einer kosmischen Eschatologie und einer „Welt als Geschichte" ohne Exklusivität und Einseitigkeit in Synthese mit den klassischen Überlieferungen der Apostolizität, des Auftrags, der „Zeit der Kirche" und selbst der „Heilsgeschichte" aufgegriffen würde, diese Überlieferungen natürlich in ihrem reichsten, breitesten und dynamischsten Ausarbeitungsstand genommen und auf die Welt und ihre Zukunft bezogen. Das müßte möglich sein. Wir besitzen die Unbefangenheit zu glauben, daß für all dies die Begriffe des „Heils" (*quid sit? in quo consistat?*) und des Kirchen-Sakraments, des Heils (unter der Bedingung, daß es im paulinischen *mysterion* gesehen wird) dazu gute Eingangspforten sein können.

(Übersetzung aus dem Französischen von Karl-Josef Lesch)

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. In Verbindung mit George W. Anderson, Henri Cazelles, David N. Freedman, Shamarjahu Talmon und Gerhard Wallis, hrsg. von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren, Band I, Lieferung 6/7. *bākāh — gᵉbūl.* – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1972) Sp. 641–896, Subskr. je Lfg. DM 16.–

Das bereits früher vorgestellte[1] Nachschlagewerk wächst langsam, aber sicher weiter. Die Transkriptionen sind nicht mehr zu beanstanden. Druckfehler konnte ich nicht feststellen. Am Fehlen der Anfangsbuchstaben der Vornamen der Autoren der Artikel hat sich dagegen bis auf die Fälle, in denen Verwechslungen mit Autoren gleichen Namens möglich sind, nichts geändert. Wäre es nicht wünschenswert, gerade in einem so bewußt ökumenischen Unternehmen wie diesem, die biblischen Namen einheitlich nach den „Loccumer Richtlinien" zu schreiben[2]? Es sollte einfach nicht mehr einen „Moses" (740) geben, nachdem sich die offiziellen Kirchenleitungen in der BRD auf „Mose" geeinigt haben. Auch die Abkürzungen der biblischen Bücher würden am besten sinnvollerweise so geboten, wie sie die neuen liturgischen Bücher der katholischen Kirche des ganzen deutschen Sprachgebietes aufweisen, also z. B. nicht HL für „Hoheslied", sondern Hld.

Im Artikel *bēn* (Bergman, Ringgren, H. Haag) vermißt man einen Hinweis auf die Bedeutung des Plurals „junge Männer" (Spr 7,7; Hld 2,3), analog zu dem Plural von *bat,* zu dem von H. Haag richtig vermerkt wird, er bedeute (junge wie alte) „Frauen" (868).

Zu *bānāh* (Wagner) in Gen 2,22 ist zu fragen, ob der Sachverhalt genügend damit umschrieben ist, daß gesagt wird, Jahwe handle hier „ganz dinglich-massiv" (697). Müßte hier nicht die Vorstellung von der Frau als „Haus" mitbedacht werden[3] Umso mehr, als die ebd. angeführten schöpfungstheologischen Stellen deutlich von einem Hausbau reden! Zu *bānāh bᵉšēm jahweh* (1 Kön 18,32 – 700) hätte darauf hingewiesen werden können, welchen Sinn die Formel *bᵉšēm jahweh* in dieser Phrase hat, zumal sich die von mir konsultierten Kommentare ebenfalls hierzu ausschweigen. Normalerweise wäre hier ein *lᵉjahweh* zu erwarten (vgl. Gen 8,20; 12,7.8 u. ö.). Es wird also kaum unmittelbar gemeint sein, Elija habe den Altar auf dem Karmel zu Ehren Jahwes erbaut. (Wenn in diesem Fall der Ausdruck *šēm jahweh* schon hätte verwendet werden sollen, hätte der Verfasser *lᵉšēm jahweh* schreiben müssen; vgl. 1 Kön 8,17.20.) Nun ist im Kontext mehrmals von einer Anrufung des Gottesnamens (*qārā' bᵉšēm . . .*) die Rede (V. 24: 2mal, V. 25.26: je 1mal), so daß man eine verkürzte Redeweise annehmen könnte: „Er baute einen Altar, (um den) Namen Jahwes (anrufen zu können)." Richtiger dürfte jedoch die Annahme sein, daß die Wortverbindung hier im Sinne von V. 36b verstanden werden soll: „Er baute einen Altar auf die Autorität (Weisung) Jahwes hin."

zu *ba'al* (De Moor, Mulder) in Jer 32,29 wird vermerkt, man habe diesem Gott auf den Hausdächern geräuchert (724), ohne daß nach einer Begründung dafür gesucht wird. Nun wird aber an anderer Stelle (716) ausgeführt, daß der König von Ugarit am ersten Tag des Neujahrsfestes auf dem Tempeldach, wo man Laubhütten errichtet hatte, geopfert habe. Damit legt sich die Vermutung nahe, daß es sich in Jer 32,29 um eine Variation dieses kanaanäischen Brauches handelt.

Der dem Stichwort *bāqār* gewidmete Artikel (743–754) von Bergman-Ringgren-Barth ist mit seinen „weil"-Sätzen sehr instruktiv und vorbildlich. Hier wird wirklich nach echten sachlichen und theologischen Erklärungen gesucht, an denen sich ein „theologisches Wörterbuch" nicht vorbeidrücken sollte, wo solche Erklärungen vertretbar sind, was aber leider manchmal doch geschieht.

bōqær (dieselben) soll in den Psalmen keine Verbindung zum israelitischen Rechtsleben aufweisen (753), obwohl bekannt ist, daß der König nach Ps 101,8 „*labbᵉqārīm* alle Frevler des Landes vernichtet", d. h. gerichtlich zum Schweigen bringt. Gleichwohl wird (zu Recht) in Abrede gestellt, daß der Ausdruck symbolisch zu interpretieren sei, weil mit der Möglichkeit gerechnet wird, *labbᵉqārīm* mit „Tag für Tag" übersetzen zu können (754.751), wozu auf Jes 33,2 (so statt 32,2!); Ps 73,14; Ijob 7,18; Klgl 3,23 verwiesen wird, nachdem die sekundäre Bedeutung „Tag" für *bōqær* überhaupt nachgewiesen zu werden versucht wurde (749ff); jedoch scheint dieser Versuch nicht gelungen zu sein, da die Texte in dieser Beziehung nicht eindeutig genug sind.

Zu *biqqēš* (Wagner) werden zutreffend die Stellen Hld 3,1f; 5,6; 6,1 zitiert (758). Es wäre jedoch interessant gewesen, eine Erklärung nach dem Wozu des Suchens an diesen Stellen zu wagen. (Man beachte in dieser Beziehung die Objektangabe *šæ'ahªbāh nafši* in Hld 3,1.2!) Die Verweise auf die „Jerusalemer Bibel, deutsche Ausgabe" (760.768) wirken in einem Werk, das sich sonst nur mit Primärliteratur befaßt, ein wenig eigenartig.

Der Satz, *bārā'* drücke aus, „daß durch Gottes Befehlswort voraussetzungslos etwas Neues, das vorher nicht existierte, ohne weiteres Eingreifen entsteht" (so Ringgren zu Gen 1,1 mit Verweis auf Ps 148,5–775), ist zum mindesten mißverständlich: Er *kann* im Sinne einer *creatio ex nihilo* verstanden werden; er *kann* aber auch so verstanden werden: *bārā'* besage, Jahwe habe etwas ins Dasein gerufen, das so (d. h. in geordneter Weise) vorher noch nicht vorhanden war. Im ersten Fall würde Ringgren sich in Widerspruch zu den meisten neueren Exegeten stellen, die ausdrücklich die Vorstellung einer *creatio ex nihilo* für Gen 1,1 ausschließen.

Zu *bāraḥ* hätte Hld 8,14 zitiert werden können. (Der betreffende Artikel stammt von Gamberoni – 778–781.)

Der in mancher Bziehung interessante *bᵉrīt*-Artikel von Weinfeld (781–808) krankt daran, daß er auf jede Auseinandersetzung mit der grundlegend-provozierenden Studie von L. Perlitt, Bundestheologie im AT (WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969) verzichtet. Darf seit Perlitt *bᵉrīt* überhaupt noch uneingeschränkt mit „Bund" wiedergegeben wer-

[1] Siehe diese Zeitschrift, 68 (1972) 277–281. Dazu zwei Korrekturen: Sp. 281 wurde leider im Druck der Text zu Fußnote 6 ausgelassen; er müßte heißen: „Vgl. dazu L. Krinetzki, Die erotische Psychologie des Hohen Liedes, a.a.O., 410f." Auf ein Versehen, das ausschließlich zu Lasten des Rezensenten geht, hat mich freundlicherweise Herr Kollege H. D. Preuß, Göttingen, schriftlich aufmerksam gemacht: Sp. 280f bemängelte ich zu seinem Artikel *bō'* das Fehlen eines Hinweises auf Hld 5,1a usw. (ThWAT I 537f), obwohl er Sp. 538 auf eben diese Stellen hingewiesen hatte. Sit venia recensenti! Weiterhin bedauerte Herr Preuß das Fehlen jeder positiven Bemerkung in meiner Besprechung. Dazu ist zu sagen: Es ist unmöglich, bei einem aus so vielen Beiträgen bestehenden Werk allen Autoren gerecht zu werden; schließlich ist auch das Fehlen jeder Bemerkung unter Umständen schon ein Positivum, d. h. ein Zeichen dafür, daß offenbar nichts zu beanstanden war.

[2] Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. Herausgegeben von den Deutschen Bischöfen, dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Evangelischen Bibelwerk, erarbeitet nach den Weisungen der ökumentischen Übersetzerkommission von K. D. Fricke und B. Schwank OSB, Kath. Bibelanstalt –Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1971.

[3] Siehe den ersten Teil dieser Rezensionsreihe in ThRv 68 (1972) 281.

den[4]? Die Herleitung des Wortes von akkad. *biritu* „Band" entbehrt jedenfalls nicht der Problematik. Der Satz „Die ursprüngliche Bedeutung des hebr. ברית ... ist nicht ein Vertrag oder eine Vereinbarung zwischen zwei Parteien" (784) spricht doch eher dagegen. Unverständlicherweise unterblieb auch eine Auseinandersetzung mit 1 Sam 17,8, einer Stelle, die E. Kutsch (m. E. zu Recht) für die Herleitung des Substantivs *bᵉrīt* von einer Wurzel *brh* II „bestimmen, wählen" plädieren läßt. Der Verf. wandelt noch allzusehr in den Spuren W. Eichrodts (vgl. 804 unten!). Dadurch wird die informative Brauchbarkeit des Artikels sehr relativiert.

Bratsiotis sieht in seinem Artikel *bāśār* in dem *bāśār 'æḥād* von Gen 2,24 einen „Hinweis auf die Einehe" und eine „Anspielung auf den Vollzug der Ehe" (862). Demgegenüber betont C. Westermann in seinem neuesten Genesiskommentar: „Die beiden Verben ‚er verläßt' und ‚er hängt an' dürfen keinesfalls als Beschreibungen von Institutionen verstanden werden ... Es ist vielmehr hervorzuheben, daß in der Institution der Ehe (ob nun Ein- oder Mehrehe), wie sie uns im AT begegnet, dieser Drang der Geschlechter zueinander gerade nicht das einzige, meist nicht einmal das ausschlaggebende Element ist; im allgemeinen sind familiäre, soziale, wirtschaftliche Elemente beim Eheschließen bestimmend ... Man hat gefragt, ob das ‚zu einem Fleisch' den Geschlechtsverkehr meine oder das Kind, in dem Mann und Frau ein Fleisch werden. Beides ist nicht richtig ..., weil V. 24 wie V. 23 eben gerade nicht von der Ehe als Institution zur Erzeugung von Nachkommenschaft spricht, sondern von der Gemeinschaft von Mann und Frau als solcher; die erstere Erklärung ... ist zu einseitig, weil ja das hebräische בשר eben nicht, wie das griechische σάρξ, als Gegensatz zu Geist oder Seele konzipiert ist, sondern das Menschsein als Ganzes unter dem Aspekt der Körperlichkeit meint[5]." Dem ist nichts hinzuzufügen.

Der genaue Sinn des Ausdrucks *bat-rabbīm* (Hld 7,5) ist unbekannt. Es ist jedoch zweifelhaft, ob die Suche nach einer „uns unbekannte(n) Stadt" bzw. einer „große(n), volkreiche(n) Stadt" (H. Haag 870 nach Rudolph), die man geographisch benennen könnte, falls man von ihr Näheres wüßte, der Bildersprache des Hohenliedes gerecht wird. Aber selbst wenn eine solche Suche zum Erfolg führen würde, müßte damit das eigentlich Gemeinte noch keineswegs erfaßt sein, da die „Geographie" des Hohenliedes von eigener Art ist und sich eher archetypisch-tiefenpsychologisch als mit den Mitteln der Geographie, der Archäologie und Geschichtswissenschaft fassen läßt[6].

Regensburg Leo Krinetzki

Gunneweg, Antonius H. J.: **Geschichte Israels bis Bar Kochba.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1972). 198 S. (Theologische Wissenschaft, Bd 2) kart. DM 17.–

Wer sich heute anschickt, eine Geschichte Israels zu schreiben, ist zunächst gezwungen, seinen Standort zu bestimmen, d. h., er muß sich entscheiden zwischen zwei durch anerkannte Darstellungen markierten Positionen. Auf der einen Seite liegt die hochangesehene Monographie des Alt-Schülers M. Noth vor, die erstmals 1950 erschien und 1966 in 6. unveränderter Auflage herausgebracht wurde. Die Gegenposition hält der Albright-Schüler J. Bright inne, dessen History of Israel 1959 das Licht der Welt erblickte und 1966 in deutscher Übersetzung erschienen ist. Methodisch mißt Noth als Quellen der Literarkritik und der kritischen Verwendung der atl. Traditionen die Hauptbedeutung bei. Er kennt durchaus die Texte der biblischen Umwelt und die Ergebnisse der archäologischen Ausgrabungen, aber er bezweifelt, daß von ihnen her über die Zeit bis zur Landnahme die Historizität der biblischen Berichte zu sichern ist. Bright dagegen gesteht den zuletzt genannten Zeugnissen, besonders der Archäologie eine viel größere Beweiskraft zu, die besonders für die Zeit der Anfänge bis zur Epoche der Richter in Anschlag zu bringen ist.

Gunneweg folgt in Anlage und Darbietung seinem Bonner Vorgänger Noth, dessen Darstellung der Geschichte Israels er als „immer noch vorbildlich" bezeichnet, während Bright nach seiner Meinung zum „Konservatismus" (S. 15) neigt. Nach dieser eindeutigen Standortbestimmung stellt G. dann mit der vom Sammelwerk her auferlegten Dichte und Kürze die einzelnen Epochen und Perioden der israelitischen Geschichte plastisch und ansprechend dar. Die den einzelnen Abschnitten beigegebenen ausgewählten Literaturangaben verraten, daß der Verf. auf der Höhe der Forschung steht. Die Darstellung wird, wie die Sache es verlangt, immer wieder auf die religiösen und theologischen Fragen und Probleme des AT bezogen und auf deren Verständnis hingeordnet. So entsteht insgesamt ein imposant geschlossenes und lebendiges Bild der Geschichte Israels, das durchaus an die Seite der Darstellung von Noth zu stellen, aber auch mit dessen einseitiger Grundeinstellung behaftet ist.

Diese Einseitigkeit hat wohl darin ihren Grund, daß nach erfolgversprechenden archäologischen Erstversuchen von deutschen Gelehrten vor dem 1. Weltkrieg bis heute in Palästina deutscherseits kaum nennenswerte Ausgrabungen unternommen wurden. Diesen Sachverhalt hat Albright mir gegenüber einmal so gekennzeichnet: „Es ist ein Unterschied, ob ich nur in der Studierstube eine Geschichte Israels schreibe oder ob ich sie auch mit dem Spaten des Archäologen erarbeite." Dieses Dilemma des israelitischen Geschichtsschreibers hat R. de Vaux eindringlich gespürt und sich in seiner Geschichte um ein Gleichgewicht der Bewertung der literarkritischen Betrachtung der atl. Texte und der Verwendung außerbiblischer Zeugnisse bemüht. Ich möchte ihm beipflichten, wenn er meint, daß dieser Mittelweg sachgetreuer die Entwicklung der Geschichte Israels wiedergeben kann. Daß G. dieses bedeutsame reife Alterswerk von de Vaux nicht zitiert, dürfte wohl daran liegen, daß er vor dessen Erscheinen sein Manuskript abgeschlossen hatte. Jedenfalls hätte das auf drei Bände berechnete Werk von de Vaux, das durch den vorzeitigen Tod des Autors nach Erscheinen des 1. Bd nun ein Torso bleibt, die moderne klassische Darstellung der israelitischen Geschichte werden können. Umso dankbarer dürfen wir sein, daß der 1. Bd: Histoire ancienne d'Israel. Des origines à l'installation en Canaan, Paris 1971, auf nicht weniger als 674 Seiten jene ersten am meisten umstrittenen Epochen brillant und mit meisterlicher Souveränität behandelt.

Regensburg Heinrich Gross

Feneberg, Rupert: **Christliche Passafeier und Abendmahl.** Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte. München: Kösel-Verlag 1971. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 27) 150 S., kart. DM 42.–

Wie ist die Entstehung der Abendmahlsberichte zu erklären, wenn man die Abendmahlsworte nicht auf den historischen Jesus zurückführen zu können glaubt? Das ist die Problemstellung, auf die die vorliegende Arbeit eine Antwort zu geben versucht. Daß die Frage legitim und wichtig ist, wird niemand bestreiten.

Ehe ihre Beantwortung in Angriff genommen wird, erhalten wir ein Referat über den Stand der Forschung, das mehr als die Hälfte des Umfangs der Arbeit beansprucht. Man begrüßt es, daß nicht die ganze Literatur vorgeführt wird, sondern zwei Probleme als Leitfossile gewählt werden, nämlich die Streitfrage, ob Jesu letztes Mahl ein Passamahl war oder nicht, und die (äußerst anfechtbare) Alternative, ob das Herrenmahl das Todesgedächtnis oder die eschatologische Erwartung zum Gegenstand hatte.

Der zweite Teil der Arbeit wendet sich endlich dem eingangs genannten Problem zu und beantwortet es mit Hilfe der These, daß die Abendmahlsberichte die „Versprachlichung" der urchristlichen jährlichen Passafeier seien. Diese bestand angeblich (das Passafasten in der Ostervigilie wird ignoriert) aus zwei Akten: der Haggada (Passaandacht) und dem Mahl (133). In der Haggada wurde wie in ihrem jüdischen Vorbild vom Auszug aus Ägypten gesprochen, aber, so erfahren wir, in „Pausengesprächen" wurde zusätzlich des Heilstodes Christi gedacht (134). Bei der „Historisierung" der urchristlichen Passafeier in den Evangelien wurden die beiden Akte der christlichen Passabegehung (Haggada und Mahl) in umgekehrter Reihenfolge erzählt, also erst Abendmahls-, dann Passionserzählung (135). „Für eine vollständige ‚Biographie' der Gestalt Jesu übernehmen die Auferstehungsberichte innerhalb der biographisierten Form die Funktion, die im Festablauf des Mahl hatte" (138).

Man wäre froh, wenn man irgendwo in der Arbeit anstelle von Spekulationen eine noch so bescheidene exakte exegetische Erkenntnis zum besseren Verständnis der Abendmahlsberichte erhielte. Leider ist das nicht der Fall.

Göttingen Joachim Jeremias

Blank, Josef: **Jesus von Nazareth.** Geschichte und Relevanz. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 150 S. (theologisches Seminar); kart.-lam. DM14.80

Drei ursprünglich getrennt erschienene Aufsätze aus dem Jahre 1971 werden im vorliegenden Bändchen gesammelt präsentiert, wobei Wiederholungen zum historischen Kontext Jesu – in sich jeweils sinnvoll – im jetzigen Zusammenhang deplaziert wirken. Die Themen „Der Christus des Glaubens und der historische Jesus" (11–92), „Was Jesus heute

[4] Diese Frage muß ich heute natürlich auch gegenüber meinem eigenen Buch „Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem Alten und Neuen Testament" (Die Welt der Bibel 3,15, Düsseldorf 1963) stellen.

[5] C. Westermann, Genesis: BK I, 4 (Neukirchen-Vluyn 1970), S. 317f.

[6] Vgl. dazu L. Krinetzki, Die erotische Psychologie des Hohen Liedes: ThQ 150 (1970) 408ff.

will. Überlegungen zur Ethik Jesu" (93–121) und „Der historische Jesus und die Kirche" (122–150) zielen zwar auf Einzelaspekte im vieldiskutierten Komplex „Jesus von Nazareth", treffen aber doch das Ganze im Fragment. Bei dem im Untertitel intendierten Rahmen liegt allerdings der Schwerpunkt eindeutig mehr auf dem Jesus der vergangenen Geschichte als auf seiner Relevanz für die Kirche heute, wobei vor allem der zweite Aufsatz die vom Titel geweckten Hoffnungen nicht erfüllt. Die in den abschließenden Bemerkungen (117–121) skizzierten hermeneutischen Überlegungen zur Sprache der Dogmen sprengen sogar den Sachzusammenhang.

Verf. entfaltet seine Darstellung im literarischen Genus des „theologischen Essays" (Vorwort S. 6). Man wird ihm bescheinigen können, daß er die Vorteile der gewählten Gattung voll zu nutzen weiß. So entsteht ein lebendig geschriebenes, differenziertes, vor allem kräftig vor dem jüdischen Hintergrund abgehobenes Mosaik der Gestalt Jesu und seiner Anliegen – ohne den üblichen Ballast an wissenschaftlichen Anmerkungen, insgesamt eine gut lesbare, engagiert vorgetragene Deutung der Gestalt Jesu, deren fundierte exegetische Vorarbeit nur der Fachmann einzuschätzen weiß. Ob hier allerdings eine „Vermittlung exegetischer Einsichten an weitere Kreise" (6) gelungen ist, getragen vom Anliegen, „eine breitere Öffentlichkeit an der theologischen Arbeit teilnehmen zu lassen und zwar auch dort, wo es um schwierige Fragen geht und die Diskussion noch zu keinem endgültig gesicherten Ergebnis gekommen ist" (ebd), bleibt fraglich, da „Teilnahme" an theologischer Arbeit breitere Information des Lesers mit Pro- und Contra-Argumenten voraussetzt. Dies dürften die insgesamt ausgewogenen, in strittigen Fragen besonnenen theologischen Essays wohl kaum leisten können.

Da bei der Breite der angeschnittenen Fragen nicht alle Entscheidungen des Verf. kritisch gewürdigt werden können, seien exemplarisch einige Hinweise zum letzten Aufsatz gestattet. Mit Recht weist Verf. auch hier auf den jüdischen Hintergrund des Kirchengedankens, vor allem auf den Unterschied zu Qumran hin sowie auf die Pluralität der Kirchenbegriffe im NT, die nicht unbesehen in die Wirksamkeit Jesu eingetragen werden dürfen. Weiter stellt er umsichtig historische Elemente im Wirken Jesu heraus (Sammlung und Sendung der Jünger, Konstitutierung der Zwölf, Beilegung des Symbolnamens Kephas für Petrus), die Zustimmung verdienen. Dennoch bleiben Fragen. 1. Ungeklärt bei seiner These: Jesus hat keine Kirche gewollt (146) bleibt vor allem, was Kirche, ekklesia, kahal im Kontext des Wirkens Jesu meinen könnte. Es ist ungeschichtlich, will man etwa den Kirchenbegriff des Paulus oder den der Pastoralbriefe voraussetzen. Faktisch verfährt Verf. stillschweigend so bei der methodisch falschen Alternative Gottesreich oder Kirche (123ff). Warum handelt es sich bei der Bildung des Jüngerkreises nicht um eine Sammlung einer „Kirche" (147) – analog zu anderen „Kirchen"-Sammlungen des damaligen Judentums –, wenn „Kirche" in den Evangelien „nichts anderes als die Jüngerschaft Jesu" ist (148)? 2. Eine Heiden-„Mission" Jesu lehnt Verf. zu Recht ab; wie steht er aber zu einer Juden-„Mission" Jesu? Fand sie statt? Nur in dieser Doppelpoligkeit erscheint die erste Frage berechtigt. Ist eine „Hinwendung" Jesu an Israel – wie Verf. durchgehend formuliert – implizit eine Mission? 3. Eine Kirche aus Juden und Heiden lag „nicht im Horizont der Wirksamkeit" Jesu (137) – zugestanden; doch ist die Botschaft Jesu wirklich nur universal in dem Sinn, daß er sich an g a n z Israel wendet (136f) oder durchbricht nicht das Gebot der Feindesliebe (137f), das Verhalten zum Nächsten schlechthin (140) sowie das in diesem Kontext nicht beachtete Droh- und Weissagungswort Lk 13,28f u. a. diesen jüdischen Rahmen? Die „Begegnungen mit Heiden, ... nicht ... unhistorisch" (140) nach Mt 8,5–13 und Mk 7,24–30 betonen sicherlich zu Recht die Priorität Israels; aber diese komparativische Aussage ist doch nur im Blick auf die Hinwendung zu den Heiden möglich. Waren nicht auch sie nach jüdischem Verständnis „notorisch im Unheil" (zu 138 und den dort angegebenen Kriterien der Adressaten Jesu)? 4. Inwiefern darf Mk 8,31–33 als Interpretament eines historischen, aber mißverständlichen Messiasbekenntnisses des Petrus herangegezogen werden? Ist Mk 8,31ff redaktionelle Komposition oder haben die Verse einen historischen „Sitz im Leben Jesu" (zu 144)? 5. Warum ist das Wortspiel Petros-Petra in Mt 16,18 eine „Übersetzung" und warum ist die Metapher nur beim aramäischen Kepha „ohne Schwierigkeiten" (144)? Ist diese in der Literatur oft vertretene, darum aber nicht eo ipso zutreffende These Grund genug, für Mt 16,18f auf eine „Bildung der aramäisch sprechenden Urgemeinde" zu rekurrieren (146)?

Diese kritischen Fragen zum letzten Beitrag der theologischen Essays mögen genügen, um die Vielschichtigkeit und Differenziertheit der Probleme anzudeuten, die bei der gewählten Gattung (notwendig?) eingeebnet werden. Ähnliche Fragen ließen sich bei vielen Entscheidungen des Verf. anmelden, die sicherlich nicht unbegründet getroffen wurden, für die der Leser aber keine Argumente erfährt. Dennoch ist diese literarische Form ein legitimes Genus und das Buch insgesamt eine gelungene Einführung in ein heute viel verhandeltes Thema, das Verf. in wissenschaftlicher Verantwortlichkeit und auf sprachlich hohem Niveau entfaltet.

Münster Hubert Frankemölle

Lauenstein, Diether: **Der Messias.** Eine biblische Untersuchung. – Stuttgart: Verlag Urachhaus (1971). 416 S. Lw. DM 32.–

Es ist nicht leicht, das vorliegende Werk klar zu kennzeichnen und gerecht zu beurteilen. Es sei daher zunächst der vom Verlag beigegebene Text angeführt: „In diesem religionsgeschichtlichen Werk untersucht Diether Lauenstein unter Einbeziehung der philosophischen und naturwissenschaftlichen Denksysteme auf das genaueste den Erkenntnisweg, der von der Zeit der Kirchenväter bis zu den Tagen der modernen Theologie gegangen worden ist, um die Gottessohnschaft des Jesus Christus zu erfassen ... setzt den Hauptakzent seiner Arbeit auf die Bedeutung der Protevangelien von Matthäus und Lukas, deren Divergenz in den Ahnentafeln er in das Alte Testament zurückleiten und vor allem am Buch der Könige und an den jüngeren prophetischen Schriften erläutern kann. Dabei ist sein Arbeitsergebnis über das Thronfolgerecht innerhalb der Häuser David, Nathan und Levi für den gegenwärtigen Stand der Forschung ein entscheidender Beitrag; ebenso die konzentrierte Darstellung der mythischen wie historischen außerjüdischen Einflüsse auf die messianischen Erwartungen, die er nach den Grundlinien G. von Rads als Geistesgeschichte Israels auffaßt. Er selbst sieht in wenigstens fünf Königsviten vorbereitend widergespiegelt, was schließlich in der einzigen Gestalt des Messias zusammenfließt. Die derart gewonnene Historität des Jesus steht nicht im Widerspruch zu unbefleckter Empfängnis, Wunder und Auferstehung, vielmehr entwickelt der Autor, beginnend mit den drei messianischen Jahren, eine biographische Analyse, die mit der fortlaufenden Offenbarung des Messias abschließt."

Mit dieser Selbstanzeige des Werkes ist angedeutet, wie weitreichend und sich vermischend die Sammlung des Stoffes erfolgte, und wie verschieden die Gesichtspunkte sind, unter denen die Fülle des Materials vorgelegt wird. Ob es dem Verfasser gelungen ist, wie er im Vorwort sagt, „die Skizzen zu einem Ganzen auszuarbeiten"? Die Verteilung des Inhaltes auf zwei Teile: „Jesus" (27–211) und „Christus" (215–381) dient mehr einer äußeren Gliederung. Mit Interesse folgt man dem Gang durch „die Überlieferung zur Herkunft Jesu" (27–107), vom Neuen Testament über die Väter, das Mittelalter, die neuere Forschung – mit ausführlicher Darstellung R. Bultmanns (62–83) – bis zu Emil Bock und Rheinhard Wagner. Im „Rückblick auf die Neuen" sagt er u. a.: „Zu starre Vorstellungen über die Ideen des Judentums zur Zeit Jesu (bes. bei Wrede) und ein unbegründetes Vorurteil gegen den Mythos und seine Kraft zur Wahrheitsaussage (bei Bultmann) behindern die Forschung" (106). „... Mit den Arbeiten O. Cullmanns und H. Sahlins ergaben sich für den ersten Teil dieser Arbeit ermutigende Übereinstimmungen" (107). Das folgende Kapitel: „Die Herkunft des Messias nach dem AT" (108–136) erwartet man eigentlich im zweiten Hauptteil. Daß darin besonders Hugo Greßmann („Der Messias") genannt wird, liegt nahe. Von ihm wird gesagt: „Er kennt den größeren biblischen Zusammenhang nicht, den die Rabbis im Auge hatten ... er hat das Buch der Könige offensichtlich ungenau gelesen, was die Rabbis stets genau taten" (116f). Überrascht ist man über die Überschrift des nächsten Kapitels: „Die unbefleckte Empfängnis" (137–155), eine Formulierung, die auch im Text wiederholt vorkommt. Die Seitentitel sagen richtiger: „Die jungfräuliche Geburt Jesu". Der Verf. ist nicht der einzige in der nichtkatholischen Literatur, der die beiden Begriffe verwechselt. Zur Frage selber lesen wir S. 140: „Die beiden Stammbäume Jesu meinten ursprünglich nicht dessen vaterlose Geburt ... In der Urgemeinde zu Jerusalem wurde dieses Dogma höchstwahrscheinlich nicht vertreten." Der Abschnitt über „Mariä Empfängnis" (153) ist hier wohl fehl am Platz. In „Drei Ahnentafeln" (156–211) begründet der Verf. seine eigentliche Konzeption, was aber zugleich eine Reihe von verwirrenden Hypothesen mit sich bringt, wie bes. S. 200, wo von zwei Elternpaaren Josef und Maria die Rede ist, mit je einem Sohn Jesus, von denen der eine der „Kronprätendent" in der „königlichen" Linie (bei Mt) früh gestorben sei, so daß der Jesus aus dem Hause Nathan (bei Lk) in das Recht des „ungekrönten Königs" habe eintreten können. Der Verf. weiß, daß solche Annahme als „unglaublich" erscheine, sagt aber: „Um den Text der Evangelien nicht anzutasten, wage ich sie trotzdem vorzutragen." Eigene Wege geht weithin der zweite, stark philosophisch und geistesgeschichtlich ausgerichtete Teil: „Christus", mit sehr verschiedenen Denkansätzen und Aussageabsichten. Folgende Haupttitel deuten den Gang der Darlegung an: „Zwei Naturen in Jesu" (215–247), „Messianische Lebensläufe" (248–315), „Gesichte" (315–350), „Vom Wesen des Messias" (351–380). Wird man auch immer

wieder überrascht durch gewagte Kombinationen, wird man diese Kapitel mit Interesse lesen. Dies gilt auch für die „Messianischen Lebensläufe", worin in betontem Anschluß an die rabbinische Interpretation die herausragenden Gestalten der Königsbücher „messianisch" gedeutet werden. Im Kapitel „Gesichte" geht die Blickrichtgung so weit, daß besondere Aussagen über „Anna Katharina Emmerich" (334–343) und „Rudolf Steiner" (343–350) angeschlossen werden, wobei man aus den angeführten Steiner-Texten die Herkunft der Hypothese von den „zwei Jesusknaben" ersehen kann.

Ein ausführliches „Literaturverzeichnis", „Personen- und Sachregister" und ein „Biblisches Register" (mit Einschluß des „Protoevangeliums Jacobi") zeugen von der literarischen Aufmerksamkeit des Werkes.

Man legt das mit großer Belesenheit, mit viel geistesgesichtlicher Erudition und Kombinationsgabe geschriebene Buch mit eigenen Gefühlen aus der Hand. Der Verf. weiß selbst um die Grenzen, die von den Quellen und von der Thematik her gesetzt sind; er überschreitet sie im Vertrauen auf gewisse Vorentscheidungen und sehr stark subjektiv bestimmte, nicht leicht nachvollziehbare Grundeinsichten, so daß man ihm bei allem Verständnis für seine Absichten an vielen Punkten kaum zu folgen vermag. Und dennoch wird man das Buch nicht ohne Anregung und Bereicherung lesen.

Eichstätt Josef Kürzinger

Hamerton-Kelly, R. G.: **Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man.** A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament. – Cambridge: University Press 1973. XII, 310 p. (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 21) rel. £ 7.90.

Le sous-titre de l'ouvrage indique l'objet des recherches entreprises par l'auteur sous la direction de W. D. Davies: examiner tous les passages du N. T. qui, d'une manière ou l'autre, expriment ou supposent l'idée de préexistence. Un rapide état de la question conduit à une définition provisoire de ce mot: «Pre-existence is a mythological term which signifies that an entity had a real existence before its manifestation on earth, either in the mind of God or in heaven.» Rapide également, un aperçu sur le judaisme ancien permet de distinguer deux formes principales de préexistence: on appelle la préexistence d'une réalité «protologique» ou «eschatologique» suivant qu'elle s'entend par rapport à la création ou par rapport à la manifestation de cette réalité.

L'enquête se développe en quatre grands chapitres: la tradition synoptique (où l'on distingue Q, Mc, Mt, Lc-Act), le corpus paulinien (en distinguant les lettres incontestées de celles qui sont contestées), l'évangile de Jean, les autres écrits du N. T. Chaque chapitre se termine par une conclusion qui reprend et synthétise les observations faites au cours des analyses; la conclusion générale s'efforce plutôt de rejoindre les préoccupations des théologiens systématiques. Déjà nous pouvons louer l'auteur pour son souci de clarté, clarté tant dans les idées que dans l'ordonnance de son exposé.

Au terme «préexistence», le titre de l'ouvrage ajoute deux autres termes: «Sagesse» et «Fils de l'homme». C'est à leur propos, en effet, que s'ouvre principalement la perspective de la préexistence, et qu'elle prend en même temps sa signification christologique. C'est ce que montre d'abord l'étude de la tradition synoptique. Interprétant la prédication de Jésus selon les vues de «l'eschatologie réalisée», l'auteur y trouve déjà le présupposé de la préexistence. En reprenant les sentences dans lesquelles Jésus parlait de lui-même comme du «Fils de l'homme», la tradition Q les réinterprète à la lumière du mythe juif de la «Sagesse»: en tant que «Fils de l'homme», Jésus est l'envoyé eschatologique de la Sagesse; cela semble supposer qu'on lui accorde une préexistence de type eschatologique (mais pas protologique). Mc place l'accent sur le Fils de l'homme, tandis que Mt identifie Jésus avec la Sagesse elle-même, s'engageant ainsi dans la voie d'une préexistence protologique. Luc s'en tient au point de vue eschatologique. Les développements pauliniens trouvent leur point de départ dans une tradition qui, identifiant Jésus à la Sagesse ou à l'Anthropos, reste proche de la tradition dont dérivent les évangiles synoptiques. Les éléments nouveaux qui interviennent ne provoquent aucun changement profond. Paul reprend à son compte l'idée de la préexistence protologique du Christ, mais en ayant soin de l'insérer dans le cadre de l'eschatologie apocalyptique. Ce qui est nouveau, c'est que l'idée de la préexistence du Christ est étendue à l'Eglise, Corps du Christ. Dans la conception johannique de la préexistence, l'accent passe nettement de l'eschatologie à la protologie. L'Epître aux Hébreux met fortement en valeur et la préexistence protologique du Christ et sa préexistence eschatologique.

On voit que cet ouvrage tend à donner l'impression d'une remarquable continuité de pensée à travers toutes les étapes de la formation du N. T. L'ingéniosité de l'auteur n'est pas contestable. Son bel édifice est-il solide? Nous ne le pensons pas. Malgré des observations intéressantes et suggestives, son analyse des textes prête souvent à discussion; ajoutons qu'elle ignore trop de travaux importants (peut-on parler aujourd'hui des épîtres aux Philippiens et aux Colossiens sans connaître l'existence des commentaires de J. Gnilka et de E. Lohse?). La synthèse qui s'en dégage n'est-elle pas artificielle? Il faut souhaiter que ce travail stimule la discussion; on aurait tort de considérer qu'il est négligeable.

Ottignies (Belgien) Jacques Dupont

Schlier, Heinrich: **Der Apostel und seine Gemeinde.** Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972), 120 S., kart. DM 13.80

Quand un maître veut bien quitter les hauteurs de la technicité pour se mettre au service du peuple chrétien, on peut s'attendre à une œuvre peu ordinaire de haute vulgarisation. En 1962–1963, H. Sch. avait publié six articles dans la revue Bibel und Leben sur 1 Thess. Il en avait tout d'abord exposé la substance devant un groupe d'ecclésiastiques et le laïcs. Il les a retravaillés et complétés dans un petit livre riche de substance et de vie.

L'introduction situe l'épître sous son vrai jour. Elle relève l'intérêt de cet écrit paulinien. Le lecteur perçoit les premières mesures d'une symphonie qui ira en s'amplifiant. Les thèmes futurs sont évoqués dans la fraîcheur du premier jaillissement. L'évangile y apparaît dans sa force toute puissante, présentée par un apôtre à l'âme gonflée d'amour et de crainte. L'écrit veut entraîner ses lecteurs dans une action de grâce fervente et une exhortation cordiale à une foi plus vive et plus sereine dans l'attente du «Jour».

Le commentaire suit pas à pas le texte de l'épître. Sans aucune ostentation, l'auteur s'y montre au courant de tous les problèmes exégétiques soulevés par l'écrit. A partir du texte grec lui-même, il analyse chaque péricope, chaque phrase, chaque mot, retenant tout ce qui peut éclairer le texte dans sa totalité et profondeur. La philologie reste la base la plus sûre d'une explication vivante. Les opinions diverses ne sont appelées que si elles contiennent des aspects non négligeables. L'attention est retenue par les formules riches de sens ou par les intentions inhérentes au message paulinien. On lira avec plaisir et profit les explications touchant l' «imitation» de l'apôtre et du Seigneur (22–23), l'exégèse de 1,9–10 (24–27), de παρρησία (29–32), de εὐαγγελίζεσθαι, 3, 6 (52–53). C'est avec maîtrise que H. Sch. commente l'enseignement particulier de la lettre en 4,1 – 5,24. Nous acceptons maintenant comme solution probable du difficile verset 4,14 de sous-entendre après τοὺς κοιμηθέντας un ἐγερεῖ avant διὰ τοῦ Ἰησοῦ et de traduire: «Dieu (ressuscitera) par Jésus ceux qui se sont endormis et les mènera avec lui». L'exégèse de 4,13–18 est parfaitement réussie. Le parallèle avec 4 Esd 13,16ss est fort éclairant. Les notes au nombre de 150 sont brèves et substantielles, sans érudition et sans polémique inutiles. Sans rien retirer des éloges, je ne puis me rallier à quelques points présentés. Ainsi en 1,5 je ne puis traduire πληροφορία par pleine assurance et le fameux σκεῦος de 4,4 me semble toujours signifier le corps et non la femme, «posséder son vase (sa femme) en sainteté et en honneur» ne me paraît respecter ni le contexte ni la pensée paulinienne.

Terminons par une remarque plus générale. On saisit avec clarté la méthode d'exégèse du savant de Bonn. Non seulement elle est strictement littérale, mais elle respecte la situation de l'épître expliquée. Quoique le corpus paulinien ne s'étende que sur peu d'années, est-on en droit de ramener sur un texte de 49 toute la problématique des épîtres postérieures? Certes on peut signaler les parallèles, mais à titre de prolongement. Et Sch. le fait avec rigueur. Et puis, expliquer un écrit c'est creuser sous le texte la vie et la tradition qui l'ont fait naître, en distinguant dans les parallèles possibles, ceux qui sont porteurs d'une pensée reprise et ceux qui ne rejoignent le texte que par le vocabulaire emprunté sans retenir le sens. A ce prix, les textes pauliniens retrouvent la valeur qu'ils avaient dans la prédication, dans la nouveauté et dans la force de percussion de l'original. C'est de cette façon que l'Ecriture, loin des scories humaines et des applications superficielles, conserve sa sacramentalité. Et nous rejoignons le mot d'Augustin que Sch. place en exergue de son beau et bienfaisant petit livre: «Titubabit autem fides, si divinarum scripturarum vacillat auctoritas. Porro fide titubante caritas etiam ipsa languescit«.

Bruxelles Béda Rigaux OFM

Harnisch, Wolfgang: **Eschatologische Existenz.** Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13 – 5,11. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1973, 187 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, H. 110), Lw. DM 48.–, br. DM 43.–

L'ouvrage a été présenté en 1971 comme thèse d'habilitation à la faculté théologique de la Philipps-Universität de Marbourg. Le titre révèle son objet et annonce la couleur. Il offre une exégèse de 1 Th. 4,13 – 5,11 qui tend à atteindre l'au-delà du texte et à éclairer l'existence eschatologique.

Cette intention se manifeste dans l'avant-propos. On ne peut plus se contenter de la réponse de R. Bultmann touchant l'eschatologie développée par les écrits néotestamentaires. Le savant exégète l'interprétait à partir d'une situation ecclésiale où l'attente fiévreuse de la fin avait fait place à une explication du retard ou tout au moins du distancement dans le temps entre la prédication de Jésus et la Parousie. H. estime que cette exégèse n'épuise pas les données de la lettre aux Thessaloniciens. De plus, il va tout tenter pour résoudre l'aporie sous-jacente des péricopes étudiées où d'une part on relève un intérêt antiapocalyptique et d'autre part un recours aux traditions apocalyptiques. La solution sera théologique en ce sens qu'elle en rendra compte par une nouvelle appréciation de la situation présupposée qui doit donner une unité à 4,13 – 5,11 et manifester une même appartenance réelle des deux péricopes qui composent le morceau. L'analyse du texte ira dans ce sens.

L'étude se divise en deux parties: l'espérance pour les morts (p. 19–51; 1 Th. 4,13–18) et l'existence eschatologique des baptisés (p. 52–158; 1 Th. 5,1–11). La plus grande ampleur accordée à la seconde n'est qu'apparente. L'exposé est interrompu par un premier excursus sur l'origine et le caractère théologique de 6 Esd (p. 72–74), et surtout par un second sur l'emploi de l'image du «voleur» dans la littérature chrétienne primitive (p. 84–116), soit plus d'un quart de l'ouvrage.

Dans l'interprétation de 1 Th. 4,13–18, trois options fondamentales peuvent se présenter: ou bien le verset 15 énonce un privilège des vivants à la parousie mais explique que les morts dans le Christ ne seront pas désavantagés; ou bien on nie tout avantage pour les vivants. Si la première doit être rejetée sans frais, la seconde, même si elle est bonne, a tort de s'arrêter à l'explication courante, c'est-à-dire que Paul a eu besoin de compléter un enseignement trop rudimentaire par une nouvelle affirmation. Dès lors, on peut se tourner vers l'exégèse de W. Lütgert et W. Schmithals pour qui les versets 15–17 ne sont pas dus à un besoin de l'église thessalonicienne mais à un ancrage dans la tradition apocalyptique. Les versets 13–14 devant être mis à part témoignent qu'après le départ de Paul ses fidèles ont subi une attaque des gnostiques niant la résurrection des morts. Si on admet ce point de vue, on peut, selon H., l'étendre à 15–17. C'est donc à la lumière de ces prémices que l'auteur explique la confession de foi (V. 14) et l'application de la parole du Seigneur (15–17). La confession revêtirait une attitude antignostique et ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, de toute évidence formule kerygmatique, ne serait pas prépaulinienne. Je reviendrai plus loin sur les raisons proposées. Quant à 15–17, H. admet avec M. Luz une source chrétienne prépaulinienne qui rassemblait déjà tous les éléments. Paul agit cependant en auteur et non en simple rapporteur. Il aurait amenuisé les détails apocalyptiques et thématisé la relation d'existence entre les morts et les restés vivants. Il y aurait de plus là aussi une pointe antignostique où la polémique n'est pas absente.

L'étude de 1 Th. 5,1–11 se divise en trois parties: 1–3 (p. 52–116), 3–10 (116–152) et 11 (152–158).

La formulation du v. 1 rejoint la figure stylistique dite praeteritio et ne suppose pas une réponse à une question posée oralement ou par écrit. Il s'agit du moment de la parousie. Paul insiste sur l'imprévisibilité et l'inévitabilité de la venue. La pointe de 5,1–3 doit être cherchée à la lumière d'une analyse phénoménologique heideggérienne et d'une herméneutique se réclamant de E. Fuchs (p. 57–59). Les deux figures du voleur et de la femme en parturition reviennent dans l'A.T. et le judaïsme. Ces deux thèmes sont systématiquement étudiées à travers tous leurs emplois pour être replacés dans leur cadre eschatologique chrétien. Dans 3 à 10, l'auteur voit un développement de l'évangile paulinien. Il n'y a pas à douter de la richesse de cette péricope: le changement des éons, être du jour, revêtir la cuirasse de la foi et de la charité, avec le casque de l'espérance du salut, la prédestination au salut, le centre de l'économie est notre Seigneur Jésus Christ, qui est mort pour nous; la vie avec lui. Cette gerbe est un lieu privilégié pour tout exégète. H. croit jeter une nouvelle lumière en incorporant parénèse et doctrine dans la mouvance du baptême. Pour lui 6–8 est une parénèse baptismale avec quelques grains antignostiques (p. 140–141).

Que penser de cette étude? Elle révèle un auteur bien informé, critique, pénétrant. Son livre s'inscrit dans ce courant d'exégèse qui ne se contente plus de la philologie et de la critique littéraire; elle met en valeur les thèmes théologiques, christologiques et existentiels de l'écrit; elle prétend redécouvrir l'humus des situations qui a déterminé le choix des mots et des thèmes. Il y a là une tendance prometteuse à laquelle il faut souscrire.

Les meilleures intentions peuvent être menacées par des options trop rapides. H. y a-t-il échappé? Nous regrettons ne pouvoir le suivre quand il souscrit trop facilement aux thèses de E. Fuchs et de W. Schmithals sur le gnosticisme. Il force même leurs positions. Il faudrait que l'on définisse les critères d'une telle influence à partir de thèmes propres à ce mouvement. Cette hâte se double d'un autre défaut de méthode. Trop souvent l'auteur explique 1 Th à la lumière des lettres postérieures où les situations sont plus claires. En a-t-on le droit? Ce défaut réapparaît dans le recours aux formules baptismales ou prétendues telles de la littérature néotestamentaire. C'était une mode répandue il y a quelques années mais qui n'a pas duré. Mieux vaudrait réserver l'attention à élucider avec toutes les ressources de la lettre étudiée la teneur de la terminologie. Je me borne à quelques cas; 5, 8 reprend la triade de 1,3; que signifie l' ἀγάπη, amour pour Dieu ou amour du prochain, comme le soutient le récent commentaire de E. Best? Il y aurait eu plus à creuser à partir de περιποίησις (5,9). J'estime aussi que les thèmes de lumière et ténèbre auraient pu recevoir un traitement équivalent à celui du voleur la nuit.

Parmi les études qui complètent la riche bibliographie, relevons A. Feuillet, Le «ravissement» final des justes et la double perspective eschatologique (résurrection glorieuse et vie avec le Christ mort) dans la Première Epître aux Thessaloniciens, dans Rev. Thomiste 72, 1972, 533–559, que l'auteur ne pouvait connaître, et P. Bonnard, Jésus-Christ édifiant son Eglise, Neuchâtel-Paris, 1948.

En terminant redisons notre estime pour cette publication et souhaitons qu'une méthode libérée de toute tutelle conduise son auteur vers des travaux toujours plus fructueux: «vérifiez tout; ce qui est bon, retenez-le» (1 Th 5,21).

Bruxelles Béda Rigaux

Trilling, Wolfgang: **Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief.** – Leipzig. St Benno Verlag 1972. 176 S. (Erfurter theologische Studien. B 27) kart. DM 19.50

Les recherches sur 2. Thess. que publie Wolfgang Trilling se bornent à la question de l'authenticité de l'épître. Chargé avec T. Holtz du commentaire de cette lettre pour l'Ev.-Kath. Kommentar zum Neuen Testament, édité par E. Schweizer et R. Schnackenburg (Neukirchener und Benziger Verlag, Neukirchen-Einsiedeln), W. T. a cru bon de le faire précéder par un nouvel examen sur l'authenticité. Ses conclusions sont nettement négatives: l'inauthenticité de 2 Thess. doit être regardée comme certaine (158).

Sur quelles bases le savant rédemptoriste, nouveau venu dans le champ du paulinisme, fonde-t-il sa position radicale?

1. La première partie présente un aperçu critique de la controverse (11–45). Il renonce à en exposer toute l'histoire et à faire le tableau du pour et du contre. Il fait un choix insistant sur les points qui lui paraissent préparer sa thèse. Il recueille avec soin les mobiles qui ont poussé depuis 1801 J. E. Chr. Schmidt, F. H. Kern, G. Hollmann à refuser l'authenticité. Ces auteurs s'attachent à rejeter le paulinisme de l'eschatologie élaborée en 2 Thess 2,1–12. W. Wrede a fait changer l'orientation du problème par son étude poussée des rapports littéraires entre 1 et 2 Thess. Deux études catholiques, celles de J. Wrzoł et de J. Graafen, ont voulu revendiquer l'authenticité. W. T. les critique abondamment. Les tentatives de A. v. Harnack, Th. Zahn, M. Goguel, E. Schweizer, A. Steinmann pour expliquer les ressemblances et les différences entre les deux lettres n'ont pas abouti à une solution acceptée par la critique. De même W. Bornemann, pour qui W. Trilling ne cache pas sa sympathie, a présenté une thèse sans cesse reprise jusqu'aujourd'hui, qui recourt à la possibilité d'un changement psychologique de l'apôtre entre les deux épîtres. G. Milligan, E. v. Dobschütz, J. E. Frame, M. Dibelius, auteurs des meilleurs commentaires, ont reconnu les difficultés qu'offrait 2 Thess, mais ont opté malgré tout pour l'authenticité. Il a fallu attendre l'intervention de C. Masson pour rompre cette unanimité, d'une étrange façon d'ailleurs, car il fonde son opinion sur l'argument vieilli de l'eschatologie et commente la lettre comme si elle était écrite par Paul. Publiant son commentaire en 1956, Rigaux refit l'histoire de l'interprétation et rencontra les trois thèmes invoqués contre l'authenticité: eschatologie, caractère littéraire et une nouvelle approche de H. Braun, invoquant les différences de théologie. Rigaux introduisit dans la discussion le recours à la Formgeschichte pour porter un jugement sur les ressemblances et les divergences entre 1 et 2 Thess. Il résumait l'état de la science de son temps, en déclarant que l'authenticité de 2 Thess «ne manquait pas de probabilité». Depuis lors, on a assisté à un effort non négligeable de W. Schmithals, qui propose de voir en 2 Thess, comme en d'autres

lettres, une réunion de plusieurs lettres. Plusieurs catholiques en défaveur de l'authenticité, G. Dautzenberg, G. Ziener, R. Pesch, rejoignent les prises de position de quelques protestants, dont R. Bultmann et W. Marxsen. Ces exégètes ont proposé leurs thèses soit sans les étayer soit en les appuyant sur des arguments si subjectifs que W. Tr. les rejette à bon droit. Somme toute, l'argument tiré de l'eschatologie étant abandonné, c'est le recours aux caractères littéraires, à l'histoire des formes et à la théologie qui va faire le fond du débat.

2. La seconde partie examine le style (46–66). W. Tr. distingue le vocabulaire, le style lui-même, la façon de penser. Le vocabulaire de 2 Thess est reconnu paulinien, concession bien grave. La façon d'écrire est propre à 2 Thess et indépendante; les particularités relevées par Rigaux ne permettent pas à elles seules un jugement sur l'authenticité ou l'inauthenticité, mais sont plutôt en faveur de la seconde. Les matériaux apportés, affirme W. T., sont incomplets et vieillis. Il examine donc d'autres particularités linguistiques tout en remarquant: »Etant donné l'incertitude, qui s'attache souvent à la solution de semblables questions en particulier, c'est l'impression générale qui compte« (57). Il relève les plérophories, des locutions étonnantes, des mots et des groupes de mots préférés, la pauvreté de l'expression, la tonalité neutre et impersonnelle, l'absence de marques stylistiques pauliniennes.

3. Les deux parties suivantes sont regardées par W. T. comme décisives. Dans 3, il examine l'épître sous l'angle de la Formgeschichte, qu'il comprend comme une succession de genres littéraires (Gattungen) (63–108). Le prescrit (1, 1–2), n'offre rien de spécial. Ce qu'il nomme, bien à tort, l'eucharistie (1, 3–12) est étrange: longue phrase contordue et mal bâtie qui emprunte des thèmes traditionnels déjà formulés, basés sur l'Ecriture et une recherche d'enseignement. L'eschatologie de 2, 1–12, la partie la plus neuve, où cessent les correspondances avec 1 Thess, comprend une réfutation des bruits touchant l'accomplissement de la parousie et ne détache cependant pas l'époque présente de l'attente eschatologique. Les signes, apostasie et révélation de l'impie, ne sont pas encore présents et le katechon empêche déjà le mystère de produire son ultime effet. Ainsi, pour W. T., la lettre aurait pris position en raison du retard de la parousie. Quant aux pericopes restantes (2, 13–3, 1–17), on peut y distinguer les éléments parénétiques (3, 6–12; 13–15) et la conclusion (3, 16–18). La parenèse de 2 Thess semble à W. T. autrement construite que celle de 1 Thess: elle est ici appauvrie, sans relief, sans portée, sans charme, didactique avec un caractère autoritatif. Quant à la salutation écrite de la main de Paul, οὕτως γράφω (3, 17b), nous y reviendrons plus loin. La conclusion de ce chapitre est que mit hoher Wahrscheinlichkeit l'épître n'est pas de Paul et n'est pas adressée à une communautée déterminée, mais un écrit didactique, qui s'approprie l'autorité apostolique.

4. La quatrième partie présente deux aspects inégalement développés de la théologie (109–131): la tradition paulinienne et la vie chrétienne. Dans la première, on rencontre les thèmes d'évangile, de témoignage et vérité, de parousie; dans la seconde, on recherche la situation et le but de l'auteur, la doctrine de la parousie et du jugement, l'image de Christ et de Dieu. La conclusion est que les positions théologiques révèlent une nette évolution par rapport à Paul et un langage figé, imprégné de formules vétéro-testamentaires. C'est pourquoi la théologie de 2 Thess porte des traces du caractère secondaire et tardif.

5. La dernière partie tire les conclusions générales (133–161). La seconde aux Thess. est-elle un faux? Non répond W. T., c'est un pseudépigraphe, plus nettement que les épîtres pastorales (136), analogue aux situations de la 2 P. et des épîtres pastorales. L'auteur disserte longuement sur la licéité du genre au sein du canon.

Nous voudrions proposer quelques réflexions. Depuis plusieurs années, qu'on me permette de le dire, je souhaitais que la question de l'authenticité de 2 Thess soit reprise sur des bases sinon nouvelles au moins renouvelées. En tout cas, un problème aussi ancien, aussi controversé, aussi délicat demande a être examiné sans à priori, à partir de données précises et concrètes, avec une méthode rigoureuse et un grand souci des nuances dans le jugement. Nous avons été déçu.

Le livre de W. T. ne manque pas de qualités. Il témoigne d'un grand effort d'érudition. Il est méthodique et clair. La bibliographie est riche sans être complète. Je signale une erreur typographique parmi d'autres: Barret au lieu de Barrett, dont je me sens responsable, ayant moi-même commis cette erreur dans mon commentaire. Le livre me paraît vulnérable sur plusieurs points. Je ne signale que l'essentiel.

1. Une question de méthode m'inquiète. En distinguant la Formgeschichte de la théologie, on divise ce qui n'est pas séparable. La forme dans les lettres pauliniennes ne peut avoir qu'un contenu théologique. Pour pouvoir arguer d'une différence formgeschichtlich, il faudrait que les deux lettres recourent à des genres différents, ce qu'elles ne font pas, ou qu'elles manient les mêmes formes selon une définition différente. Etant donné la parenté des textes et de structure des deux lettres, la preuve devient difficile. Je ne prends qu'un exemple. En insistant sur la forme action de grâce de 2 Thess 1, 3–12, l'auteur n'a pas tenu compte que toutes les eucharisties au début des lettres pauliniennes sont des éléments formels imposés par l'épistolographie du temps et peuvent s'adapter à n'importe quel contenu, sans recours à un élément personnel. De même, une étude de la parénèse ferait apparaître bien des diversités à travers les lettres authentiques de Paul.

2. Un point central du livre me paraît déficient. La lettre serait écrite en face d'une situation marquée par le retard de la parousie. Or cela n'apparaît nulle part dans 2 Thess. On l'a déjà signalé plusieurs fois. Si ἐνέστηκεν de 2, 2 combat la présence de la parousie, Paul dit simplement que le Seigneur n'est pas là, mais en ajoutant que le mystère est déjà à l'oeuvre, il laisse à la Parousie toute possibilité de venir bientôt, à tout moment. Il a fallu au rédacteur de 2 Thess une habileté peu commune pour entrer à ce point dans l'intimité de la pensée paulinienne, et ici sans dépendance littéraire. L'obscurité du passage n'est-elle pas plus en faveur qu'en défaveur de l'authenticité?

3. Nous devons revenir sur la question de la pseudépigraphie. On ne fera pas facilement admettre que le cas de 2 Thess soit semblable aux autres pseudépigraphes chrétiens, lettres pastorales, seconde de Pierre. Ici le lecteur est trompé non seulement par l'adresse, Paul, Tite, Timothée aux Thessaloniciens, et par l'allusion à une possibilité de fausse lettre, μήτε δι'ἐπιστολῆς ὡς δι'ἡμῶν, mais surtout par la plus nette de toutes les identifications d'auteur: »La salutation est de ma main, Paul; c'est le signe dans toute épître; c'est ainsi que j'écris« (3, 17). Entre le faux et le pseudépigraphe, où est la frontière? Pourquoi refuser d'appeler les choses par leur nom?

4. Faux ou pas faux, la question du but de l'écrit est primordiale. Si c'est un écrit visant une série d'églises où l'on disait que la Parousie du Seigneur s'était déjà produite et où l'on refusait de travailler, comment entendre 2, 5: »Ne vous souvenez-vous pas qu'étant encore auprès de vous je vous disais ces choses?« Où découvre-t-on après 70 que des églises croient à la Parousie accomplie? N'est-ce pas le retard qui est accepté même avec trop de facilité? (cf. Lc 17, 22–37). Il ne faut pas seulement se résigner à ne pas connaître les destinataires, mais l'auteur, le lieu, la date. Si l'on se retranche derrière les ignorances inévitables dans le cas de l'inauthenticité, pourquoi refuser le même bénéfice à l'autre partie?

5. Enfin un problème devrait inquiéter les partisans de l'inauthenticité: 2 Thess dépend littérairement de 1 Thess à tel point que le faussaire ne se serait inspiré que de cette dernière épître. Ecrivant à un moment où le Corpus paulinien se formait, comment expliquer cette utilisation exclusive?

Peut-être le commentaire annoncé nous éclairera-t-il plus que la monographie. Nous le souhaitons sincèrement. Mais en face de tant de questions non résolues et de positions où les possibles et les probables remplacent les argumentations claires, n'est-on pas en droit de conclure qu'ici encore, comme dans les autres domaines de la critique interne, on ne peut atteindre la certitude. Dans un commentaire récent, E. Best (Black's New Testament Commentaries, 1972), termine son judicieux et pondéré examen en écrivant: »All in all it seems preferable to conclude that 2 Th. was written by the autor of 1 Th. who was probably Paul but may have been Silvanus or Timothy; if so it must have been written about the time of 1 Th. because of the similarity of language and structure« (58).

Bruxelles Béda Rigaux

Rordorf, Willy: **Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche.** – Zürich: Theologischer Verlag 1972. XXIX, 256 S. (Traditio christiana 2)

Über die Geschichte des christlichen Sonntags und damit zusammenhängend des Sabbats gibt es seit langem ungewöhnlich reichhaltige Literatur. Der Verf. der Textsammlung zu „Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche" hat selbst eine gründliche Monographie über den Sonntag im ältesten Christentum bis zum Anfang des 4. Jhs. (Zürich 1962) vorgelegt. Zu demselben Thema, aber für die Zeit bis zum Anfang des 5. Jhs. besitzen wir das etwas neuere Werk von C. S. Mosna, Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo. Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici, Analecta Gregoriana 170, Rom 1969. Es bot gelegentlich auch R. nützliche Hilfe, wie man aus

Anmerkungen entnehmen kann. Angesichts solch guter Vorarbeiten war weniger die Sammlung der Texte als ihre richtige Auswahl, Anordnung und Darbietung das eigentliche Problem. R. hat für die ältere Zeit alle irgendwie wichtigen Texte vorgelegt oder wenigstens in Anmerkungen notiert; für das entscheidende 4. Jh. ist noch eine relative Vollständigkeit erreicht worden, wobei möglichst gleichmäßig östliche und westliche Zeugnisse berücksichtigt werden konnten. Für das 5./6. Jh. ist es unmöglich, alles zu bieten; es ist auch unnötig, weil die wesentlichen Entwicklungsrichtungen bereits festliegen und nun vereinfacht und vergröbert vom Frühmittelalter übernommen werden. Dem Textteil gehen eine Einleitung und eine Bibliographie voraus, die gut über die wesentlichen Probleme und vor allem den Gang der Entwicklung unterrichten. R. konnte hier auch Ergänzungen und Korrekturen zu seiner schon erwähnten Monographie unterbringen.

Die Quellensammlung ist in zwei Teilen angelegt: A. Sabbat (Nr. 1–69), B. Sonntag (Nr. 70–150). Textwiederholungen sind durch entsprechende Verweise vermieden. Innerhalb der zwei Teile ist das Material selbstverständlich in der chronologischen Reihenfolge angeordnet. Drei Register erschließen das Material so, daß man es nach verschiedenen Gesichtspunkten auswerten kann. Die dem Originaltext der linken Buchseite auf der rechten Seite gegenübergestellten Übersetzungen sind zutreffend und flüssig. Anmerkungen geben kurze Erläuterungen und Literaturhinweise.

Die Texte sind jeweils den besten und neuesten Editionen entnommen; als Ausnahmen fallen auf: die syrische Didascalia sollte nicht nach F. X. Funk, sondern nach R. H. Connolly, Didascalia apostolorum, Oxford 1929 (1969) zitiert werden. Die neueste Ausgabe der Peregrinatio der Aetheria (Nr. 123) liegt vor im Corpus Christianorum 175, 1965: Itinerarium Egeriae. Die Datierung dieser Schrift auf die Jahre 381–384 durch P. Devos, AnBoll 85 (1967) 165/94 dürfte endgültig sein. Der can. 21 der Synode von Elvira (Nr. 110) verlangt Teilnahme am Gottesdienst von dem, der sich in einer Stadt befindet (in civitate positus) natürlich im Gegensatz zu einem christlichen Dorfbewohner, der sich weitab von einer Kirche befindet. Das Kinderspiel am Sabbat (Kindheitsevangelium des Thomas 2) und der „zehntägliche Sabbat" der Pseudoklementinen (hom. 2,35) wären höchstens einer Erwähnung wert. Wichtig jedoch erscheint die Strafaussetzung für die Verdammten am Sabbat (dazu Str.-Billerbeck 4, 1082/3), die dann auf den christlichen Sonntag übertragen wurde (Visio Pauli 44; Literatur dazu bei H.-Schneemelcher, Ntl. Apokryphen 2,560 Anm. 11; auch 536: Aug. enchir. 112/3). Der viel zitierte Pliniusbrief (X, 96; dazu A. N. Sherwin-White, The letters of Pliny. A historical and social commentary, London 1966) ist mit Recht unter die Sonntagstexte aufgenommen worden. Sollte man aber nicht auch die relativ wenigen heidnischen Äußerungen zum jüdischen Sabbat darbieten, weil man dann erkennt, wie die christliche Abwertung des Sabbats (besonders „Müßiggang") aus der heidnischen Umwelt stammt. Die betreffenden Texte sind bereits gesammelt bei Th. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifes au judaisme, Paris 1895 (Index s. v. Sabbat). Schlecht unterrichtete Heiden (z. B. in Rom) hielten den jüdischen Sabbat für einen Fasttag, weil an diesem Tag natürlich das Zubereiten von Speisen verboten war. Ist es eine abenteuerliche Vermutung, daß aufgrund solcher Meinungen wenigstens zum Teil das christliche Sabbatfasten Eingang fand?

Bochum Alfred Stuiber

Ruppert, Fidelis: **Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams.** – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1971. XXX, 466 S. (Münsterschwarzacher Studien, Bd 20) br. DM 38.80

Pachomius erlebt gegenwärtig in der mönchsgeschichtlichen Forschung eine Art Neuentdeckung. Die vorliegende Publikation erwuchs aus zwei Prüfungsarbeiten, einer Diplomarbeit zur Erlangung des Monastischen Diploms an der päpstlichen Hochschule Sant' Anselmo in Rom (aus dem Jahr 1966) und einer moraltheologischen Dissertation an der Universität Würzburg. Die Untersuchung zeugt von intensiver Arbeit an den reichen Quellen zum Leben und Werk des Pachomius und von umfassender Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur. Der Vf. führt seine Untersuchung in drei Teilen durch: 1. Die Entstehung des pachomianischen Klosterverbandes (11–103), 2. Die Führungs- und Ordnungskräfte der pachomianischen Klöster (104–365), 3. Das Gehorsamsverständnis der Pachomianer (366–463; die letzten drei Seiten legen ein Gesamtergebnis vor). Die Darlegung schöpft unmittelbar aus den Quellen, den verschiedenen Pachomiusviten und der in verschiedenen Redaktionen veröffentlichten, aber nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus vollständig erhaltenen Regel des Pachomius. Der allgemeine Konsens in der Pachomiusforschung, der der koptischen Vitenüberlieferung gegenüber der griechischen den Vorzug gibt, gilt auch für F. Ruppert. Gleicherweise gilt für die koptischen Viten ein solcher Vorzug gegenüber den Aussagen der Regel, auch wenn diese von Pachomius stammen. In Einzelfragen der Redaktionsgeschichte dieses klösterlichen Gesetzeswerkes setzt sich F. Ruppert mit M. van Molle, Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune connue en chretienté = VSS 21 (1968) 108–127; Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure, ebda. 394–424 auseinander, deren Deuteversuche er mit entschiedener und ablehnender Kritik begegnet (240–264). Freilich sind derlei redaktionsgeschichtliche Untersuchungen nicht das Anliegen des Vf. Er braucht sie nur, um eine Wertordnung aufzustellen, nach der die pachomianischen Aussagen zum klösterlichen Leben und Gehorsam gewichtet werden. Das Hauptanliegen ist eben die Herausstellung des pachomianischen Gehorsamsverständnisses.

Mit seiner Deutung der pachomianischen Gehorsamsauffassung will F. Ruppert neue Wege gehen. Wohl ist die Zeit vorüber, da das Klosterleben unter Pachomius einfachhin in militärischen Kategorien beschrieben wurde (in jüngster Zeit etwa noch E. Amand de Mendieta und J. Leipoldt), wogegen sich auch F. Ruppert mit gutem Recht wendet. Der Vf. hat jedoch ein weitergestecktes Ziel im Auge. Auch die allenthalben in der Literatur behauptete Vorrangstellung des Gehorsams im pachomianischen Kloster behagt ihm nicht, und er findet sie auch in den Quellen nicht bestätigt (366–375). Nicht der Gehorsam, sondern „die Liebe und die Sorge für den Bruder" sind das wesentliche Anliegen der pachomianischen Gemeinschaft (373). Das ist sicher richtig gesehen und verdient durchaus betont zu werden. Aber die geforderte brüderliche Liebe und die Reihe von sozialen Tugenden schließen den Gehorsam ja nicht aus, sondern implizieren ihn. Das hat vielleicht H. Leclercq in den vom Vf. zurückgewiesenen Ausführungen in DACL (Art. Cénobitisme) doch besser gesehen (374). Sicher kann aus den Aufzählungen verschiedener Haltungen und Leistungen im asketischen Leben, die S. 374–375 aufgezählt werden und in denen der Gehorsam als besondere Leistung nicht aufgeführt wird, wiederum nichts über den Stellenwert des Gehorsams ausgesagt werden; es kann ja auch niemand behaupten, bei Benedikt hätten Keuschheit und Armut keine grundsätzliche Bedeutung für das Mönchsleben, bloß weil sie in der Profeßformel nicht erwähnt werden. Dem Gehorsam kam schon im ägyptischen Anachoretentum eine zentrale Rolle zu; aus dieser geistigen Welt ist Pachomius hervorgegangen, und er beließ dem Gehorsam seine konstitutive Bedeutung für das monastische Leben. S. 111 wird z. B. aus einer Homilie, die pachomianischen Ursprungs ist, die Auskunft mitgeteilt: „es gäbe eigentlich nur eine Sünde, nämlich den Ungehorsam." Das Hauptanliegen der Arbeit ist das klare Darlegen des pachomianischen Gehorsamsverständnisses. Das Vorhandensein von Gehorsamsforderung und -leistung kann nicht geleugnet werden. F. Ruppert unterscheidet nun einen erzieherischen Gehorsam (dem eine „relative Notwendigkeit" zukommt, 378–397) und einen sozialen Gehorsam (397–411) und führt einige Eigenschaften solchen Gehorsams vor („spontaner und froher Gehorsam", „interessierter Gehorsam", „demütiger Gehorsam" usw. 412–427). Es geht bei all diesen Ausführungen darum, die rechte Gehorsamshaltung, sowohl beim Befehlenden wie beim Gehorchenden herauszustellen. Dabei steht in erster Linie das unmittelbare Hören auf Gott (376–377), denn „jeder Mönch steht selbst in einem unmittelbaren Kontakt mit Gott. Gott selbst ist der direkte Führer und Erzieher jedes Einzelnen" (376). Aber die dazu gehörenden Ausführungen auf 104–127 zeigen, daß sich diese Gottesführung doch immer durch Mittlerinstanzen begibt. Pachomius wird darüber zu einem hochmodernen Lehrer der Gewissensfreiheit, den ein geradezu ängstlicher Respekt vor dem unmittelbaren Wirken Gottes an dem ihm im Kloster anvertrauten Bruder erfüllt habe. Dabei wird mit besonderem Nachdruck immer wieder auf das Amtsverhältnis des Pachomius verwiesen: Diener aller Brüder wollte er sein. Das trifft sicher zu. Hier wird aber nicht beachtet daß solches Dienen auch Herrschaft über die Brüder einschließt – vgl. das „um des Dienens willen herrschen" in de Civ. Dei 19,14. – Die Verschärfung der Gehorsamsforderung im pachomianischen Kloster sei ein peinliches, folgenschweres Ergebnis der innerklösterlichen Wirren nach dem Tode des Pachomius, also eine Notwehrmaßnahme jener Epigonen in der Klosterführung, denen die geistige Größe eines Pachomius mangelte.

Die scharfe Trennung zwischen einer geradezu modernen Gehorsamsauffassung beim ursprünglichen Pachomius und einer Gehorsamsauffassung, die deutlich auf das hinzielt, was „man später unter Ordensgehorsam verstand" (465), begründet F. Ruppert mit seiner sorgfältigen Quellenscheidung vor allem in der Vitenüberlieferung. Die Regeln entsprechen diesem Befund sicher nicht; sie aber haben den Vorteil, daß sie größtenteils pachomianischen Ursprungs sind. Die Viten sind sicher nicht solchen Ursprungs. Dazu

ist bis heute deren Überlieferung und damit auch die Gewichtigkeit ihrer Aussagen längst nicht einhellig geklärt. Die Viten sind in nachpachomianischer Zeit entstanden, also von jener Generation zusammengetragen, die – nach F. Ruppert – ja nicht mehr im ursprünglichen Gehorsamskonzept des Gründers gelebt hätte. Sicherlich aber haben die Vitensammler in diesen Texten ihr Gehorsamskonzept bestätigt gesehen. Die Auslegung ist also das Entscheidende. Daß F. Ruppert in seiner Deutung von unseren gegenwärtigen Fragestellungen ausgeht, ist nicht von der Hand zu weisen und was er auf 428–463 als Antwort dazu bietet, ist durchaus beachtenswert und verdienstlich. Allerdings hat er von Anfang an übersehen, daß die Geschichte eine „respektlose Lehrmeisterin" ist, die sich herzlich wenig um unsere Gegenwartsfragen kümmert. So wird man des fatalen Eindrucks nicht frei, daß auch hier – wie so oft in ähnlichen Arbeiten – die Fakten von gestern mit den Augen von heute für die Aufgaben von morgen zurechtgerückt wurden.

Mainz-Wiesbaden K. Suso Frank

Brønno, Einar: **Die Aussprache der hebräischen Laryngale nach Zeugnissen des Hieronymus.** – Aarhus: Universitetsforlaget 1970. 214 [1] S.

Der kleine Band ist eine Art Streitschrift gegen die Lehrmeinung P. Kahles und A. Sperbers darüber, daß zur Zeit des Hieronymus die hebräischen Laryngale von Christen wegen Aussprache-Schwierigkeiten für dieselben nicht mehr gesprochen wurden. Verf. versucht, das Gegenteil zu beweisen, nämlich, daß Hieronymus die authentische und ursprüngliche Aussprache der Laryngale von seinen syrisch-jüdischen Gewährsleuten her wohl kannte und nur, von der herkömmlichen Umschrift der Laryngale nicht gerade eingenommen, eine neue, umwälzende, einführt.

Doch daß Hieronymus den richtigen Laryngalklang kannte und wohl auch so sprach, hatte bereits ein Vorgänger des Verf., E. Y. Kutscher, in einer prägnant kurzen und gut lesbaren Darstellung nachgewiesen.

Der Verf. dagegen zergliedert den Stoff – je eine Orts- und eine Personen-Namensliste nebst zeitentsprechenden Erklärungen – minutiös, vergleicht Lesarten der HSS, stellt Statistiken auf und wiederholt sich vielmals unübersehbar und in ermüdender Weise. Er kommt aber dabei zu keinen neuen Ergebnissen im Vergleich zu Kutscher; von einer Habilitationsschrift jedoch müßte man Neuentdeckungen zumindest erwarten.

Im Literaturverzeichnis, dem leider einzigen Index, fehlt ein wichtiges Werk (F. Wutz, „Onomastica sacra", Lpzg. 1914). Schade um die viele mühevolle – und bezüglich Zitate verläßliche – aber überflüssige Arbeit.

Köln Vera Quittner

Sellier, Philippe: **Pascal et saint Augustin.** – Paris: Librairie Armand Colin 1970. 651 S.

An Büchern über Augustinus und Pascal fehlt es nicht. Das Buch von Philippe Sellier will jedoch etwas Neues bringen. Der Verf. will beweisen: 1. daß Pascal sich an Augustinus orientiert – eine Tatsache, die nicht bezweifelt wird; 2. daß er Augustinus persönlich und gründlich gelesen hat, wahrscheinlich in der Löwener Edition; 3. daß er im wesentlichen sich treu an Augustinus hält, aber den Kirchenvater genugsam persönlich interpretiert, um von einer „pascalisierenden" Interpretation sprechen zu können.

S. untersucht nacheinander Augustins Weltanschauung, Theodizee und Anthropologie (18–105), seine Analyse des sündigen menschlichen Herzens (107–227), seine Lehre über die souveräne Gnade (229–357), seine Lehre über die Schriftsinne (359–421), seine Auffassung über das heilsgeschichtliche Zeugnis der Geschichte (423–464), seine Ideen über das Mysterium Israels (465–516) und letztlich die Grundanschauungen seiner Apologie des Christentums (517–618).

Wir sind nicht in der Lage, über sämtliche abgehandelte Probleme ein persönliches Urteil abzugeben. Nur bezüglich der Frage der Schriftsinne möchten wir S. Conclusionen prüfen.

Der Verf. erhebt richtig Augustins Lehre über die Heilige Schrift. Nach dem lateinischen Kirchenvater hat die Schrift verschiedene buchstäbliche und geistliche Sinne. Der Exeget darf jedoch nicht willkürlich die Schrift spiritualiter interpretieren. Er ist an vier Normen gebunden: 1. Er darf nicht alles buchstäblich und nicht alles geistlich erklären; 2. Keine Erklärung darf den Glaubensartikeln widersprechen oder 3. gewisse Erfahrungen und die Schlüsse des intellektuellen Erkennens in Abrede stellen; 4. Das letzte Kriterium einer richtigen Exegese bleibt immer, daß sie in den Schriftstellen die Offenbarung der göttlichen Caritas, welche die Seele des Schriftwortes ist, entdeckt. Dazu kommt noch, daß kein Exeget diese Regeln korrekt handhaben kann und den wahren Schriftsinn erfaßt, wenn er nicht persönlich unter dem Einfluß der göttlichen Gnade wirkt.

Pascal akzeptiert diese Richtlinien, aber er folgt nicht in allem seinem Meister. Er wendet sich z. B. gegen mehrere Schriftsinne für dieselbe Stelle (406). Er akzentuiert nicht wie Augustin das Mysteriöse in der Schrift, sondern unterstreicht die deutlichen Stellen und benützt diese, um die dunklen zu verstehen: „Ce sont les clartés qui méritent, quand elles sont divines, qu'on révère les obscurités" (398). Er bekräftigt auch die innere Koherenz der Schriftstellen als supplementäres Kriterium, „la recherche de la cohérence interne de l'Écriture" (413). Und obgleich er die augustinischen Antinomien „Buchstabe und Geist, u m b r a et v e r i t a s" akzeptiert, führt er einen neuen Begriff ein, um den geistlichen Sinn zu legitimieren, nämlich den Begriff „chiffre", den er B. Vigenère (1523–1596) entlehnt (383, Anm. 14). Wir können also wahrlich von einer „pascalisierenden" Relecture der Schriftauffassung des afrikanischen Kirchenvaters sprechen.

Ich glaube, daß sowohl die Interpretation der augustinischen Lehre wie die der Schriftauffassung Pascals richtig ist. Dieses Urteil gibt uns das Recht zu präsumieren, daß auch die anderen Teile dieser Monographie vertrauenswürdig sind und daß Philippe Sellier die Augustinus- und Pascal-Literatur mit einem hervorragenden Beitrag bereichert hat.

Löwen Joseph Coppens

Grotz, Hans: **Erbe wider Willen.** Hadrian II. (867–872) und seine Zeit. – Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlhaus Nachf. 1970. 356 S. Lw. DM 55.–

Hadrian II. hatte bisher keinen Biographen gefunden. Diese Lücke will H. Grotz nun mit dem vorliegenden Buch schließen. Erbe wider Willen – dieser Titel gibt bereits das fundamentale Gesetz wieder, unter das der Verf. den Pontifikat Hadrians gestellt sieht: Die Regierung dieses Papstes im Schatten des großen Vorgängers war nach G. hineingepreßt in die Zwangsjacke der Erbschaft, die ihm Nikolaus I. hinterlassen hatte, wobei das eigene Wollen und Handeln Hadrians dadurch weitgehend überfremdet wurde.

Der e r s t e Teil des Buches schildert Herkunft, Jugend und Werdegang Hadrians. Aus einer Klerikerfamilie stammend – der Vater wurde später Bischof – trat Hadrian ebenfalls in den klerikalen Stand, nachdem er sich verehelicht hatte, und stieg zum Presbyter von S. Marco in Rom auf.

Im z w e i t e n Teil kommen die bedeutenden und schwierigen Ereignisse während des Pontifikats Nikolaus I. zur Sprache: Der Ehehandel König Lothars II., die Machenschaften in Konstantinopel um die Patriarchen Ignatios und Photios, das Tauziehen zwischen Ost und West um die Stellung auf dem Balkan (Bulgarien).

Das Vorgehen Nikolaus I. in der Photios-Frage wertet G. unter Rückgriff auf die neueren Forschungsergebnisse (Dvornik, Beck) mit Recht als unglücklich. Die Rechtsgrundlage, die sich der Papst für seine Stellungnahme zu eigen machte, war nicht stichhaltig.

Der d r i t t e Teil des Buches: „Der Erbe und die Erbschaft" wendet sich dem Pontifikat Hadrians II. zu. Die Erhebung Hadrians auf den Päpstlichen Stuhl erfolgte in einmütiger Weise. Da er sich zuvor nicht exponiert hatte, wurde er von den verschiedenen Parteien je als ihr Kandidat angesehen. Der Pontifikat Hadrians II. stand nach G. von Anfang an unter einem gewissen Dilemma: Auf der einen Seite durfte er die „Nikolaiten" d. h. die starke Gruppe der Anhänger Nikolaus' I. nicht vor den Kopf stoßen, auf der anderen Seite aber war Hadrian seiner Natur nach nicht der Mann, die harte Linie Nikolaus' I. in allem rückhaltlos fortzusetzen.

Im Gegensatz zu seinem Vorgänger nahm Hadrian dem wegen seiner Eheaffäre kompromittierten König Lothar II. gegenüber eine etwas elastischere Haltung ein, ohne jedoch in der Prinzipienfrage nachzugeben. Allerdings wurde das Problem grundsätzlich erst durch den Tod des Königs gelöst.

Einen großartigen Weitblick zeigte Hadrian bei der Zulassung der slawischen Liturgie für die Gebiete der Slawenvölker und bei der Sendung des Methodios. Dagegen erwies sich der Papst höchst ungeschickt und engherzig in der Bulgarenfrage. Durch seine verhängnisvolle Fehlhaltung trieb er die Bulgaren förmlich in die Hände der Byzantiner.

Als unglücklich ist auch das Verhalten Hadrians in der Photios-Frage zu bezeichnen. Zwar deckte sich die Stellungnahme des Papstes mit den augenblicklichen Wünschen des byzantinischen Kaiserhofes, aber Hadrians Haltung war in der ganzen Angelegenheit zu sehr eine starre Fortführung der verfehlten Politik seines Vorgängers Nikolaus I.

Auch mit den Franken hatte Hadrian vielfachen Ärger. In der Streitigkeit wegen der Aufteilung des Reiches Lothars II. mußte er sich trotz Einspruchs der faktischen Entwicklung beugen. Und schließlich zeigte sich auch Hinkmar, der mächtige Erzbischof von Reims, dem Papst gegenüber sehr selbstbewußt.

So war die Regierungszeit Hadrians II. von großen Schatten bedeckt. Erbe wider Willen – ist diese Charakterisierung der Schlüssel zum Verständnis des fünfjährigen Pontifikats? Gewiß waren die Bahnen der Politik in vielem festgelegt und Hadrian

konnte nicht ohne weiteres eine generelle Kursänderung vornehmen. Aber G. hat vielleicht doch in manchem die eigene Unzulänglichkeit Hadrians zu sehr durch das „Erbe wider Willen" relativiert. Auch dürfte der Verf. der Gestalt des Erzbischofs Hinkmar von Reims nicht ganz gerecht werden.

Würzburg Klaus Ganzer

Peppermüller, Rolf: **Abaelards Auslegung des Römerbriefes.** – Münster: Aschendorff (1972) IV, 195 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. Bd 10) kart.

Der Verf. spricht von einer „Abaelard-Renaissance", die seit Kriegsende eingesetzt hat (177). Unter den zahlreichen Veröffentlichungen über Abaelards Person und Werk in dieser Zeit ragt vor allem die kritische Neuausgabe seiner theologischen Werke hervor, die von Eligius M. Buytaert O. F. M. in der Continuatio Mediaevalis des Corpus Christianorum in Angriff genommen wurde. Bisher liegen zwei Bände vor (Bd. XI und XII der Continuatio Mediaevalis, Turnhout 1969). Der erste Bd enthält den Kommentar zum Römerbrief. Diese Neuausgabe, die auf der Grundlage der drei erhaltenen Handschriften (Angers 68, Oxford, Balliol College 296, Vat. Reg. lat. 242) und der von André Duchesne nach einer inzwischen verschollenen Handschrift von Mont-Saint-Michel veranstalteten Erstausgabe (1616) erstellt wurde, gab wohl den Anlaß zur vorliegenden Untersuchung, einer Dissertation an der Abteilung für Evangelische Theologie der Ruhr-Universität Bochum.

Dem Verf. geht es, wie er im Vorwort bemerkt, nicht darum festzustellen, ob Abaelard Paulus richtig verstanden hat und wie seine Exegese vom heutigen Stand der Forschung aus zu beurteilen ist, sondern darum, den Theologen Abaelard bei seiner Arbeit kennenzulernen. Er richtet darum sein Augenmerk auf die exegetische Methode und vor allem auf die Theologie Abaelards.

Was die Methode betrifft, so verbindet Abaelard in seinem Kommentar zwei Formen der exegetisch-theologischen Arbeit der Frühscholastik, die Glossa und die Quaestio. Die erste dient der Erklärung des Textes; die zweite behandelt theologische Fragen, die durch den Text nahegelegt werden. Beide Formen waren schon vor Abaelard bekannt. Die Glossierung war die gewöhnliche Form der Schrifterklärung. Neu war bei Abaelard die Häufigkeit der Verwendung der Quaestio. Er machte damit Schule, wie die Quaestiones de epistolis Pauli des Robert von Melun, die wahrscheinlich Teile eines ursprünglichen Pauluskommentars sind, und die Quaestiones in epistolas Pauli aus der Schule von St. Viktor zeigen.

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt naturgemäß in der Darstellung der theologischen Ausführungen Abaelards, die sich hauptsächlich in den eingestreuten Quaestionen finden. Der Verf. stand vor der Frage, in welcher Anordnung er die Gedanken Abaelards vorlegen sollte, in der von Abaelard selbst gebotenen Reihenfolge oder in systematischer Anordnung. Mit gutem Recht entschied er sich für die erste Weise, da es sich nicht darum handelte, eine Gesamtdarstellung der Theologie Abaelards zu geben, sondern nur die im Kommentar behandelten Fragen darzustellen. Es versteht sich von selbst, daß Fragen, die an verschiedenen Stellen zur Sprache kommen, zusammengenommen wurden und daß wichtige Aussagen, die sich außerhalb der Quaestionen finden, in die Darstellung einbezogen wurden. Es ergaben sich insgesamt 11 Themen, die der Reihe nach besprochen werden: 1. Abaelards Lehre von der Schrift (Schriftsinn, Inspiration, griechischer Text); 2. Interpretation des Segensgrußes; 3. Trinität und Christologie (Frage des Adoptianismus); 4. Gottes Allmacht und das Problem des Übels; 5. Verantwortlichkeit des Menschen – Prädestination, Schuld und freier Wille; 6. Möglichkeit der Erkenntnis Gottes; 7. Glaube, Hoffnung und Liebe; 8. Das Werk Christi (Rechtfertigung, Erbsünde, Beschneidung und Taufe); 9. Gottes Gerechtigkeit und Gottes Gericht (Eschatologie); 10. Die Ethik nach dem Römerbriefkommentar; 11. Gesetz und Evangelium (lex naturalis, lex scripta, lex gratiae).

Da über die Theologie Abaelards schon viele Untersuchungen vorliegen, waren keine sensationellen Ergebnisse zu erwarten. Der zu kommentierende Text gab Abaelard Anlaß, Fragen zur Sprache zu bringen, die in seinen systematischen Werken nicht behandelt werden. Dazu gehören vor allem Fragen der Soteriologie und der Ethik. Fragen der spekulativen Theologie, die er in den verschiedenen Bearbeitungen seiner Theologia ausführlich dargelegt hatte, stellte er bewußt zurück und verwies auf sein theologisches Hauptwerk, die Theologia. Als Charakteristikum der Römerbrieferklärung hebt der Verf. hervor, daß Abaelard den Text von einem einheitlichen Zentrum her auslegt: „Für ihn steht der einzelne Mensch, seine persönliche Verantwortlichkeit für sein Tun und Ergehen im Vordergrund" (173). Gegen Abaelard wurde deswegen der Vorwurf des Subjektivismus erhoben. Der Verf. möchte statt dessen lieber von einem „individualistischen" oder „personalen" Ansatz seiner Theologie sprechen. Dieser personale Ansatz tritt besonders in der Lehre von der Prädestination (bedingte Prädestination), von der Schuld, vom Verdienst (die intentio entscheidet), vom freien Willen, von der Versöhnung und in der Ethik (Gesinnungsethik) hervor. In diesem Zusammenhang nimmt der Verf. Abaelard in Schutz gegen den Vorwurf des Pelagianismus, den schon seine Ankläger Wilhelm von St. Thierry und Bernhard von Clairvaux gegen ihn erhoben. Wenn aber Abaelard die menschliche Vernunft, die ratio, die allen Menschen die Möglichkeit gibt, den Weg zu Gott zu beschreiten, als die Gnade bestimmt, die allem menschlichen Tun, das zum Heile führt, vorangeht, so ist damit eine gratia naturalis gemeint, die zwar ein Geschenk Gottes ist, aber keine Gnade im streng theologischen Sinne ist. Zum Schluß weist der Verf. auf Parallelen zwischen der Theologie Abaelards und der Theologie Luthers hin, die als Anknüpfungspunkte für das interkonfessionelle Gespräch dienen könnten. Neben Ansätzen zu einer Theologie des Wortes empfiehlt er besonders die Lehre von der Versöhnung, nach der der Mensch von der in der Lehre und im Beispiel Christi sich offenbarenden Liebe Gottes ergriffen und zur Gottesliebe entflammt wird, welche zur Rechtfertigung führt.

Als Quelle für den Kommentar Abaelards diente hauptsächlich das Schrifttum der Schule Anselms von Laon († 1117). In den Anmerkungen, die oft die halbe Seite füllen, wird auf zahlreiche Parallelen in den Schriften dieser Schule hingewiesen. Da aber ihre Chronologie unbekannt ist, bleibt häufig die Frage offen, wem die Priorität zukommt. Auffallend ist die Feststellung, daß sich keine Anhaltspunkte dafür ergaben, daß Abaelard die von Anselm von Laon stammende Glossa ordinaria zu den Paulusbriefen benützt hat.

Zu den Autoren, die Abaelards Erklärung benützten, ist an erster Stelle der von A. Landgraf entdeckte und herausgegebene Commentarius Cantabrigiensis zu nennen, der auf den mündlichen Unterricht Abaelards zurückgeht. Vom Lehrvortrag Abaelards scheinen auch die Quaestiones de epistolis Pauli des Robert von Melun abhängig zu sein, die abweichend von der schriftlichen Expositio Abaelards einige auffallende Übereinstimmungen mit dem Kommentar von Cambridge aufweisen. Die Frage, ob der Pauluskommentar des Petrus Lombardus von der schriftlichen oder mündlichen Auslegung Abaelards abhängt, läßt der Verf. offen. Die bisher angenommene Datierung in die Jahre 1139–1141, ist jedoch nicht mehr haltbar, seitdem Ignaz Brady O. F. M. in den Prolegomena zu der Neuausgabe der Sentenzen des Petrus Lombardus (1971) den Nachweis erbracht hat, daß der Kommentar in zwei verschiedenen Redaktionen vorliegt, von denen die erste in die Zeit nach dem Konzil von Reims (1148), die zweite in die letzten Lebensjahre des Lombardus († 1160) zu datieren ist. Nach I. Brady gehört der Römerbriefkommentar Abaelards nicht zu den Quellen des Petrus Lombardus, was bei der zeitlichen und örtlichen Nähe der beiden Autoren überraschend ist. Ebenso erstaunlich ist, daß sich zwischen den Römerbrieferklärungen des Gilbert Porreta und Abaelards keine Berührungspunkte zeigen. Der Verf. der Quaestiones in epistolas Pauli (PL 175) (1155/65) kennt wohl einige Lehren Abaelards, ist aber hauptsächlich von Robert von Melun und von Petrus Lombardus abhängig.

Die Untersuchung ist mit Umsicht und Sorgfalt durchgeführt. Sie zeigt eine große Vertrautheit mit dem Schrifttum Abaelards, mit den theologischen und exegetischen Werken der Frühscholastik und mit der neueren Literatur. Auf das umfangreiche Literaturverzeichnis (180–189) sei besonders hingewiesen.

An einigen Stellen hätte man gerne weiteren Aufschluß erwartet, z. B. bei den Hinweisen auf den unedierten Kommentar des Johannes (Gratiadei) und auf die unedierten Glosulae glosularun. Ein Hinweis auf Denifle (Die abendländischen Schriftausleger 37, 83) und auf A. Landgraf (Einführung 54, Biblica 1932, RThAM 1936) wäre für den Nichtfachmann angebracht gewesen. In der öfter angeführten Ausgabe der Glossa ordinaria von Brant fehlt die Angabe des Ortes und des Jahres. Einige Corrigenda seien notiert: Statt utere (78): utero; statt vredidit (131 Anm. 721): credidit; statt rationabile (139 Anm. 776): rationabilem; statt die fomes (136, 153): der fomes; statt manière (121,2; RMAL 2, 112): matière.

Eichstätt Ludwig Ott

Kunzelmann, Adalbero, O. S. A.: **Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, vierter Teil: Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters.** – Würzburg: Augustinus Verlag 1972. XII, 298 S. (Cassiciacum XXVI, 4).

Das vorliegende Werk ist der vierte Band der Geschichte der deutschen Augustiner, die K. 1969 herauszugeben begann. Der erste Bd beschrieb die ungeteilte deutsche Provinz des 13. Jahrhunderts, während die folgenden Bde je eine von den vier im Jahre 1299 gegründeten Provinzen bis zum Ende des Mittelalters behandeln. So wurde der 2. Bd der rheinisch-schwäbischen Provinz gewidmet; der 3. Bd der bayerischen; der vorliegende 4. Bd der kölnischen, oder provincia inferioris Allemaniae, die vor der Lutherzeit über 20 Klöster im rheinischen und niederländischen Gebiet hatte.

Der Verf. hat die Gabe, die verschiedensten Materialien logisch zusammenzuknüpfen. Sein 1. Kap. beschreibt den Namen und die Ausdehnung der kölnischen Provinz, die 1299 das Rheinland nördlich von Mainz rheinabwärts sowie die Niederlande bis zum Gestade der Nordsee umfaßte. Das 2. Kap. beschreibt die 15 Konvente aus dem 13. Jahrhundert und ihr Schicksal bis zum Ende des Mittelalters. Im 3. Kap. werden die „neuen" Konvente, die während des 14. oder des 15. Jahr-

hunderts gegründet worden sind, beschrieben. Das 4. und letzte Kap. gibt uns eine möglichst vollständige Liste der Provinziele seit dem 14. Jahrhundert bis 1505. Wie in den vorigen Bden werden viele Einzelheiten über das geistliche und das geistige Leben der Provinz gegeben, doch verzichtet K. aus guten Gründen darauf, eine vorzeitige Synthese darüber anzubieten. Besonders interessant ist die Geschichte der Konvente in Köln (8–47) und in Löwen (69–83) und die Beschreibung des Anteils der Augustiner (besonders Nikolaus von Neuß und Gyso von Köln) an der Gründung und der Entwicklung der Kölner Universität.

Wenige und unbedeutende Druckfehler kommen hier und da vor. Die Hauptstadt der belgischen Provinz Antwerpen jedoch ist Antwerpen, nicht Mecheln (83). In diesem Bd berührt K. ab und zu die Beziehungen zwischen der kölnischen Provinz einerseits und andererseits der thüringisch-sächsischen Provinz und der sächsischen „Reformkongregation", der Luther entstammte. Deswegen warten wir ganz gespannt auf den 5. Bd (schon im Druck), worin uns der Verf. die Geschichte dieser beiden Gruppen darstellen wird.

Wien Johannes Gavigan

Bergh, Birger: **Sancta Birgitta Revelaciones book V, Liber questionum.** – Uppsala: Almqvist & Wiksell 1971. 184 S. (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet, Ser. 2, Bd VII: 5) Skr 50.–

Eklund, Sten: **Sancta Birgitta opera minora II, Sermo angelicus.** – Uppsala: Almqvist & Wiksell 1972. 146 S. (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet, Ser. 2, Bd VIII: 2)

Nachdem Birger Bergh 1967 das 7. Buch der Offenbarungen der hl. Birgitta von Schweden in kritisch bearbeiteter lateinischer Textfassung herausgegeben hatte, ist die geplante Herausgabe der gesamten Offenbarungen weitergegangen und das Unternehmen in festere institutionelle Formen stabilisiert. Die Edition des 5. Buches der Offenbarungen bietet insofern eine Möglichkeit zur Nachprüfung der anfangs dargelegten Ergebnisse bezüglich der Handschriftenüberlieferung der Offenbarungen, weil es das kürzeste und geschlossenste Stück derselben darstellt. Bergh kam somit hier die für das 7. Buch schon gebrauchten Handschriften erneut überprüfen, weitere, inzwischen aufgetauchte Texte heranziehen und ins Stemma einbauen, und dann auch den kritischen Apparat erheblich vereinfachen. So begründet er S. 34f seinen Rückzug auf wenige Handschriften, die die verschiedenen Zweige der Textüberlieferung am besten repräsentieren (vgl. Besprechung der Edition des 7. Buches in ThR 65, 1969, 137–139). So bleiben dann im Stemma S. 94 nun mehr ganze 11 Hss. zurück, die zusammen mit der Editio princeps (Lübeck 1492) die Unterlage der Edition des 5. Buches darstellen. Es ist schon jetzt sicher vorauszusagen, daß ein so vereinfachter kritischer Apparat bei der bevorstehenden Edition des 6. Buches nicht ausreichen wird; mit seinen weit über 100 Kapiteln disparaten Inhaltes steht das 6. Buch textkritisch im krassesten Gegensatz zu den beiden schön geschlossenen literarischen Werken Birgittas, die unter dem Namen des 5. und des 7. Buches auftreten.

Wesentliche Änderungen in dem für das 7. Buch aufgestellten Stemma sind nicht erforderlich gewesen. Da die Einleitung jetzt in englischer Sprache vorliegt, ist es dem des Schwedischen unkundigen Leser nun leicht, sich in der Überlieferungsproblematik zu orientieren. Hier sei allenfalls mit Genugtuung bemerkt, daß Bergh die nach 1967 aufgetauchten neuen Hss. gebührlich beachtet hat („After the publishing of Rev. VII and during my work on Rev. V, I have been informed of some MSS. previously not known to me", S. 34). Die größte Veränderung dabei ist, daß die interessante mittelosteuropäische Textüberlieferung, die offenbar in Prag ihren Ausgangspunkt genommen hat, durch einen neuen Handschriftenfund nun besser und einfacher zu belegen ist (Hs. I^b aus Schlägl, Oberösterreich, 1391).

Bergh hat sich inzwischen veranlaßt gesehen, für die γ-Gruppe und die σ-Gruppe eine gemeinsame Obergruppe π anzunehmen, so daß als Ergebnis behauptet wird, die Verbindung zwischen der italienisch-schwedischen und der mittelosteuropäischen Textüberlieferung sei enger als die Verbindung jener zwei Hss-Gruppen mit der u. a. in England (Hs. O) vertretenen β-Gruppe. Es bleibt abzuwarten, ob dieses Ergebnis durch die Arbeiten am 6. Buch weiter bestätigt wird. Trifft das Ergebnis zu, dann müßte man die Abzweigung der beiden Hss-Gruppen voneinander schon zu einem recht frühen Zeitpunkt nach Italien verlegen.

Das 5. Buch, das „Buch der Fragen", stellt einen wahrscheinlich schon in Schweden vor der Abreise Birgittas nach Rom 1349 verfaßten Traktat dar, in dem ein Mönch Fragen an Gott stellt und Antworten erhält. Den ewigen Zweifeln des Skeptikers und des Ungläubigen wird hier in der von Zahlensymbolik durchsetzten allegorischen Sprache der Seherin entgegnet, der Ansturm des Teufels gegen das himmlische Licht setzt immer wieder aufs Neue ein. Eingemengt unter den Fragen des Mönches mit den dazugehörigen Antworten sind Offenbarungsstücke, insgesamt 13 an der Zahl, in denen Christus das Geschehen in direkter Rede an Birgitta interpretiert. Jedes der 16 Fragekapitel enthält eine variierende Anzahl von Unterfragen, die der Reihe nach von Christus beantwortet werden. Mit dem 5. Buch liegt ein Stück authentischer birgittinischer Geistesgeschichte vor, das wohl nicht so sehr die Breite des Wirkens Birgittas anzeigt, als vielmehr in die Mitte ihrer theologischen Reflexion hineinführt.

Einem an geistiger Konzentration dem 5. Buch ähnlichen, im Thema aber völlig andersartigen Traktat widmet sich als Zweiter im Team Sten Eklund: der für den liturgischen Gebrauch der Nonnen von Birgitta in Rom um 1353/54 geschriebenen Sermo angelicus. Dieser Text, auf 21 Lesungen verteilt, ist mit täglich je 3 Lesungen der Gedanken- und Meditationsinhalt im Matutin des Wochenbreviers der Birgittennonnen (zu diesem, vgl. B. Opfermann, Das marianische Eigenbrevier der Birgittinen, Ephemerides liturgicae 71, 1957, 187–90, sowie jüngstens P. M. Gy O. P., L'office des Brigittines dans le contexte général de la liturgie médiévale, Nordiskt kollokvium II i latinsk liturgiforskning 12–13 maj 1972, Masch.-schr., Universität Stockholm, Institutionen för klassiska språk, Ss. 13–24). Es handelt sich hier um eine heilsgeschichtliche Darstellung der Welt von der Schöpfung Gottes über die Menschwerdung, den Tod und die Auferstehung Christi bis zur apokalyptischen Verklärung. Dieses Kurriculum wird wöchentlich von Sonntag bis Samstag durchlaufen, und zwar mit starker marianischer Orientierung, so daß samstags die Apokalypse als Feier der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel gestaltet wird. In den ersten Wochentagen dominiert die Idee von Maria als kleiner Welt, die dem Weltenschöpfer als ewige Weisheit und Vorbild diente, und die später zum Zweck der Menschwerdung und Erlösung durch Christus als Mensch unbefleckt empfangen und geboren wurde. Schon als A. J. Collins das birgittinische Nonnenbrevier in mittelenglischer Fassung herausgab (The Bridgettine Breviary of Syon Abbey, Henry Bradshaw Society vol. XCVI für das Jahr 1963, gedr. Worcester 1969), unterwarf er den Quelleninformationen über die Abfassungszeit der Sermo angelicus einer eingehenden Prüfung; die Ergebnisse liegen in seiner Einleitung vor und werden mit einer geringfügigen Ergänzung von Eklund übernommen (19f). Eklund ist gezwungen, mit einer wesentlich größeren Zahl von Hss. zu arbeiten als es Bergh beim 5. Buch der Offenbarungen getan hat. Das Stemma S. 22 zeigt, daß an Berghs Stemma auf Grund der Arbeit mit der Sermo angelicus nur wenige Korrekturen nötig waren (Hs. r wird z. B. anders im Stemma verlegt). Neu ist aber bei Eklund die Forderung, auf liturgische Bücher zurückzugreifen. Die liturgische Textüberlieferung, die besser ist als die der Sammlung der Offenbarungen (wo Sermo angelicus immer den acht Büchern folgt), faßt Eklund als Gruppe Γ zusammen und sieht sie mit Ausnahme zweier Hss. als der γ- und σ-Überlieferung, also der π-Überlieferung, nahestehend. Da eine der Ausnahmen die alte und inhaltsreiche L (British Museum, Cod. Harl. 612) darstellt, die den Sermo als Teil einer besonderen Redaktion der Offenbarungen bringt, des Celeste Viridarium (Ss. 13, 42), ist zu erwarten, daß die weiteren Bände der Edition mehr Licht auf diesen Überlieferungszweig werfen sollen.

Auch Eklund arbeitet fast rein sprachlich und geht auf den theologischen oder literarischen Gehalt des Textes nicht ein. Aus seiner Einleitung ist allerdings ersichtlich, daß das ganze Projekt der Edition einem Pionier vieles zu verdanken hat, Henrik Leby, dessen Vorarbeiten weithin dem ersten Band von Eklund zugrundeliegen. Demnächst wird Eklund die Ordensregel in ähnlicher Weise herausgeben. Hier liegen ganz besondere Probleme vor, für deren Lösung anscheinend keine Vorarbeiten schwedischer Linguisten gemacht wurden; man vergleiche dafür die Arbeit von U. Montag, auf die in den betr. Bänden hingewiesen wird. Es ist dringend zu hoffen, daß auch Carl-Gustav Undhagen, der Herausgeber des Birgitta-Offiziums Birger Gregerssons (in derselben Reihe, Bd VI, 1960), seine Vorarbeiten zur Edition von Teilen der Offenbarungen dem Druck wird übergeben können, so daß das Gesamtwerk Birgittas binnen nicht allzu vieler Jahre vollständig vorliegt.

Odense Tore Nyberg

Hoffmann, Fritz: **Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot.** – Münster: Aschendorff (1972) VIII, 455 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF Bd 5)

Die vor rund drei Jahrzehnten veröffentlichte Diss. des Verf. hat sich bereits mit dem Problem des Nominalismus befaßt (Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell, Breslau 1941). Ihr lag eine Hs. der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels zugrunde, die er 1959 in Leipzig edierte und publizierte (Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Luterell, Texte zur Theologie des vierzehnten Jahrhunderts). Der Kontakt mit der Materie blieb also über die Jahre bestehen. Während H. sich jedoch zunächst nur mehr unter metaphysisch-theologischem Gesichtspunkt mit dem Ockhamismus befaßt hatte, wandte er sich in seiner zweiten Veröffentlichung diesem, angeregt durch die Kritik und die Forschungen von Philotheus Boehner,

insbesondere unter formal-methodischem Aspekt zu und trug damit der wachsenden Bedeutung der Logik und Sprachphilosophie im 14 Jh. Rechnung. Vom gleichen Ansatz aus wurde auch die vorliegende Untersuchung unternommen.

Die Einleitung informiert über das Leben des Robert Holcot und dessen zeitgeschichtlichen Hintergrund. Ihr folgt ein Kap. über die Logik als Instrument der Theologie, wobei die theologische Thematik an sich zwar zurücktritt, aber doch dazu dient, den Einfluß der Sprachphilosophie auf die Theologie deutlich zu machen. Dabei werden Themen behandelt wie Glaube, Glaube und göttliche Freiheit, Glaube und menschliche Freiheit, Gottes Gutheit und die Sünde, Genugtuung und Barmherzigkeit, Gottes Weltregierung, natürliche Gottesliebe. Daran schließt sich ein Abschnitt über den Wissenschaftscharatker der Theologie, in dem die Frage nach ihren formalen Prinzipien untersucht wird. Es folgt ein Kap. über die Prinzipien der Glaubenserkenntnis, wobei es auch um formale Prinzipien und nicht um materiale Inhalte geht. Im anschließenden Kap. über die Gotteslehre kommen auch ausdrücklich Inhalte zur Sprache, wodurch nicht zuletzt aufgezeigt werden soll, daß die Entfaltung der Theologie Holcots nicht etwa nur durch Sprachlogik, sondern auch von theologischen Prinzipien aus erfolgt ist. Ähnliches gilt für den letzten Abschnitt der eigentlichen Untersuchung, der sich mit den futura contingentia befaßt. Auch hier werden die formalen und die sachlichen Prinzipien im theologischen Denken Robert Holcots in ihrer gegenseitigen Zuordnung und Durchdringung aufgezeigt. Daß der Verf. gerade diesen Gegenstand ausgewählt hat, um einen Einblick in die Theologie Holcots zu vermitteln, ist deshalb zu begrüßen, weil die damit verbundenen Fragen um Prädestination und Freiheit zu jener Zeit eine besondere Aktualität besaßen. In einem weiteren Abschnitt werden die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefaßt, und im letzten Kap. wird eine ausführliche Übersicht über die systematischen Werke des Robert Holcot mit Beschreibung des literarischen Materials gegeben, wobei der Verf. auch die Holcot nur zugeschriebenen Werke einbezieht. Auf die Bibelkommentare und Predigtwerke brauchte er in dem Zusammenhang nicht einzugehen, da er dafür auf verschiedene Arbeiten von B. Smalley verweisen kann.

Besondere Bedeutung für die Entfaltung der Theologie Holcots hatte der Begriff der Freiheit Gottes, was allerdings nicht ausschließt, daß auch der Sprachlogik ein außerordentliches Gewicht zukam. Dies führte auch bei ihm zu der für die damalige Zeit typischen und oft genug ermüdenden Darstellung von Einzelfragen, was mit seinen zahlreichen Für und Wider es nicht selten außerordentlich schwer macht, die eigentliche Lehre des Magisters zu erkennen. Bei alledem darf man natürlich nicht den Einfluß des Aristoteles und seiner Logik übersehen. „Sieht man nämlich die Zielsetzung dieser Scholastiker nicht vornehmlich in der Darstellung der Glaubenslehre, sondern in der Handhabung eines methodisch richtigen Gesprächs von theologischer Thematik, dann erhält die Anwendung der Ars obligatoria in dieser Theologie ihr gutes Recht" (19). Die Texte bei Holcot sprechen nach Ansicht des Verf. für diese Interpretation. Er sieht im Grunde genommen in der theologischen Methode des 14. Jh.s eine Art von Aristotelesrenaissance, und zwar insbesondere der Beweiskunst des Aristoteles. Ein weiterer Gesichtspunkt für die Beurteilung dieser Theologie dürfte der sein, daß, wie die Geschichte uns lehrt, die Theologie von Zeit zu Zeit zu einer kritischen Prüfung ihrer Grundlagen, ihrer Begriffe und Methoden schreitet bzw. wohl zu schreiten gezwungen ist, und es liegt durchaus nahe, daß die Logik ein geeignetes Instrument für diese kritische Prüfung darstellt. Unter diesem Gesichtspunkt darf die kritische Reflexion in der Scholastik ganz allgemein und eben auch im 14. Jh. nicht von vorneherein als ein Zeichen des Verfalls angesehen werden. Im Unterschied zu Sprengard (Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des XIV. Jahrhunderts, 2 Bde., Bonn 1967 und 1968), der sich die Erforschung der kritischen Richtung zum Ziel gesetzt hat, geht es H. darum, die kritische Philosophie der Modernisten des 14. Jh.s in ihrer wissenschaftsmethodischen Bedeutung zu erhellen. Die Darstellung der kritischen Denkmethode ist erst eine sekundäre Aufgabe, die er sich stellt (20).

Wie schon erwähnt, kommt der Logik im System Holcots entscheidende Bedeutung zu. Das geschieht jedoch auf besondere Art. Holcot geht davon aus, daß jede Wissenschaft ihre eigene Logik hat, und daß dies auch für die Theologie gelte. Um in der theologischen Erkenntnis voranzukommen, sind „neue, von der aristotelischen Grundlage unterschiedene Denkmethoden notwendig" (379). Diese Logik der Theologie ist die logica fidei, die wohl nichts anderes besagen will, als daß die einzelnen Aussagen der Offenbarung jeweils eine eigene Struktur theologischer Folgerungen erfordern. Damit greift Holcot Gedanken auf, die in die frühe Scholastik und sogar in die Patristik zurückreichen. Daß es sich hierbei um eine äußerst schwierige Materie handelt, versteht sich von selbst, und wenn Holcot auch ausgiebig von den Möglichkeiten der Logik für die Theologie Gebrauch macht, so kam er im Hinblick auf den Begriff der logica fidei grundsätzlich doch nicht über die negative Erkenntnis hinaus, daß die aristotelische Logik für die theologische Beweisführung nicht ausreicht (36). Wie die Untersuchung des Verf. zeigt, würde man jedoch dem Denken Holcots nicht gerecht, wenn man es mit einer Art Fideismus oder Agnostizismus bzw. Irrationalismus gleichsetzte. Es geht Holcot einfach darum, daß die Glaubensgeheimnisse nicht nur über, sondern gegen die natürliche Vernunft seien und daher eben auch jene von der natürlichen Logik unterschiedene Logik des Glaubens erfordern.

Man würde Holcot auch nicht gerecht, wenn man ihn einfachhin unter die „Nominalisten" einordnete, sofern man darunter lediglich Vertreter einer bestimmen Lehrmeinung in der Universalienfrage versteht. Man muß ihn aber wohl dazu zählen, wenn man unter Nominalismus jene u. a. in der Spätscholastik üblich gewordene Art des Theologisierens versteht, die beim Durchspielen logischer Schlußfolgerungen auch vor mehr oder weniger gewagten Spekulationen zumal im Bereiche der potentia dei absoluta nicht zurückschreckt. Der Verf. sieht in Holcot den Vertreter eines „methodischen Nominalismus" (384).

Damit nähern wir uns der Frage nach der Beurteilung der Theologie Holcots. Seine theologischen Reflexionen machen zunächst ein Zweifaches deutlich: sie lassen bestimmte theologische Einsichten stärker hervortreten, und sie zeigen die Grenzen der menschlichen Aussagemöglichkeiten im Bereiche der Theologie. Im übrigen ist Holcot zwar kein Extremist im Sinne negativer potentia-absoluta-Spekulationen, wie wir sie etwa bei Petrus de Palude, Johannes de Bassolis, Franciscus de Mayronis, Wilhelm von Rubione u. a. finden, seine sprachlogische Methode führt jedoch oft genug auch zu Thesen und Formulierungen, die durchaus den Eindruck einer „Theologie an der Grenze" erwecken können, selbst wenn sie von ihrem Autor nicht als solche intendiert waren. Ich verweise dazu nur auf den Text, den der Verf. S. 357, A. 181 mitteilt, wonach es kein Raub gewesen wäre, wenn Christus dem Zachäus seinen Besitz weggenommen und kein Ehebruch, wenn er seine Frau erkannt hätte. Die Betonung der Bindung der göttlichen Allmacht an die absolute Gutheit des göttlichen Wesens an anderer Stelle nimmt sich neben solchen Thesen nicht sonderlich überzeugend aus. In der Sache unterscheidet sich Holcot mitunter nicht von den oben genannten Vertretern negativer potentia-absoluta-Spekulationen. Die Interpretation Holcots durch den Verf. der vorliegenden Monographie (357 u. ö.) erscheint mir deshalb manchmal allzu wohlwollend, womit die Berechtigung des theologischen Anliegens Holcots jedoch keineswegs in Abrede gestellt sein soll. Die Bedenken richten sich vielmehr ebenso gegen die Auswüchse der sprachlogischen Experimente Holcots wie der negativen potentia-absoluta-Spekulationen der anderen.

Dies soll jedoch zugleich das einzige Bedenken gegen die Untersuchung des Verf. sein, der im übrigen nur allerhöchstes Lob gezollt werden muß. H. hat sich mit minutiösem Eifer in das Gesamtwerk Holcots eingearbeitet, was ihn in die Lage versetzte, die Texte, die er ausführlich bietet, nie isoliert, sondern stets aus der genauen Kenntnis des Gesamtwerkes Holcots zu interpretieren. Mit der gleichen Sorgfalt behandelt er auch die anderen für seine Untersuchung einschlägigen Autoren, seine philosophie- und theologiegeschichtlichen Überblicke sind zuverlässig und instruktiv. Die Arbeit ist eine wertvolle Bereicherung der Erforschung der Spätscholastik zumal unter einem bisher weniger berücksichtigten Aspekt.

München Werner Dettloff

Mensching, Günther: **Totalität und Autonomie.** Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus. – Frankfurt/M.: Suhrkamp (1971). 235 S. kart. DM 16.–

„Alles Gescheite mag schon siebenmal gedacht worden sein. Aber wenn es wieder gedacht wurde, in anderer Zeit und Lage, war es nicht mehr dasselbe. Nicht nur sein Denker, sondern vor allem das zu Bedenkende hat sich unterdes geändert. Das Gescheite hat sich daran neu und selber alles Neues zu bewähren." Diese Aussage Ernst Blochs kann man durch Menschings Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus bestätigt finden. M.s Arbeit, als Diss. bei Adorno und Horkheimer geschrieben, will eine verdrängte Tradition der europäischen Philosophie in das gegenwärtige Bewußtsein einbringen: das Erbe des aufklärerischen Materialismus, durch dessen historische Niederlage der Fortschritt auf dem Weg zur Befreiung des Menschen, zu realer individueller Autonomie blokkiert worden ist.

Für den Theologen dürften – neben anderen – vor allem zwei zentrale Probleme des Buches bedeutsam und interessant sein. Zum einen wäre dies die Interpretation der spätmittelalterlichen nominalistischen Theologie, die für Menschings Rezeption des aufklärerischen Materialismus entscheidende Bedeutung hat, zum anderen die Konzeption einer materialistischen Geschichtsphilosophie im Anschluß an Diderot und Condorcet.

1. M. begreift den französischen Materialismus als die „aufklärerische Polemik gegen den Rationalismus" und als „Einspruch gegen die Preisgabe kritischer Einsichten des frühen Nominalismus im Verlauf von dessen eigener Entfaltung, eine Selbstreflexion des Nominalismus" (16). Der Nominalismus des ausgehenden Mittelalters habe sich gegen den herrschenden ontologischen Dogmatismus gewandt und die prinzipielle Identifikation von Allgemeinheit und Vernunft bestritten. Dabei sei der Begriff der Vernunft als rein objektives, unveränderliches Prinzip zugunsten einer die Objektivität erst konstituierenden subjektiven Kraft verändert worden. Die neuzeitliche Theorie des autonomen Subjekts nehme ihren Anfang in der nominalistischen Theologie.

M.s Nominalismusinterpretation macht die gegenwärtige Theologie darauf aufmerksam, welches ihre historisch bedeutsame Leistung für die Entwicklung des neuzeitlichen Bewußtseins ist: Der nominalistischen Theologie gelang es, mit ihrer Betonung des einzelnen vor dem Ganzen einen neuen Bezugspunkt („Subjekt") theologischer Aussagen angeben zu können. Mit ihrer Kritik der mittelalterlichen Theorie objektiver heteronomer Ordnungen ebnete sie den Weg für eine Theorie subjektiver freiheitlicher Autonomie. Freilich müßte man M.s „Negation der Theologie" auf ihre Grenzen hinweisen. Sie liegen dort, wo M. übersieht, daß die Rede von Gott keine Inkonsequenz des Nominalimus, sondern vielmehr das schlechthinnige Konstitutivum seiner Konzeption ist, ja daß die kritische Intention des Nominalismus grundsätzlich zusammenhängt mit seinem Gottesbegriff und daß gerade das „etsi deus non daretur" des Deismus und der rationalistischen Philosophie der Grund für die Absage war an die genuin kritische Leistung des nominalistischen Denkens.

2. Die menschliche Geschichte stellt sich in der Neuzeit als eine unabgeschlossene, unabschließbare dar. Ebenso verhält es sich mit dem Erfahrungsprozeß der Wissenschaften. Philosophie, die ein integrales Moment dieser Wissenschaft sein und bleiben will, kann und muß deshalb – im Sinne M.s – die Reflexion des Interesses an Erkenntnis zum Gegenstand haben: wie Emanzipation, der moralische Frotschritt der menschlichen Gattung möglich sei. Die materialistischen Gesellschaftstheoretiker, vor allem Diderot und Condorcet, stellen sich dieser Aufgabe einer Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht. Für die materialistischen Theorien ist Natur, Materie das historisch Erste, woraus der Geist, das denkende Subjekt erst entstanden ist. Aus dem Ringen des Menschen mit der Natur resultiert die Vergesellschaftung und damit beginnt „die Irrationalität der Geschichte, der blinde Kampf unreflektierter Interessen", zugleich aber auch eine Solidarität, die „das Prinzip der Vernunft, das Medium der von Gewalt freien Auseinandersetzung und Versöhnung in sich enthält" (125). Die Beseitigung fixierter Vorurteile und die Herbeiführung herrschaftsfreier Kommunikation der universalen Menschheit sind die Ziele des Fortschritts der menschlichen Gattungsgeschichte. Die Antizipation dieser Ziele artikuliert sich in der Sprache, vermöge derer sich die divergierenden Interessen der einzelnen Individuen auf Gemeinsamkeit und Konsens hin einigen lassen.

Hier setzt M.s weiterführende Kritik ein. Die materialistische Aufklärung unterstelle, daß Herrschaft und Konfrontation der Klassen allein die Folge irrationaler Willkürherrschaft und korrupter Gesetzgebung und die Rationalität der ökonomischen Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens nur ein systemimmanent-administratives Problem seien. Die Aufklärung sehe noch nicht, „daß die Organisation der gesellschaftlichen Arbeit mit dem objektiven Widerspruch behaftet ist, aus der Geschichte – die als Produkt menschlichen Handelns erkannt ist – entsprungen und dennoch zweite Natur zu sein, die ebensowenig wie die erste durch bloß sprachliche Verständigung der Individuen verändert werden kann" (220). In dieser Grenze der Aufklärung, so schließt M.s Buch, liege zugleich ihre Aktualität: „die Überzeugung, daß noch im dumpfesten und vorurteilsvollsten Menschen ein Funke von Vernunft am Leben ist, die Möglichkeit von Autonomie, die sich in solidarischem Dialog entfalten könnte" (231).

M.s Kritik der aufklärerischen Geschichtsphilosophie weist auf ein unaufgebbares Element auch einer jeden gesellschaftskritischen Theologie hin: auf den Begriff der Arbeit als entscheidendes Konstitutivum einer nachmarxschen Gesellschaftstheorie und Geschichtsphilosophie, auf die Einsicht, daß Arbeit nicht nur die Tätigkeit zur Reproduktion des Lebens oder ein Moment der Naturerkenntnis ist, daß ihre Organisation und Teilung vielmehr gesellschaftstheoretische und geschichtsphilosophische Dignität besitzen.

Münster Claus Urban

Die Korrespondenz des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen mit dem Heiligen Stuhl (1650–1678). Hrsg. von Alois Schröer. – Münster: Aschendorff (1972). XII, 504 S., 7 Abb. auf Tafeln. (Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens, Bd 3) Lw. DM 98.–

Die Gestalt des münsterschen Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen (1606–1678, seit 1650 Bischof) hat sowohl in der Volksüberlieferung als „Kanonenbischof" oder „Bommenberend" wie in der Geschichtsschreibung seit Simon de Vries (1679) und Johannes Alpen (1694) bis heute stets Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und sehr unterschiedliche Beurteilungen hervorzurufen vermocht. Dabei hat die weltlich-politische Tätigkeit des selbst- und machtbewußten, autoritär regierenden Galen zumeist im Vordergrund gestanden. Und dies aufs Ganze gesehen wohl zu Recht, weil generell bei der in einem geistlichen Territorium gegebenen verfassungsmäßigen Verflechtung von Kirche und Staat eine säuberliche Trennung von geistlichem und weltlichem Bereich kaum möglich ist und weil im speziellen Falle hinzukommt: „Für Galen war politische Macht gleichbedeutend mit kirchlicher Macht. Sie hatte, wie er immer wieder hervorhebt, dem ‚incrementum fidei' zu dienen." (IX). Galens politischer Tätigkeit hat Wilhelm Kohl eine umfassende Darstellung gewidmet[1].

Die innenpolitischen Auseinandersetzungen Galens (insbesondere mit dem Domkapitel und der Stadt Münster) sowie seine hauptsächlich gegen die Vereinigten Niederlande gerichtete „verspätete gegenreformatorische Religions- und Kriegspolitik" (X) bestimmen überwiegend auch den Inhalt des von Schröer vorgelegten Quellenbandes. Dieser bietet jedoch darüber hinaus, eben weil er Galens Korrespondenz mit der Kurie enthält, naturgemäß reiches Material zu dessen bischöflich-seelsorgerischer Tätigkeit und Kirchenpolitik, zu Gebieten also, die bisher keine angemessene Aufmerksamkeit gefunden haben, über die aber Untersuchungen angekündigt sind (X, 130).

Christoph Bernhard hat einen erheblichen Teil seiner Kraft auf die Wiederherstellung und Festigung des katholischen Glaubens in seinem Bistum im Sinne der tridentinischen Kirchenreform verwendet. Diesem Ziel hat er sich auf verschiedenen Wegen zu nähern versucht. Einer davon war die Förderung der Volksfrömmigkeit (u. a. Kreuz- und Marienverehrung). Einen anderen stellte der Versuch dar, von der Kurie das Recht zu erhalten, die im päpstlichen Turnus (die ungeraden Monate) frei werdenden Domherrenstellen selbst besetzen zu können. Mit dem erfolglos gebliebenen Streben nach dem bischöflichen Kollationsrecht verfolgte Galen nicht nur das Ziel, sich auf diese Weise nach und nach ein ihm genehmes Domkapital zu schaffen. Er wollte dadurch den Söhnen des einheimischen Adels, der zum großen Teil noch protestantisch war, zugleich bessere Aufstiegsmöglichkeiten im eigenen Lande bieten und so dessen Bereitschaft zur Rückkehr zur alten Kirche steigern. Er hoffte außerdem, einheimische Domherren würden auch ihren gottesdienstlichen und politischen (das Domkapitel war erster Landstand) Verpflichtungen besser nachkommen als „ausländische", die gewöhnlich nur zweimal im Jahr zum Generalkapitel erschienen, um nicht ihren Anspruch auf den finanziellen Ertrag ihrer Pfründe zu verlieren (23–35). Die territoriale Ausweitung der Jurisdiktion des Bischofs von Münster (130–145) war ihm ein weiteres Mittel zur Sicherung und möglichen Erweiterung des Besitzstandes der katholischen Kirche im überwiegend protestantischen Nordwesten des Reiches. Diesem Eifer Galens als „Reformbischof" (X) und seiner uneingeschränkten religiös-theologischen Anerkennung von Papsttum und Primat (35–40) widersprach nicht, daß er gleichzeitig in teilweise heftigen Auseinandersetzungen mit der Kurie und der Kölner Nuntiatur deren jurisdiktionelle und administrative Expansionsansprüche abgewiesen und seine bischöfliche Unabhängigkeit verteidigt hat (19–23). Hier gerieten kurialer Zentralismus einerseits und – in Verflechtung miteinander – fürstlich-absolutistisches Souveränitätsstreben und episkopales Selbstbewußtsein andererseits in Konflikt.

Diese und andere Materien behandelt der Hrsg. in einem thematisch geordneten „historischen Kommentar" (Papst, Kurie, Nuntiatur; Mallinckrodt; Unterwerfung der Stadt Münster; Feldzüge gegen Holland und Schweden, Streit um Höxter; Türkenkriege; Koadjutorwahl; Domkapitel von Münster; Jurisdiktion und Seelsorge), den er den Dokumenten vorausgeschickt hat (19–145). Die 303 im Quellenteil (146–483) in chronologischer Reihenfolge wiedergegebenen Schreiben (sämtlich in lateinischer Sprache) stammen zum größten Teil (über 280) aus dem Vatikanischen Archiv und dem Staatsarchiv Münster und sind bis auf 25 bisher unveröffentlicht gewesen. Allen ist eine kurze Inhaltsangabe (Regest) vorangestellt, 13 sind nur als Regest wiedergegeben. Gemäß dem Titel handelt es sich in der Hauptsache (279 Stücke) um Korrespondenz Galens mit der Kurie und der Kölner Nuntiatur, von deren Korrespondenten ein Verzeichnis mit Beschreibung ihrer Funktionen (Päpste, Nuntien, Kardi-

[1] W. Kohl, Christoph Bernhard von Galen. Politische Geschichte des Fürstbistums Münster 1650–1678. Münster 1964.

näle) beigegeben ist (12–18). Um aber zu wichtigen in der Korrespondenz angesprochenen Vorgängen nicht nur Galen und seine Sicht der Dinge, sondern auch diejenige seiner Kontrahenten zu Wort kommen zu lassen, hat der Hrsg. 24 Briefe eingefügt, die nicht Galen zum Absender oder Empfänger haben, sondern neben anderen hauptsächlich den Magistrat der Stadt Münster und den Domdechanten Bernhard v. Mallinckrodt. Die einer Reihe von Dokumenten (z. B. Nr. 66, 91, 108, 116, 120, 136, 149, 167) folgenden Hinweise auf weiterführende vatikanische Quellen zu Einzelproblemen stellen ein nützliches Hilfsmittel für deren genauere Erforschung dar. Die Quellen selbst aber werden außer durch die Regesten in erster Linie durch das Orts- und Personenverzeichnis (489–504) aufgeschlüsselt und damit vielfältiger Auswertung zugänglich gemacht.

Zwar erstreckt sich – entsprechend den weitgespannten Aktivitäten Galens – der Fächer der in der hier edierten Quellengruppe auftauchenden Themen von der europäischen und Reichspolitik bis hin zur Bistumsorganisation und dem Stand von Seelsorge und religiöser Praxis im Münsterland. Die vorliegende Edition dürfte jedoch, gemäß dem Stand der Erforschung der Galen-Zeit, vor allem zu kirchengeschichtlichen Fragestellungen Anstöße vermitteln und sich bei deren Untersuchung als Fundgrube von hoher Ergiebigkeit erweisen.

Münster/Westf. Alwin Hanschmidt

Ehrensperger, Alfred: **Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815).** – Zürich: Theologischer Verlag (1971) 313 S (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd 30) kart. DM 33.50

Bei den evangelischen Liturgiewissenschaftlern und Theologen stand und steht die Liturgik der Aufklärung nicht in hohem Kurs. Beschrieb Paul Graff sie noch als „Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen" (so der Titel seines grundlegenden, materialreichen Werkes, 1921, 1937²), so bringt für Gustav Stählin „die Aufklärung im Raum der evangelischen Kirche den Untergang der Ligurgie" (Liturgia I, 1954, 72). Auch andere Liturgiewissenschaftler stimmten in dieses Lamento ein, in dem sie, je nach theologischem Standort, die Aufklärungsliturgien an der lutherischen, römischen oder altkirchlichen Gottesdiensttradition maßen und von diesen Positionen aus nur Auflösung, Abfall und Verlust registrieren konnten. Dabei waren die Urteile nicht selten sehr pauschal und konnten der historischen Entwicklung und der theologischen Bedeutung nur ungenügend Gerechtigkeit widerfahren lassen. Daß unter diesen Voraussetzungen die Frage nach einer möglichen Relevanz für die Liturgik heute überhaupt nicht gestellt werden konnte, ist einsichtig und dient sicher nicht der Klärung unserer heutigen Gottesdienstproblematik.

Der Verf. beginnt nach einer knappen methodologischen forschungsgeschichtlichen Einleitung mit dem Versuch, „das geistige Klima und die den Gottesdiensttheorien zugrundeliegenden Denkstrukturen der späten deutschen Aufklärung" zu beschreiben (Teil I). Hier werden die Denk- und Seinsstrukturen der Aufklärung in bezug auf den Gottesdienst dargestellt. Der Verf. legt überzeugend dar, wie „mit eiserner Akribie man sich . . . bemüht, in Gebeten, Liedern und Formularen nichts durchzulassen, was zwar eine wesentliche Beziehung zur Glückseligkeit haben konnte, aber von der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde nicht zustimmend verstanden, vor ihr einleuchtend gemacht werden und dann auch sprachmächtig werden konnte." (21) D. h. aber, daß die liturgischen Stücke der Reflexion unterzogen werden mußten. G. W. Rullmann (1798) bringt das auf die knappe Formel: „Die Liturgik gibt Anweisung, wie nach den Grundsätzen der Vernunft und des Christentums die Handlungen bei dem öffentlichen Gottesdienste, den jedesmaligen Orts- und Zeitbedürfnissen gemäß, einzurichten sind" (zit. 29). Aber braucht man überhaupt den Gottesdienst im stringenten Sinn? Ja – zur „Besserung des Menschen und Verehrung Gottes" (so Chr. Bastholm, zit. 43). Gottesdienstinhalt – und Form sind Fragen der Zweckmäßigkeit: Wie lassen sich zeitliche Verbesserung und Erbauung des Menschen mit dem Gesamtziel der zu erlangenden Glückseligkeit am ehesten erreichen.

Der II. Teil (Die Definition und Begründung der öffentlichen Gottesverehrung um 1800) bringt eine Fülle von Beschreibungen und Bestimmungen dessen, was rechte Gottesverehrung ist. Hier, wie in den anderen Teilen, wird vielfältiges Material ausgebreitet, das, im einzelnen divergierend, offenbar darin seine Einheit hat, daß die Konzeption des Gottesdienstes stark lehrhaft, zweckgerichtet ist. Der Verf. spricht von der ‚pädagogischen Grundtendenz' der gesamten Gottesverehrung (95ff). Dies vermag er auch überzeugend zu belegen, wobei freilich auffällt, daß ein anderer Begriff, nämlich der der Erbauung, mit dem der Pädagogik untrennbar verbunden scheint (104). Es ist schon an dieser Stelle zu fragen, ob „Erbauung" nicht viel eher der Schlüsselbegriff der Aufklärungsliturgik sein könnte, dem dann in jeweils eigentümlicher Weise der Begriff „Belehrung" zugeordnet werden müßte. Zur Erbauung dient der Gottesdienst eben erst, wenn der Mensch oder die Gemeinde hinreichend und seinem Existenzverständnis gemäß belehrt ist. Dies wird vorzüglich durch die innere Geschlossenheit und Bezogenheit der einzelnen Gottesdienstelemente erreicht, die Unterscheidung de tempore und Ordinarium wird für den Zweck des Gottesdienstes fragwürdig.

Der III. Teil (Die zweckmäßige sprachliche und formale Gestaltung der öffentlichen Gottesdienst) bringt den sachlichen Höhe- und Zielpunkt der Arbeit. Er sucht die Frage zu beantworten „wie sich das . . . Gottesdienstverständnis der Aufklärungsliturgiker auf die sprachliche und formale Gestaltung der öffentlichen Gottesverehrungen auswirkt" (143).

Es geht um eine sachgemäße Gottesdienstsprache und um die Gestaltungsprinzipien des Gottesdienstes, wie Verständlichkeit, Erbaulichkeit, Einfachheit und Volkstümlichkeit, um Offenheit, Abwechslungsbedürfnis, aber auch um die Bedeutung des Äußeren, der Riten und Zeremonien und ihrer praktischen und rechtlichen Einführung.

Die Arbeit endet mit einer kurzen Darstellung der Beurteilungen, die die Aufklärungsliturgik in neuerer Zeit gefunden hat. Der Verf. stellt resümierend fest, und das ist das movens der ganzen Arbeit, „wie bedrängend aktuell in einer Zeit fortschreitender Entkirchlichung die von der späten Aufklärung gestellten Form- und Sprachprobleme für einen zeitgemäßen Gottesdienst eigentlich waren. Die Devise der „liturgischen Freiheit" führte in der Aufklärung gerade nicht zu einem willkürlichen Umformen oder Abbau der Tradition, sondern zu einer disziplinierten, literarischen Diskussion über den Sinn, die schöpferischen Möglichkeiten und die Grenzen solcher liturgischen Verantwortlichkeit" (293f).

Die Verdienste der Arbeit liegen auf der Hand: 1. Der Verf. hat nachgewiesen, daß die Aufklärung nicht als Auflösungszeit, sondern vielmehr als eine ausgesprochen schöpferische liturgische Epoche begriffen werden muß. Daß die Theologie dieser Zeit den Gottesdienst in ihre Reflexion einbezogen hat und konsequent zu ihr gemäßen Theorien kam, kann nicht prinzipiell als ‚Sündenfall' angesehen werden, sondern lag folgerichtig in der Aufklärungstheologie begründet.

2. Er hat zuverlässig umfangreiches Material für den einschlägigen Zeitraum aufbereitet und zugänglich gemacht. Natürlich kann man sich über die Auswahl immer streiten, der Kenner mag manches besonders aus dem Zeitraum vor 1800 vermissen und anderes für überflüssig oder für weniger signifikant halten. Im Ganzen aber wird man den Materialreichtum nur bewundern können.

3. Die methodische Anlage der Arbeit besticht durch Klarheit, Übersichtlichkeit und Prägnanz der Sprache. Daß es zu gelegentlichen sachlichen Überschneidungen kommt, ist kaum zu vermeiden.

4. Der Verf. sieht die Aufklärungsliturgik nicht als ein innerprotestantisches Phänomen, sondern er bezieht die gottesdienstlichen Theorien der aufgeklärten Katholiken mit in seine Untersuchungen ein. Hier wird z. B. an die Einführung der deutschsprachigen Meßliturgie in der katholischen Hofkapelle in Stuttgart durch Benedikt Maria Leonhard von Werkmeister erinnert, der als Pionier der katholischen Aufklärungsliturgik bezeichnet wird: „Es ist ein charakteristisches Merkmal jeder guten Liturgie, daß sie die anwesenden Laien miteinander, und den Priester mit allen vereinigt: im Bethause müssen alle versammelte Christen nur eine moralische Person ausmachen . . . Ein deutsches Meßbuch stiftet wohl, wenn ich so sagen soll, eine Art prästabilierter Harmonie unter ihnen, aber keine wahre Vereinigung, folglich keine gemeinschaftliche, keine herzliche Andacht und Erbauung." (Werkmeister, Beiträge zur Verbesserung der katholischen Liturgie in Deutschland, Ulm 1789; zit. Ehrenperger 169f). Die vorliegende Arbeit kann katholische Liturgiewissenschaftler dazu veranlassen, die Linien von der Aufklärungszeit zu den neueren reformliturgischen Entwicklungen bis zum 2. Vaticanum auszuziehen. Jedenfalls ist das vorgelegte Material anregend und vielleicht gar erregend.

Den zahlreichen positiven Seiten der Arbeit stehen freilich auch m. E. gravierende Negativa gegenüber.

1. Der Verf. schränkt seine Untersuchungen bewußt auf die Theorie des Aufklärungsgottesdienstes ein. Warum eigentlich? Hier hätte es wie selten die Möglichkeit gegeben, durch zeitgenössische Agenden, Ordnungen, Formulare, Gesangbücher etc. die Theorie an der Praxis zu verifizieren. Der Verf. weiß selbst, daß die theoretischen Forderungen oft „um einige Grade konsequenter (waren) als das, was sich davon in der Praxis verwirklichen ließ." (11). So wichtig es ist, die Grundsätze zu kennen, so wichtig ist es zu erfahren, was aus ihnen, ausweislich der Quellen, geworden ist. Gerade der Gottesdienst ist praktisch, Theorien bedürfen der Rückkoppelung an ihren Vollzug. Wer soll nunmehr die notwendige und interessante Aufarbeitung der „praktischen" Urkunden übernehmen, nachdem E. die Theorie so vorzüglich untersucht und

dargestellt hat? Es ist natürlich zu verstehen, daß eine Dissertation (als solche wurde die Arbeit von der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Zürich angenommen) nach Möglichkeit ihren Gegenstand zu begrenzen sucht. Allein diese Vereinseitigung ist unsachgemäß und verhindert, daß die Aufklärungsliturgik als ganze ein notwendiges neues Verständnis gewinnt.

2. Wären die faktischen Auswirkungen der Theorien beachtet worden, so hätten sich wahrscheinlich auch konfessionelle Unterschiede bemerkbar gemacht: Kam es etwa in der römischen Kirche in der Aufklärung je zu einer Auflösung der Meßstruktur? Im protestantischen Bereich hat sie aber stattgefunden, nicht umsonst hat man diese Zeit als „Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen" (Graff) beschreiben können. Sind hier nicht viel mehr Differenzen als der Verf. wahrhaben will, trotz paralleler Theorien?

3. Zweifellos arbeitet der Verf. mit der These von der Pädagogisierung des Gottesdienstes einen wichtigen Gedanken heraus. Aber ich frage, ob diese Pädagogik nicht eher die Methode ist, durch die Erbauung gewonnen wird. Die Erbauung des aufgeklärten oder aufzuklärenden Menschen ist m. E. das Finalziel des Gottesdienstes – die Pädagogik, das Aufklären, ist das Mittel zu Erlangung dieser Erbauung. Hier hätten sich profiliertere theologische Kriterien für die Liturgik der Aufklärung finden lassen.

Münster Friedemannn Merkel

Mallinckrodt, Hansjürgen von: **Sozialität und Verstehen.** Die hermeneutische Funktion der Kirche nach Friedrich Pilgram. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger 1971. 252 S. kart. sfr/DM 19.50

Arbeiten über eine historische Gestalt von Theologie gewinnen dann ein besonderes Gewicht, wenn sie ausdrücklich im Hinblick auf gegenwärtige Fragestellungen durchgeführt werden. Aus diesem Grunde verdient die vorliegende, 1970 bei J. B. Metz abgeschlossene Dissertation Beachtung. Denn es gelingt ihr vorzüglich, dadurch neues Licht in das Werk des Laientheologen Friedrich Pilgram (1819–1891) zu bringen, daß es die Theologie Pilgrams einerseits vor dem Hintergrund der hermeneutischen Diskussion des vergangenen Jahrzehnts verhandelt und andererseits vor den Perspektiven der Diskussion um die politische Theologie. Durch dieses Verfahren wird sichtbar, daß die Theologie jenes Einzelgängers und Sonderfalles unter den Theologen des 19. Jahrhunderts keineswegs dadurch erschöpft ist, daß er zu einem Vorbereiter heutiger Theologie wurde. Sondern daß vielmehr die von Pilgram im Ausgang von Hegel und in einer gewissen Parallele zu Marx entfaltete Problematik deshalb Gegenwartsbedeutung hat, weil die hier bedachten Modelle theologischen Verstehens nach wie vor ernsthafte und keineswegs schon zur Vermittlung gebrachte Möglichkeiten des Selbstverständnisses der Theologie darstellen.

Im einzelnen legt der Verf. mit einer ausgezeichneten Materialkenntnis in dem umfangreichsten I. Teil seiner Arbeit zunächst die Grundlagen des hermeneutischen Problems bei Pilgram dar (13–103). Dabei wird sehr gut herausgearbeitet, inwiefern das Denken immer schon von Voraussetzungen herkommt. Diese Voraussetzungen artikulieren sich näherhin als geistig-personale und sozial-politische Voraussetzungen. Zu Recht betont der Verf., daß nach Pilgram damit z. B. Arbeit, Eigentum und Recht zu Größen werden, die anthropologisch und damit erkenntnistheoretisch relevant sind. Es wird sichtbar, in welcher Weise Pilgram in Gegenstellung gegen die cartesianische Theorie eines voraussetzungslosen Denkens und in Anlehnung an das Denken Hegels und der Romantik Erkennen als sozial und geschichtlich gebundenes Erkennen versteht. Dabei kommt der Praxis entscheidende Bedeutung zu. Man wird dem Verf. recht geben, wenn er (entgegen de Broucker) hier bereits (42) wie im übrigen noch öfter (vgl. 125, 128, 217) Pilgram in einer sachlichen Nähe zu Marx und dem Linkshegelianismus sieht. Wobei die entscheidende Differenz zwischen der materialistisch-positivistischen Anthropologie des Marxismus und der geistig-personalen Anthropologie Pilgrams allerdings bestehen bleibt. Ebenso wird man dem Verf. recht geben, wenn er zu der Auffassung kommt, Pilgram habe zwischen Entwicklung und Geschichte nicht genügend geschieden (62). Die Differenz zwischen Evolution und Geschichte wird denn ja überhaupt erst im späteren 19. Jahrhundert philosophisch exakt bedacht. Diese Erkenntnis verweist vor auf die ganz andere Stellung, die Pilgram der Personalität und Freiheit in seinem Spätwerk einräumt. Der Satz, mit dem der Verf. das III. Kapitel des I. Teiles einleitet: „Es gibt kein Denken, das nicht tatsächlich ohne Voraussetzung ist" (81), ist wohl auf einen lapsus linguae zurückzuführen und muß dem Kontext gemäß heißen: „Es gibt kein Denken, das nicht tatsächlich Voraussetzungen hat."

Im II. Teil seiner Arbeit behandelt der Verf. unter dem Titel „Wahrheit und Wahrheitsfindung" die philosophische Verstehenslehre Pilgrams (105–172). Man wird den Erkenntnissen, zu denen v. Mallinckrodt hier kommt, ebenfalls zustimmen können: so vor allem der Erkenntnis, daß Pilgram mehr von der kantschen Fragestellung abhängig ist, als es oberflächlich gesehen scheinen mag (135). Ebenso erscheint die Feststellung klärend, daß die Antwort auf den Cartesianismus fundamental von der jeweiligen Interpretation Descartes abhängt (112–113). Scheinbar Gegensätzliches liegt hier dann nicht weit auseinander. Daß die Descartesinterpretation, welche die Romantik und Pilgram vor Augen hatten, Schule machte, wird man jedoch kaum bestreiten können. Im übrigen arbeitet der II. Teil anhand der Pilgramschen Texte sehr gut die theologisch bedeutsame Differenz zwischen cartesianisch verstandenem Beweis und dem Zeugnis heraus, das die Wahrheit bewährt. Es ist das Verdienst des Verf., daß er auch dabei wieder sowohl den inkarnatorischen wie den sozial-kommunikativen Charakter der Wahrheit betont. Allerdings bedürfte die Gegenüberstellung von Pilgram und Kierkegaard (127) der Ausarbeitung. Und ebenso sollte expliziert werden, was das „ist" in dem Satz „Wahrheit ist Kommunikation" bedeutet. Denn der Satz kann nach Pilgram ja gerade nicht umgekehrt werden. Das bloße formale der Kommunikation macht noch nicht die Wahrheit aus. Vgl. dazu Pilgrams Ausführung über die öffentliche Meinung. Vielleicht kann man sagen: „Wahrheit inkarniert sich in Kommunikation."

Vor dem Hintergrund des bereits Dargelegten kommt nun dem III. Teil der Arbeit (175–240), welcher die theologische Verstehenslehre Pilgrams behandelt, eine ganz besondere Bedeutung zu. In diesen Teil bringt v. Mallinckrodt denn vor allem auch seine zentrale Erkenntnis ein, daß zwischen den Werken Pilgrams vor 1870 und den wenigen erhaltenen Schriften nach 1870 ein Bruch liegt. Wichtigstes Zeugnis dafür ist das Monheimer Manuskript, auf dessen Bedeutung ich 1961 hingewiesen habe. V. Mallinckrodt arbeitet heraus, daß sich hier ein neues Kirchenverständnis Bahn bricht, in welchem „Freiheit" und „Menschheit" eine fundamentale Rolle spielen. Wenn v. Mallinckrodt sagt, die feudalistische Vorstellung von „Amt" und die lehramtspositivistische Lösung des hermeneutischen Problems im „Frühwerk" Pilgrams beruhe auf mangelnder Konsequenz gegenüber dem eigenen Ansatz (204), so hat er damit das Problem in seinem Kern hervorragend beschrieben. Denn in der Tat ist das Moment der Freiheit als konstitutiv für Gemeinschaft ja bereits in der Physiologie genannt. Bei näherem Zusehen zeigt sich auch, daß Pilgram bereits 1860 von der „Freiheit der Kirche in ihren Gliedern" spricht (HPBl. 46,204). Und Pilgrams Grundabsicht in all seinen Schriften war es von Anfang an, Theologie als *fides quaerens intellectum* zu treiben, d. h. so, daß dabei der Glaube in den „geistigen Gesetzen" zu Wort kommt, in denen er „nach seiner natürlichen Seite besteht". Diese in Pilgrams Denken von Anfang an angelegte Seite bricht sich nun aber nach 1870 angesichts der konkreten historischen Umstände sehr viel stärker Bahn. Dabei machen es die unsystematisch angeordneten und von der Hand des Redaktors willkürlich zerrissenen Fragmente des Monheimer Manuskripts allerdings schwer, hier einen systematischen Gedanken zu erstellen. Wird, so muß man sich ja wohl fragen, z. B. das Verhältnis von Universität und Kirche im Monheimer Manuskript überhaupt ganz geklärt? Wer sagt uns, daß das Monheimer Manuskript alle Gedanken Pilgrams zu dieser Frage enthält und nicht vielleicht nur die, welche der Redaktor Pipping für besonders publikumswirksam hielt?

Es spricht vieles dafür, den Gedanken so zu rekonstruieren, wie es v. Mallinckrodt tut. Und die allgemeine Richtung der Pilgramschen Gedanken nach 1870 wird in den Fragmenten des Monheimer Manuskripts sicher sichtbar. Es ist verdienstvoll, diese klar gegen das Frühwerk herauszustellen. Dennoch bleiben hier viele Fragen offen. Die entscheidende dürfte die sein, wie Pilgram die das neue Kirchenverständnis ermöglichenden Größen Kirche (als Anstalt, Staat (als Anstalt) – Menschheit bzw. Universität als Organ des Sichbewußtwerdens der Menschheit u n d Kyriakon miteinander im geschichtlichen Prozeß zu vermitteln gedachte. Denn daß sich Pilgrams Denken nicht damit begnügen konnte, diese Größen einfach nebeneinander zu stellen, scheint mir klar zu sein. Dafür spricht alleine schon der Umstand, daß „Kirche" für Pilgrams Denkens auch im Monheimer Manuskript die führende Größe bleibt, die „auf dem Gipfelpunkt ... der Welt" steht, „aber nicht für sich allein, sondern in einem inneren Zusammenhang mit der Menschheit und allem, was ist ..." (II,115).

V. Mallinckrodt tendiert dahin, anzunehmen, Pilgram habe in der Universität den Ort der geschichtlichen Vermittlung gesehen (wofür manches im Monheimer Manuskript spricht). Andererseits sieht er jedoch auch, daß dies keine Lösung darstellt. Daß Pilgram die Wirklichkeit der Geschichte als einer Unheils- und Heilsgeschichte und die eschatologische Differenz dauernd vor Augen hatte, dafür spricht nicht nur die Konstruktion des Kyriakon in dem Monheimer Manuskript, sondern auch die Tatsache, daß Gemeinschaft von Anfang an für Pilgram die sinnerfüllte, heile und damit innergeschichtlich nur gebrochen erscheinende Gemeinschaft bedeutete.

Deshalb ist, wie v. Mallinckrodt sehr richtig zeigt, „solidarisches Denken" denn auch nicht gleichbedeutend mit „öffentlicher Meinung" (53). Aus diesem Grunde habe ich aber gewisse Bedenken, unter Solidarität einfachhin „die Vergemeinschaftung mit dem gegenwärtigen Menschengeschlecht" (197, vgl. 199) zu verstehen. Genauer müßte man hier wohl sagen, daß es um eine Vergemeinschaftung mit dem gegenwärtigen Menschengeschlecht um des künftigen willen geht. Man könnte auch sagen, es gehe um eine Vergemeinschaftung mit dem gegenwärtigen Menschengeschlecht in seiner Erfahrung des Leidens, d. h. der wesentlichen Differenz zu dem, worum es „uns miteinander letztlich geht".

Daß die Arbeit v. Mallinckrodts, die im Material des Werkes Pilgrams ein gegenwärtiges Problem vorzüglich zur Sprache bringt, zu solchen weiterführenden Gedanken herausfordert, zeigt allerdings nur noch einmal mehr ihre hohe Qualität.

Augsburg Bernhard Casper

Staub der Jahrhunderte oder Wie kann man Dogmen glaubhaft verkündigen? Hrsg. v. Gotthold Hasenhüttl. – Mainz: Matthias-Grünewald 1971. 159 S. DM 16.80

Sein etwas plakativer Titel stellt diesen Sammelband in die Reihe der Veröffentlichungen, welche helfen wollen, die vielfältige theologische Neubesinnung und Neuinterpretation von Glaubenswahrheiten dem Bewußtsein der Gemeinden zu vermitteln. In (etwas zu) groben Strichen zeichnet das knappe Vorwort G. Hasenhüttls die Situation: „Das Dogma, so wie wir es kennen, ist eine dünne, weltfremde ‚objektive' Wahrheit geworden, die unser Leben nicht mehr formt. Die Verkündigung hat sich in fromme Salbaderei geflüchtet oder ist zum rein ethischen Appell geworden... Dem theologisch Interessierten wie dem Prediger soll hier eine Möglichkeit gezeigt werden, wie zentrale dogmatische Fragen heute wieder zur Sprache gebracht werden können und wie ihre Verkündigung aussehen könnte" (7): Die Sinnfrage des menschlichen Lebens (1), die Heilstat Gottes in Christus (2), die Schuld des Menschen (3), die neue Gemeinschaft, Kirche (4), des Menschen Heil und Zukunft (5).

Alle fünf Themenkreise werden jeweils von einem evangelischen und einem katholischen Autor behandelt, jeder Beitrag ist zweigeteilt in Überlegungen zum Dogma und Anregungen zur Verkündigung.

Friedhelm Krüger und Peter Hünermann haben gewisse Mühe, eine sinnvolle Beziehung zwischen Buchtitel, Sinnfrage und dogmatischen Äußerungen herzustellen, aber ihre Gedanken über Verschlossenheit und Öffnung der Sinnfrage sind sehr hilfreich wie auch die vom „Mythos von Sisyphos" und von Solschenizyns „Krebsstation" ausgehenden Verkündigungsbeispiele.

In voller Breite kommt die gegenwärtige Problematik beim zweiten Themenkreis ins Spiel: Rudolf Weth rollt die ganze neuzeitliche Gottesfrage mit auf, indem er die zentrale Heilsaussage mit einer Auslegung des Wortes von der Versöhnung (2 Kor 5,19f) zu fassen versucht. An seine sehr dichten theologischen Darlegungen fügt er als Konkretisierung eine Predigt über Jes 53 an. Anton Grabner-Haider referiert aus katholischer Sicht auf wenigen Seiten den biblischen Befund und die geschichtliche Entwicklung der Soteriologie. Seine anschließenden knappen Bemerkungen über die heutige Verkündigung dieser Glaubensaussage zeigen allerdings an verschiedenen Stellen, wie schnell auch neue Formulierungen (ganz gegen die ausdrückliche Absicht 66!) schon wieder platt und hohl klingen können.

Zum Problem der Schuld des Menschen äußert sich Rainer Röhricht aus ev. Sicht über die Geschichtlichkeit der Schulderfahrung, Wesen, Konkretion und Aufhebung der Schuld. Dabei setzt er die Akzente sehr viel anders als der vorangehende Beitrag. (Hieß es dort etwa: „Gott hat sein Heilswerk an Menschen übertragen, er hat sich verausgabt" 70, so hier: „Nur Gott selbst... kann den in der Schuld zerstörten Lebenssinn wiederherstellen" 82... Der Christ „glaubt an das Reich Gottes als Ziel unseres Handelns und Leidens. So ist er der letzten Verantwortung für das Schicksal der Menschheit enthoben" 86). Die Konkretisierung der Verkündigung geschieht anhand von Beispielen für Schuldig-werden durch (anderen etwas) „Schuldig-bleiben". Der entsprechende katholische Beitrag von Karl-Heinz Weger geht aus von einer transzendentalen Reflexion auf die menschliche Freiheit, betont die Skizzenhaftigkeit der in schwieriger Diktion vorgetragenen Gedanken, formuliert Elemente katholischer Erbsündenlehre (die nicht an die traditionelle Ableitung von Gen 2 gebunden seien) und fügt unter der Überschrift ‚Verkündigung' Reflexionen an über die Möglichkeiten, einen Ansatz für Schulderfahrung heute zu finden.

Die Gedanken des reform. Autors Ervin Vályi-Nagy über die Kirche fallen auf durch eine sehr stark christologische Ausrichtung und ein betont ökumenisches Interesse, insofern die jeweiligen Einseitigkeiten durch ein Aufeinanderhören korrigiert werden. Der praktische Teil ist eine knappe, spröde Meditation über Joh 17,24. Hermann Härings Darstellung durchzieht der ständige kritische Appell an die Christen, von Nabelschau und Selbstdarstellung wegzukommen zu ihrer eigentlichen Aufgabe: „Wer eigentlich sollte Jesu Sache weitertragen, wenn nicht eben die Gemeinschaft derer, die sich faktisch als der Ort seines Wortes gebildet hat?" (120). Am Bild vom Schiff in Seenot (Mt 8,23–27) wird ein Entwurf einer Verkündigung vorgelegt: Kirche ist nichts aus sich, alles aus Jesus, nicht für sich da, sondern für die Welt.

Marie Veits Äußerungen über Heil und Zukunft des Menschen ergeben eine gewisse thematische Doppelung mit dem Abschnitt von Rudolph Weth, insofern hier Luthers Auffassung vom „Heil aus dem Glauben" in heutiges Denken übersetzt wird. Dagegen geht Annette Grosse-Suermann das Thema unmittelbar als eine Frage nach der Eschatologie an. Sie nimmt eigentlich (vom Anliegen des Buches her) den konsequentesten Einstieg, insofern sie in knappen Strichen die traditionelle dogmatische Lehre über die Eschata zeichnet und dann in geschickter Zusammenfassung Einwände und Schwierigkeiten referiert, die solcher Darstellung heute im Wege stehen. Das abschließende konkretisierende Predigtgespräch, von dem man nun die heutige Verkündigung erwarten würde, bleibt eingestandenermaßen im Bereich des Fragens, ja es ist sogar deshalb als Gespräch konzipiert, „weil die vorstehenden Überlegungen kein Resultat erbracht haben, das menschlich und theologisch überzeugend genug wäre, einem anderen Menschen als christliche Botschaft gesagt zu werden" (151).

Schon diese mehr angedeutete Inhaltsangabe der 10 Beiträge läßt erkennen, daß formal-methodische Überlegungen zu der Titelfrage (Dogmenverständnis, Dogmeninterpretation usw.), die mancher erwarten mag, fehlen, während andererseits eine Menge unerwarteter Gedanken auf unterschiedliche Weise vorgetragen dem Leser entgegentritt: Die einzelnen Beiträge nehmen in jeweils persönlicher Terminologie verschiedene Ausgänge (heutige Erfahrung, Heilige Schrift, Luthers Lehre, die traditionelle Dogmatik), orientieren sich durchweg relativ stark an der eigenen (ev. oder kath.) Tradition und versuchen auch ganz unterschiedliche Weisen praktischer „Verkündigung" (ausgeführte Predigt, Predigtentwurf, Meditation, fingiertes Predigtgespräch, Reflexionen über die Verkündigung).

So versetzt die bunte Vielfalt dieses Sammelbandes den Leser in eine gewisse Verwirrung. Denn hier kommt sowohl methodisch (was ist kirchlicher Glaube – wie ist er heute zu verstehen – wie praktisch zu vermitteln?) wie auch thematisch-inhaltlich auf knapp 160 Seiten fast alles ins Spiel, was Theologen und Gläubige heute beschäftigt. Die heutige Aufgabe der gesamten Theologie läßt sich aber auf diesem engen Raum nicht bewältigen.

Wenn die Ausführungen als ein erster Anstoß gedacht sind, fehlen gezielte Angaben weiterführender Literatur zum jeweiligen Themenkreis, wenn das Ganze in sich stehen soll, sind die meisten thesenhaft vorgetragenen Gedanken zu knapp.

So dringlich das aufgegriffene Anliegen und so gültig der entworfene Grundriß, so unbefriedigend ist – trotz der vielen hilfreichen Einzelaussagen (!) – die Ausführung. Sie wirkt aufs Ganze gesehen, gerade angesichts des anspruchsvollen Themas, unter dem sie angetreten ist, schmalbrüstig und kurzatmig.

Mainz Theodor Schneider

Granat, Wincenty: **Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie** (Der Weg des Menschen zu Gott durch Christus). – Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Universytetu Lubelskiego 1972. XIV, 580 S. (Zarys dogmatyki katolickiej Tom I)

Der mehrjährige Rektor der „Katholischen Universität in Lublin" (1965–1970) legt hier zu seiner neunbändigen „Katholischen Dogmatik" (Lublin 1959–1964) einen Abriß der Dogmatik vor, in dem er die im Lichte der Heilsgeschichte untersuchten anthropo- und christozentrischen Tendenzen in der Theologie zu berücksichtigen sucht.

Bisher herrschte der Theozentrismus in der Theologie, aber seit mehreren Jahren mehren sich die Vorschläge, diese in eine mehr anthropo- und christozentrische umzugestalten. Im Anschluß an diese Tendenzen möchte G. in einer zweibändigen Dogmatik auf den Menschen als Zentrum im Erlösungsplan Gottes hinweisen, der am vortrefflichsten in Christus verwirklicht wurde. Denn in Ihm als Gott-Menschen erreichte die Erlösungsgeschichte ihren Höhepunkt. Zu Ihm strebten vergangene Jahrhunderte, und heute richten ihren Blick auf Ihn Millionen Christen und Nichtchristen. Der unaussprechliche Gott hat sich vollends in Christus offenbart und sich den Menschen genähert, unter ihnen wohnend. Das menschliche Leben mit seinen Siegen und Niederlagen mit Freud und Leid und schließlich mit seinem Tod verlöre seinen Sinn ohne dieses Licht, Christus genannt. In der Kirche treffen wir uns mit Ihm als dem Zentrum unseres religiösen Lebens durch die Sakramente und besonders in der Eucharistie. Auch unser Verhältnis zu dem Nächsten ist eine Bezugnahme auf Christus – den Bruder aller Menschen. Durch Christus bringen wir Gott, dem Schöpfer, einen gebührenden Kultus dar,

indem wir zu unserem Ziel, der Ewigkeit, streben. Mit einem Wort, der Mensch bekommt in Christus eine entsprechende Erklärung des Geheimnisses Gottes und das Endsinnbild seines eigenen Lebens. Das neue Buch „Der Weg des Menschen zu Gott in Christus" ist eine Darlegung der dogmatischen Theologie, eine Lehre über Christus als Schöpfer, Erlöser, Priester, Verteiler der Gnaden und Urheber unseres Glaubens einschließlich des Dogmas der Heiligen Dreifaltigkeit: Wir haben ja Zugang zum Vater im Heiligen Geist durch das Wort, das Fleisch geworden ist.

Im Unterschied zu seiner vielbändigen „Katholischen Dogmatik" berücksichtigt G. hier stärker die zeitgenössische Problematik und die Konzils- und Nachkonzilstheologie einschließlich der neuentstandenen ökumenischen Fragen.

Der erste Teil: „Der Weg des Menschen zu Gott und der Gottesweg zum Menschen vor Christi Geburt" behandelt: die existentiale Beschreibung des Menschen (I), seine Transzendenz (II), sein Gottesbezug (III), sein Leben und seine Tätigkeit in der geschaffenen Welt (IV), die Moral der ersten Menschen (V) und die Problematik der Heilsgeschichte (VI). Im zweiten Teil wird die Begegnung des Menschen mit Gott durch Christus und in Christus besprochen: die Geschichtlichkeit Christi (I), seine Gottes- und Menschennatur (II), seine Erlösungsmysterien (III), seine Lehre über die Dreifaltigkeit der Personen in Gott (IV) sowie über die Menschennatur und seine Freundschaft mit Gott (V), über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe als Antwort des Menschen auf den Ruf Christi (VI), über die Rolle Marias (VII) sowie der Heiligen und Engel in den Erlösungsmysterien Christi (VIII). Der zweite, in Vorbereitung befindliche Band enthält im ersten Teil Erwägungen über: „Menschen und Gott in der Kirche Christi", und im zweiten Teil wird die Ausfüllung der Heilsgeschichte des Menschen vorgestellt.

So möchte G. durch die christo- und anthropozentrischen Tendenzen in der zeitgemäßen Theologie den Forderungen des II. Vatikanischen Konzils gerecht werden. Zwar empfiehlt dieses nicht ausdrücklich die Anwendung der anthropozentrischen Methode in der Theologie; dennoch fordert das Dekret über die Ausbildung der Priester, sämtliche theologischen Disziplinen durch einen lebendigeren Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte neu zu erfassen (Nr. 16). Da sich die theologischen Wissenschaften mit der Heilsgeschichte und dem Geheimnis des Gottmenschen in Christus befassen sollen, ergibt sich als natürliche Folgerung, daß der Mensch neben Gott das Zentrum der Theologie bilden soll.

Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute fordert von den Theologen die Erkenntnis der heutigen Natur- und Geschichtswissenschaften und der Philosophie, um in der Lage zu sein, bei Wahrung der der Theologie eigentümlichen Methoden und Anforderungen in geeigneterer Form die Glaubenswahrheiten an den gegenwärtigen Menschen weiterzugeben. Die Glaubenslehre und die in ihr enthaltenen Wahrheiten sind ja von der jeweiligen Ausdrucksweise zu unterscheiden (Nr. 62). Diesen Konzilsforderungen entsprechend sucht G. nicht nur selbst die Errungenschaften des gegenwärtigen Wissens den Offenbarungslehren gegenüberzustellen, sondern er zitiert auch eine Skizze von Dr. Zdzisław Chlewiński über das Thema: „Der Mensch und die Maschine" und ein Fragment aus den Erwägungen von Dr. hab. Michał Heller über die Stellung der heutigen Kosmologie zur Weltentstehung. Schließlich ist nach dem Dekret über den Ökumenismus die Theologie wohlwollend und unpolemisch zu lehren. Manche abweichende Formulierung der Glaubenswahrheiten durch die von der katholischen Kirche getrennten Brüder kann ja zu einer angemesseneren Auffassung führen und öfter mehr eine Ergänzung als einen Gegensatz bedeuten (Nr. 17). Entsprechend erweitert Verf. gelegentlich seine Erwägungen durch Besprechung derselben Fragen vom Standpunkt der protestantischen oder orthodoxen Theologie mit Hilfe jüngerer Mitarbeiter wie: Dr. Alfons Nossol, Dr. Celestyn Napiórkowski und Dr. Wacław Hryniewicz. Bei seiner Darstellung der katholischen Theologie unter ökumenischem Aspekt steht G. nicht nur im Dialog mit den getrennten Christen, sondern ebenfalls mit den Bekennern anderer Religionen und mit den ungläubigen Brüdern.

Mit großer Freude begrüßt man in Polen dieses Buch, das den empfindlichen Mangel eines Handbuches für Priesterseminare und Ordensinstitute abstellt und zugleich den Forderungen der Kirche nach dem Konzil und der Zeit entsprechen möchte. Es wird auch dem theologisch interessierten Laien gute Dienste leisten, beim Dialog in und außerhalb der Kirche.

Poznań (Polen) Stanislaw Rumiński

Hollmann, Klaus: **Existenz und Glaube.** Entwicklung und Ergebnisse der Bultmann-Diskussion in der katholischen Theologie. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1972). 360 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd 30) Lw. DM 28.–

Das informative Werk verfolgt die katholische Diskussion der letzten zwanzig Jahre mit Bultmann bis in alle wesentlichen Aspekte. Vor allem die Frage des Verhältnisses Gott – Welt (wegen der Betonung der Transzendenz Gottes durch Bultmann) und die hermeneutische Frage (Entmythologisierung und existentiale Interpretation) kommen durch die eindringliche und interessierte Darstellung der katholischen Stimmen auch in bezug auf die verhandelte Sache selbst klar zur Sprache. Es zeigt sich eine Entwicklung in der katholischen Stellungnahme zu Bultmann. Zunächst überwog das Sichten und die Abgrenzung gegenüber seiner Theologie. Später war der Raum frei, sein im tiefsten pastorales Anliegen zu erkennen und vor allem die Möglichkeit existentialer Interpretation positiv zu sehen, wenn auch nicht in der Übernahme des ganzen Programms Bultmanns. Es ist charakteristisch, daß sich in der Diskussion fast im selben Ausmaß Exegeten wie Systematiker zu Wort meldeten, ein Zeichen dafür, daß bei Bultmann biblische und systematische Theologie eine Einheit bilden.

Es ist uns hier nicht möglich, alle Stränge der katholischen Stellungnahme zu Bultmann (die nicht immer einheitlich ist) zu betrachten. Wir möchten jedoch am Beispiel der Frage nach dem Verhältnis Gott – Welt (von Hollmann behandelt S. 67–69; 100–103; 203–213 u. ö.) die Problematik kurz aufzeigen und Stellung dazu beziehen.

Der Begriff einer absoluten Transzendenz Gottes ohne dialektische Bestimmung durch wie immer geartete Immanenz, wie Bultmann ihn vertritt, ist wohl theologisch nicht zu halten. Auch Bultmann muß ja noch von einem Handeln Gottes am Menschen sprechen, wenn er dieses auch in der reinen Existentialität versteht und somit dem Weltbezug entnehmen möchte. Der innere Widerspruch dieser Konzeption hat einerseits dazu geführt, auch den letzten Rest von „Handeln Gottes" noch fallenzulassen und „Gott" nur als eine Chiffre für das soziale Umgetriebensein des Menschen zu sehen und d. h. im Grunde Gott und damit die Theologie aus unserem Bewußtsein zu eliminieren. Andererseits füllte sich die Stelle, welche die Theologie Bultmanns in ihrer Weltlosigkeit offen gelassen hatte, mit einer Theologie der Geschichte und der Welt, mit einer politischen Theologie oder einer Theologie der Revolution auf. So hat sich schon heute durch die geschichtliche Entwicklung die Einseitigkeit der Theologie Bultmanns erwiesen.

Die katholische Theologie hat aufgrund ihrer Tradition von Anfang an einen Blick für diese Einseitigkeit gehabt, und sie versucht seit einigen Jahrzehnten, das Verhältnis Gott – Welt in einem genaueren Sinne zu bestimmen (Rahners transzendentale Theologie, aber auch Gegenentwürfe, die stärker von der geschichtlichen Wirklichkeit herkommen). Die Bewegungen in der katholischen Theologie in bezug auf diese Frage sind zwar nicht gerade eine Parallele zu den enormen Pendelausschlägen der protestantischen Theologie, aber es gibt auch auf katholischer Seite verschiedene Akzentsetzungen entweder in Richtung auf Weltlosigkeit (Transzendenz) Gottes oder auf Geschichtsmacht (Immanenz) Gottes. Das Gottesproblem ist damit wieder das eigentliche Thema der Theologie geworden, womit diese ohne Zweifel dem konkreten Fragen und Denken der heutigen Menschen näherrückt.

Bultmanns Theologie war für das Zustandekommen dieser Situation sicher ein wichtiger Faktor. Uns scheint aber, daß die Diskussion mit ihm heute nicht mehr weiterführt, daß man sich stattdessen unmittelbar der Sache selbst zuwenden muß, um einer Verengung der Fragestellung zu entgehen. Sicher ist die Gottesfrage und vor allem die Frage nach dem Verhältnis Gott – Welt nicht ein für allemal lösbar; doch scheinen approximative, für eine bestimmte Epoche gültige und tragende Grundeinsichten möglich zu sein. Hier möchten wir über das hinaus, was der Autor zum Ineinander von Transzendenz und Immanenz Gottes sagt, noch folgendes hinzufügen: Ein Handeln Gottes in Gleichordnung mit weltlichen Ursachen ist natürlich ausgeschlossen, aber wenn Gott in keiner Weise in der Welt aufweisbar ist, ist er und seine Existenz für uns belanglos. Auch das Kerygma, auch die Freiheit des Menschen, auch die Entscheidung zum Glauben sind nun einmal, mindestens nach *einer* Seite ihres Seins, welthafte, leibhaftige Wirklichkeiten. Es ist die Frage, ob nicht ein Begriff, der für die Bibel in diesem Zusammenhang außerordentliche Bedeutung hat, zu Unrecht in der heutigen Theologie fast völlig in den Hintergrund trat: Zeuge und Zeugnis. Der Zeuge ist ein personales Zeichen, er macht Gott für die anderen zwar nicht verfügbar, aber aufweisbar, er stellt einen Anruf und Hinweis dar. Christus selbst ist nach einer neutestamentlichen Tradition *der* „getreue Zeuge".

Wahrscheinlich ist Bultmann noch ein später, im Gegensatz reagierender Erbe einer christlichen Ära, die Gott auf dem Hintergrund kosmischer Wirklichkeit verstehen konnte. Bultmann erkennt, daß diese Möglichkeit nicht mehr gegeben ist, bezeichnet

sie pauschal als mythologisch, verhält sich aber zu ihr rein in der Negation. Seine Bestimmung der Existentialität ist durch Un-weltlichkeit geprägt. Wir erkennen heute aber klar (siehe das oben zur politischen Theologie Gesagte), daß dieses Verhältnis der reinen Negation und damit der reinen Existentialität keine christliche Möglichkeit ist. Daher müssen wir aus der Fragestellung Bultmanns heraus. Nicht mehr auf kosmologischem, sondern auf anthropologischem Hintergrund ist die Gottesfrage zu stellen.

Dies ist aber recht zu verstehen. Es will nicht besagen, daß der Mensch das Maß Gottes ist, sondern es sagt, daß er der Ort ist, an dem sich Gott (dann aber in seiner, in Gottes Souveränität) für uns zeigt. Das Verhältnis des In-Über oder das der Analogie wird hier wiederkehren wie in der kosmologischen Denkform: Gott zeigt sich, wo er sich zeigt, eben als Gott, d. h. als souveränes Subjekt. Hier nähere Bestimmungen treffen zu wollen, hieße gerade, ihn einfangen in Begriffe, die als von uns ausgehend kleiner sind als er. Was wir können, ist nur dies: den Ort aufzeigen, wo für uns die Möglichkeit gegeben ist, daß Gott sich zeigt, und dieser Ort ist heute allerdings nicht mehr primär der Kosmos, sondern der Mensch. Insofern jedoch der Mensch – und hier ist Bultmann energisch zu widersprechen – stets in Welt steht, ist Welt und Geschichte (auch im Sinne von Historie) hier immer mitgedacht und miterschlossen, aber eben nicht primär, sondern vermittelt durch den Menschen als Ort des Sich-zeigens Gottes.

Damit kämen wir wieder zur neutestamentlichen Betonung des Glaubenszeugnisses, des Zeugnisses der Hoffnung und vor allem der Liebe. Das Neue Testament kennt keinen anderen Aufweis Gottes und keinen anderen Hinweis auf die Sendung des Sohnes als diesen: „Daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, daß ihr einander liebt" (Jo 13,35). Die Trennung von Orthodoxie und Orthopraxie, an der unsere Situation krankt, führt entweder zu einer weltlosen existentialen Interpretation des Christentums oder zu einer pragmatischen, am Glaubensinhalt nicht mehr interessierten politischen Theologie. Beides ist eine Sackgasse. Beide Phänomene weisen daher auf die einseitige Intellektualisierung und Theoretisierung unserer Theologie, auf ihren mangelnden spirituellen Tiefgang, auf ihren Mangel an unmittelbar gelebtem Glauben, der nicht durch den Gegenschlag (Ruf nach „Praxis" und politischer Theologie) zu beheben ist.

Wenn die anthropologische Wende in der Theologie einen Sinn haben soll, dann nicht den, den Menschen zum Maß Gottes und Gott zu einer Chiffre für menschliche Beziehungen zu machen, sondern die Bedeutung des lebendigen Zeugnisses der Christen auch für die Gottesfrage, für die Möglichkeit des Sich-zeigens Gottes in der Welt zu beachten.

Alles in allem: Das Buch ist wichtig, ja notwendig. Es zieht Bilanz. Man darf diese Bilanz auch als einen gewissen Schlußpunkt unter die Bultmann-Diskussion verstehen. In Zukunft würde der Blick verengt, wenn man die Gottesfrage noch aus der Perspektive Bultmanns sähe. Sie selbst muß im Mittelpunkt stehen, muß in möglichster Breite und in möglichster Nähe zum Leben und Leiden der Menschen wieder das Zentrum der Theologie werden.

Münster Alexander Gerken

Höfliger, Hildegar: **Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte.** – Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 20. Jahrhunderts. – Fribourg/Schw.: Universitätsverlag (1971). 224 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Hrsg. vom Institut für ökumenische Studien, Freiburg/Schweiz. Nr. 6) brosch. sfr 26.–

Das vorliegende Werk bietet einen hervorragenden und umfassenden Überblick über die Erneuerungsversuche der evangelischen Einzelbeichte des deutschen und französischen Sprachraumes in Europa.

In acht Kapiteln behandelt es die Notwendigkeit und Bedeutung, die Wege, Hindernisse und Gefahren bei der Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte, ihr Wesen und ihren Inhalt, ihr Verhältnis zu anderen Beichtformen, die Person des Beichtigers, den praktischen Beichtvollzug und die Abgrenzung zwischen Einzelbeichte und Psychotherapie.

Dankenswerterweise hat der Autor ein ausführliches Literaturverzeichnis angelegt, in dem die wichtigsten Bücher und Zeitschriftenartikel erfaßt wurden.

Dem Autor gelingt es, sich in die evangelische Situation hineinzudenken und die theologischen wie praktischen Fragen darzustellen wie einer, der persönlich mit dem Vorgang der evangelischen Beichterneuerung befaßt ist. Für die katholische Theologie und Pastoral bietet dieses Buch wertvolle Anregungen und kann das Gewissen derjenigen aufrütteln, die meinen, die Beichte im katholischen Raum vernachlässigen zu können.

Eine ergänzende, allerdings äußerst mühselige Arbeit, bestünde im Sammeln und Auswerten der „Beichtzettel" oder „Beichtblätter" die den Beichtenden am Ort der Beichte vorliegen oder ihnen persönlich von den Beichtvätern zur Vorbereitung übergehen werden.

Jerusalem Laurentius Klein

Dreier, Ralf: **Das kirchliche Amt.** Eine kirchenrechts-theoretische Studie. – München: Claudius-Verlag 1972. 288 S. (Ius ecclesiasticum Bd 15) kart. DM 38.–

Im ökumenischen Memorandum deutscher Universitätsinstitute zur Amtsfrage wurde im Frühjahr 1973 zwar versucht, auch das kontroverstheologische Problem des Amtsverständnisses zu klären und zu relativieren. Durch dieses Memorandum wurde die vorliegende iuristische Habilitationsschrift, angenommen von der Juristischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster, Wintersemester 1969/70, keineswegs überflüssig.

In ihr wird versucht, die genuin juristischen Begriffe der Amtslehre zu klären, um als Jurist im interdisziplinären Dialog einen Beitrag zur Theorie des kirchlichen Amtes beizusteuern.

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist das kirchliche Amt als Rechtsphänomen; die Methode der Arbeit wird schon im Titel als kirchenrechts-theoretisch bezeichnet; sie geht also nicht historisch vor, aber auch nicht rechtsdogmatisch. Sie versucht, die mit dem Problem anstehenden Fragen zu erörtern und zu lösen.

Um eine kirchenrechtstheoretische Ausgangsposition zu haben, zieht der Verf. den Bogen seiner Arbeit sehr weit. Im ersten Kapitel greift er die Frage nach dem Recht allgemein und nach dem Kirchenrecht seit Sohms Theorie auf. Er stellt die Problematik dar und gibt einen Überblick über die Diskussion. Der Text ist inhaltlich so gefüllt, daß jeder Nichtfachmann bei der Lektüre überfordert wird, trotz der klaren Sprache. Auch im weiteren Verlauf der Arbeit begegnet oft die Bemerkung: „es kann nicht Aufgabe der Untersuchung sein...". Das schmälert aber den Wert des Werkes nicht. Es ist das Verdienst Dreiers, einmal als Jurist sich mit solcher Gründlichkeit in die theologischen Fragen der Konfessionen eingearbeitet zu haben und sein juristisches Fachwissen damit zu konfrontieren. In welcher Arbeit über das kirchliche Amt findet man sonst die in der Ämterlehre unentbehrlichen Begriffe wie Status, Organ, Stellvertretung, Repräsentation, Körperschaft, Genossenschaft, Anstalt und Stiftung überhaupt genannt, bzw. erklärt?

Die inhaltlich überreiche Arbeit kurz darzustellen, geht über die Möglichkeit einer Besprechung hinaus. Es sei nur festgestellt, daß jeder an der Ämterlehre interessierte Theologe und Kanonist an diesem Werk nicht vorübergehen kann.

Bochum W. Astrath

Ziegler, Adolf Wilhelm: **Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa.** 2. Bd des Handbuches: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. – München: Manz Verlag 1972. 349 S. LW. DM 56.–

Eine ausgezeichnete Übersicht über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Europa liegt in diesem Werke vor. Es werden 34 Staaten einzeln besprochen: An Deutschland reihen sich an die westeuropäischen Staaten (wobei Liechtenstein, der Vatikanstaat, Malta, San Marino, Monaco, Andorra nicht ausgespart bleiben) und Skandinavien. Auf die Mittelmeerstaaten Griechenland, Zpyern, Türkei folgen die Sowjetunion sowie die Satellitenstaaten Polen, Tschechoslowakei, Ungarn, Rumänien, Bulgarien und Jugoslawien. Die Reihe beschließt Albanien. Regelmäßig sind den Einzeldarstellungen statistische Angaben über die Wohnbevölkerung und die Ausdehnung des Territoriums vorausgeschickt, die bei der Durcharbeitung und den Vergleichen die Relationen klären. Soweit nicht schon im I. Band die historischen Daten gegeben waren, werden sie regelmäßig einleitend angeführt.

Der Bundesrepublik Deutschland mit ihren Bundesländern ist großer Raum bereits zum Eingang gewidmet (18–66). Nach der historischen Einführung über die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche seit 1945 bei vorrangiger Behandlung von Konkordat, Kirchenverträgen, Kirchensteuer und Schulrecht werden die besonderen Ereignisse der Gliedstaaten besprochen: U. a. für Baden-Württemberg das verfassungsändernde Schulgesetz vom 8. 2. 1967 (41f); für Bayern z. B. der Vertrag mit dem Hl. Stuhl zur Änderung und Ergänzung des Bayer. Konkordats (7. 10. 1968) und die Verträge mit der

Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern vom gleichen Tag (44f); für West-Berlin u. a. das Protokoll von 1970 über staatliche Unterstützung der Privatschulen, Erwachsenenbildung, Ehe- und Familienarbeit, die ev.-kirchliche Hochschule, die kath. theol.-pädagog. Akademie und andere Staatsleistungen (47); für Hamburg, seit 1958 Sitz eines kath. Weihbischofs, vor allem das Gesetz vom 13. 4. 1962 über die Verleihung der Rechte öffentlicher Körperschaften an die römisch-katholischen Kirchengemeinden und die Neufassung des Schulgesetzes vom 16. 4. 1957 (49f); für Niedersachsen der Loccumer Vertrag vom 19. 3. 1955 und das Konkordat vom 28. 2. 1965 (53ff); für Nordrhein-Westfalen neben anderem der Vertrag über die Gründung des Ruhrbistums Essen vom 19. 12. 1956 (57); für Rheinland-Pfalz der Staatsvertrag mit den ev. Kirchen vom Jahre 1962 und die Regelung über die Kath.-theol. Fakultät Mainz (61f). Daneben sind die DDR und abschließend die ehemals deutschen Ostgebiete behandelt (66–76). Die neueste Regelung für diese (d. h. die Neuumschreibung der Diözesanterritorien Juni 1972) konnte naturgemäß nicht angeführt werden, da die Drucklegung des Werkes inzwischen zu weit fortgeschritten war (76).

Österreich erfährt hernach die gebührende Berücksichtigung. Zu erwähnen ist das Jahr 1969, wo die russisch-orthodoxe Gemeinde in Wien als juristische Person anerkannt wurde (82). Wenn dann auf das schweizerische Staatskirchenrecht etwas eingegangen werden soll (87–111), so ist die kurze, aber differenzierte Behandlung der einzelnen Kantone hervorzuheben. Es wird auf die neueste Regelung der Bischofswahl für Basel-Solothurn zutreffend Bezug genommen (103). E. Isele hatte eine eingehende Stellungnahme dazu erarbeitet. Der Jesuitenparagraph sowie die ebenfalls erwähnten Ausnahme-Artikel der Bundesverfassung sind inzwischen von den Parlamenten fallen gelassen worden. (Volksentscheid am 20. 5. 1973).

Die Besprechung des Staatskirchenrechtes der romanischen Staaten Italien, Frankreich, Spanien, Portugal bietet mannigfachen Anlaß, neuere Entwicklungen und Ergebnisse darzutun: Für Italien ist es die Schulfrage, die Frage der Ehescheidung, des Kommunismus und der Regionalismus (114–122); für Frankreich u. a. die moderne Ausprägung der Trennungsgesetze und die Schulfrage (131–138); für Spanien vor allem das Konkordat vom 27. 8. 1953 und die Protestantenfrage (142ff); für Portugal die Politische Konstitution der Portugisischen Republik vom 11. 4. 1933, das Konkordat und das Missionsabkommen vom 7. 5. 1940 sowie das neue Gesetz über die Religionsfreiheit vom 21. 8. 1971 (150–159).

Für Belgien, die Niederlande und Luxemburg (gegenwärtig meist unter der Bezeichnung Benelux zusammen angeführt, zumal im Blick auf die Benelux-Wirtschaftsgemeinschaft) werden vor allem das Gesetz vom 29. 5. 1959 (162 für Belgien), die jetzt geltende holländische vom 17. 12. 1953 (166) und die zuletzt 1956 geänderte luxemburgische Verfassung (113) genannt.

Das Staatskirchenrecht der angelsächsischen Staaten Großbritannien und Irland erfährt eine geraffte Darstellung (168–178). Hier ist die Frage des Disestablishments, d. h. einer Trennung der anglikanischen Kirche vom Staat, wie auch das Common Prayer Book, das Schulwesen und die Nordirland-Auseinandersetzung behandelt (170–173). Für Irland wird aus neuerer und neuester Zeit das am 29. 12. 1937 in Kraft getretene Grundgesetz untersucht, das die traditionelle Glaubenstreue der Irländer mit den Prinzipien verbinden will, die in der Erklärung der Menschenrechte und in gemäßigt liberalen Ideen ausgesprochen sind (178).

In den skandinavischen Ländern ist der Staat z. T. eng mit den Kirchen verbunden, jedoch wird das herrschende Staatskirchentum von manchen Kreisen scharf verurteilt (179): Nach der dänischen Verfassung vom 5. 6. 1953 (§ 4) gilt die ev.-luth. Kirche als Volkskirche und erhält staatliche Unterstützung. Man ist bestrebt, das alte Staatskirchentum, ohne Trennung von Kirche und Staat, in ein Volkskirchentum mit einer Kirchenleitung durch die lokalen Gemeinderäte umzuwandeln (180f). Anerkannte Glaubensgemeinschaften wie die Katholische Kirche werden vom Staat nicht finanziell unterstützt, haben jedoch das Recht auf eigene Kirchenbuchführung und auf Vornahme von gesetzlich anerkannten Trauungen (182). In ähnlicher Weise ist nach der isländischen Verfassung (vom 17. 6. 1944 an in Kraft) die lutherische Kirche die vom Staat unterstützte und geschützte Staatskirche. Jedoch besteht das Recht zur Bildung auch anderer religiöser Gemeinschaften, und die Grundrechte wie die Meinungs-, Vereinigungs-, Versammlungsfreiheit und das Erziehungsrecht der Eltern sind gewährleistet (183). Die Personalunion zwischen der schwedischen und der norwegischen Monarchie ist 1905 aufgelöst worden: In der norwegischen Verfassung vom 4. 5. 1964 bleibt die ev.-luth. Religion Staatsreligion, in der schwedischen ist sie zwar nicht ausdrücklich, aber einschlußweise zur Staatskirche erklärt (186, 189). Finnland gewährt in seiner vom 17. 7. 1919 stammenden und mit späteren Änderungen versehenen Verfassung (Art. 8) das Recht der freien öffentlichen und privaten Gottesverehrung, wobei die Ev.-luth. Kirche als Staatskirche eine gewisse Vorrangstellung hat. Katholische Klöster zu gründen bleibt verboten. Seit 1966 unterhält das Land jedoch diplomatische Beziehungen zum Hl. Stuhl mit eigener Botschaft in Rom, bei Bestehen einer Nuntiatur in Finnland mit einem Pro-Nuntius. Über das zukünftige Verhältnis von Staat und Kirche laufen Diskussionen (193–195).

Sehr verschieden strukturiert untereinander und den Vorgenannten gegenüber sind die Mittelmeerstaaten Griechenland, Zypern und Türkei (196–218). Griechenland, in seiner engen Verflechtung mit der Orthodoxie eindrucksvoll geschildert (196ff), erklärte in seinen Verfassungen von 1952 und von 1968 die orthodoxe Kirche zur vorherrschenden Religion, wogegen das verhältnis zur katholischen Kirche lange Zeit gespannt blieb. Das neue Statut (Charta) der orthodoxen Kirche Griechenlands mit Geltung vom 17. 2. 1969 bestätigte das herrschende Staatskirchentum. Spannungen sind hinsichtlich der rechtlichen Lage der Mönchsrepublik Athos entstanden. Die 614 000 Einwohner zählende Republik Zypern garantiert in ihrer Verfassung vom 16. 8. 1960 die Grund- und Freiheitsrechte, auch die Religionsfreiheit (208ff). Die Republik Türkei hat am 9. 7. 1961 eine neue Verfassung angenommen. Ihr religionspolitisches System ist nicht endgültig festgelegt. „Keine völlige Trennung wie etwa in Frankreich, eine verwaltungsmäßige Überwachung und eine staatliche Einflußnahme ist geblieben" (218). Rechtsradikale Kreise fordern zwar einen rein islamischen Staat, die offizielle Politik hält jedoch an einem gemäßigten Laizismus fest.

Die Sowjetunion und die ihr einverleibte Ukraine wie die baltischen und andere Länder (Litauen, Lettland, Estland, Armenien, Georgien) werden in einem Zug behandelt (219–261). Ein Schlußwort differenziert die sehr komplexe Lage: Ein abschließendes Wort ist (261) angekündigt und später (335) gegeben. Polen (262–276), die Tschechoslowakei (die übrigens gegenwärtig erfolgversprechende Verhandlungen mit vatikanischen Vertretern führt) und Ungarn (277–301), Rumänien (302–310), Bulgarien (311–317) und Jugoslawien (318–330) sind gleichwohl getrennt besprochen. Endlich ist Albanien nicht vergessen: Letzteres erfährt die seiner eigenartigen Situation gebührende Aufmerksamkeit (331–335): Man wird selten in solcher Kürze eine so zuverlässige Unterrichtung über die albanische Kirchenlage finden wie hier. Diese kleine Republik mit 28 748 qkm hat den zweifelhaften Ruhm inne, nach außen im Jahre 1967 die Beendigung aller Religion vollzogen zu haben. Nach dem sonst allerwärts beobachteten Trend zu einem partnerschaftlichen Verhältnis oder wenigstens zu einer Fühlungnahme, wenn teilweise auch mit großen Reserven, muß das Werk mit diesem traurigen Abgesang schließen. Man kann sich dem konzisen Gesamturteil des Autors anschließen, daß das Problem der Koexistenz innerhalb der kommunistisch regierten Staaten in außerordentlich harter Form gestellt wird, weil eine oder mehrere totalitäre Ideologien den kategorischen Atheismus zur Grundlage des Staatslebens erklärt haben. Politisch und ideologisch bestehen mehr oder weniger starke Unterschiede in den Ostblockstaaten. Aufgrund der nationalen Traditionen und Bestrebungen, die mehr und mehr Geltung und Anerkennung erringen, und entsprechend den allgemein menschlichen Anlagen und Bedürfnissen wird indessen die Religionsfrage neu gestellt (335f).

Ein umfassendes Register ist dem Ganzen beigefügt. Vor allem aber bliebe das ausgiebige Literaturverzeichnis zu nennen, das jedem Paragraphen vorausgeschickt wird.

So bietet sich das Werk als eine reiche Fundgrube für jeden an, der sich über das Verhältnis von Kirche und Staat in den europäischen Ländern informieren will, nicht nur dem dem Fache des Kirchenrechtes Verpflichteten. Einerlei, ob er als völkerrechtlich Interessierter die ganze Reihe der europäischen Völkerrechtssubjekte in der Zusammenschau eines entscheidenden Problems überprüfen oder ob er tiefer blicken will, um ein Stück europäischer Geistesgeschichte nachzuvollziehen: Er wird das Buch ungewöhnlich bereichert aus der Hand legen.

Bamberg Othmar Heggelbacher

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: **Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung.** – Freiburg: Rombach (1973). 237 S. (rombach hochschul paperback bd 55) Pb. DM 22.–

Der Richard Hauser gewidmete Bd faßt Arbeiten aus vierzehn Jahren zusammen, die dem Autor im katholischen und nichtkatholischen Lager Bekanntheit, Respekt und Anfechtung eingetragen haben. Neben dem berühmtgewordenen Hochland-Aufsatz „Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933" (1961) stehen hier die gemeinsam mit Robert Spaemann verfaßten Studien über „Christliche Moral und atomare Kampfmittel" (1961/62) sowie zwei programmatische Untersuchungen zur Religionsfreiheit im Anschluß an das Dekret des Konzils (1965, 1967). Den Anfang macht der zu wenig bekanntgewordene Aufsatz „Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche" (1957), der die theoretischen Erwägungen Bs. am deutlichsten und geschlossensten präsentiert; den Schluß bilden Überlegungen zum Thema „Politisches Mandat der Kirche?" vor dem Hintergrund der neuen ‚politischen Theologie' (1969/70).

B.s Thema ist die Begegnung von Demokratie und Kirche. Näherhin geht es ihm um das rechte Verhältnis von kirchlichem Auftrag und politischer Entscheidung des Christen. Der Gegenstand ist mit der bekannten Unterscheidung des Zweiten Vatikanischen Konzils zwischen dem, was

Christen im eigenen Namen als Bürger, und dem, was sie im Namen der Kirche mit ihren Oberhirten tun (Gaudium et spes, Nr. 76), gewiß nicht ad acta gelegt. B.s Arbeiten, obwohl (noch) Einzelstudien ohne systematische Zusammenfassung in einem größeren Werk, dürfen für die Thematik in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ähnliche Autorität beanspruchen wie die Bücher Tischlederers für den deutschen Katholizismus der Weimarer Zeit. Als einer der letzten „gesamten Staatswissenschaftler" in der jüngeren Juristengeneration bringt B. für seine Aufgabe nicht nur fundierte Kenntnisse des Rechts, der Geschichte, der Philosophie und Theologie mit, er verfügt auch über die Gabe intellektueller Präzision und eine klare, nie aufdringliche Schreibweise. Sein Grundproblem wäre so zu formulieren: Wie kann ein positives Verhältnis zwischen Demokratie und Kirche entwickelt werden angesichts der doppelten Schwierigkeit, daß die moderne Demokratie ihr Ethos nicht „hat", sondern in politischer Pragmatik stets neu erzeugen muß, während die Kirche, im traditionellen Staat-Kirche-Schema denkend, gerade auf Rechtsverbürgungen und Sicherungen baut – die wiederum der demokratische Staat nicht ohne weiteres dauerhaft (auf jeden Fall nicht ohne Mitwirkung der Christen) einzulösen vermag?

B. entwickelt bemerkenswerte Beiträge zu einer Soziallehre von Kirche und Gemeinwesen im demokratischen Zeitalter, die weder den Staat moralisch überfordert, noch die Kirche mit politischen Zumutungen in einen neuen Integralismus drängt. Die Kontinuität seines Denkens tritt gerade in diesem Bd sehr deutlich hervor. Wie immer man seine These beurteilt, der deutsche Katholizismus habe 1933 in seinem Verhalten geirrt, weil er nicht politisch, sondern kirchlich argumentiert habe (Rettung der bona particularia von Kirche, Schule, Familie etc.): sicher ist, daß das Gefühl für die wechselseitige Verantwortlichkeit von Kirche und Staat, kirchlicher und bürgerlicher Freiheit noch immer unentwickelt ist – bis heute. In diesem Sinn setzt sich B. für einen integralen Begriff des Politischen im katholischen Denken ein, um der Kirche die Flucht in einen politischen Integralismus zu verlegen; und ebenso kämpft er im Raum des weltlichen Rechts für eine angemessene Betrachtung der Kirche jenseits modischer Laizismen. Kein Wunder also, daß dieses kritische Buch sich nach ‚rechts' wie ‚links' verdächtigt macht. Wer wagt schon heute noch zu sagen, daß die Theologie der Revolution nur eine Pseudomorphose der Restaurationstheologie des 19. Jahrhunderts ist (220)? Vielleicht wird der eine oder andere Vertreter der jüngeren Theologengeneration naserümpfend von liberalem Trennungsdenken reden; die hellhörigen und verständnisvollen freilich werden sich um so lieber von einem unterscheidenden Denken anregen lassen, das eine kräftige Prise Salz in das Einerlei politisch-theologischer Euphorien bringt.

München Hans Maier

Magistero e morale. Atti del 3. congresso nazionale dei moralisti (Padova, 31 marzo – 3 aprile 1970). – Bologna: Centro Dehoniano (1790). 398 S. (Studi e ricerche, Bd 7 Hrsg. von Luigi Lorenzetti) kart. Lit 2.000

Im Gefolge der Diskussion um Humanae Vitae haben sich eine Reihe von Tagungen, Kongressen, Publikationen nicht nur mit der Sachfrage („Pille"), sondern intensiv auch mit der Frage nach der Tragweite und den Grenzen der päpstlichen Lehraurotität beschäftigt. Es mag erstaunen, daß in Italien selbst vom 31. März bis 3. April 1970 in Padua die Moraltheologen auf ihrem 3. Kongreß das Thema recht freimütig zu behandeln wagten, so freimütig, daß auf der letzten Textseite in Fettdruck die Bemerkung angebracht werden mußte: „Das Schlußdokument des Kongresses, das schon durch die Presse bekannt geworden ist, wird nicht publiziert infolge eines Verbotes der höheren kirchlichen Autorität".

Zwei Vorträge beschäftigten sich mit der Hermeneutik: Hermeneutik der Tatsache und der Normen der Ethik (A. de Vos), Einige Grundsätze für eine Hermeneutik des Lehramtes (C. Molari).

Eine zweite Gruppe von Vorträgen unterzieht „Einige Dokumente des Lehramtes" der hermeneutischen Interpretation: die tridentinische Lehre von der Notwendigkeit der Beichte (Z. Alszeghy und M. Flick, beide an der Gregoriana in Rom), Ehe und Jungfräulichkeit in der Lehre des Tridentinums, die Vernehmlassung des päpstlichen Lehramtes in sozialen Fragen, im Licht seiner geschichtlichen Entwicklung (J. Diaz-Alegria), Hermeneutik der „Vix perventi" Benedikts XIV. (Zinsenzyklika von 1745). Eine dritte Gruppe endlich geht der Frage auf den Grund: Lehramt und Theologie (A. Pompei), Gewissen und Lehramt (Bernhard Häring), Pastoral, Klugheit und Gewissen (D. Capone).

Wie man sieht, wurden vor allem römische Professoren zu den heiklen Themen herangezogen, die zugleich für neue Fragestellungen aufgeschlossen waren, aber infolge ihrer Stellung auch einiges wagen konnten. Ein wohlwollendes einleitendes Wort sprach der Patriarch von Venedig, A. Luciani, der im ersten Satz an das Wort Carlo Colombos, gesprochen bei der Versammlung der italienischen Bischöfe 1967, erinnerte: „Seid den Theologen wohlgesinnt!" Der Kardinal fügte hinzu: „Seid besonders den Moraltheologen nahe, die so große und vielfältige Schwierigkeiten in ihrer Arbeit haben!"

Im Anhang ist eine internationale Bibliographie, die auch Zeitschriftenaufsätze umfaßt, beigegeben. Sie reicht allerdings nur bis 1969. Die Autoren des Bandes betonen selbst, daß kein Thema in diesem Rahmen erschöpfend behandelt werden konnte: immerhin haben sie nützliches Material beigetragen, das weitere Perspektiven eröffnet. Bedauerlich, aber zugleich ein Zeichen für den Mut der Referenten wie des Kongresses ist wohl die Bemerkung, daß der Schlußbericht weggelassen werden mußte.

Zürich Jakob David

Pesch, Rudolf: **Freie Treue.** Die Christen und die Ehescheidung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. 109 S.

Anhand des ältesten uns vorliegenden biblischen Zeugnisses über das unbedingte verbindliche Verbot der Ehescheidung (1 Kor 7,10f) zeigt der Verf., wie Paulus verantwortungsbewußt, aber dennoch in einer freien Interpretation diese Weisung des Herrn ungesetzlich und sachgemäß auf eine konkrete Situation hin anwendet. Dies ist auch mit „Freie Treue" gemeint. Sie ist charakteristisch für den Umgang der frühen Kirche mit dem überlieferten Herrenwort; sie bleibt auch exemplarisch für das uns aufgetragene Verhalten.

Im ersten Teil bietet Pesch eine Exegese und Analyse der neutestamentlichen Aussagen unter dem Titel: „Was sagt das Neue Testament" (7–76). Der Spruch Jesu liegt uns in verschiedenen Überlieferungsformen vor. Sein kritischer Sinn ist, Gottes Wille und Recht von menschlichem Eigenwillen und menschlicher Rechthaberei zu unterscheiden. Jesu Wort will provozieren. Die mit der Ehe gegebene gottgewollte Einheit kann und darf nicht einfach in die Verfügung gesetzlichen Denkens gegeben werden. Damit stellt sich Jesus in Gegensatz zur alttestamentlichen Gesetzgebung und der darin geregelten Scheide-Praxis. Gleichzeitig aber ergreift er auch eindeutig Partei für die in Ehesachen rechtlich empfindlich benachteiligte Frau. Pesch lehnt es ab, Jesus als den neuen eschatologischen „Gesetzgeber" zu bezeichnen. Jesu Stellungnahme gilt durchaus verbindlich, aber nicht gesetzlich. Nicht ein neues Gesetz soll promulgiert werden. Vielmehr ergeht an den Menschen eindringlich der Ruf zu freier Treue. Bevor die Hörer mit dem Gesetz in Berührung kommen, sind sie schon vom Willen Gottes getroffen. Gottes Wille läßt sich gesetzlich nicht erfassen. Die Möglichkeit der Ehe liegt eben noch vor dem Gesetz und kann durch Gesetze nicht hinreichend geschützt werden, „sondern nur durch das frei gutwillige Verhalten des Menschen, durch seine freie Treue" (18).

Die hermeneutische Funktion des Streitgespräches darf dabei nicht aus dem Auge verloren werden. Auch der abschließende Bescheid Jesu bei Markus: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen" (Mark 10,9) sollte nicht erneut gesetzlich als bloßes „Nein" auf die Eingangsfrage (Mark 10,2: „Ist es dem Manne erlaubt, die Frau zu entlassen") verstanden werden.

Im zweiten Teil „Was sagt das Neue Testament uns"? greift Pesch die gegenwärtige kirchliche Diskussion auf, wie sie im Arbeitskreis IV des Vorbereitungskomitees zur Synode artikuliert wurde. Die Unauflöslichkeit der Ehe gründet auf dem Ja-Wort von Mann und Frau und will nicht Freiheitsbeschränkung, sondern Ermöglichung von Freiheit sein. Dieses Ja-Wort schließt zwar seinem Wesen nach nicht Wagnis, Krisen und Entwicklungen, wohl aber zeitliche Begrenzung oder irdendwelche Bedingtheit aus. P. nimmt kritisch Stellung zu dem Wort „unlöslich", „unauflöslich" und zum Reden von der „Unauflöslichkeit der Ehe". In einer „Kritik am kirchlichen Gesetzbuch" zeigt er, wie gesetzliches Denken in gleicher Weise zu Rigorismus und Laxismus zu führen vermag. Wo eben gesetzliches Denken überhand nimmt, wird ihm auch bald die Einschätzung des sittlichen Lebens unterworfen. Diese Überschätzung des Gesetzes erweist sich für eine Gewissensbildung nicht gerade förderlich. „Denn das Gewissen wird nicht durch das Gesetz, sondern durch die Freiheit, die Liebe, gebildet" (89). Auch ein starrer Traditionalismus wird entsprechend kritisiert. Heute steht die Glaubensgemeinde wieder vor der Aufgabe, die ursprüngliche Provokation Jesu nicht als kirchliche Disziplinarregel gesetzlich zu interpretieren, sondern in freier Treue auf ihre Situation in der je verschiedenen Umwelt anzuwenden. Weil der Christ durch seinen Herrn zu freier Treue aufgerufen ist, bleibt für ihn die Scheidung unerlaubt. Sie ist Ausdruck von Unglauben, von Untreue, weil sie Ehebruch ist. Paulus erlaubt dem christlichen Partner die Scheidung nicht. Selbst die Ehebruchsklausel kann nicht als „Erlaubnis" interpretiert werden. Nur ein vergesetzlichtes Denken fragt nach den Lücken, nach der Erlaubnis. Insofern bleibt dem gläubigen Christen die Scheidung der Ehe unerlaubt. Dem steht nicht entgegen, daß die Gemeinde immer wieder einmal feststellen muß, daß Ehen tatsächlich zerbrochen, geschieden, unmöglich geworden sind. Die Gemeinde wird sich so zum Anwalt der

Freiheit der christlichen Brüder und Schwestern machen, deren Treue nicht versklavt oder rein gesetzlich reglementiert werden darf. Insofern kann eben Ehe durch Untreue oder Unvermögen zerbrechen und geschieden werden. Gerade in der Behandlung zerrütteter Ehen und in der Praxis gegenüber Geschiedenen muß sich heute die christliche Gemeinde und die Kirche in ihrer Pastoral bewähren.

Am Beispiel der Behandlung des Herrenwortes zur Ehescheidung durch die christliche Gemeinde könnte auch heute deutlich werden, inwieweit Abschied von einem allzu starren und gesetzlichen Denken genommen wurde. Die vorliegende allgemein verständlich geschriebene Studie gibt gute Hinweise für das Verhältnis von gesetzlichem Denken und Freiheit in der Kirche, aber auch für die heute viel diskutierte Frage, inwieweit innerhalb der Gesellschaft sittliches Verhalten gesetzlich reglementiert werden kann und soll. Was man jedoch vermißt, ist ein Hinweis darauf, daß der Begriff „Gesetz" im Neuen Testament, selbst in den paulinischen Schriften, differenzierter verwendet wird. Es gibt durchaus das Reden vom „Gesetz der Gerechtigkeit, Gesetz des Geistes, Gesetz Christi". So sehr sich Pesch mit Recht gegen eine Vergesetzlichung der Worte Jesu wendet, so würde doch eine wenigstens in einem Exkurs angefügte Klärung des Begriffes Gesetz den Eindruck einer gewissen Einseitigkeit von „antigesetzlichem Denken" vermeiden helfen.

München Johannes Gründel

Wendland, Heinz-Dietrich: **Einführung in die Sozialethik.** 2. erweiterte Auflage. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1971. 156 S. (Sammlung Göschen, Bd 4203) kart. DM 7.80

Der Verf. hat hier eine Sozialethik aus evangelisch-lutherischem Geist aufgebaut, wodurch der Sozialwissenschaft überhaupt, die in der Sozialethik gipfelt, ehe sie zur Politik, d. h. zur Lehre von der praktischen Gestaltung sozialer Lebensbereiche übergeht, und der christlichen Gesellschaftslehre als Seinslehre im Hinblick auf die Sozialethik als Handlungslehre *(agere sequitur esse!)* ein kaum zu überschätzender Dienst erwiesen wurde. Gerade die christliche Gesellschaftslehre (= CGL) kann von W. außerordentlich viel lernen, besonders, wenn sie sich nicht bloß als Naturrechtslehre oder als Sozialphilosophie, sondern als Sozialtheologie versteht; denn dann ist CGL jene theologische Disziplin, welche im Lichte der von der Kirche verkündeten Erlösungsbotschaft Jesu Christi das menschliche Gesellschaftsleben erforscht (CGL i. e. S.) und dabei alle heilsrelevanten Erkenntnisse anderer Sozialwissenschaften in sich aufnimmt (CGL i. w. S.).

W. kennt diese Problematik ebenso wie die Unterscheidung von Individual- und Sozialethik. Wenngleich er sie auch in einer notwendigerweise nur im begrenzten Umfang möglichen „Einführung" nicht eingehend behandeln kann, so gibt doch denen, die seine Thesen über wissenschaftstheoretische Grundfragen der Sozialethik so nicht akzeptieren, überaus wertvolle Anregungen, die eigene Position neu zu bedenken. Und die CGL, eine junge, aber notwendige Wissenschaft, bedarf sehr dieser Anregungen zu ihrer vollen Selbstfindung. In sozialphilosophischer Hinsicht wurde sie in den letzten Jahrzehnten durch die Vorherrschaft einer bestimmten auch in der „kirchlichen Sozialverkündigung" und deren wissenschaftlichen und pastoral-praktischen Interpretation dominierenden Richtung an der vollen Entfaltung so sehr behindert, daß sie hier viel aufzuholen hat. Als Sozialtheologie beginnt aber die CGL sich immer mehr als solche zu verstehen und von daher ihre Methode und Systematik aufzubauen und ihren Ort sowohl innerhalb der Theologie als auch innerhalb der Sozialwissenschaften zu bestimmen.

W. behandelt in seiner „Einleitung" (5–12) Begriffe einer Sozialethik, wobei nicht bloß allgemeingültige und überzeitliche soziale Einsichten hervorgehoben werden – stets die Gefahr einer einseitig nur naturrechtlichen Sozialtheorie –, sondern stärkstens die Verantwortung für die heutige Gesellschaft herausgestellt wird, ohne daß W. dabei in eine alles relativierende Situationsethik verfiele. Das Verhältnis von Mensch und Institutionen (in ihrer Vielfalt) wird kurz angedeutet, ohne daß W. jedoch zwischen sozialen Institutionen als Kommunikationsgebilden und sozialen Instituten als Kommunikationsweisen unterscheidet und die durchaus berechtigte Gliederung von Gesellschaft i. w. S. als Personenmehrschaft überhaupt in Gemeinschaft (als Personenmehrschaft in Seinsverbundenheit) und Gesellschaft i. e. S. (als Personenmehrschaft in gewillkürter Zweckverbundenheit) vornimmt. Versteht man diese Grundkategorien nicht ontologisch, sondern psychologisch (vgl. Tönnies), dann allerdings muß man mit W. dieselben ablehnen.

Im I. Kap. behandelt er „Voraussetzungen und Grundfragen" (17–50), wobei „Christlicher Humanismus" den „Leitbegriff der Sozialethik" abgibt. Mit Recht wird die Kennzeichnung „christlich" verteidigt: „Die christliche Ethik bezeugt in ihren Aussagen den christlichen Glauben" (18). Sie argumentiert also theologisch. Wir würden das daher moraltheologisch nennen. Dabei nimmt W. durchaus Vernunftseinsichten, wir würden diese sozialphilosophische oder auch naturrechtliche nennen, in seine Überlegungen auf. Die Einheit des Christen in seinem sozialen Sein, Leben und Handeln tritt bei W. in allen seinen Aussagen stark hervor. Sie ist beste evangelisch-lutherische Sozialtheologie und kann gegenüber einer oft anzutreffenden Überbetonung sozialphilosophischer bzw. naturrechtlicher Reflexion und bislang gering entwickelter sozialtheologischer Methode auf katholischer Seite nur wärmstens begrüßt werden. W. setzt den „christlichen Humanismus" mit Recht kritisch gegenüber anderen Formen von Humanismus ab, den „revolutionärrationalen", den „klassisch-ideologischen und den romantischen" (20). Richtig ist: „Zwischen dem ‚absoluten' Humanismus und dem christlichen fällt die Grundentscheidung" (20). Der christliche Humanismus ist nicht bloß ein innerweltlich-profaner, sondern impliziert „c h r i s t l i c h e S o l i d a r i t ä t", ist „Partnerschaft der L i e b e, jener Liebe, die in der Person Christi Mensch geworden ist, der dieser christlichen Solidarität ihren Inhalt gibt, jener Liebe, die Sinnerfüllung und Vollzug aller Gebote, der Zehn Gebote, wie aller Anforderungen der gesellschaftlichen Ethik ist, die von Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit spricht (23). Dabei unterscheidet sich „christliche" Erwartung von „humanistischer Utopie" (23ff). Und es ist W. zu danken, daß er nicht bloß auf den heutigen Kairos hin reflektiert, sondern auch vor jedem innerweltlichen die Sünde und deren Folgen sowie die eschatologische Vollendung außer acht lassenden statischen Immanentismus oder deterministisch evolutionären Futurismus warnt.

Wenn wir auch vom evangelisch-lutherischen Ansatzpunkt aus bei W. verstehen müssen, daß und warum er von allem „ontologisch naturrechtlichem" Denken Abstand hält, so begrüßen wir doch, wenn er sagt: „Die christliche Ethik fügt nicht bloß zu den ethischen Forderungen des Humanismus noch ein paar christliche „S o n d e r g e b o t e hinzu" (25). Und dabei kommt das katholische Anliegen der Sache nach gut zum Tragen: die Lehre vom „neuen Sein des Menschen in Christus" (26) nimmt alle Werte der humanistischen Gesellschaftskritik in sich auf (26). Gut wird von W. dargelegt: „Die Institutionen sind in sich selbst ethische Verbindlichkeit" (28), die jedoch keine absolute innerweltliche Eigengesetzlichkeit besitzen (29). Trotz des geschichtlichen Wandels und der Pluralität in den Erscheinungsformen der Gesellschaft und ihrer Institution bleiben diese, vor allem Ehe (Familie) und Staat, für alle Zeiten unentbehrlich.

Ein Kapitel, das leider trotz der Lehre von der Sünde und ihren Folgen in der katholischen Moraltheologie noch erst wenig in der CGL entfaltet ist, findet sich bei W. in: „Die Mächte der Verkehrung" (34ff). Gegenüber aktualistischen-existenzialistischen Interpretationen des christlichen Seins in der Gemeinde Christi stellt W. mit Recht „das neue Sein, die neue Schöpfung des Menschen in Christus und damit die Wiederherstellung des geschändeten, entstellten Ebenbildes zu dem Gott, der den Menschen erschaffen und erwählt hat", heraus (39). Ein „privatisierender Protestantismus" wird abgelehnt (39). Die CGL könnte durchaus die Formel übernehmen (40): „Die Gesellschaft unter der Herrschaft Christi sehen", das aber bedeutet nicht, sie zurückverwandeln in „Theokratie" – wir sprechen von einer geforderten Verchristlichung, aber von einer abzulehnenden „Verkirchlichung der weltlichen Bereiche" – „noch die Vernunft entmündigen" (40) – und dagegen steht die Sozialphilosophie und in ihr die naturrechtliche Sichtweite richtigen katholischen Verständnisses. Und auf „Christliches Naturrecht?" geht W. (44ff) in einer Weise ein, die das ökumenische und politisch-praktische Gespräch in seinen Grundlagen hoffnungsvoll bereichern könnte.

Wir müssen W. dankbar sein, daß er die Möglichkeit und Notwendigkeit von Naturrecht zugibt und sich so der katholischen Position nähert, die durch Betonung der kritischen Infragestellung einer Verabsolutierung der menschlichen Natur durch Christus die überlieferte katholische Position auch sozialt h e o l o g i s c h zur Korrektur ihrer sonst leicht deistisch klingenden Position veranlassen sollte. „Deshalb ist die christliche Humanität die Schützerin und Bewahrerin des Naturrechts ... In diesem Sinne gibt es keine christliche Sozialethik, und keine christliche Humanität ohne Naturrecht" (47). Den Schluß dieses I. Kap. bildet das heute sehr aktuelle Problem „Revolution und Gesellschaft" (47ff).

Das II. Kap. (50–78) behandelt „Die Kirche in der modernen Gesellschaft". Es ist zu hoffen, daß nach dem Vat. II die innere und die äußere Sozialität der Kirche nicht bloß in der katholischen Dogmatik, sondern gerade auch in der CGL neu und tiefer durchdacht wird. Mit den zu ihrer Zeit sicher bedeutsamen Erklärungen etwa Leos XIII. kommen wir heute nicht mehr aus.

W. kann uns dabei helfen, denn: „Der christliche Humanismus, den wir als Leitfaden der Sozialethik bezeichnet haben, könnte ohne den Mutterboden der Kirche nicht existieren" (50). „Wir setzen daher bei der Kirche ein, ihrem Sinn und Auftrag, dort, wo die Christlichkeit aus christlichem Humanismus gründet und entspringt" (50). Wieviel können methodisch und systematisch diese beiden Aussagen von W. für die CGL bedeuten! Er bespricht die „Zuwendung der Kirche zur Gesellschaft" (50ff) und die „Zwei Grundformen der ‚Kirche'" (52): „1. Kirche als die im Gottesdienst versammelte Gemeinde; 2. Kirche als weltliche Christenheit oder die in der Gesellschaft unter Menschen und Gruppen lebende und arbeitende

Gesamtheit von Christen, die wie andere ökonomische, politische und soziale Funktionen und Aufgaben verschiedenster Art ausüben bzw. erfüllen" (52f). So richtig dieser doppelte Gesichtspunkt der Kiche ist (vgl. Vat. II: „Lumen gentium" und „Gaudium et spes"), so meinen wir doch, daß die Verzahnung zwischen Kirche und Welt noch enger sei. Kirche ist im Hinblick auf Welt: in Christus heimgeholte Welt, Welt ist auf die Heimholung in Christus ausgerichtete erlösungsbedürftige geschichtliche Wirklichkeit. Zwischen der auch bei manchen katholischen Theologen übertriebenen Trennung der „weltlichen Welt" von der Kirche, wobei aus der nur relativen oft eine absolute Eigengesetzlichkeit der Welt gemacht wird im Gegensatz zu dem anderen Extrem, der Identifizierung beider durch Aufgehen der Kirche in der Welt oder umgekehrt, liegt die auch von W. herausgestellte Wahrheit. Aber sie hätte bei ihm noch klarer und tiefer begründet sein sollen. Mit Recht wird bei W. jedoch unterschieden 1. das „weltliche" Tun des „einzelnen Christen in der Gesellschaft, d. h. seine gesellschaftliche Position und ‚Rolle', in deren Ausübung der Christ doch zugleich als Glied der Gemeinde zu gelten hat und nicht als isolierter ‚Einzel'-Christ ..."; und 2. „Die Bildung aktiver Dienstgemeinschaften für die Ausrichtung des Welt-Diakonats der Kirche" (53). Für die CGL und die katholische Sozialbewegung ist die Betonung dieser beiden Gesichtspunkte darum wichtig, weil sonst das eigentliche christliche Anliegen des neuen Menschen in den sozialen Bereichen dieser Welt zuwenig gesehen wird. Die Charakterisierung der „Formungskräfte der gegenwärtigen Gesellschaft" (57ff), wie sie von den Sozialwissenschaften studiert werden („Freilich können die Begriffe und Einsichten der Soziologie nicht zu Maßstäben für die Sozialethik erhoben werden. Sie dürfen nicht ideologisiert werden" (57)) und, wie sie sich vor allem in den Begriffen „säkulare" und „pluralistische" Gesellschaft darstellen – W. gibt eine längere, allerdings doch wohl diskussionsbedürftige Analyse des „heutigen Pluralismus" (61f) –, ist auch für die CGL von anregender Bedeutung. Mit Recht wird der „sog. Funktionalismus" zur Rettung des ganzen Menschen im sozialen Leben als fragwürdig behandelt (62) und werden das „Leistungsprinzip" und die „Leistungs-‚Gemeinschaft'" kritisch untersucht. Zuviele Schlagworte und zuwenig Kritik steckt uns jedoch in der Aussage von W. (63): „Die christliche Soziallehre (sollte) der romantischen Organismusidee entschlossen den Abschied geben". Hier bedürfte es einer genaueren Untersuchung des sozialen Ganzheitsbegriffes ebenso wie des echten Analogiecharakters des Organismusbegriffes und -bildes.

Wir übergehen hier die bedenkenswürdigen Darlegungen von W. über „Die Stellung der Kirche in der säkular-pluralistischen Gesellschaft" (63ff), wobei es vor allem um die Diakonie in der Welt geht, ohne deren „neue ‚Sakralisierung'" (66), um den Dienst der Kirche an allen Menschen. Die Rede vom „Sozialapostolat" im katholischen Raume ist zur Zeit verstummt. Vielleicht würde „diakonisches Sozialapostolat" die Sache richtiger treffen. Von den „Prinzipien der Diakonie der Kirche in der Gesellschaft" (68ff) steht „an erster Stelle": „Das Prinzip der kritischen Solidarität" erfüllt mit „kritischem Imperativ" im „Bündnis mit der kritischen Vernunft" und enthaltend „das Prinzip der Offenheit". Von hier aus könnte die Prinzipienlehre der CGL gute Anregungen empfangen, wenngleich sie diese mehr ethischen Prinzipien zunächst vom Ontologischen her begründen müßte.

Den Schluß dieses II. Kap. bildet: „Die Aufgabe der gesellschaftlichen Diakonie" (74ff): 1. Dienst am Menschen in seiner „sozialen und institutionellen Existenz"; 2. Beachtung und Minderung der nie völlig auszuschließenden „sozialen Konflikte" zwischen „gesellschaftlichen Gruppen und Verbänden" – die moderne soziologische „Konfliktstheorie" ist in der CGL wohl noch nicht angekommen!; 3. Hilfe für notleidende Gesellschaftsgruppen. Hier hätte einerseits von W. die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips und des Auxiliaritätsprinzips tiefer herausgestellt werden sollen, andererseits müßte die CGL sich ähnlich wie bei W., noch eingehender, mit dem Begriff der „Entfremdung" befassen.

Das III. Kap. behandelt „Das Gemeinwesen als Demokratie" (78ff). „Entscheidend ist für die christliche Soziallehre die Frage nach den gesellschaftlichen Fundamenten der Demokratie", heißt es in dem Abschnitt „1. Gesellschaftliche und politische Demokratie" (79ff): „Die Bedeutung des christlichen Humanismus für die Fundierung und Stärkung der Demokratie (wird) sichtbar" (80). Unseres Erwachtens wird jedoch der Demokratiebegriff bei W. zu weit ausgedehnt, obwohl vielleicht seine Darlegungen eine Brücke schlagen könnten zwischen den Extremen eines ausschließlich staatsrechtlichen Demokratiebegriffs („Demokratur") und dem Begriff einer totalen gesellschaftlichen Demokratisierung („Demokratismus"). W. sagt: „Wir haben also die politische Demokratie als Ausdruck der gesellschaftlichen Demokratie oder der verantwortlichen Gesellschaft zu verstehen" (81). Das so Gesagte ist uns zu unscharf. Richtig dagegen heißt es: „Das Ethos der Demokratie kann ohne ihre politischen Institutionen nicht erhalten bleiben" (81).

In „Demokratie als Herrschaftsform" (81ff) geht W. auf die heute viel diskutierten Probleme ein. Richtig ist seine Interpretation von Röm 13 (83). Fraglich erscheint uns jedoch die Aussage (84): Die Demokratie „jedoch (ist) die einzige uns heute gegebene politische Ordnung" (84) und „die Neigung des Menschen zum Machtmißbrauch und zur sozialen Ungerechtigkeit macht Demokratie so nötig, daß sie heute erschaffen werden müßte, wenn es sie nicht gäbe (84).

Leider haben die CGL und die evangelische Sozialethik ebenso wie andere Sozialwissenschaften es bislang versäumt, Typen und Modelle gesellschaftlicher Integration zu entwickeln. So realisierbar Demokratie durch verständige und ihre Freiheit in Zucht verwaltende Menschen ist – allerdings unter der Voraussetzung einer gewissen gesellschaftlichen Stabilität und einer gewissen sozialwirtschaftlichen und sozialkulturellen Höhenlage –, so wenig ist Demokratie dort verwirklicht, wo solche Voraussetzungen nicht gegeben sind. Und das gilt heute nicht bloß für große Teile der 3. Welt!

Wir müssen hier übergehen, was W. (85ff) von „Macht und Recht", Recht und Sittlichkeit sagt, ebenso seine sehr richtigen Aussagen über „Die Gefährdung der Demokratie" (88ff), über die Bedeutung der „*salus publica* – Gemeinwohl für alle Glieder des Gemeinwesens" (89), über den so notwendigen Zusammenhang von „Demokratie und Nation" unter Absage an jeden Nationalismus (90ff). „Für die christliche Sozialethik ist eine neue Verbindung und Vereinigung von Patriotismus und Weltbürgertum das Gebot der Stunde" (92). „Der Universalismus der christlichen Ethik, der die Einheit der Menschheit im Auge hat...", führt W. zu der Feststellung, die seit Jahren besonders ein Altmeister der CGL, Joh. Messner, und neuerdings seit dem Vat. II bis hin zu „Populorum progressio" die Kirche selbst aufstellt: „Auch der zumeist auf die Nationen und den Einzelstaat bezogene Begriffe des Gemeinwohls muß jetzt universal gefaßt werden. Die Forderung des weltbürgerlichen Patriotismus ist davon abhängig" (93): „Der Christ (kann) kein Nationalist..., aber in der Annahme seines geschichtlichen Standortes Patriot und redlicher Bürger seines Landes" (94) sein.

W. befaßt sich dann kurz mit den Fragen „Kirche und Demokratie" (94ff), ohne auf die innerkirchlichen Probleme näher einzugehen.

Ein gutes Kapitel „Politischer Theologie" bildet das über „Christliche Politik?" (97ff), wobei die „These der ‚Zwei-Reiche-Lehre' Luthers nach wie vor Gültigkeit (hat), daß mit dem Evangelium nicht die Staaten regiert werden, und daß die ‚geistlichen' Gaben und Mittel (Predigt, Austeilung der Sakramente, Seelsorge) die Gemeinde Christi erbauen, nicht aber politische Mittel zur Gestaltung des Gemeinwesens darstellen" (98). Auch hier hat das Vat. II einiges gesagt, was hinzugenommen werden sollte, z. B. auch in der „Erklärung" über die Religionsfreiheit. Sehr „katholisch" heißt es (100): „Das politische Handeln des Christen ist auf das Vernünftige nach dem Maßstab des Gemeinwohls der Gesellschaft gerichtet". Allerdings hätten wir gern zum Problem des „christlichen Staates", der „christlichen Politik", einer „christlich" sich nennenden Partei mehr Klarheit bei W. angetroffen, so sehr seine kritische Distanz bei jeder Diskussion über diese Begriffe beachtet werden sollte.

Das IV. Kap. (104–129) behandelt „Probleme der Wirtschaftsethik". Während im katholischen Raume diese besonders intensiv studiert worden ist, ist die Staatsethik eher im protestantischen Raume untersucht worden. Beide könnten sich daher ergänzen, wenngleich ihre jeweiligen theologischen und naturrechtlichen Vorentscheidungen dabei zu überprüfen sind. Zu dem, was W. über „Wirtschaft und Ethik" (104ff), über „Arbeit – nicht Beruf" (109ff) sagt, hätten wir von differenzierteren Begriffen von Arbeit und Beruf aus sehr kritische Anmerkungen anzubringen. Wenn er z. B. meint (114): „Wir werden also von Arbeit und sozialer Position sprechen und den heute entleerten Begriff des Berufs vermeiden, um nicht einer wirklichkeitsfremden Illusion zu verfallen"). W. spricht über „Das Eigentum und seine Formen" (115ff, wobei W. [117] eine beachtenswerte neue Systematik der verschiedenen Eigentumsformen bringt), über „Ethik des Verbrechens?" (120ff; richtig heißt es hier [121]: „Die Mahnung, Almosen zu geben, den Armen an unserem Erwerb teilhaben zu lassen, die im Alten und Neuen Testament oft wiederkehrt, hat wahrlich ihren guten Grund und ihre Gültigkeit bis auf diesen Tag – auch in der Wohlstandsgesellschaft [Brot für die Welt]"), über den „Wohlfahrtsstaat (sozialen Staat") (123ff; wobei W. jedoch u. E. irrigerweise von einer „Partnerschaft von Staat und Kirche" spricht. S. 128 wäre Anlaß gewesen, auf das Subsidiaritätsprinzip einzugehen, eines der vier sozialen Strukturprinzipien: die Grundlagen bilden das Ganzheits- und das Gliedschaftsprinzip, aus denen dann das Subsidiaritäts- und das Solidaritätsprinzip folgen).

Das V. Kap. (129–151) behandelt „Leitbilder der sozialen Gestaltung". Das hier Gesagte kann nur mit Dank wegen seiner Anregungen für die CGL übernommen werden, in der gerade das von uns schon mehrfach behandelte Leitbild- und Vorbildproblem noch viel zu wenig bedacht wird. Es geht dabei um mehr als bloß um soziale Typen als Verstehensmuster und soziale Modelle als Handlungsmuster. Es geht um die Bedeutung kritischer Leitbilder für die „Vermenschlichung" der gesellschaftlichen Lebensbereiche in der „verantwortlichen Gesellschaft" (134ff), um „die ökumenische Lösung", die von den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates in Amsterdam (1948) und Evanston bei Chikago (1954) ausgegangen ist" (134). Wir stimmen W. zu, wenn er dem „Kritischen Leitbild ‚verantwortliche Gesellschaft'" eine so hohe Bedeutung beimißt. Welches Leibtild haben wir selbst eigentlich in der CGL, nachdem das von der „berufständischen Ordnung oder „Leistungsgemeinschaft" längst eines unbeweinten Todes gestorben zu sein scheint? Es wird höchste Zeit, uns darüber Gedanken zu machen! – „Wir werden deswegen aber den Begriff Gemeinwohl nicht aufgeben dürfen. Er bleibt sozialethisch notwendig" (137f), sagt W. mit Recht und bringt dazu zwar nur wenige, aber treffend interpretierende Aussagen.

Auf die Schwierigkeiten des Themas „Die Interessengesellschaft und der soziale Friede" hinweisend warnt W. bewußt vor dem Utopismus

einer konfliktfreien Gesellschaft, aber auch vor der Kapitulation der immer wieder und gerade heute drohenden Anarchie.
Zum Schluß geht W. noch einmal auf „Liebe und Gerechtigkeit" ein im Zusammenhang mit dem Naturrecht, welche Tugenden auch für eine Rechtsethik und Rechtstheologie grundlegend sind, ferner und letztens auf die „Konflikte des Christen mit der Gesellschaft" (147ff) sowie auf „die soziale Gestaltung und den Gang der Geschichte" (149ff).

W. bietet dann eine Literatur(auswahl), 151–154, worin er, was erstaunlich ist, wenn wir richtig sehen, kaum eine Angabe bringt aus dem katholischen sozialwissenschaftlich relevanten Bereich, weder aus der kirchlichen Sozialverkündigung" noch aus den Bereichen ihrer Interpretation in der „katholischen Soziallehre" noch aus beider Grundlagenwissenschaft der CGL. Hier stellt sich doch die Frage: aus welchem Grund verfährt W. so? Und ein solcher muß doch vorliegen! Denn zu nahe kommen da die Ausführungen W.s denen der genannten katholischen Aussagesysteme.

Ein kleines Sachregister (155–156) beschließt dieses äußerst wertvolle inhaltsreiche Werk, zu dem man dem Verf. und der evangelischen Sozialethik nur Anerkennung und Dank aussprechen kann. Ob aber die von W., wie uns scheint, peinlichst vermiedene Erwähnung seiner Nähe zur katholischen Sozialtheorie nicht doch bald zu einem intensiveren ökumenisch-sozialwissenschaftlichen Gespräch führen sollte? Diese Frage muß zugleich ein Wunsch sein.

Bochum Gustav Ermecke

Roos, Lothar: **Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft.** Grundlagen und Grundsätze einer christlichen Wirtschaftsethik nach dem II. Vatikanischen Konzil. – Köln: Bachem (1971). 190 S. (Veröffentlichungen der Kath. Sozialwiss. Zentralstelle Mönchengladbach) Linson DM 17.80

Wer heute nach kurzgefaßten, aber fundierten Kompendien zu einzelnen Problemkomplexen (z. B. politische Ethik, Wirtschaftsethik, Kulturethik) der christlichen Sozialethik im katholischen Raum sucht, wird nicht so leicht fündig werden. Hier bieten sich die als Kommentare zur Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils gedachten handlichen Bänddchen an, die von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach seit 1967 im Verlag Bachem herausgegeben wurden. Die ursprünglich auf 11 Bänddchen geplante Reihe wird leider nicht mehr vollständig werden, weil einige Autoren ihre Zusagen zeitlich wohl nicht mehr einhalten konnten und andererseits die Zeit der Kommentare zu konziliären Dokumenten vorbei zu sein scheint.

So ist auch die Veröffentlichung von L. Roos nicht mehr als Band der ursprünglich projektierten Reihe ausgewiesen, wenngleich sie in Anlage und Ausführung ihren Vorgängerinnen stark angeglichen ist. Ferner greift sie auch bereits über den Konzilstext hinaus, indem sie vor allem die Enzyklika „Populorum progressio" mit einbezieht.

Wie alle Veröffentlichungen von L. Roos, dem Freiburger Theologen, der sich in der vorliegenden Veröffentlichung aber auch als guter Kenner wirtschaftlicher Fragen hervortut, so zeichnet sich auch der hier vorgestellte Band durch Kenntnisreichtum, Exaktheit und eine klare Sprache aus. Roos will keine an den Text des einschlägigen Kapitels der Pastoralkonstitution (II. Teil, 3. Kap.) eng angelehnte kommentierende Exegese leisten, sondern einen mehr systematischen Aufweis von Grundfragen ideeller und institutioneller Art im Bereich des Wirtschaftslebens und seiner humanen Gestaltung anbieten.

In vier Kapiteln geht es um folgende Einzelfragen: I. Wirtschaftliche Weltgestaltung und christliches Heil; II. Zur wirtschaftlichen Dynamik der Gegenwart und ihrer sozialethischen Problematik; III. Die menschliche Arbeit und die Institution des Eigentums als Probleme der Wirtschaftsethik; IV. Sozialethische Probleme der Unternehmensverfassung und der wirtschaftlichen Interessenvertretung.

Wenngleich es sich nicht um einen Kommentar im engeren Sinne zum Wirtschaftskapitel der Pastoralkonstitution des Konzils handelt, wäre ein Abdruck dieses Kapitels – wie in den früheren Kommentarbänddchen der Reihe – dennoch erwünscht gewesen, um einen zentralen Text des kirchlichen Lehramts zur Wirtschaftsethik, auf den immer wieder Bezug genommen wird, bei der Lektüre zum Vergleich gegenwärtig zu haben.

Der vorliegende Band bietet ein kleines Kompendium der Wirtschaftsethik dar, das man mit großem Gewinn liest. Es ermöglicht auch dem wirtschaftstheoretisch nicht Vorgebildeten für die Auseinandersetzung mit aktuellen Problemen einer humanen Wirtschaftsgestaltung (vor allem Verbandspräsides und -vorsitzenden, Studierenden) eine rasche Orientierung.

Münster Wilhelm Weber

Handbuch der Pastoraltheologie. Band V: Lexikon. Hrsg. von Ferdinand Klostermann, Karl Rahner, Hansjörg Schild. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 664 S. Lw. DM 115.–; Subskr. DM 99.–

Noch ein Lexikon?

Angesichts eines gegenwärtig zu beobachtenden Booms von theologischen Lexika müssen sich Herausgeber und Verleger eines neuen Wörterbuches die Frage stellen lassen, inwiefern dieses eine notwendige und sinnvolle Bereicherung auf dem theologischen Büchermarkt darstellt. Der Hinweis, daß das nun vorgelegte „Lexikon der Pastoraltheologie" (LPTh) schon zu Beginn der Arbeit am „Handbuch der Pastoraltheologie" (HbPTh) als Abschluß des Gesamtwerkes in Aussicht genommen war, ist keine hinreichende Antwort. Denn neben diesem bislang vierbändigen Hb ist – um nur ein Werk zu nennen – fast gleichzeitig ein ebenfalls vierbändiges „Theologisches Lexikon für die Praxis" (so der Untertitel von „Sacramentum Mundi") erschienen, so daß man meinen könnte, sowohl Pastoraltheologen als auch Praktiker seien mittlerweile mit Konzeptionen und Informationen genügend versorgt. Worin bestehen also die zusätzlichen „guten Dienste", die laut Klappentext das LPTh „allen in der Pastoral tätigen Geistlichen und Laien" leisten soll?

Das Lexikon und das Handbuch

Ganz sicher nützt dieser 5. Bd des HbPTh dem Besitzer des Gesamtwerkes. Denn so gut auch der in den ersten vier Bänden vorgelegte Entwurf einer systematischen Konzeption der Praktischen Theologie ist – die Benutzung dieses fast 2700 S. umfassenden Hb.s erwies sich bis zum Erscheinen dieses 5. Bandes aufgrund eines fehlenden Registers als sehr mühsam und zeitraubend, so daß mancher, wollte er sich lediglich einen Überblick über ein ganz bestimmtes Problem verschaffen, schon bald resignierte. Hier leistet Bd V Abhilfe: in 354 Stichworten erschließt er den systematischen Gehalt des Gesamtwerkes. Dabei bringt die Konzeption als Lexikon gegenüber einem Register einige Vorteile mit sich: Unter dem jeweiligen Stichwort werden nicht nur die entsprechenden Belegstellen im Hb. genannt, sondern es wird darüber hinaus das im systematischen Teil des Hb.s (vielleicht sogar an verschiedenen Stellen) Geschriebene noch einmal knapp zusammengefaßt, eventuell um weitere Aspekte ergänzt und es wird zusätzliche (vor allem neuere) Literatur angegeben. In dieser Form nun hat das HbPTh wirklich die Chance, zu einem gern und oft benutzten Arbeitsbuch zu werden.

Die Rezensenten konnten sich davon überzeugen, daß mittels der 354 Stichworte tatsächlich der gesamte Inhalt des HbPTh erschlossen worden ist. Lobend hervorzuheben ist, daß zu jedem Stichwort jeweils nur eine eng begrenzte S.-zahl angegeben worden ist, so daß zusätzlich zu dem L.-artikel leicht auch die entsprechenden Belegstellen nachgelesen werden können. – Allerdings sollten vor einer 2. Aufl. des L.s die Belegstellenverweise noch einmal sorgfältig geprüft werden. Es haben sich einige Druckfehler eingeschlichen: Unter dem Artikel „Gemeinde" müßte es z. B. heißen HbPTh III 17–58 statt HbPTh I 17–58. Bei einigen Verweisen fehlt die Angabe des betreffenden Bandes vom Hb. (z. B. „Sekretariat für die Nichtchristen", „Sekte"). Darüber hinaus sind die Verweise häufig nicht vollständig; hier nur einige Beispiele: „Heilsbedürftigkeit" HbPTh II/1 55–60, „Information" (oder „Publizistik), HbPTh II/1 146–151, „Kirchlichkeit", HbPTh I 480ff. „Kurie" HbPTh I 222–227 IV 648–652, „Laie in der Kirche" HbPTh III 588–604, „Nuntius" HbPTh IV 655–658, „Pfarrei" HbPTh I 407–414. Bei sehr vielen Artikeln fehlen Verweise, obwohl das Hb. Belegstellen bietet.

Das LPTh will sich jedoch nicht nur als notwendige und hilfreiche Ergänzung des Hb.s verstanden wissen, sondern auch als eine selbständige Arbeit, die unabhängig vom Hb gebraucht werden kann. Äußerlich ist diese Selbständigkeit an den 466 Artikeln zu sehen, für die es im Hb. keine Belegstellen gibt. Insbesondere will das L. das Hb. um die neuen Erkenntnisse aus den für die pastorale Praxis relevanten Wissensgebieten erweitern. Hier muß vorrangig auf die große Zahl der interdisziplinären Beiträge hingewiesen werden: Es finden sich 94 Artikel aus dem Bereich der Soziologie, 70 Artikel aus der Pädagogik, 98 Artikel aus der Psychologie, 33 Artikel aus dem Bereich der Kommunikationswissenschaften und ebenfalls 33 Artikel aus der Pastoralmedizin. Einige dieser Fachwissenschaften sind noch gar nicht oder nur am Rande in den ersten vier Bänden des Hb.s vertreten; das gilt vor allem für die Psychologie.

Die Bezeichnung „interdisziplinär" ist nicht für alle der hierunter firmierenden Beiträge in gleicher Weise berechtigt. Viele dieser Artikel sind sehr fachspezifisch abgefaßt; sie bieten Informationen über den jeweiligen Gegenstandsbereich und legen eventuell den

Stand der wissenschaftlichen Diskussion dar, gehen jedoch nicht auf die Bedeutung der verhandelten Sache für die pastorale Praxis ein. Jedoch erscheint die in der Einleitung vorgetragene Hypothese, mit der die Berechtigung solcher Beiträge im L. einsichtig gemacht werden soll, plausibel: „Hier ist aber zu bedenken, daß gerade im heutigen pastoralen Geschehen eine Vielzahl von Sachproblemen eine Rolle spielt, deren genau erkundete Integration in den pastoraltheologischen Bereich noch aussteht, die aber in diesem L. auszulassen ein vorsätzliches Ausblenden von realen Gegebenheiten im pastoralen Leben bedeuten würde." Auf das Problem, das sich damit für eine systematische Konzeption der Praktischen Theologie stellt, soll weiter unten eingegangen werden.

Soviel kann jetzt jedoch schon gesagt werden: Diese sog. interdisziplinären Beiträge sind auf jeden Fall sehr informativ. Viel trägt dazu bei, daß sie trotz aller Fachbezogenheit allgemeinverständlich abgefaßt sind. Insofern stellt das LPTh eine nützliche und wichtige Informationsquelle für Studierende und in der Praxis Tätige dar; es dürfte sogar die Anschaffung von Fachwörterbüchern bzw. -handbüchern ersparen. Denn – soweit es sich überblicken läßt – sind alle fachwissenschaftlichen Termini und Problembereiche, auf die die in der Pastoral Tätigen stoßen können, hier erfaßt. Neben den notwendigen Informationen geben einzelne Beiträge auch wertvolle Hinweise und Denkanstöße für die pastorale Praxis.

Beispiel Soziologie

Am Beispiel der soziologischen Beiträge sei dieses ausführlicher erläutert. Mit 94 Artikeln (= 11 %) ist die Soziologie im L. erstaunlich stark repräsentiert; ihre mehr als 30 Autoren gewähren einen Einblick sowohl in die verschiedenen soziologischen Arbeitsgebiete als auch in die Pluralität soziologischer Denkansätze und Theorien. Will man die Beiträge nochmals untergliedern, so bietet sich folgende grobe Einteilung an: allgemeine Soziologie, empirische Sozialforschung, Religions- und Kirchensoziologie, Pastoralsoziologie. Außerdem könnte man zwischen mehr informativen Artikeln und problemorientierten Diskussionsbeiträgen unterscheiden.

Die Artikel aus dem Bereich der allgemeinen Soziologie sind eher informativ. Als sehr vorteilhaft erweist es sich, daß der größte Teil der sog. soziologischen Grundbegriffe (Funktion, Gemeinschaft, Gruppe, Konflikt, Normen, Rolle, Schichtung, Soziale Anpassung, Soziale Kontrolle u. a.) aus der Feder eines Autors, A. Bellebaum, stammen, der es versteht, auch dem Laien die dem Fachsoziologen vertraute Begriffswelt zu erschließen, indem er sie nicht rein abstrakt abhandelt, sondern sie in Rückgriff auf die soziale Handlungswirklichkeit, wie sie sich dem in der Pastoral Tätigen bietet, darstellt und erläutert. Außerdem sind die Artikel durch ständige Verweise untereinander verknüpft, so daß der Leser sich durch ihre Lektüre leicht einen allgemeinen Überblick über die Soziologie und die besondere Perspektivität soziologischen Denkens verschaffen kann. Allerdings birgt eine solche Konzeption auch die Gefahr einer rein positivistischen Darstellung in sich. Dem hätte leicht durch einen umfassenden Artikel unter dem Stichwort „Soziologie" bzw. „Gesellschaft" vorgebeugt werden können, in dem die gegenseitige Zuordnung der verschiedenen Grundbegriffe und die unterschiedlichen Positionen in der soziologischen Theoriebildung hätten erläutert werden können. Leider fehlt eine solche Darstellung; und so muß der Interessierte z. B. auf den Artikel „Gesellschaft" von J. Matthes in dem von G. Otto herausgegebenen Praktisch-theologischen Handbuch (Hamburg 1970) verwiesen werden.

Müssen die soziologischen Grundbegriffe trotz aller Rückgriffe auf die soziale Realität notgedrungen sehr allgemein bleiben, so ist versucht worden, durch eine Reihe zusätzlicher problemorientierter Diskussionsbeiträge, die im engeren oder weiteren Umkreis der Religionssoziologie anzusiedeln wären, einen direkteren Bezug zur Kirche und pastoralen Praxis herzustellen. Insbesondere sind hier die Artikel „Gruppenbildung in der Kirche", „Institutionalisierungsproblem", „Internalisierungsprozesse in der Kirche", „Rollenerwartung und Rollenkonflikte in der Kirche", „Sozialer Wandel und Kirche" (alle von F. W. Menne), des weiteren „Entkirchlichung" (L. Hoffmann), „Moderne Gesellschaft und Kirche" (D. Savramis), „Sozialisation" (R. Zerfaß) u. a. m. zu nennen. Für den soziologischen Laien mögen diese Beiträge nicht immer sehr ergiebig und manchmal auch nur schwer verständlich sein; doch zeichnet sie aus, daß sie – trotz der gebotenen Kürze – vor allem die kirchensoziologische Theoriebildung ein Stück weit vorangetrieben haben. Dabei ist nicht zu übersehen – und es ist erfreulich, daß dieses auch im L. dokumentiert wird –, daß auf diesem Gebiet die Meinungen noch sehr kontrovers sind. Man vergleiche z. B. nur die Artikel „Moderne Gesellschaft und Kirche" von D. Savramis und „Sozialer Wandel und Kirche" von F. W. Menne, in denen sehr unterschiedliche Auffassungen über Entwicklung und Funktion der Kirche in der Gesellschaft zu Wort kommen.

Ein großer Teil der soziologischen Beiträge ist der Pastoralsoziologie zuzuordnen, wie z. B. „Arbeitsteilungsprinzip in der Seelsorge", „Partnerschaftsprinzip in der Kirche", „Pfarrplanung", „Priester (soz.)", „Priestermangel", „Randkatholiken", „Raumplanung", „kirchliche Substrukturen" u. a. m.; auch die Artikel aus dem Bereich der empirischen Sozialforschung (z. B. „Kirchenbesucherzählung", „Meinungsforschung", „Sozialforschung", „Statistik") sind stark pastoralsoziologisch orientiert. Einen ausgezeichneten einführenden Überblick über die Grenzfragen zwischen „Soziologie und Pastoral" vermittelt P.-M. Zulehner in seinem gleichlautenden Beitrag.

Insgesamt trifft für die hier näher untersuchte Gruppe der soziologischen Artikel zu, was die Herausgeber in ihrem Vorwort erhoffen: „Durch dieses Lexikon ist das Handbuch gewiß viel näher an die Praxis herangerückt; viele neuen Fragen sind behandelt, das interdisziplinäre Gespräch mit den Wissenschaften, die für die Praktische Theologie besonders bedeutsam sind, scheint den Herausgebern wenigstens ein Stück weit gefördert zu sein, wenn sie auch wissen, daß auf diesem Gebiet noch sehr viel getan werden muß."

Andere Bereiche

Den größten Anteil im L. nehmen natürlich die Artikel über Theologie und Pastoral ein. Auch hier ist versucht worden, den systematischen Gehalt der ersten vier Bände des Hb.s nicht nur lexikographisch zu erschließen, sondern ihn zu ergänzen und weiterzuführen. Deutlich wird das an den 121 Artikeln aus dem Gebiet der Liturgie und den 65 Artikeln aus dem Bereich der Spiritualität, durch die erfaßt werden soll, was die liturgische Erneuerung und die neuere Spiritualität zum Aufbau der Gemeinden beigetragen haben bzw. beitragen.

Allerdings scheint insbesondere bei der breiten Auffächerung der Liturgie nicht so sehr eine pastoralliturgische Konzeption als vielmehr der Wunsch nach Vollständigkeit Pate gestanden zu haben. Anders ist es nicht zu erklären, daß selbst Einzelheiten von „Ambo" bis „Zwischengesänge" aufgenommen worden sind. Es soll nicht bestritten werden, daß solche Detailinformationen für Liturgen, Religionslehrer und Katecheten brauchbar sind. Eine zu intensive Beschäftigung hiermit kann andererseits aber auch die Augen vor der gegenwärtig zentralen Problematik verschließen, nämlich – zwar in Verbindung mit der Tradition, aber nicht an sie festgenagelt – eine Liturgie zu entwickeln, die dem Lebensgefühl und Glaubensbewußtsein des heutigen Menschen adäquat ist.

Insgesamt 306 Artikel widmen sich der Pastoraltheologie im engeren Sinne und der praktischen Seelsorgearbeit. Auch hier ist das Spektrum sehr weit: es finden sich pastoraltheologische Grundsatzartikel neben Beiträgen aus der Individual- und Gemeindeseelsorge; kirchenreformerische Bemühungen sind ebenso aufgenommen worden wie die Ergebnisse der kirchenrechtlichen Entwicklung; den Unterdisziplinen der Pastoraltheologie, Homiletik, Katechetik und Religionspädagogik, ist breiter Raum zur Verfügung gestellt worden (Pastoralmedizin, -psychologie und -soziologie sind im Zusammenhang der interdisziplinären Beiträge schon erwähnt worden); starke Berücksichtigung hat auch der bisher in der Pastoraltheologie sträflich vernachlässigte Problembereich „Kirche und soziale Frage" gefunden; außerdem sind viele kirchliche Organisationen und für die Pastoral bedeutsame Institutionen erfaßt worden.

Sind die meisten Beiträge notgedrungen sehr knapp gehalten, so haben doch immerhin ca. 50 Artikel einen Umfang von mehr als vier Spalten. Hierbei handelt es sich zum größten Teil um die zentralen Themen der Pastoraltheologie und ihrer Nachbardisziplinen, so daß ihre Lektüre eine sehr gute Einführung in die pastoraltheologische Fragestellung vermittelt.

Angesichts der großen Zahl der Autoren (insgesamt 279 haben an dem Lexikon mitgearbeitet) läßt sich natürlich kein generelles Urteil über die Qualität der Beiträge fällen. Eins kann jedoch fast allen Artikeln bescheinigt werden: Sie beziehen die gegenwärtige aktuelle Problematik ein und versuchen, Orientierungspunkte zu setzen, Lösungswege zu markieren. Es werden also keine apodiktischen Aussagen vorgetragen. Oft genug wird der Leser anderer Meinung sein. Doch eine Konfrontation mit unterschiedlichen Auffassungen dürfte seiner Tätigkeit eher nützen als schaden.

Vermißt: Systematischer Index und Querverweise

In der Einleitung wird von der Schriftenleitung angedeutet, wie mühsam die Zusammenstellung der Nomenklatur für das L. war. Das muß berücksichtigt werden, bevor man bemängelt, daß vielleicht einige Stichworte fehlen, andere überflüssig sind, sich manches wiederholt etc. Zum großen Teil liegt das darin begründet, daß die Pastoraltheologie gegenwärtig über keine eindeutige Nomenklatur verfügt. Das erschwert natürlich auch die Handhabung des L.s: Manche Artikel werden nicht gefunden, weil sie unter einem anderen als dem angegebenen Stichwort gesucht werden. Sicher hätte hier ein zusätzlicher systematischer Index gute Dienste geleistet. Durch eine solche Zusammenstellung der Stichworte unter systematischen Oberbegriffen hätte auch einem anderen Mangel des L.s abgeholfen werden können: Die Querverweise in den einzelnen Artikeln sind mehr zufällig als vollständig. Um nur ein Bei-

spiel zu nennen: In dem Artikel „Exerzitien" wird wohl auf „Gruppendynamik", „audiovisuelle Medien", „Meditation" und „Mystik" verwiesen, nicht aber auf „religiöse Bildung", obwohl in diesem Beitrag ausführlicher als unter dem eigentlichen Stichwort über Exerzitien abgehandelt wird. Beides, fehlender systematischer Index und mangelhafte Querverweise, läßt dem Benutzer des Lexikons die Vielfalt der Beiträge schwerlich zugänglich werden.

Theorie und Praxis

Bisher stand die Frage nach der Ergiebigkeit des L.s für den in der Pastoral Tätigen im Vordergrund. In einem letzten Punkt soll sein Beitrag für eine Weiterentwicklung der Pastoraltheologie als Wissenschaft wenigstens ansatzweise erörtert werden.

In der Einleitung weist der Schriftleiter H. Schild darauf hin, daß das L. zwar in engem Zusammenhang mit dem Hb. stehe, dessen grundlegender systematischer Apsekt jedoch nicht eigens nochmals wiederholt werde. „Dafür waren wir bemüht, die konkreten Strukturen gegenwärtiger Pastoral noch akzentuierter darzustellen, als es im Handbuch geschah; sodann, wo es möglich war, auf die Abständigkeit pastoralen Geschehens von theologischen Konzeptionen zu verweisen; aber auch – und dies scheint den größeren Teil auszumachen – hinzuweisen auf die ausstehende theologische Einholung praktisch bereits durchgeführter pastoraler Gegebenheiten." (VII) In diesen programmatischen Sätzen klingt ansatzweise eine durch den systematischen Teil des Hb.s stellenweise zwar vorbereitete, aber nirgends konsequent durchgeführte Neukonzeption der praktischen Theologie an. Als zentrales Problem stellt sich ihr die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis. Die häufig zu hörenden Vorwürfe – Theorielosigkeit und Pragmatismus seitens der Theoretiker gegenüber den Praktikern, theoretischer Ballast und Unverständnis für die Probleme der Praxis in umgekehrter Richtung – weisen hier gegenwärtig eher auf eine tiefgreifende Kluft als auf ein wechselseitiges Kontinuum hin. Es ist sicherlich ein großes Verdienst des Wörterbuches, einen Beitrag zur Überwindung dieser Kluft geleistet zu haben, indem es – in einer Art Bestandsaufnahme – das ganze Feld pastoraler Tätigkeiten und Gegebenheiten (mitsamt den bestehenden Institutionen und Organisationen) zumindest im deutschsprachigen Raum zu erfassen versucht. Gerade dadurch – methodologisch könnte man ein solches Vorgehen im weitesten Sinne empirisch orientiert nennen – wird das L. für die in der Pastoral Tätigen zu einer wertvollen Hilfe.

Dieses Vorgehen bedeutet jedoch gleichzeitig eine Herausforderung für die praktisch-theologische Theoriebildung. Denn ihr muß es nun darum gehen, es nicht bei einer positivistischen Aneinanderreihung pastoraler Gegebenheiten zu belassen, sondern diese theologisch aufzuarbeiten, nicht im Sinne einer nachträglichen Legitimationsideologie, sondern als eine kritische Theorie kirchlich vermittelter Praxis.

Daß das im Rahmen eines Wörterbuches nicht zu leisten ist, bedarf keiner besonderen Erwähnung. Dennoch ist eine Reihe von Beiträgen geradezu symptomatisch für das gegenwärtige Theoriedefizit.

So z. B. der Artikel „Kirche" von W. Breuning. Zwar ist durchaus zu würdigen, daß hier ein Dogmatiker nicht bei den Aussagen der essentiellen Ekklesiologie stehen bleibt, sondern zu einer Konkretisierung auf eine existentielle Ekklesiologie hin vorzudringen versucht. Es ist jedoch zu bemängeln, daß die Aussagen immer noch zu allgemein bleiben; weiterhin überwiegen die Soll-Aussagen die Ist-Aussagen. Man erfährt kaum etwas über die empirische Gestalt der Kirche, wie sie sich z. B. in der BRD darstellt. Solange jedoch die Pastoraltheologie theologische Imperative formuliert, ohne Genaueres über die Situation ihres Adressaten und ihres Objektbereichs zu wissen, dürfte sie kaum folgenreiche Auswirkungen für die Praxis haben. Daran wird sich erst etwas ändern, wenn die theologische Erhellung der Funktion der Kirche Hand in Hand geht mit einer Analyse derselben Kirche als eines gesellschaftlichen Phänomens. Methodologisch bedeutet das, daß der Hermeneutik die empirisch-kritische Methode gleichberechtigt an die Seite gestellt werden muß. (Beispielhaft ist der Artikel „Kirche" von W.-D. Marsch in dem schon gen. Praktisch-theologischen Handbuch.)

Grundlage einer so konzipierten Pastoraltheologie ist die Reflexion auf die Gegenwartssituation der Kirche. Deren Methodologie ist – außer Hinweisen, daß diese nicht nur den pastoraltheologischen Hilfswissenschaften übertragen werden darf, sondern ein inneres Moment der Theologie sein muß – noch weitgehend ungeklärt, so daß es nicht verwundert, daß der Beitrag „Analyse der Gegenwartssituation" sehr unbefriedigend bleibt. Die Gefahr der Subjektivität ist hier natürlich besonders groß und nie ganz auszuschließen. Gerade deswegen muß den inhaltlichen Aussagen eine Rechenschaft über die formale Vorgehensweise vorangestellt werden. Das fehlt jedoch in diesem Artikel; und deshalb kann man nur vermuten, daß der kulturpessimistische Unterton, der stellenweise in dem Artikel durchdringt, letztlich darin seine Wurzel hat, daß der Verf. vor allem ideologische Strömungen und geisteswissenschaftliche, vorab philosophische Richtungen in die Analyse einbezieht, soziale und ökonomische Gegebenheiten aber nur kaum berücksichtigt. Daß eine theologische Deutung der Gegenwartssituation auch anders ausfallen kann, hat K. Rahner in seinem jüngst vorgelegten Diskussionsbeitrag „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance" (Freiburg 1972) überzeugend nachgewiesen.

In einigen Beiträgen finden sich demgegenüber positive Ansätze für die hier geforderte Theoriebildung. Das gilt insbesondere für die schon genannten Beiträge, in denen eine Integration der Pastoraltheologie mit den Methoden und Aussagen sozialwissenschaftlicher Disziplinen ansatzweise realisiert worden ist. Auch die Artikel „Atheismus", „Dialog der Kirche mit der Welt" und „Säkularer Humanismus und Kirche" von H. Vorgrimler setzen deutliche Akzente in diese Richtung und vermitteln der Pastoraltheologie und der praktischen Seelsorgearbeit wichtige Impulse. Im gleichen Kontext ist nochmals die starke Berücksichtigung des Problemkreises „Soziale Frage und Kirche" hervorzuheben.

Vgl. hierzu u. a. den gleichlautenden Artikel von O. v. Nell-Breuning oder die beiden Beiträge „Industrie und Seelsorge" und „Technik und Seelsorge" von P.-M. Zulehner. Interessant ist, daß auch das Stichwort „Sozialismus und Kirche" (G. Nenning) aufgenommen worden ist, nicht jedoch „Kapitalismus und Kirche" o. ä.

Natürlich könnte die Liste fehlender Stichworte leicht erweitert werden. Unter Berücksichtgiung der Tatsache, daß die Kapazität eines Wörterbuches jedoch immer beschränkt ist, soll lediglich auf das Fehlen einiger zentraler pastoraltheologischer Termini aufmerksam gemacht werden; z. B. „Frieden" bzw. „schalom" und „Heil". Da der Begriff „Hermeneutik" häufiger verwandt wird, wäre ein eigener Beitrag angebracht gewesen.

Begrüßenswert ist, daß über die aus den USA kommenden Methoden der Pastoral sehr ausführlich informiert wird. Daß neben katholischen Autoren auch evangelische Pastoraltheologen zu Wort kommen, zeugt von der ökumenischen Aufgeschlossenheit des L.s. Ein solcher Fortschritt darf jedoch nicht über die provinzielle Introvertiertheit der deutschsprachigen Pastoraltheologie hinwegtäuschen, die sich auch im Wörterbuch niederschlägt. Pastorale Neuansätze in anderen Ländern und Kontinenten, vor allem Frankreich und Lateinamerika, werden bisher nur partiell beachtet; gerade sie stellen jedoch eine enorme Herausforderung an die hiesige pastorale Praxis und Theorie dar. Unter diesem Aspekt vermißt man Informationen über „Basisgemeinde", „Theologie der Befreiung", „Conscientizaçâo (Bewußtwerdung) und Evangelisation" u. a. m.

Die starke Beachtung pastoraler Fragen seit den sechziger Jahren hatte zu einer Neubelebung der Pastoraltheologie geführt, die ihren vorläufigen Höhepunkt in dem bedeutsamen systematischen Entwurf des HbPTh gefunden hat. Das LPTh schließt nun das Gesamtwerk ab. Gleichzeitig zeugt es jedoch auch schon davon, daß die Pastoraltheologie noch nicht an ihr Ende gelangt ist, sondern sowohl die praktische als auch die theoretische Entwicklung weitergeht. Neue Schwerpunkte deuten sich an: verstärkte interdisziplinäre Zusammenarbeit, intensiver und ständiger Dialog mit der „Basis". Daß eine noch so gute systematische Konzeption sich nicht festschreiben läßt, sondern ständig über sich hinausdrängt, liegt im Wesen der Pastoraltheologie begründet. Denn eine praktische Theologie, „der es gerade in der Kirche um die Macht der Zukunft durch Hoffnung auf Verheißung hin gehen muß" – so K. Rahner in seinem hervorragenden Artikel „Pastoraltheologie" –, bedarf der ständigen Erneuerung.

Münster Adolf Exeler / Norbert Mette

Glaubensinformation. Sachbuch zur theologischen Erwachsenenbildung. Hrsg. von Adolf Exeler und Georg Scherer. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971, 1972³. 351 S. kart. DM 25.–

Dieses Sachbuch zur theologischen Erwachsenenbildung, das die Gestalt eines Lexikons hat, sich aber deutlich von den üblichen theologischen Lexika abheben möchte, wendet sich an gläubige Christen, die ihren Glauben vertiefen und klären wollen, an Christen, die in ihrem Glauben unsicher geworden sind, und an Menschen, „die sich lediglich darüber informieren möchten, wie denn heutige Christen zu den Fragen, denen sich der Glaube konfrontiert sieht, Stellung nehmen" (15). Etwas mehr als hundert Artikel recht verschiedenen Umfangs, die von etwa dreißig Mitarbeitern verfaßt sind, behandeln in alphabetischer Anordnung nicht nur im engeren Sinn theologische Stichwörter, sondern auch solche, die den epochalen Kontext von Glaube und Theologie ansprechen.

Das Buch will dabei immer die tatsächlich vorhandenen Probleme im Begegnungsfeld von christlicher Botschaft und heutigem

Menschen aufgreifen, es will von Lebensfragen ausgehen und so Hilfe zur Realisierung eines verstehenden christlichen Glaubens heute leisten. Es sieht sich in diesem Sinne als Beitrag zur theologischen Erwachsenenbildung, welche die „Sprachohnmacht der Kirche" überwinden helfen könnte durch eine neue „Sprachmächtigkeit der Gläubigen", „d. h. die Fähigkeit, den Glauben ohne Benutzung der tradierten Formelsprache auszudrücken" (23). Trotz der lexikalischen Einteilung will und kann dieses Sachbuch nicht nur der Schnellinformation über theologische Einzelzusammenhänge dienen, es gibt die Möglichkeit, im Einzelstudium und in Gruppenarbeit eine systematischere Glaubensbildung zu vollziehen. Hilfe dazu bietet nicht allein das ausführliche Inhaltsverzeichnis, in welchem den Stichwörtern eine noch größere Zahl von Verweisstichwörtern zugestellt ist, Hilfe dazu bieten auch direkte, auf Erfahrung basierende Anregungen für Kurse und Seminare sowie zwei Arbeitsvorschläge, deren erster sich im Aufbau an den Holländischen Katechismus anlehnt, deren zweiter jeweils bestimmte „weltliche Erfahrungen" „mit entsprechenden Aussagen des Glaubens konfrontiert" (18). Zusätzlich wird bei den einzelnen Artikeln im allgemeinen treffend ausgewählte, leicht zugängliche Literatur angegeben.

Im ganzen wird man in diesem Sachbuch ein wirklich hilfreiches Werkzeug theologischer Erwachsenenbildung sehen können. Die Stichwörter sind, wenn man die notwendige Selbstbeschränkung eines solchen Werkes berücksichtigt, ausgezeichnet gewählt und gewichtet; man wird auch kaum ein Verweisstichwort vermissen (höchstens einige wie Inspiration, Verheißung, Erfüllung, Satan, deren „Gegenstand" aber doch in anderen Zusammenhängen zumindest angesprochen ist). Die Artikel selber weisen natürlich in Art und Gestaltung eine große Vielfalt auf, was nicht nur vom Thema, sondern auch von der Verschiedenheit der Verf. her bedingt ist. Im allgemeinen ist diese Pluralität der Perspektiven wertvoll und bereichernd. Daß die einzelnen Beiträge – manchmal auch derselben Verf. – als mehr oder weniger geglückt bezeichnet werden können, ist freilich nicht zu verwundern. (Eine ins Detail gehende Kritik bleibt hier natürlich ausgeschlossen.)

Als besonders geglückt könnten unter vielen anderen die Artikel Ehe (Scherer/Beckmann), Eschatologie (Greshake), Eucharistie (Exeler), Glaube (Beckmann) und Gnade (Langemeyer) genannt werden, wobei sich zeigt, daß recht unterschiedliche Darstellungsweisen einem heutigen Glauben Zugänge zu bahnen vermögen. – Manche Artikel bleiben freilich auch etwas zusehr im Bereich reiner Information und Deskription, sie bleiben sozusagen Schulstücke (z. B. Demokratie, Erkenntnis). Im Stil einem allerdings ausgezeichnet informierenden Lexikon-Artikel verhaftet sind die Ausführungen über die „Auferweckung Jesu" (Kremer). – Was hier an Schriftbegründung vielleicht etwas zu ausführlich gegeben wird, würde man sich bei anderen Beiträgen einläßlicher wünschen (z. B. bei Armut/Wohlstand; aber auch bei Apostel/Zeugnis, wo doch wohl der Gedanke des Weitergangs einer besonderen, bevollmächtigten Sendung in der Kirche allzu „unbegründet" beiseite geschoben wird).

Daß der weitgehende „Verzicht auf eine tradierte Formelsprache" noch nicht zu klarer, „leerformelfreier" Neuauslegung des Glaubens führen muß, können einige Beiträge recht deutlich zeigen. Vielleicht wäre es überhaupt sinnvoll, wenn neue Formulierungsversuche sich auch (wie es in diesem Sachbuch oft geschieht) der volleren Erschließung tradierter Glaubensaussagen verpflichtet wüßten. Dies könnte beidem bekömmlich sein und u. a. vor Einseitigkeiten bewahren. Wenige Beispiele für andere: Der Art. Jesus Christus (Schulte) ist gewiß eine weitgespannte, problemoffene Darlegung. Aber kommt nicht doch die altkirchliche Christologie zu schlecht weg, die – recht verstanden – die Seinstiefe des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus sichern will? Oder könnten die Ausführungen über Erlösung/Kreuz (Bitter) nicht durch die Aufnahme tradierter Glaubensaussagen an Dimension und Aussagekraft gewinnen? Ist schließlich in dem Art. Zeichen/Sakramente (Bitter/Langemeyer) die Wirksamkeit der Sakramente im Sinne einer Stimulierung zu weltverändernder Tat nicht etwas einseitig gedeutet?

Anmerken könnte man letztlich, daß ein so wichtiger Beitrag wie der über Information in seiner dichten Kürze sich dem Laien nur schwer erschließt und daß der Beitrag über Theologie zusehr im allgemeinen verbleibt, statt z. B. auch auf die Eigenart und Leistungskraft theologischer Methoden zu reflektieren.

Von gewiß zu diskutierender Einzelkritik abgesehen, die meist nicht einmal die Artikel im ganzen betrifft, ist das Sachbuch – gerade auch als Gemeinschaftsleistung so vieler eigengeprägter Theologen – ein beachtlicher Beitrag zur theologischen Erwachsenenbildung; es wird der Praxis gute Dienste leisten können.

Lengfeld bei Würzburg Günter Koch

Exeler, Adolf / **Emeis,** Dieter: **Reflektierter Glaube.** Perspektiven, Methoden und Modelle der theologischen Erwachsenenbildung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1970, 1972². 320 S., kart. DM 26.–

Das Werk stellt einen umfassenden Überblick über das heute so wichtige Gebiet der theologischen Erwachsenenbildung (theol. E. B.) dar, einen Überblick, dem in der Literatur nur wenig Ähnliches und eigentlich nichts Gleichwertiges vorausgegangen ist. Eine grundlegende Aufgabenbestimmung von theol. E. B., die diese zugleich in das weite Feld heutiger E. B. überhaupt einordnet und dadurch, wie durch theologisch-pastorale Gründe, ihre Notwendigkeit offenkundig macht, findet ihre Weiterführung in didaktischen und methodischen Erörterungen, die die Brücke zur Praxis schlagen, und in einer Phänomenologie institutioneller Formen, bzw. der kritischen Vorstellung eines erprobten Modells von theol. E. B. Dabei läßt das Werk freilich einige Unausgeglichenheiten in Gedankenführung und Schwerpunktsetzung erkennen, die aus der verschiedenen Herkunft seiner Teile resultieren. Diese gehen nämlich nach Ausweis des Vorwortes auf Vorlesungen, Vorträge der Verf. und die Ergebnisse einer Seminarübung zurück, bzw. sind selbständige Beiträge anderer Mitarbeiter. Bei dieser Verschiedenartigkeit der Herkunft und der „literarischen Gattung" ist die Einordnung in einen gedanklichen Zusammenhang doch recht gut gelungen.

Der eingangs gemachten Feststellung, daß „trotz anders gerichteter theoretischer Erkenntnisse" „faktisch die theol. E. B. im Leben der Kirchen keineswegs die Rolle, die ihr eigentlich zukäme", spielt (11), kann man nur zustimmen. Die Verf. suchen diesem Mangel, der im Fehlen geeigneter personeller Kräfte und in einer Unterschätzung der Aufgabe begründet ist, u. a. durch die Einbettung der theol. E. B. in das umfassende Bildungsgeschehen der Gegenwart geistig zu begegnen. Man muß in ihm, „nicht neben ihm, die eigene, spezifische Aufgabe formulieren" (14).

Die heutige Bildungssituation ist gekennzeichnet durch den Übergang von der nur auf das Leben vorbereitenden zur lebensbegleitenden Bildung, die ihrerseits durch die wachsenden Anforderungen der Zeit erzwungen wird. Demokratisierung der Gesellschaft, ihre wachsende lokale und berufliche Mobilität (ist diese nach neuesten Erkenntnissen allerdings so groß, wie auf S. 17 behauptet wird?), der Trend zur Bildungsgesellschaft sind neben anderen die Faktoren, die eine ständige berufliche Fortbildung, mehr aber noch die Förderung der Orientierung im Menschlichen verlangen.

Bei dem folgenden Überblick über die Geschichte der E. B. in Deutschland und die sich wandelnden Bildungsvorstellungen wären hervorzuheben: die Warnung vor einer Verschulung der E. B., die den spontanen Bildungswillen, die bildungsentscheidende Fragefähigkeit lähmen müßte (34ff); die Antwort auf den Trend zur Vorherrschaft beruflicher Bildung, die nicht in der Neuetablierung der Idee der Allgemeinbildung liegen darf, sondern in der „Zuordnung von beruflich-technischer Ausbildung und sozialkultureller Bildung" (60) gesehen werden muß, entsprechend auch bei der theol. E. B. Dabei geht es gerade angesichts heutigen naturwissenschaftlich-technischen Denkens um die Wekkung der „geistigen und kooperativen Kontaktbereitschaft" (62) und um die existenzbezogene Frage nach dem Sinn des Ganzen, die Orientierung im Ganzen statt oberflächlicher Allgemeinbildung. Ein gedrängter Überblick über die Gedanken der Konzilskonstitution *gaudium et spes* zur Bildung des Menschen, ihrem Recht in einer positiv gewerteten „Massenkultur", ihrer Notwendigkeit, ihrer Freiheit, schließt dieses Kapitel. (Auf S. 80, zu Ende des vorletzten Absatzes, dürften übrigens zwei Wörter ausgefallen sein.)

Das zweite Kap. beschäftigt sich mit didaktischen Aspekten der theol. E. B. Zunächst werden die Begriffe kirchliche, christliche, religiöse, theologische Erwachsenenbildung und Erwachsenenkatechese in dem Sinn geklärt, daß sie jeweils einen Schwerpunkt bezeichnen, aber nicht scharf zu trennen sind. Sodann wird der Holländische Katechismus als Modell der theol. E. B. vorgestellt. Sein didaktisches Konzept wird als exemplarisch angesprochen, ja gefeiert, weil er zum Mitdenken anregt und nirgendwo das letzte Wort spricht (90) (werden aber nicht doch manche Probleme auch verschleiert und nicht immer genügend klare Informationen gegeben?), weil er von der Existenz des Menschen ausgeht, weil er durch einen geistlichen Charakter gekennzeichnet ist und gerade so epochemachend (kann dieser Charakter aber nur durch tastende Versuche einer Antwort auf existentielle Fragen gewahrt werden?), weil er das Dogma für den heutigen Menschen übersetzt, weil er versucht, den gegenwärtigen geistigen Strömungen gerecht zu werden (wäre jedoch nicht etwas mehr kritische Distanz gelegentlich dienlicher?), und weil er Dogma und Moral verbindet (warum die nur wenigen Sätze über die „Dreifaltigkeit" die Gefahr vermeiden können, diese Glaubenswirklichkeit zu isolieren (100), ist nicht recht einzusehen). So kann in dem Holländischen Katechismus der Ausdruck „eines neuen Typs von Theologie", gesehen werden, „der sich mit dem Namen ‚Gemeindetheologie' kennzeichnen läßt" (102). Die theol. E. B. allgemein könnte zur Ausbildung einer solchen aus der Gemeinde kommenden und für die Gemeinde bestimmten neuen Theologie wesentlich beitragen;

sie bringt die Theologen auf neue Weise mit den Fragen der Menschen in Berührung, und sie kann zugleich – das sei ergänzt – die theologischen Disziplinen in ein neues Gespräch miteinander führen.

Vervollständigt wird dieses Kapitel durch einen Beitrag über die angemessene Vermittlung neuer theologischer Erkenntnisse in der E. B. Dazu werden höchst beherzigenswerte Desiderate aufgestellt: Neue theologische Fragestellungen müssen in ihrer Bedeutung für den Glaubensvollzug sichtbar gemacht werden, sie müssen in ein neues Koordinatensystem des Glaubens, welches bei den Gläubigen das alte, oft statisch verkümmerte, ersetzt, eingeordnet werden, die Prozeßhaftigkeit theologischen Denkens muß erschlossen werden, ebenso der Glaube als personale Antwort auf das Wort Gottes, es muß zu selbständigem Denken und Handeln angeregt werden.

Das dritte, umfangreichste Kap. behandelt methodische Aspekte der theol. E. B. Methoden haben eine relative Bedeutung, sie sind wichtig, weil und wenn sie Teilnehmeraktivität zu wecken vermögen, weil und wenn sie zum „selbständigen Denken und Handeln der Glaubenden" (134), zur Betätigung ihres „Glaubenssinnes" (135), zur Kommunikation mit den Mitglaubenden führen können. Diese „Relativierung" des Methodischen bei all seiner Wichtigkeit kann nur – bei manchen heutigen Tendenzen zur Vorherrschaft der Methode vor der Sache – unterstrichen werden.

Als methodische Prinzipien werden genannt: Aktualität, Anschaulichkeit (als Miterleben des Denkvorgangs), Aktivität, Rücksichtnahme. Unter der Überschrift „methodische Elemente" werden behandelt, und zwar unter Aufweis der verschiedenen Formen und Einsatzmöglichkeiten, Chancen und Grenzen: der Vortrag, das Gespräch (ihm kommt in der E. B. auch aus theologischen Gründen ein Primat zu, 169; hilfreich für die Praxis ist hier vor allem die tabellarische Übersicht über Gesprächsformen und -methoden, 186–190), die Arbeit an Texten (interessant ist es, von einem Aufhören der Monopolstellung des gesprochenen Wortes in der E. B. zu erfahren).

Ein weiterer, von Gottfried Bitter stammender Abschnitt informiert über technische Hilfsmittel. Der gute Überblick könnte durch Nennung des Tageslichtschreibers ergänzt werden. (Ist übrigens ein Begriff wie „mobildynamische Motive", 213, notwendig?)

Im weiteren kommen zur Sprache: die Arbeitstechnik des einzelnen, damit wertvolle Hinweise zu einem Lernen des Lernens, die verschiedenen Funktionen der Bildenden (wobei diese Funktionen etwas zu stark vom Theologischen Seminar der Diözese Münster her entwickelt erscheinen), die Werbung zur theol. E. B.

Ein viertes Kap. informiert über „institutionelle Formen der theol. E. B.", wie sie tatsächlich bestehen und wie sie sein und wirken sollten: für Fernstehende, in der Form der Akademien, in einem Konzept theol. E. B. für die Pfarrei (es sieht mehrere Formen nebeneinander vor, wobei auch der systematischen theol. E. B. das Wort geredet wird, 266f). Vielleicht wird bei der geforderten Differenzierung im theologischen Anspruch (269) doch zu sehr zwischen Glaubensinteresse und theologischem Interesse unterschieden (271f).

Das letzte Kapitel spricht von dem Theologischen Seminar, das in der Diözese Münster – gerade von den Verf. – entwickelt und hier und in anderen Diözesen erprobt wurde. Der eigengeprägte heilsgeschichtliche Aufbau dieses Seminars wird erläutert, die Erfahrungen, die man damit machte, werden von Karl Hürten detailliert und kritisch ausgebreitet.

Es ist fast selbstverständlich, daß ein so umfassendes Werk manche Fragen weniger überzeugend oder auch nur weniger einläßlich behandelt, als es wünschenswert wäre. Es ist ebenso selbstverständlich, daß man in manchen Fragen begründeterweise anderer Meinung sein kann (einzelne kritische Anmerkungen wurden in die Darstellung des Inhaltes eingebracht).

Der grundlegende Wert des Buches wird dadurch nicht gemindert. Es kann dem Praktiker der theol. E. B. – aber nicht nur ihm – wertvolle Anregungen geben; es kann ihn zu neuen Versuchen und Erfahrungen ermutigen, ihn zu einer Vertiefung in Theorie und Praxis hinführen.

Lengfeld bei Würzburg Günter Koch

Biemer, Günter / **Siller,** Pius: **Grundfragen der praktischen Theologie.** – Mainz: Matthias Grünewald (1971). 272 S. Smolin DM 25.–

Zwei Probleme haben die Diskussion der vergangenen Jahre in der praktischen Theologie als Wissenschaft bestimmt. Die Frage nach ihrer theol. Grundlegung, ihrem theol. Wissenschaftsprinzip, ihrem Ansatzpunkt und Leitfaden als Pastoral-Theologie und die Frage nach Bedeutung und Einfluß der Humanwissenschaften in ihrem Bereich. Zu beiden Problemstellungen gibt das Werk Biemers mancherlei Anregung.

1. Theologische Grundlegung:

Was die erste Frage angeht, entwickeln die Verf. gegenüber dem christologischen Ansatz von F. X. Arnold (Das gott-menschl. Prinzip) und dem ecclesiologischen von K. Rahner (Selbstvollzug der Kirche) einen eindeutig anthropologischen (vom Menschen her). Ihn sucht die Arbeit durch den Rückgriff auf den historischen Jesus zu rechtfertigen und zu theologisieren. Der Lösungsversuch kommt ohne Zweifel vielen Erwartungen kirchl. Praxis heute ebenso entgegen wie der anthropologischen Wende der Theologie insgesamt. Er teilt aber auch in vollem Umfang deren Frag-würdigkeit. Sowohl die Ausgangsfrage „wie ist der Mensch zu retten?" (137), als auch deren Beantwortung, die Auslegung der „Sache Jesu", des Menschen schlechthin, als Friedensschließung, was vor allem bedeutet: „er schließt Frieden, der eine Parteinahme einschließt für Entrechtete, Arme, Minderheiten und Kritik übt an Institutionen und Normen, die sich zum Selbstzweck erhoben haben" (142) legen die Engführung fest, die das ganze Werk charakterisiert. Dies zeigt sich in der Einsicht, daß „mit der Wahl Jesu als ‚Prinzip' der Wissenschaft von der kirchlichen Praxis bereits eine Reihe von Vorentscheidungen getroffen sind. In diesem Kapitel interessiert uns vor allem dies: Jesu öffentliche Tätigkeit und seine öffentliche Hinrichtung gehören nicht dem Aufbau einer geschlossenen Gemeinde, wenn es deren Absicht wäre, sich von der Welt abzusondern und einen internen Heilsraum festzuhalten" (15).

So bedeutsam und beachtenswert die Konsequenzen im einzelnen gezogen sind, insgesamt bestätigen sie die vom Ansatz her beabsichtigte Engführung einer Pastoral und Theologie im Horizont eines sozialkritischen Schemas.

Unser Urteil über die von den Verf. selbst so bezeichnete „Mitte des Buches" (6), wird durch die Entfaltung des Ansatzes im Ganzen der Geschichte verdeutlicht, wobei die ntl. Gemeinde eine Darstellung erfährt, die der exegetischen Forschung in seiner unverkürzten Vielfalt – betrachten wir das NT als zureichende Quelle – kaum standzuhalten vermag. Die (allzu) summarische Darstellung der kirchl. Praxis in der Geschichte läßt das Auswahlprinzip noch einmal überdeutlich hervortreten.

2. Einfluß der Humanwissenschaften:

Kirchliches Handeln in Gegenwart und Zukunft wird in der Folge unter den Aspekten heutiger Humanwissenschaft beschrieben.

Hier wird jedoch die gleiche Engführung erkennbar. Denn von allen Humanwissenschaften, die eine Theorie kirchl. Handelns unter den Bedingungen der Gegenwart modifizieren, sind allein die Gesellschaftswissenschaften beachtet. Sie werden in vollem Umfang zur Geltung gebracht – in Sprachgebrauch und Sachverhalt – aber auch in dieser Verwendung entschieden überbewertet. Die Folgerungen daraus sind konsequent gezogen. Modellhaft werden die Ergebnisse an der Klerusfrage und an der Erneuerung der Bischofswahl erprobt.

Wenn in vorliegender Stellungnahme der kritische Aspekt den Vorrang hat, will dies keineswegs den Wert der Untersuchung leugnen oder schmälern. Liest man die ungemein materialreiche Untersuchung unter der Bedingtheit ihrer Engführung, bietet sie eine Fülle von Anregung im Detail. Und jeder der kirchl. Praxis hinsichtlich ihrer theologischen Theoriebildung bedenkt, wird aus der vorliegenden Untersuchung eine Fülle von Anregung erhalten auch im Bereich der Aussagen, denen zuzustimmen er nicht in der Lage ist.

Bonn Karl Delahaye

Kirche Kader Konsumenten. Zur Neuorientierung der Gemeinde. Hrsg. von Manfred Enkrich und Adolf Exeler. – (Mainz): Grünewald (1971) 147 S. DM 13.80

Das Buch enthält die geringfügig überarbeiteten Manuskripte einer Serie von Hörfunksendungen, die der Südwestfunk von Januar bis März 1971 ausstrahlte. In zwölf Beiträgen wird über die Gemeinde gesprochen, die heutige Gemeinde, engagiert und zuweilen wohl bewußt tendenziös. Die Herausgeber bezeichnen ihr Buch als ‚einen bescheidenen Beitrag zur Kirchenreform ..., die konsequenterweise bei der Gemeinde ansetzt'. (Vorwort)

Otto Betz beschreibt zunächst eine ‚Pathologie der Gemeinde', Lutz Hoffmann analysiert sodann unter hauptsächlich soziologischen Gesichtspunkten den Begriff der Gemeinde (‚Der schwerfällige Abschied vom Kirchdorf'), um anschließend die Motive einer Gemeindezugehörigkeit zu untersuchen (‚Das Ende der Selbstverständlichkeit'). Unter sozialpsychologischen Aspekten sucht Karl-Wilhelm Dahm nach den Gründen für die Verständigungsschwierigkeiten innerhalb der Gemeinde (‚Kommunikation [in] der Gemeinde'). Franz Joseph Schierse zeichnet ein Bild neutestamentlicher Gemeindestrukturen, wie es sich aus den biblischen Aussagen rekonstruieren läßt (‚Von der Hausgemeinde zur Weltkirche'). Die weitere Entwicklung der Gemeinden im Laufe der Kirchengeschichte skizziert Georg Denzler (‚Verrat an der Sache Jesu'?). Die folgenden Beiträge handeln von konkreten Modellen und neuen Ansätzen zum Aufbau einer christlichen Gemeinde: Ferdinand Kerstiens berichtet von den Leitbildern einer Hochschulgemeinde (‚Spannungsfeld Studentengemeinde'), während Traudl Wallbrecher

einen Einblick gibt in das Konzept der ‚integrierten Gemeinde in München'. ‚Die ökumenische Gemeinde' urgiert Alfons Kirchgäßner, über Gemeindemodelle in Südamerika informiert Hildegard Lüning. (‚Vom Abendmahl zum Hungermarsch'). Walter Kasper formuliert schließlich grundsätzliche Thesen ‚zur Theologie der Gemeinde', während Adolf Exeler das Anliegen des ganzen Buches nochmals in seinem abschließenden Beitrag zusammenfaßt: ‚Von der versorgten zur kritischen Gemeinde'.

Es ist immer schwierig, einem Text gerecht zu werden, der ursprünglich für eine andere Kommunikationsform konzipiert wurde: Jedes Medium hat seine eigenen Stil- und Formgesetze. Als wissenschaftliches Werk – im landläufigen Sinne – kann und will das vorliegende Buch wohl nicht verstanden werden. Dafür ist es zu sehr dem Anlaß seiner Entstehung – und seiner Zielsetzung verpflichtet.

Gewöhnlich haben die Beiträge eines Sammelbandes verschiedenes Gewicht – hier ist es nicht anders. Aber es ist doch ein roter Faden erkennbar, der sich ziemlich konstant durch alle Abschnitte hindurchzieht: Es ist das Unbehagen an der konkreten Gestalt der ‚Kirche vor Ort', die Kritik am Bestehenden, die Überzeugung von der Notwendigkeit tiefreichender, struktureller Veränderungen.

Nun ist das inzwischen nicht mehr gerade neu und schon oft artikuliert worden. Kein vernünftiger Mensch wird die Dringlichkeit solcher Reformen bestreiten können. Das Buch liefert eine Menge aufrüttelnder Fakten und nachdenklich stimmender Analysen, die es wert sind, das Bewußtsein aller Christen zu erreichen. Insofern hatte die Sendereihe und hat das Buch durchaus seine Berechtigung und Bedeutung.

Dennoch bleibt nach der Lektüre ein unbefriedigendes Gefühl zurück. Es wird zu oft schwarz-weiß gezeichnet, komplizierte Zusammenhänge werden über Gebühr vereinfacht (manchmal simplifiziert), die Argumentation erschöpft sich häufig in modischen Stereotypien. Hat etwa die christliche Gemeinde erst dann ihre Eigenart gefunden, wenn sie „zu einer Instanz gesellschaftlicher Kritik und zu einem Motor der Veränderung und des gesellschaftlichen Wandels in Richtung auf eine menschliche Welt" geworden ist (L. Hoffmann, 31). Kann man einfachhin sagen, daß in der Vergangenheit allein der Geistliche entschied, welches die Probleme der Gemeinde zu sein hätten, während er in der zukunftsträchtigen Gemeinde „die Kompetenz, über die Existenz von Problemen zu entscheiden, grundsätzlich an die Gemeinde abtritt" (Ders., 41). Ist die Chance, „existentielles Christentum zu leben" dort wirklich größer, „wo keine katechetische Indoktrinierung stattgefunden hat?" (H. Lüning, 113). Die Beispiele ließen sich vermehren. Solche Übertreibungen und Einseitigkeiten sind schon deshalb zu bedauern, weil sie manchem Leser zum Vorwand werden können, sich den weithin berechtigten Anliegen der Autoren zu verschließen.

Besondere Erwähnung verdient der Beitrag von Walter Kasper. Er verbindet eine klare Sicht der Probleme mit theologischer Fundierung, nüchternes Urteil mit zukunftsweisendem Appell. Ein Stil, den man dem ganzen Buche gewünscht hätte.

Trotz aller Kritik ist dieses Buch zu begrüßen. Denn ohne Zweifel dämmern viele, die getauft wurden, als ‚Konsumenten' in den Tag hinein. Sie zu provozieren, wachzurütteln, unruhig zumachen ist durchaus heilsam. Weil sie nur so zu jenem Glauben kommen, aus dem christliche Gemeinde lebt.

Mainz Heribert Gauly

Bartholomäus, Wolfgang: **Evangelium als Information.** Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1972), (Studien zur praktischen Theologie. Bd. 1) 354 S. br. sfr/DM 29,80.

Absicht des Buches ist es, einen Beitrag zu leisten zu einer theologischen Kommunikationstheorie. Dafür werden zuerst einzelne Elemente einer solchen Theorie dargelegt, wie Kommunikatoren, Medien, Aussagen, Rezipienten, Wirkungen (20f). Für eine solche Theorie wird der Begriff der Information als zentraler Terminus angesehen. Dann wird sehr ausführlich dargestellt, wie der Begriff der Information in der gegenwärtigen theologischen und vor allem praktisch-theologischen Diskussion gebraucht wird. Da wird der Begriff entweder voll auf die Glaubenssprache angewandt, oder aber man verhält sich diesem Begriff gegenüber vorsichtig und reserviert. Nun muß bestimmt werden, worüber denn der Glaube informiere, also was der Inhalt der Glaubensinformation sei. Das ist „kritische Weltauslegung im Glauben"; ähnlich wie publizistische Information Welt auslegt. (62) Im besonderen ist das die heilige Schrift, die Welt und Geschichte auslegt. Diese Weltauslegung konzentriert sich in der Osterbotschaft des NT. Dort wird eine neue Sicht der Geschichte gewonnen (81) Für eine weltauslegende Osterbotschaft sollen neue Modelle in heutiger Sprache gesucht werden.

„Neuigkeit" als relevantes Moment eines kybernetischen Informationsbegriffs wird nun auch auf das Evangelium übertragen. Evangelium ist „neue Nachrichtengebung", es hat für den Hörer einen Neuheitsgehalt, es partizipiert an der Innovation der Information. Da werden die Begriffe der Redundanz und der subjektiven Information eingeführt. (120) Neuigkeit wird erreicht durch Aktualität. Neutestamentliche und kirchliche Kommunikationsprozesse bewegen sich zwischen Neuigkeit und schon bekannter Information. Das 5. Kapitel des Buches wendet sich der Verkündigung und der Sprache der Information zu. Postuliert werden verständliche Verkündigung und eine gewisse Eindeutigkeit der Information. Hier folgt ein Gespräch mit der analytischen Philsophie. Da wird zuerst der Wandel des Verifikationsprinzips, das in dieser Philosophie eine erhebliche Rolle spielt, dargestellt. Dann wird die Theorie des „Sprachspiels", die Wittgenstein in seiner Spätphilosphie entwickelt hat, eingeführt. Schließlich wird die Austinsche Theorie der performativen Sprache vorgestellt und diskutiert. Sodann wird ein Teil der theologischen Diskussion referiert, in der sprachanalytische Beobachtungen auf die Glaubenssprache übertragen werden (van Buren, Hare, Flew, Evans). Auch in der Glaubenssprache sind informativer und performativer Sprachmodus ineinander verschränkt (204). Das „Sprachspiel Verkündigung" betont den performativen Charakter des Sprechens, ohne die informative Dimension auszuklammern. Auch für die Sprache der Verkündigung sollen Formen einer Verifikation gefunden werden. Schließlich werden einzelne Postulate für eine verständliche Osterbotschaft aufgestellt: das sind zuerst geeignete Kurzformeln des Osterglaubens; oder das ist Klarheit der Rede durch logische Differenzierung; das ist Reden aus Informiertheit. Die Osterbotschaft ist Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Einzelne Thesen schließen das Thema „Evangelium als Information" ab. (241–243). Da ist von einer empirischen Wende der Praktischen Theologie die Rede; diese Theologie muß sich mehr als bisher dem Problem der Sprache kirchlicher Kommunikation stellen.

Es ist erfreulich, daß Probleme der Sprache und der Sprachtheorie in der Praktischen Theologie vorgestellt und diskutiert werden. Diese Notwendigkeit unterstrichen zu haben und dazu einen Beitrag geleistet zu haben, ist der Wert des Buches. Eine andere Frage ist freilich, ob diese Darstellung und Anwendung auch sachgemäß und in sich logisch verträglich erfolgte. Diese Frage kann leider nicht generell bejaht werden, denn es zeigen sich darin auch grundlegende Unverträglichkeiten. Die Gesamttendenz des Buches folgt einem theologichen Trend, Glaubenssprache vorwiegend oder ausschließlich als Informationssprache anzusehen. Dabei fehlen sowohl dem Buch wie dieser apostrophierten theologischen Richtung die Grundeinsichten in die logische Struktur der Glaubenssprache. Informationssprache, die an der modernen Automatentheorie entwickelt wurde, ist per definitionem aussageartige (deskriptive) Sprache. Nun zeigt aber die einfachste logische Analyse der Glaubenssprache schon, daß diese nicht einfach und gar nicht primär aus deskriptiver Sprache bestehe. Sie hat gewiß einen aussageartigen Kern (für den das semantische Problem der Analogie entsteht!), weil anders eine Logik der Aussagen auf sie gar nicht anwendbar wäre. Aber ihr bei weitem überwiegender Bereich ist der nichtaussageartige (nichtdeskriptive) Bereich. Dies hätte dem Autor aus den von ihm zitierten Untersuchungen von Bocheński und Ramsey einsichtig werden müssen.

Gewiß, er referiert im 5. Kap. performative Sprache, d. i. nichtdeskritpive Sprache, und er wendet sie auch auf die Glaubenssprache an. (207f) Aber er subsumiert dies unter dem Oberbegriff der Information. Das aber kommt einer *contradictio in se* nahe, weil darin eine fundamentale Unterscheidung der Sprachanalyse nicht gesehen oder aber verletzt wird. Dies erklärt auch die Spannung und die Unstimmigkeit, die zwischen dem 5. Kap. und allen anderen Kapiteln des Buches bestehen. Da wird durchwegs, auch in den abschließenden Thesen noch(!), dem Thema entsprechend Glaubenssprache als Information dargestellt. Dazwischen wird in einem Kapitel nichtdeskriptive Sprachdimension referiert, ohne daß daraus irgendwelche Konsequenzen für das ganze gezogen oder irgendwelche Unverträglichkeiten gesehen werden. Die Konsequenzen würden nämlich genau der These des Buches widersprechen: Evangelium ist nicht primär Information; vor allem die Osterbotschaft ist nicht primär Information. Die Sprachanalyse, mit der erfreulicherweise das Gespräch gesucht wird, würde so ein Vorgehen einen *misuse of language,* einen Mißbrauch der Glaubenssprache nennen. Dieser Vorwurf trifft die gesamte theologische

Richtung, die ohne sprachlogische Analysen und ohne bewährtes Wissen um die Eigenart der Glaubenssprache auskommt und die einfach eine wissenschaftliche Theorie aus einem ganz anderen Sprachbereich rezipieren möchte. Darin scheint sich eine gewisse „Kopflosigkeit" der Theologie auszudrücken, die auf das Fehlen einer leistungsfähigen Logik in ihrem Bereich zurückzuführen sein dürfte. (Die diesbezüglichen logischen Analysen wurden vorgelegt durch die im Buch zitierten Autoren De Pater, Ramsey, Bocheński; weiters durch F. Ferré. Ich habe sie ausgeführt in meinem Aufsatz „Entmythologisierung und Säkularisierungstheologie in sprachtheoretischer Hinsicht". Erscheint in ZkTh 1973, und in meinem Buch „Theorie der Theologie als Wissenschaft". Erscheint München 1974).

Dennoch ist das Buch eine wertvolle Materialsammlung, das für die Praktische Theologie belebend wirken kann. Es bietet auch gute Anregungen, wie die vorgestellten Methoden in der Theologie anwendbar wären. Aber gerade für die Anwendung in der Pastoraltheologie hätte das gesammelte Material übersichtlich geordnet und sachlich bewertet werden müssen. So ist die Frage, was die allzu breite Wiedergabe der theologischen Diskussion um den Informationsbegriff, die sich unter Anwendung der verschärften Kriterien für Wissenschaft auf einer vorwiegend vorwissenschaftlichen Basis bewegt, zur gestellten Frage beitragen soll. Sachlich ist zu fragen, ob nicht die „Interpretation von Welt" im Glauben schon vorwiegend ein nichtdeskriptiver Sprechakt sei. Im einzelnen wird die beanstandete Unstimmigkeit deutlich, wenn „informative Verkündigung" als interpretierende und verändernde Auslegung der Welt beschrieben wird. (88) Oder aber es wird wieder rückgängig gemacht, was Analyse unterschieden und unterteilt hat. Daß in einer gewaltsamen Reduktion der Glaubenssprache auf Information die Glaubensbotschaft und die Osterbotschaft ihrer nichtdeskriptiven (incitativen, illokutionären, performativen) Kraft beraubt werden, wird an mehreren Stellen deutlich. (93ff) Nicht richtig, zumindest nicht exakt ist, was über das Verhältnis zwischen „logischem Positivismus" und „logischem Atomismus" im Zusammenhang mit dem empirischen Verifikationsprinzip gesagt wird. (180) Zu ungenau ist gewiß auch die Interpretation von Wittgensteins „Tractatus" und den „Philosophischen Untersuchungen". (180, 182) Austin stellt die Frage nach der performativen Sprache nicht im Zusammenhang der Frage nach Information (185). Leider werden keine Folgen daraus gezogen, was auf S. 188 unten richtig über die Verschränkung von Information und Performation gesagt wird. Wenn der Ausdruck „Sprachspiel" auf die Verkündigung angewandt wird, dann ist zu bedenken, daß es sich bei diesem Ausdruck Wittgensteins um keinen eindeutigen Ausdruck handelt, falls man akzeptiert, daß ein Terminus in einer Theorie eindeutig sein müsse.

Trotz dieser kritischen Einwände soll der Wert des Buches nicht gemindert werden. Es bringt Theorien und Methoden in die Praktische Theologie ein, die für diese höchst bedeutsam sein können. Aber gerade wenn man dieses Anliegen unterstützen will, wird man fordern, daß diese Theorien und Methoden in sich konsistent und übersichtlich geordnet dargestellt werden. Information ist gewiß ein komplementärer Begriff zu Verkündigung, nur lotet er diese nicht aus. Wenn richtig gesagt wird, Sprache lasse sich nicht auf Information reduzieren (192), dann besteht der Oberbegriff „Information" für das ganze Buch zu Unrecht. Gewichtig ist auch das Postulat einer empirischen Wende der Praktischen Theologie. So ist es ein Verdienst dieser Arbeit, das Sprachproblem in das Gesichtsfeld der Praktischen Theologie gestellt zu haben. Wenn der Autor ein Gespräch mit der analytischen Philosphie und mit der Sprachanalyse will, dann dürfte er auch mit der Anwendung verschärfter Kriterien für Wissenschaft, wie sie seitens der analytischen Wissenschaftstheorie aufgestellt wurden, einverstanden sein. Von den Herausgebern der Reihe hätte man sich gewünscht, daß die langatmige Referierung einer innertheologischen Diskussion, die in einer Dissertation gewiß nötig ist, in der Buchform auf die Grundargumente gekürzt worden wäre. Dies würde nämlich dem Theologen das Lesen und Einarbeiten in neue Problemstellungen sehr erleichtern. Erschwert wird dieses Einarbeiten auch dadurch, daß wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche (außer- oder vorwissenschaftliche oder umgangssprachliche) Aussagen über Sprache nicht von einander unterschieden werden. Dies gilt auch für das sehr umfangreiche Literaturverzeichnis (950 Titel), das entweder nach Sachgebieten geordnet werden sollte, oder in dem zumindest wissenschaftliche Arbeiten über exakte Sprachtheorie aus den *common-sense*-Arbeiten über Sprache abgehoben werden sollten. (Chomsky sollte konsequent mit y geschrieben werden; 292.)

Graz Anton Grabner-Haider

Kittel, Gisela: **Die Sprache der Psalmen.** Zur Erschließung der Psalmen im Unterricht. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 164 S. kart. DM 25.–

Diese Arbeit hat sich ein lobenswertes Ziel gesetzt: Möglichkeiten aufzuzeigen und zu erschließen, mit denen man den Psalter nutzbringend in den Religionsunterricht einbeziehen kann. Die gut unterrichtete Verf. schickt ihren Ausführungen eine biblische Sprachlehre vorauf, in der auf die Unterscheidung der biblischen Sprache vom modernen Sprechen abgehoben wird. An maßgebenden Forschern und Theologen (M. Luther, J. G. Herder, H. Gunkel, S. Mowinckel u. C. Westermann) werden Wege und Ergebnisse der Psalmenforschung von der Reformation bis heute dargestellt. Das Besondere der vorliegenden Monographie besteht nun darin, mit neuen Erkenntnissen der Sprachlehre, vor allem der Erfassung von Form und Gestalt von Gedichten in der Muttersprache einen noch wenig beschrittenen Zugang zum Psalter freizulegen, um die Psalmen so aus dem Dornröschenschlaf des Unbekanntseins zu erwecken. Dabei zeigt sich die Verf. mit den Besonderheiten der hebräischen Dichtung und den Schwierigkeiten, die Psalmen sachgerecht in die deutsche Sprache zu übersetzen, wohl vertraut. Das wird am Vergleich der Übersetzungen von M. Luther und M. Buber – F. Rosenzweig betont herausgestellt. Ihren eigenen Standort findet K. in einer engen Anlehnung an M. Luther (vgl. S. 29f. 93f.). Auf den S. 105–158 werden die geschilderten neuen Methoden des Deutschunterrichts an ausgewählten Psalmen verschiedener Gattungen erprobt.

Abschließend ist zu sagen, daß die Arbeit von G. Kittel, die durch verschiedene graphische Darstellungen recht anschaulich wirkt, besonders Religionslehrern einen neuen Zugang zu den Psalmen und damit zum Alten Testament überhaupt öffnen kann.

Regensburg Heinrich Gross

Zirker, Hans: **Sprachprobleme im Religionsunterricht.** – Düsseldorf: Patmos (1972). 142 S. kart. DM 12.–

Der Titel des Buches könnte beim Leser zunächst die Erwartung wecken, eine mehr oder weniger systematische Darstellung und Aufarbeitung der Sprachprobleme zu finden, die im Religionsunterricht auftreten und die diesen Unterricht heute so schwierig gestalten. Das ist jedoch nicht die Absicht des Verf. Ihm geht es vielmehr darum, sprachliche Themen und Problemstellungen selbst zum Inhalt des Religionsunterrichts zu machen und darzustellen, wie das im einzelnen geschehen kann und inwiefern eine solche Thematik wesentlich zu einem heute notwendigen problemorientierten Religionsunterricht gehört. Das ist gewiß auch eine heute dringend notwendige Aufgabe; jedoch hätte ein entsprechender Untertitel, wie etwa „Die Sprache als Thema des Religionsunterrichts", eine möglicherweise sich einstellende falsche Erwartenshaltung seitens des Lesers verhindern können.

Der Inhalt des Buches gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil behandelt die Möglichkeiten, religiöse Sprache als solche zum Gegenstand des Unterrichts zu machen. Dabei wird vorgeschlagen, das, was der Schüler im allgemeinen mehr oder weniger unausgesprochen im Religionsunterricht erlebt, nämlich das Unbehagen über die Art und Weise, in der hier gesprochen wird, selbst zu thematisieren und zu reflektieren. Der „Stier" soll also unmittelbar „bei den Hörnern gepackt" werden. Der „Verdacht", den der Schüler ausgesprochen oder unausgesprochen, bewußt oder unbewußt gegen die Sprache des Lehrers im Religionsunterricht hegt, wird dabei unter den Begriff „Verdacht des Informationsverlusts" subsumiert. Dabei wird dargestellt, wie eine veraltete religiöse Sprache gegen ein echtes lebendiges Fragen immunisieren kann („religiöse Sprache unter dem Verdacht der Immunisierungstaktik"), wie sie zu „Klischee, Floskel und Jargon" führen kann und dadurch zum „Instrument illusionärer Beruhigung" wird.

Der Vorschlag, diese Inhalte im Religionsunterricht – der Verf. denkt dabei vor allem an die Sekundarstufe II – zu thematisieren, das heißt dem Schüler zu helfen, sein zunächst begrifflich schwer zu fassendes allgemeines Unbehagen diesem Unterricht gegenüber begrifflich klar zu artikulieren und sich dann engagiert damit auseinanderzusetzen, erscheint fast als eine Art „Ei des Kolumbus": denn dadurch wird zweierlei erreicht; erstens hört in diesem Religionsunterricht die Sprache auf, unter Informationsverlust und Wirklichkeitsverlust zu leiden, denn worüber hier gesprochen wird, ist dem Schüler mindestens im Zusammenhang dieses Unterrichts neu und beinhaltet Dinge, die ihn gerade durch die Einrichtung dieses Unterrichts, das heißt, also in unmittelbar situativer Weise wirklich angehen und bewegen; zweitens liegt auf der Hand, was der Verf. auch immer wieder klar hervorhebt, daß nämlich in solchem Reden über die religiöse Sprache die religiöse Frage selbst als solche zum Tragen kommt. Denn diese Frage hat es an sich, daß sie bei einer

unmittelbaren Thematisierung, das heißt bei einem unmittelbaren Reden *über* sie, ihre gerade an der wissenschaftsorientierten Schule der Gegenwart und Zukunft so notwendige und heilsame Virulenz und aufsprengende Kraft verliert. Diese Kraft der religiösen Frage kann vielmehr nur dort wirklich zum Tragen kommen, wo die Frage selbst indirekt von konkreten, am besten eben situativen Fragen her thematisiert wird. Vom lebendig im Religionsunterricht erfahrenen Sprachproblem auszugehen, ist dafür ein sehr „eleganter" Weg, der, wie der Verf. selber sieht, seinem Schwierigkeitsgrad nach freilich mehr oder weniger der Sekundarstufe II vorbehalten bleibt (wenngleich es auch Vorstufen dazu in unteren Jahrgängen geben kann).

Der erste Teil des Buches zeigt also auf, wie die Sprache und ihre Thematisierung eine Möglichkeit darstellt, die religiöse Sinnfrage im Religionsunterricht zum Tragen zu bringen. Im zweiten Teil des Bandes, überschrieben „Sprache und Handeln", geht es nun darum, die Sprachbetrachtung als Vehikel zur Behandlung ethischer Fragen vorzustellen. Die kritische Behandlung sprachanalytischer Werturteilstheorien, die Betrachtung der sprachlichen Ausdrucksvielfalt der Wertungen, die Frage der moralischen Lehrformel, die Analyse des Themas „Vorurteil", die Erhellung des sprachlichen Kodes, werden vom Verf. sehr überzeugend als sprachliche Basis vorgestellt, auf der Sinn- und Wertfragen so behandelt werden können, und andererseits schon vom Ansatz aus jedwedem „moralischem Zungenschlag" und jedweder Tabuisierung und damit dem Verdacht einer Manipulation der Boden entzogen wird.

Im dritten und letzten Kap. schließlich behandelt der Verf. den Umgang mit nichtbiblischen Texten im Religionsunterricht. Dabei stellt er in einer sehr differenzierten und praxisbezogenen Weise dar, wie der Religionsunterricht einerseits der Gefahr einer „Vereinnahmung" literarischer Texte für sachfremde religiöse Zwecke, andererseits aber auch der Gefahr einer romantisierenden Überschätzung dichterischer Texte zu entgehen hat. Denn durch diese beiden Extreme des Umgangs mit Texten im Religionsunterricht wird eine sprachlich saubere und „harte" Auseinandersetzung, die gerade durch die Texte provoziert werden soll, unmöglich gemacht. Wie schon in den beiden vorherigen Kapiteln arbeitet auch hier der Verf. mit konkreten Unterrichtsbeispielen, die deutlich machen, daß das Buch nicht am Schreibtisch, sondern in der Praxis des Unterrichts gewachsen und entstanden ist.

Im Ganzen gesehen handelt es sich also im vorliegenden Band um ein Buch, das vorwiegend aus der Praxis und für die Praxis geschrieben ist. Dabei wird die Thematisierung von Sprachproblemen sehr überzeugend als möglicher praktischer Ansatz eines offenen, problemorientierten Religionsunterrichts vorgestellt. Der Ansatz überzeugt vor allem auch deswegen, weil er das heute in der Religionspädagogik überall geforderte Anliegen, den Religionsunterricht fächerübergreifend anzulegen, in einer wirklich praktikablen Weise verwirklicht. Der Band bietet also eine heute wirklich dringend notwendige Hilfe für die Praxis des Religionsunterrichts vor allem an der Sekundarstufe II. Darüber hinaus hilft er auch der wissenschaftlichen Religionspädagogik ein gutes Stück weiter: Denn indem wirklich praktikable Möglichkeiten und Ansätze für einen Religionsunterricht aufgezeigt werden, der in genuiner und überzeugender Weise von einer religiös pluralen Schülersituation ausgeht und diese im Sprachproblem zentrierende Situation selbst thematisiert und zur Grundlage des Unterrichts macht, hilft der Verf. vielleicht mehr als durch theoretische religionspädagogische Überlegungen mit, die Konzeption eines solchen Unterrichts zu klären und ihr in der Praxis zum Durchbruch zu verhelfen.

Die Grenzen des Buches liegen in der Begrenztheit des aufgezeigten Ansatzes selbst und werden vom Verf. auch durchaus gesehen: Natürlich kann, vor allem bei jüngeren Schülern, die Thematisierung des Sprachproblems nicht der einzige situative Ansatz sein, von dem aus religiöse Wert- und Sinnfragen erschlossen werden können. Aus einer Gesamtsicht der Lage des schulischen Religionsunterrichts heute ergibt sich (gerade aus den Sprachproblemen, die sich im Religionsunterricht stellen), für den Religionspädagogen in erster Linie die Aufgabe, nach den allgemeinen sprachlichen Strukturen zu suchen, die sich in religiösen Lernprozessen in religiös pluralen Gruppen finden. Lernprozesse, wie sie Z. vorschlägt (indem er Sprachprobleme im Religionsunterricht thematisiert) müßten also selbst noch einmal auf ihre allgemeine sprachliche Struktur hin befragt und untersucht werden. Dann ließe sich sehen, ob und inwiefern in Lernprozessen dieser Art (auch wenn dann dabei andere als prachliche Probleme unterrichtlich thematisiert werden) die sprachlichen Schwierigkeiten, die sich heute im Religionsunterricht stellen, überwunden werden können. Meiner Ansicht nach wären Z.s praktische Ansätze für einen solchen Versuch durchaus geeignet. Freilich würde eine solche Ausweitung und Vertiefung der Fragestellung „Sprachprobleme im Religionsunterricht" einen Sprachbegriff voraussetzen, der nicht, wie das bei Z. weitgehend der Fall ist (vergleiche bes. S. 28 bis 31), allein von der Linguistik her geprägt ist und die Sprache lediglich als „Ausdrucksmedium und Verständigungsinstrument" (13) versteht, sondern darüber hinaus auch offen ist für ein geistesgeschichtlich-hermeneutisches Verständnis von Sprache als dem konstitutiven „Worin" menschlichen (und das heißt gerade auch religiösen) Lebens, Sprechens und Handelns. Die Analyse der religiösen Sprach- und Denkstruktur durch I. T. Ramsey (gut dargestellt bei Wim de Pater, Theologische Sprachlogik, München: Kösel 1971), den Zirker nur beiläufig an einer Stelle erwähnt (S. 30, Anm. 31) hätte hier als weiterführende Brücke dienen können. Aber eine solche Weiterführung des Problems lag eben nicht in der Intension des Verf. Das, was sich der Verf. als Ziel gesetzt hat, nämlich zu zeigen, wie die Thematisierung von Sprachproblemen dem Religionsunterricht in seiner schwierigen Lage heute weiterhelfen kann, hat er voll erreicht. Dadurch hat er der Praxis und der Theorie des Religionsunterrichts einen wichtigen Dienst erwiesen.

Aachen Georg Baudler

Philipps, Ansgar: **Fach: Kirchengeschichte.** – Düsseldorf: Patmos (1972). 178 S. kart. DM 17.–

Das Anliegen des Verf. besteht darin, die Kirchengeschichte für den Religionsunterricht wieder attraktiver werden zu lassen. Verf. hat sich bereits in seiner Diss. „Die Kirchengeschichte im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine historisch-didaktische Untersuchung über die Entwicklung des kirchengeschichtlichen Unterrichts von seinen Anfängen bis zur Gegenwart" mit der Frage nach dem Stellenwert der Kirchengeschichte innerhalb des Religionsunterrichts beschäftigt.

Um das Anliegen des Verf. aufzugreifen und zu unterstreichen sei angemerkt, daß von der Theologie her das Historische noch einen besonderen Akzent erhält. Der christliche Glaube gründet sich auf gläubig erfahrene, geschichtliche Ereignisse, die in schriftlichen Dokumenten bezeugt sind. Diese Dokumente des christlichen Glaubens sind unserem heutigen Verständnis nur dann zugänglich, wenn sie in ihrem geschichtlichen Kontext gelesen werden. Die kontemporären Fakten müssen also jeweils herangezogen werden, wenn der überlieferte Glaube verstanden werden und in der Sprache der Gegenwart zu Wort kommen soll.

Was ist zu tun in einer Situation, in der der Zugang zur Geschichte, besonders zur Kirchengeschichte, vor allem den Jugendlichen sehr schwer fällt? Zahlreiche Autoren, die sich in letzter Zeit zum Thema Kirchengeschichte geäußert haben, gelangen zu der Feststellung: Viele junge Menschen erleben die gegenwärtige Situation als so neu und unvergleichbar mit allen früheren Epochen der Geschichte, daß sie den Drang spüren, die Kirche ganz neu zu entwerfen, am liebsten ohne Berücksichtigung der unbequemen und belastenden Geschichte.

Verf. weist darauf hin, daß die Vernachlässigung der Kirchengeschichte innerhalb des Religionsunterrichts mit der Wichtigkeit der übrigen Religionslehrstoffe begründet wird. „Die neuen Entwürfe eines wirklichkeits- und problemorientierten Religionsunterrichts befassen sich nur ganz selten mit Themen aus der Geschichte der Kirche, so daß der kirchengeschichtliche Unterricht als geschichtlicher Lehrzweig des Religionsunterrichts noch gefährdeter erscheint" (15).

Diese für die Kirchengeschichte schwierige Situation drängt Verf. dazu, nach einer neuen Konzeption von Kirchengeschichtsunterricht zu suchen. Bevor er seinen Ansatz bringt, gibt er einen Überblick über frühere Modelle zum Fach: Kirchengeschichte. Verf. setzt sich zunächst mit der lange Zeit vorherrschenden apologetischen Funktionen der Kirchengeschichte auseinander und geht dann auf den Kirchengeschichtsunterricht ein, der vorwiegend hagiographisch ausgerichtet war. Verf. wendet sich sehr entschieden gegen den hagiographischen Unterricht, da er hier besonders die Gefahren des Moralisierens sieht. Der eigentliche Grund für die totale Ablehnung des hagiographischen Unterrichts aber ist, daß dieser Unterricht mit einem ökumenischen Kirchengeschichtsunterricht nicht in Einklang zu bringen ist. „Ökumenischer Kirchengeschichtsunterricht hat Zukunft, weil seine Aufgaben und Zielsetzungen dem Geiste Christi entsprechen und aus dem Religionsunterricht nicht verwiesen werden können" (26). Die ökumenische Funktion des kirchengeschichtlichen Unterrichts unterstützt somit den Anspruch der Kirchengeschichte, als eigenständiger Lehrzweig im Religionsunterricht behandelt zu werden.

Hier erhebt sich sofort die Frage, ob es überhaupt so wünschenswert ist, daß die Kirchengeschichte als eigenständiger Lehrzweig erscheint; viel wichtiger scheint doch vor allem zu sein, daß der Religionsunterricht die Möglichkeit bietet, kirchengeschichtliche Themen und Fragen zu behandeln, z. B. im Zusammenhang mit den Themen Buße, Christologie, Ekklesiologie etc.; übrigens der

Rahmenplan für Gymnasien gibt dieser Tendenz einen relativ großen Spielraum.

Zu unterschreiben ist die Meinung des Verf., daß das Wissen, das die Kirchengeschichte zu vermitteln vermag – besser wäre allerdings hier von Einsicht zu sprechen – „zum aktiven Einsatz und zum verantwortlichen christlichen Handeln in der Kirche und in der Welt" anzuregen vermag.

Der Ansatz des Verf. besteht nun darin, daß er „Kirchengeschichte als Geschichte des Volkes Gottes in der „Welt" begreift, wobei der Begriff Volk Gottes sehr weit zu fassen ist. Ohne daß er es will, beraubt Verf. die Kirchengeschichte jeglicher theologischer Dimension, wenn er sagt ... „wer aber gibt das Recht zu der darüber hinausgehenden Feststellung und Aussage, daß in diesem oder in irgendeinem anderen geschichtsmächtig handelnden Menschen oder in einem nicht unmittelbar auf menschliche Mitwirkung zurückgehenden Ereignis Gott selbst wirksam geworden ist? Dafür gibt es kein historisches Kriterium, daher auch kein Recht zu derartigen Äußerungen im Unterricht oder in den Lehrbüchern".

Hier wird der Problematik, die z. B. H. Jedin in folgender Weise ausdrückt, keine Gerechtigkeit zuteil: „Daß der hl. Franz von Assissi die Stigmata besessen hat, wird heutzutage aufgrund der gleichzeitigen Berichte ziemlich allgemein anerkannt. Auseinander gehen die Ansichten nur darüber, wie diese Stigmata zu erklären sind, ob übernatürlich oder durch irgendeine Form der Autosuggestion. Wer aus philosophischen Gründen die Möglichkeit jeden Wunders bestreitet, wird sich der letzten Erklärung anschließen; wer an ihr festhält, sieht keine Schwierigkeit, die Deutung der Zeitgenossen anzunehmen", letzteres wäre aber nach den Ausführungen des Verf. nicht möglich.

„Die Mängel der Einseitigkeiten der vorgestellten Kirchengeschichtskonzeption, will die Sicht der Kirchengeschichte als Geschichte des Volkes Gottes in der Welt zu beheben versuchen. Bevor dieser Vorschlag erörtert werden kann, sollen einige Gedanken über einen zeitgemäßen Religionsunterricht vorgelegt werden, in den sie eingeordnet und dadurch auch schulpädagogisch gerechtfertigt werden kann" (71).

Welche Konzeption von Religionsunterricht wird nun vorgestellt? In einer Kurzformel ausgedrückt: „Schulischer Religionsunterricht als Sachkunde Religion". Zunächst versteht Verf. unter Sachkunde, daß auch der Religionsunterricht sachlich vorgeht, eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Der Religionsunterricht „muß grundstäzlich offen sein, alles was seinen Gegenstand, den Lebensbereich Religion betrifft und tangiert, in die unterrichtliche Thematik einzubeziehen, kritisch zu betrachten und objektiv zu behandeln" (75). Der methodische Hinweis für diesen Unterricht lautet: Der Lehrer „muß innerhalb der verschiedenen Denominationen im Kurssystem arbeiten das ein unterschiedliches Angebot – in der Regel wohl drei – Themenreihen enthält. Aus pädagogischer Sicht ist es durchaus möglich und verstehbar, den Unterricht der drei Denominationen, besonders der Kurse in der Sekundarstufe I und II, von Lehrern erteilen zu lassen, die keiner Kirche angehören und keine praktizierenden Christen sind, vorausgesetzt, daß sie nicht religionsfeindlich sind, das erforderliche Fachwissen mitbringen und die Fähigkeiten nachgewiesen haben, das Fach unterrichten zu können" (90/91).

Ob dies zu einer Verbesserung des Religionsunterrichts beizutragen vermag, muß doch sehr bezweifelt werden, denn die Ansprechbarkeit und Qualität des Religionsunterrichts hängt sicherlich nicht davon ab, daß man den katholischen oder evangelischen Religionslehrer durch einen Atheisten ersetzt, sondern es kommt vielmehr darauf an, daß der betreffende konfessionsgebundene Lehrer Verständnis und Toleranz gegenüber seinen Schülern zeigt, daß er nicht indoktriniert. A. Exeler bemerkt z. B. zu dieser Frage treffend: ... „es wäre naiv zu glauben, daß der Religionsunterricht ein größeres Interesse bei den Schülern fände, daß er interessanter und begehrter würde, daß er an Qualität gewänne, allein dadurch, daß man ihn aus der Zuständigkeit der Kirchen herauslösen würde. Religionskundlicher Unterricht kann ebenso langweilig und miserabel erteilt werden wie kirchlicher Religionsunterricht."

Verf. strebt einen Kirchengeschichtsunterricht an, der nicht nur die Geschichte einer Kirche, „sondern die Geschichte der vielen Kirchen behandelt, die gemeinsam das Volk Gottes in der Welt sind" (96). Es ist doch wohl anzunehmen, daß in der Unterrichtspraxis – innerhalb des Kirchengeschichtsunterrichts – auf andere Religionen und erst recht auf andere Konfessionen eingegangen wird. Die Frage bleibt, ob die Einführung des Begriffes „Volk Gottes in der Welt" das Dilemma, in dem sich der Religionsunterricht und in besonderer Weise die Kirchengeschichte befindet, zu beheben vermag.

Das Buch „Fach: Kirchengeschichte" enthält sicherlich gute Ansätze und vermag zahlreiche Impulse zur Überdenkung des kirchengeschichtlichen Unterrichts zu geben, doch die Grundkonzeption ist nicht sehr überzeugend.

Man sollte vielmehr beachten: „Wo sich der Historiker auf die Möglichkeit zum Glaubensentscheid, welche ihm ihrerseits durch diese selbe Geschichte vermittelt ist, positiv einläßt und nun für diese Geschichte mit einem Sinn und auch mit einer Zukunft rechnet, die nicht aus deren Möglichkeiten stammen, sondern als Geschenk erfahren und als Verheißung erwartet werden, dort hat er nun die Möglichkeit, als Historiker die Geschichte der Kirche auf die ihr kongruente Weise zu verstehen und zu deuten." (N. Brox)

Münster Klaus Wittstadt

Apel, Karl Werner: **Dialog mit der jungen Generation über Glauben und Leben.** Bd 3. – Stuttgart: J. F. Steinkopf Verlag (1971). XVI, 694 S. kart. DM 28.–. Lw. DM 35.–

Der Religionsunterricht an der Berufsschule steht in einem doppelten Schlagschatten, einmal partizipiert er an den schwierigen Problemen jedes Religionsunterrichts, zum anderen wird diese Problematik durch die soziale Situation der „schweigenden Majorität", d. h. der Lehrlinge nur noch vertieft. In einer solchen Situation ist es unabdingbar notwendig, vor dem Entwurf von Unterrichtsanregungen die Problemsituation des Schülers und die Theorie des Religionsunterrichts zu reflektieren.

Dieser Doppelforderung entspricht auch der 3. Bd von „Dialog mit der jungen Generation über Glauben und Leben".

In einzelnen Themenkreisen wird in die Problematik des Religionsunterrichts an den Schulen (in kath. und evang. Sicht) und in die Zielsetzung einer Religionspädagogischen Projektforschung eingeführt; es werden sodann entfaltete Unterrichtsentwürfe (mit vielen Literaturangaben) vorgelegt, etwa zu „Schicksalsfragen menschlicher Existenz", zu „Die Frage nach Gott", zu „Auseinandersetzung mit Ideologien unserer Zeit" usw. Bei diesen Themenkreisen scheint der recht systematische Aufbau aller vier Bände durch. Die Vielfalt der Themen konnte nur durch einen Mitarbeiterkreis von ca. 35 Fachleuten bewältigt werden.

Die Theorie des Religionsunterrichts an der Berufsschule hat seit 1945 einige Metamorphosen durchgemacht. War ihr Inhalt zuerst „die evangelische Unterweisung" und stand sie dann unter Begriffen wie „Zeugnis" und „Bekennen", so findet sie – nach einer Zwischenstufe unter dem Motto „Öffnung der Situation für den Weg zur Existenzerhellung" – heute aufgrund der Politisierung der Schule zu einem Verständnis, das sich ausdrückt im „Angebot einer gesellschaftspolitischen Ethik". In einer solchen Theorie wird sowohl das Zeugnis für eine objektive Botschaft wie die Annahme einer „befreienden Wahrheit" abgestreift. Es bleibt nur eine Theorie des Handelns im Sinne einer politischen Ethik, es bleibt das von einer (mißverstandenen) politischen Theologie suggerierte Mißverständnis des christlichen Glaubens. Selbst wenn J. Lott in „Religion in der Berufsschule" (Hamburg 1972) die Konzeption des vierbändigen Vorbereitungswerkes von K. W. Apel, das weithin am „Gelben Lehrplan" (1960) orientiert ist, nicht gefällt, weil es die Funktion des Berufsschulreligionsunterrichts als „Medium des Dialogs zwischen Gott und seinem Christus auf der einen Seite und der konfirmierten Jugend auf der anderen Seite', als ‚Einübung im Christentum', als Ort, ‚die biblische Diagnose unserer Existenz ungekürzt und ungeschminkt zur Kenntnis zu bringen'" beschreibt, so kann man diese Ablehnung doch nicht mit der Aussage begründen, der Schüler bleibe in einem solchen Unterricht „Objekt theologischer Missionsstrategie", er habe christliche Tradition unkritisch einzuatmen. Bei der durchgängigen Diskussionsfreude und „Weltlichkeit" der Bände von Apel kann ein so scharfes Urteil nur an zweierlei liegen, an der zu geringen Information J. Lotts über das Unterrichtswerk und an seinem ideologischen Apriori, das versucht, mit neomarxistischen Kategorien der Situation des Berufsschülers gerecht zu werden. Vor die Wahl gestellt, sich für J. Lotts Ideologie oder für K. W. Apels praxisbezogene Theorie entscheiden zu müssen, hat Apel allein schon die größere Operationalisierbarkeit für sich, um von Details des „Unterscheidend-Christlichen" gar nicht zu reden.

München Roman Bleistein

Steuber, Klaus: **Militärseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland.** Eine Untersuchung zum Verhältnis von Staat und Kirche. – Mainz: Grünewald 1972. XIX, 226 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern. Reihe B. Bd 12) kart. DM 44.–

Der hier unternommene Versuch, das Verhältnis von Staat und Kirche in der Bundesrepublik am Gegenstand der Militärseelsorge zu untersuchen, beruht auf umfangreichem, z. T. bislang noch unzugänglichem Aktenmaterial. Dieses wird so ausführlich zitiert, daß

die Darstellung auf weite Strecken den Charakter einer Dokumentation annimmt. Die kritische Interpretation des so reichlich dargebotenen Materials tritt demgegenüber in den Hintergrund. Das Bild der untersuchten Beziehungen von Staat und Kirche gewinnt daher nicht die wünschenswerte und wohl auch erreichbare Tiefenschärfe. Die allzu enge Bindung der Darstellung an die zur Verfügung stehenden Akten und publizierten Rechtsnormen ist wohl auch der Grund dafür, daß die Motive der Handelnden auf beiden Seiten und die kirchliche Problematik des Unternehmens Militärseelsorge allenfalls am Rande erörtert werden. So wird die Auseinandersetzung innerhalb der Evangelischen Kirche um den Militärseelsorgevertrag nur insoweit behandelt, wie sie anläßlich der erforderlichen Maßnahmen zu seiner Umwandlung in innerkirchliches Recht durch EKD und Gliedkirchen zum Ausdruck kam, und in dem einleitenden Rückblick auf die Seelsorge in Reichswehr und Wehrmacht fehlt jede Erwähnung des Armeebischofs Rakowski, dessen Ernennung und Amtsführung zentrale Fragen der Militärseelsorge zur Diskussion brachten. Die bisherige Praxis der Seelsorge bei der Bundeswehr ist ebenfalls breit und anhand amtlichen Materials geschildert. Auch hier werden, wie in den anderen Teilen, zweifellos nützliche Informationen geliefert. Die Frage aber, ob es dem Verf. gelungen ist, seine These zu erhärten, daß die Bundeswehrseelsorge ein „auf Partnerschaft und Eigenständigkeit basierendes Modell" realisiert und dessen „Tragfähigkeit" in der Praxis erwiesen habe, wird man wohl nicht ohne Vorbehalte bejahen können.

Umkirch Heinz Hürten

Tarby, André: **La prière eucharistique de l'église de Jérusalem.** – Paris: Beauchesne (1972). 198 S. (Théologie historique 17) Linson FF 39

Die wertvolle, weiterführende Arbeit ist Konzentrat einer detaillierteren Untersuchung über die griechische Jakobus-Anaphora, die 1971 vom Institut Catholique als Dissertation für das Doktorat in Theologie und den Magistertitel in Liturgiewissenschaft angenommen wurde. Sie führt teilweise über die nicht gedruckte Dissertation hinaus.

Das erste Kapitel gibt eine gut orientierende, auf Grund eigener Forschung bisherige Erkenntnisse zum Teil korrigierende Übersicht über die verschiedenen Rezensionen in griechischer (drei Formen), syrischer, georgischer, armenischer und äthiopischer Sprache. Das zweite Kapitel versucht eine im Ganzen überzeugende Wiederherstellung des vielleicht ursprünglichen, jedenfalls erheblich älteren Textes. In parallelen Kolumnen gibt der Verf. eine eigene französische Übersetzung der Anaphora nach dem Cod. Vaticanus graecus 2282 (9. Jh.; östliche Rezension), die B.-Ch. Mercier mit Kollation von vier weiteren Handschriften 1944 mit einer lateinischen Übersetzung ediert hat (PO 26,4, 121–249), und die in umfangreichen Anmerkungen begründete Rekonstruktion der Anaphora, wie sie um 400 zunächst in Jerusalem gebraucht worden sein durfte. Die wichtigsten Prinzipien sind die Folgenden: Wenn die syrische Version kürzer ist als der griechische Text, verdient sie den Vorzug, vor allem wenn sie in der georgischen Version bestätigt wird. Die syrische Version bietet freilich keinesfalls in allem den ursprünglichen Text. Die Jakobus-Anaphora ist entgegen der in der syrisch-orthodoxen Kirche herrschenden Meinung (vgl. z. B. J. Karkeny: Das Heilige Land 104 (1972) 55) nicht in syrisch-aramäischer Sprache verfaßt worden, sondern aus einem – heute unbekannten – griechischen Text übersetzt worden. Wenn der griechische Text mit der georgischen oder einer der anderen Versionen gegen die syrische Version steht, verdient letztere den Vorzug, besonders bei Auslassungen. Wenn griechischer und syrischer Text gegen die anderen Versionen zusammengehen, ist der griechische Text zu erhalten.

Das dritte Kapitel weist die Anaphora als typisch antiochenisch aus, mit all den bekannten Vorzügen dieses Typs. Bemerkenswert ist die Feststellung, daß das – sekundär in die Hochgebete gekommene – Sanctus die Struktur des Gebets stört: „es handelt sich (bei der Jakobus-Anaphora) um eine Anaphora, deren Struktur sichtlich adaptiert worden ist, um den Hymnus des Trishagion in übrigens ziemlich künstlicher Weise einzufügen" (80). Bezüglich der Relationen zu anderen Anaphoren ergibt sich, daß nur die dem Gregor von Nazianz zugeschriebene Anaphora auf die Jakobus-Anaphora einen Einfluß hatte, der aber umgekehrt stärker war. Deutlich ist eine partielle Abhängigkeit von der Jakobus-Anaphora sodann bei der byzantinischen Anaphora des Basilius und bei der alexandrinischen Anaphora des Markus, während das bei der Anaphora in den Const. Apost. VIII, bei den jüngeren Anaphoren des syrischen Raums und bei der Chrysostomus-Anaphora nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann.

Das vierte Kapitel, das die Hälfte des Buches ausmacht, breitet die „theologischen Reichtümer" des Jakobustextes aus: Trinitarische Dimension, doxologische Aufgabe des Menschen und des Kosmos in Vereinigung mit der Liturgie des himmlischen Jerusalems, Erneuerung des Gottesbildes im Menschen durch das Paschamysterium, Eucharistie als Aktualisierung des einzigen Opfers Christi, Bedeutung der Epiklese. Sehr erhellend sind die parallelen Stellen aus der 5. mystagogischen Katechese des Kyrill von Jerusalem († 386), so daß eine Autorschaft dieses Bischofs von Jerusalem nicht auszuschließen ist. Daneben werden u. a. Schriften von Athanasius, Basilius, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia ausgewertet.

Die aufschlußreiche Arbeit ist nicht nur zum tieferen Verständnis der Jakobus-Anaphora wichtig, sondern trägt auch zur besseren Erkenntnis anderer (häufig herangezogener) Anaphoren und der wesentlichen Struktur jeden christlichen Hochgebets Wesentliches bei.

Die Veröffentlichung leidet etwas an Akzentfehlern in den griechischen Texten. Der auf Wunsch des Herausgebers der Reihe auf einem losen Blatt beigegebenen Liste der Errata sind hinzuzufügen: ἀνάστασιν (60), σύνθρονον (65; 106; 107), ἁγιαστικόν (180); τοῦ αἰῶνος (181; auf dem Beiblatt falsch in αἰῶνας korrigiert). Unabhängig von der Stellung eines Wortes im Satz sollte bei Schlußbetonung immer der accentus acutus gesetzt werden.

Der Titel der Untersuchung von H. Fuchs lautet: Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Johannan I (S. 16; vgl. 51; 63). Tarchnisvili ist Tarchnišvili zu schreiben (18; 39f). Man sollte zumal als Schüler des Institut Catholique – die hauptsächlich von Professoren des Instituts erarbeitete, von Martimort herausgegebene Introduction à la Liturgie, L'église en prière, nicht in der ersten (1961), sondern in der dritten ergänzten und verbesserten Auflage (1965) benutzen (22). Statt Gratz richtig Graz (39; 40 Anm. 40). Der französische Text der Traditio Apostolica Hippolyts in der Edition Bottes ist keine „version" bzw. „traduction" (73 Anm. 3), sondern eine (hier und da hypothetische) „réconstitution" auf Grund der verschiedenen Versionen. Die Veränderungen des Textes Jes 6,3 im liturgischen Sanctus sind nicht, wie man nach S. 83 annehmen könnte, Eigenart nur der (griechischen) Jakobus-Anaphora. S. 97 Anm. 17 sollte nicht fehlen: K. Rahner, Theos im Neuen Testament: Schriften zur Theologie (I), Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, 91–168; S. 125–132 wäre mit Nutzen heranzuziehen: L. Scheffczyk (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes (Wege der Forschung 124), Darmstadt 1969. Leider gebraucht Vf. ständig für die eucharistischen Einsetzungsworte den Ausdruck der Exegeten „récit", der liturgisch unberechtigt ist, da diese Worte – deutlich auch in der Jakobus-Anaphora – Teil eines Gebetes sind.

Münster Emil J. Lengeling

Elf Eucharistiegebete (Holländische Kanontexte). Deusche Studienausgabe, herausgegeben von Alfred Schilling. – Essen: Verlag Hans Driewer (1972). 47 Seiten, mit einem Beiheft (70 S.) br. 15,80 DM.

Eines ist an dieser Publikation schon auf den ersten Blick „verdächtig": das zu diesem Textband gehörende „Beiheft" (im folgenden: T = Textband; B = Beiheft) mit seinen 70 Seiten, auf denen der Herausgeber seinem Herzen in recht individuellem „Stil" Luft macht, wohl mehr zum Schaden als zum Nutzen der Sache, die er vertritt. Manches ist aufschlußreich, anderes überflüssig, wieder anderes erscheint – nüchtern besehen – ganz schlicht als deplaziert.

Daß es in Zukunft – so oder so – weitere Hochgebete geben wird, dürfte klar sein. Wie man indes zu weiteren qualifizierten Texten kommt, die auf jeden Fall der Approbation durch die Bischofskonferenz bedürfen, das ist die Frage. Alfred Schilling trägt zu ihrer Klärung nicht gerade viel bei. Nach seiner Ansicht tun dem Priester statt „Richtlinien" brauchbare Modelle not – „und zwar viele und gute" (vgl. 4 B).

Dem Anspruch, den das Eucharistische Hochgebet wesensgemäß stellen muß, kann man nicht so leicht gerecht werden. Das zeigt auch diese Publikation.

Sympathisch nenne ich die ausdrückliche Warnung Schillings, „die hier gebotenen Kanones unkritisch und unangepaßt, geschweige denn unbesehen, im Gottesdienst zu benützen" (5 B). Um der Anregung zu entsprechen, diese elf Eucharistiegebete nicht „unkritisch" zu verwenden, sollte man zumindest studieren, was in „Gottesdienst" 19–20/72 über die „Probleme des Hochgebets" und vor allem unter dem Titel „Sturkturmodell für Hochgebete" zu finden ist. Unter dieser Voraussetzung wird man ein klares Bild vom Wert dieser Texte gewinnen.

Dieser Band kann indes eine durchaus wichtige Aufgabe erfüllen: Er unterstreicht die Notwendigkeit neuer Hochgebete. Je mehr man diese elf Texte benutzt, um so schneller wird sich zeigen, daß die vielbeschworene „Seelsorge" nicht nur ein größeres, sondern auch ein qualifizierteres „Angebot" braucht.

Um dieses Ziel zu erreichen, wird man auf Erfahrungen mit neuen Versuchen keineswegs verzichten können. Diese holländischen Texte enthalten m. E. in ihrer deutschen Bearbeitung durchaus wertvolle Teile, die in künftige deutsche Hochgebete eingebracht werden könnten. Im Ein-

zelnen möchte ich unter diesem Aspekt verweisen auf: Kanon 2,45–60 (12f T); Kanon 3,11–19 (14 T); Kanon 6,85–93 (28 T); Kanon 8,55–59 (34 T); 90–102 (36 T); Kanon 10,1–25 (41 T); Kanon 11,1–24; 42–50 (44f T).

Das Problem der Bitten (Interzessionen) im Eucharistischen Hochgebet, ihrer rechten Einordnung und Akzentuierung, die im übrigen in der lateinischen Fassung der drei neuen offiziellen Hochgebete von 1968 viel besser gelungen ist, als die „Ausgewählten Studientexte für das künftige deutsche Meßbuch" ahnen lassen, stellt sich in den vorliegenden elf Formularen in verschärfter Form. Ein Beispiel: Der an sich gute Passus im Kanon 2,65–71 (13 T) gehört in dieser Fassung wohl viel eher in das „Fürbittgebet", das den Wortgottesdienst abschließt, als in ein Hochgebet. Besser gelöst ist diese Frage ebd. in den Zeilen 72–78 oder – um ein weiteres Beispiel zu nennen – im Kanon 11,42–50 (45 T). Grundsätzlich begrüßen kann man auch die weitergehende Beteiligung der Gemeinde, die durchaus bestimmte Elemente des Hochgebetes mittragen kann (vgl. 10 T; 13 T; 17 T; 21 T; 24 T; 32 T; 36 T; 47 T), ohne daß dadurch sein präsidialer Charakter beeinträchtigt würde.

Setzt man voraus, daß man die Notwendigkeit weiterer approbierter Hochgebete und somit ein größeres Angebot geeigneter Vorlagen bejaht, so wird man bei entsprechenden Bemühungen – stärker als dies bei den vorliegenden elf Entwürfen der Fall ist – darauf bedacht sein müssen, daß der Charakter der Preisung und Danksagung voll gegeben bleibt, daß die – der jüdischen Berakka entsprechend – eingefügten Bitten sich nicht verselbständigen, daß die Anamnese die sakramentale Gegenwärtigung der Heilstat Christi zum Ausdruck bringt, daß ferner z. B. folgende Elemente zwar nicht in jedem Hochgebet, aber doch gebührend häufig vorkommen: die vorkonsekratorische Epiklese, die Kommunionepiklese, der Communio-Gedanke (communio cum Ecclesia universali).

Die elf Holländischen Kanontexte, über deren Entstehen Schilling in seinem „Beiheft" (17–30) näher informiert – bis hin zum Verzeichnis der wichtigsten Abweichungen der deutschen Ausgabe vom holländischen Originaltext (vgl. 67–70 B) – können bei aller nachdrücklichen Betonung des Primates der Pastoral nicht als Ziel, sondern nur als Station auf dem Wege betrachtet werden.

Bösensell über Münster Theodor Maas-Ewerd

Heufelder, Emmanuel Maria: **Weite des Herzens. Meditationen über den Geist der Benediktusregel.** Regensburg: Friedrich Pustet (1971). 126 S. kart. DM 9.80

Angesichts der heutigen Suche nach einer angemessenen christlichen Spiritualität bieten diese Besinnungen Antworten und Anregungen auch für Christen außerhalb einer nach der Benediktusregel lebenden Klostergemeinschaft. Aktuelle Themen werden freimütig in aufgeschlossener „Weite des Herzens" behandelt. So u. a. die Fragen nach der „Verwirklichung christlicher Gemeinschaft", nach dem rechten Verhältnis der Gottes- und Nächstenliebe, der Hinwendung zu Gott und des Dienstes am Mitmenschen, nach „Autorität und Gehorsam" usw. „Das Christentum ist seinem Wesen nach Gemeinschaft. Die unmittelbare Wirkung des Pfingstgeistes war das Werden der Gemeinschaft..." (92); echte „Gemeinschaft im Sinne Benedikts bedeutet nicht Uniformität" (95), aber Brüderlichkeit und liebende „Einheit aller in Christus" (92ff). Zum Thema der Liturgiereform und des rechten Verhältnisses von Gebet und Arbeit: Die vom II. Vaticanum geforderte Anpassung der dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen an die Notwendigkeiten unseres Zeitalters verlangt auch eine Anpassung „an die konkreten Verhältnisse" der einzelnen Gemeinschaften (43), d. h. auch „größere Freiheit in der Gestaltungsmöglichkeit" (44), neue Herstellung eines organischen Verhältnisses zwischen Gebet und Arbeit für die Menschen von heute, so „wie es Benedikt ... für die Mönche von d a m a l s gefunden hat" (45). Grundanliegen des Verf. ist es, zu zeigen, daß es für Benedikt „keinen Zwiespalt" gibt „zwischen dem Dienst Gottes und dem Dienst an den Menschen" und daß es einen solchen Zwiespalt auch für den modernen Menschen nicht zu geben braucht.

Herstelle Oda Hagemeyer

Sales, Franz von: **Philothea. Einführung in das religiöse Leben.** Aus dem Französischen übersetzt und erläutert von Franz Reisinger OSFS. Taschenausgabe mit einem Gebetsanhang. – Eichstätt und Wien: Franz-Sales-Verlag (1968). 372 S. Kunstleder DM 4.80

Diese „Dokumentarausgabe" als Taschenbuch bringt den unverkürzten und unveränderten Text der „Einführung in das religiöse Leben" in moderner Übersetzung. Wenn auch manche vom Verf. behandelte Zeitverhältnisse und Auffassungen sich verändert haben (z. B. die gesellschaftlichen Formen und die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse), so behält doch das eigentliche Anliegen seine Aktualität. Franz von Sales hat im Gegensatz zu den meisten seiner Zeitgenossen und auch zu manchen religiösen Schriftstellern bis in unser Jahrhundert hinein nicht nur Leser im Auge, „die ein Leben fern von weltlichen Geschäften führen, oder solche, die sie zur Weltflucht bewegen" wollen, er will vielmehr „jenen helfen, die in der Stadt, im Haushalt ... leben", und will ihnen praktische Anregungen geben, „wie Menschen von starkem Charakter in der Welt leben können, ohne weltliches Wesen anzunehmen" (6f). Jedenfalls bleibt das Büchlein unter frömmigkeitsgeschichtlichem Aspekt historisch bedeutsam.

Herstelle Oda Hagemeyer

Lotz, Johannes B.: **Erfahrungen mit der Einsamkeit.** – Freiburg-Basel-Wien: Herder (1972). 140 S, Herder-Bücherei Nr. 420, kart. DM 3.90

Die nunmehrige Taschenausgabe des (im Verlag Josef Knecht) in 4 Auflagen erschienenen und in 5 Übersetzungen herausgebrachten Werks (Originaltitel: „Von der Einsamkeit des Menschen") entspricht angesichts der im heutigen technischen Zeitalter zunehmenden Not der Vereinsamung zweifellos einem dringenden Bedürfnis. Es werden Wege gewiesen zur Überwindung dieser Not durch den Übergang von dieser heil-losen Vereinsamung zu einer „gesegneten Einsamkeit" im wiedergewonnenen Kontakt mit den „bergenden Mächten" der Natur, Kunst und Technik, mit dem Menschen und letztlich mit Gott in Christus und durch Christus, und zwar durch „Abschied von der Zerstreuung" (85), durch innere Sammlung und daraus hervorgehendes inneres Neuwerden in Schweigen, in offenem Gespräch, vor allem aber in Gebet und Meditation. Ausführliche Anmerkungen bieten Hinweise und Anregungen zur weiteren Vertiefung. Ein hilfreiches Büchlein.

Herstelle Oda Hagemeyer

Steinmetz, Franz-Josef: **Hoffnung auf Hoffnung.** Meditationen zum Neuen Testament. – (Würzburg): Echter Verlag (1973). 168 S. kart. DM 14.80

Steinmetz greift Fragen unserer Zeit auf und konfrontiert sie mit Einsichten der neutestamentlichen Schriftsteller, besonders des Paulus. Man spürt dem Buch an, daß es von der Zielgebung her, die Bibel ins heutige Leben zu stellen, geschrieben wurde. Der Verfasser ist von Haus aus Exeget, aber mit langjährigen seelsorglichen Erfahrungen. Das zeigt sich etwa in den geschickten Zwischenüberschriften, mit denen die Kapitel über Themen wie „Leben, danken oder klagen?", „Schuld, Angst, Kritik", „Ausharren fällt schwer" usw. unterteilt werden. Trotzdem ist das Buch nicht leicht zu lesen, es stellt einige Ansprüche an den Leser, der sich Anregungen zum Meditieren holen möchte. Wahrscheinlich wird es vor allem bei Exerzitienmeistern, Noviziatsleitern und bei jungen Theologen, die ihr Studium durch „Besinnung" ergänzen wollen, seinen Dienst tun. Diesen Dienst bezeichnet der Verfasser durch die Parole, die er seinem Buch als Überschrift gibt: Er möchte „Hoffnung auf Hoffnung machen" und die enge Verklammerung aufzeigen, die zu allen Zeiten zwischen einem glaubwürdigen christlichen Leben und der Hoffnung besteht.

Münster Helga Rusche

Hermanns, Matthias: **Der Mensch: Woher – Wohin?.** – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1971). 282 S. Snolin DM 24.–

Im Vorwort betont der Verf., daß „die Menschheitsentwicklung sich durch die rapiden Fortschritte von Naturwissenschaften und Technik, durch das Zusammenwachsen und Miteinander-Verflochtensein der Weltbevölkerung durch moderne Kommunikationsmittel in einer tiefgreifenden und folgenschweren Krisis befindet. Diese Krise ist eine totalitäre, da sie alle Sphären des Menschenlebens... umfaßt" (7). Dennoch bleibt der Mensch „das größte der Rätsel" (8). Die Beantwortung der Frage nach dem Woher und Wohin hängt weithin vom Standort des Wissenschaftlers ab. „Denn hier – wenn der Mensch zum Maß aller Dinge wird – gibt es keine objektive Wissenschaft, da der Mensch hier das forschende Subjekt und das zu erforschende Objekt in einer Person ist. Wer eine Geistseele verneint und im Menschen das höchstentwickelte Tier sieht, das sich im Tode in seine materiellen Elemente auflöst, wird anders fragen und dementsprechend antworten... Hier scheiden sich die Geister am Menschenbild. Bei der Behandlung dieses Problems auf einer Akademietagung gestand einer der führenden Verhaltensforscher: ‚Wenn ich glauben sollte, der Mensch sei nach dem ‚Bild und Gleichnis Gottes' erschaffen, werde ich irre an Gott'" (8). Zu diesem Zitat eines Verhaltensforschers (es war Konrad Lorenz) sei eine kurze Bemerkung erlaubt: So wie das Zitat aus dem Zusammenhang gerissen hier angeführt wird, gibt es nicht die Meinung von Konrad Lorenz wieder. Dieser wollte nur sagen, daß der heutige Mensch mit seiner unheilvollen Geschichte noch nicht die volle Ausprägung des von Gott gemeinten Menschen sein kann. Mehr ist aus dem Zitat nicht herauszuholen.

Nach einer kurzen Einleitung (11–13), in der H. einige evolutionistische Fragen kurz streift, bespricht er im 2. Abschnitt (14–42) „die Grundstruktur des menschlichen Person-Geist-Seele-Leib-Seins". Hier wendet sich H. vor allem gegen eine z. B. von „manchen modernen Exegeten" übertriebene Leib-Geist-Einheit. Der Verf. folgt dabei im wesentlichen der Spezialstudie Schubarts „Fleisch, Geist und Seele im Penta-

teuch" (1967). Anschließend werden im gleichen Kap. ontogenetische und phylogenetische Einzelfragen des menschlichen Werdens meistens nur sehr kurz angeschnitten und können natürlich in der Kürze auch nur hinweisartig beantwortet werden (Eigenart der menschlichen Ontogenese, Mikro- und Makromutationen, Tier-Mensch-Übergangsfeld, Anthropogenese Teilhard de Chardins u. a.), was dem Ganzen einen zu sporadischen und damit sehr unbefriedigenden Eindruck verleiht.

Was der Verf. 31–42 über Teilhards Weltschau (bes. seine Neoanthropologie) sagt, bedarf wesentlicher Ergänzungen, da sonst das gezeichnete Bild wegen seiner Einseitigkeit sehr verzerrt erscheint. Daß „Teilhards Hypothese vom Bruch des Phylums" (31) als Polyphyletismus zu interpretieren sei, ist einfach falsch. Teilhard ist im strengen Sinn genommen Monophyletiker; ja es gibt wohl keinen Paläanthropologen, der so nachhaltig von der „Einheit der Art" oder der „Einheit des Phylums" gesprochen hat wie Teilhard de Chardin. Ich habe in meinem „Teilhard de Chardin-Lexikon" (Herderbücherei 407/408, Freiburg 1971) unter den Begriffen Art, Anthropologie, Anthropogenese, Mensch, Einheit, Monogenismus-Polygenismus, Planetisation u. a. genügend Erklärungen und Texte zusammengestellt, die dies beweisen. Weiterhin schreibt der Verf.: „Die afrikanischen Erlebnisse drängten Teilhard mit aller Macht eine Neoanthropologie zu begründen, welche die Genesis des Kosmos, des Bios und des Anthropos umfassen und im Supra-Humanen kulminieren sollte" (31). Auch an anderen Stellen meint H., die Teilhardsche „Neoanthropologie" sei erst spät aufgetaucht. Das stimmt nicht. Wer die frühen Schriften Teilhards kennt (Écrits du temps de la guerre 1916–1919. Paris, Grasset 1965; dazu die Briefe: La Genèse d'une pensée. Lettres 1914–1919. Paris, Grasset 1961), weiß doch ganz eindeutig, daß hier schon der ganze Teilhard und seine Schau aufgebrochen und anwesend sind. Alles Spätere ist Ausbau und Differenzierung. Ferner: Daß Teilhard bei der Planung eines Kolloquiums in Paris (1954) keine „Philosophen" als Teilnehmer haben wollte, darf nicht verwundern und dazu mißbraucht werden, den Eindruck zu erwecken, als ob Teilhard überhaupt die Auseinandersetzung mit außernaturwissenschaftlichen Fächern (Theologie, Philosophie, Kulturanthropologie etc.) abgelehnt habe, wie das der Verf. immer wieder behauptet. Schon sehr früh hat sich Teilhard mit der Philosophie Bergsons auseinandergesetzt und seine Stellung in einer wichtigen Frühschrift „Union créatrice" dargestellt (Écrits du temps de la guerre, 171–197; vgl. hierzu Teilhard de Chardin-Lexikon, Artikel „Bergson"). Ferner sind hier die Briefe und Auseinandersetzungen mit dem Philosophen Blondel („Blondel et Teilhard de Chardin", Correspondance commentée. Paris. Beauchesne 1965, hrsg. von H. de Lubac) und die zahlreichen, wertvollen Anmerkungen von H. de Lubac zu erwähnen. Es stimmt weiterhin nicht, daß eine „Philosophie des Tuns" Teilhard erst „kurze Zeit vor seinem Tode" (33) beschäftigt habe (vgl. hierzu Teilhard de Chardin-Lexikon, Artikel „Blondel" und „Aktion"). Es sei auch in diesem Zusammenhang erinnert an den reichen Briefwechsel mit Henri de Lubac, Auguste Valensin, Bruno de Solages, Léontine Zanta u. a.

In den folgenden Kap. wendet sich der Verf. mit Recht gegen ein „affenähnliches Leitmodell für die Urmenschen" (43–46), weist auf die „forma typica des Homo sapiens" hin (47–53) und bespricht die „schöpferische Evolution" des Menschen (54–63) durch Nachweis der Kulturelemente des frühen Menschen. Weiterhin weist H. auf „lebende Fossilien" der Altmenschen hin (64–69), erklärt das mythische Denken der primitiven Völker (70ff) und stellt schließlich die entscheidende Frage: „War das Denken der prähistorischen Menschen reflexiv oder mythisch?" (75–80). Diese Frage wurde eigentlich im vorausgehenden Kap. schon durch den Vergleich der prähistorischen Menschen mit den primitiven Völkern beantwortet: „Diese Primitiven leben im mythischen Denken. Für sie bedeutet Mythos nicht etwas Unbestimmtes, Unprüfbares, Unverbindliches. Er besagt auch nicht vage Vorstellungen, Märchen, Sagen und Legenden. Vielmehr ist die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes Mythos noch in Geltung. Sie besagt das gesprochene ‚Wort' im Sinne einer definitiven, endgültigen Aussage" (7).

In diesem Zusammenhang wird auch wieder Teilhard angegriffen: „Fälschlicherweise wird meistens als das wirkliche Kennzeichen und Merkmal des echten Menschen das reflexive Denken angegeben. Wie schon oben gezeigt, versuchte besonders Teilhard mit diesem Merkmal das eigentliche Menschsein festzustellen" (75). Oder: Teilhards „Unkenntnis der menschlichen Kulturentwicklung wird besonders kraß durch seinen Parameter ‚Reflexion'-‚Ko-Reflexion'-‚Supra-Reflexion' zur Feststellung des echten Menschseins illustriert" (79). Hier wäre ergänzend und berichtigend zu beachten: Für Teilhard ist der Begriff „Reflexion" nicht so eng gefaßt (= schlußfolgerndes, begriffliches Denken) wie der Verf. das dauernd voraussetzt. „Reflexion" ist für Teilhard einfach das im Gegensatz zum tierischen Verhalten vollkommene „Bei-sich-sein" des Menschen oder die vollkommene Rückkehr zu sich selbst (die scholastische „plena reditio ad seipsum") und damit die Vollendung des gesamten evolutiven Prozesses der „Einrollung". Re-Flexion begründet so erst Ichbewußtsein, Personalität, Denken, Erfindung, Kunst, Mythos, Religion usw. (vgl. hierzu die entsprechenden Begriffe im Teilhard de Chardin-Lexikon).

Die Schwerpunkte des Buches liegen wohl in den folgenden Kap. 9–14, in denen der Verf. aus eigener wissenschaftlicher Erfahrung (bes. Mythenmaterial primitiver Volksgruppen aus Indien und Tibet) zuerst über „Ursprungsmythen und Endmythen als Offenbarung des Hochgottes" (80–95) und anschließend über „Uroffenbarung in Schöpfung und Wort" (96–177) spricht. Der Verf. erklärt die weltweite Verbreitung der Ursprungs- und Endmythen „durch die Annahme einer Schöpfungs- und Wort-Uroffenbarung im Anfang der Menschengeschichte" (96) und führt zum Beweise eine große Reihe der verschiedenen frühen Berichte dieses Mythengutes an (vor allem Sumerer); hierbei setzt sich H. mit verschiedenen Auffassungen (z. B. Renckens) auseinander, die in Verbindung mit der Exegese der Genesis stehen. In diesem Zusammenhang kommt H. auch auf die Frage des Mono- und Polygenismus und der Kausalität der Evolution zu sprechen (z. B. Mutation und Selektion, Mikro- und Makromutationen, Populationsgenetik, Fossilkunde usw.).

Bei diesen Diskussionen wird leider nicht genügend zwischen Monophyletismus und Monogenismus (also Genismus und Phyletismus) unterschieden. Auch wird zu leicht und allzu oft naturphilosophisches oder gar theologisches Kapital aus den Fossillücken zu schlagen versucht. Daß ein solcher Schöpfergott als Lückenbüßer für evolutive Fortschrittsschwierigkeiten von den Wissenschaftlern nicht mehr ernst genommen wird, braucht uns nicht zu wundern (B. Bavink sprach von „multipliziertem Deismus"). Schließlich wird im ganzen Buch bei der Behandlung der Evolution nicht das „Daß" der Evolution, vom „Wie" (Stammbaumfrage) und von der Ursachenfrage unterschieden. Während nämlich die beiden letzten Fragen durchaus hypothetisch sind, ist das „Daß" der Evolution von praktischer Sicherheit und keine Hypothese mehr. Wenn die Philosophen und Theologen sich nicht endlich auf diesen inzwischen unter den Naturwissenschaftlern nicht mehr diskutierten Standpunkt stellen, wird ein Gespräch zwischen Theologie und Wissenschaft in Evolutionsfragen nicht in Gang kommen können. Vgl. hierzu: Teilhard de Chardin-Lexikon, Artikel „Evolution".

In den letzten Kap. des Buches spricht H. zunächst über „Die Offenbarung in der neueren biblischen Theologie", wobei er im wesentlichen die bedeutenden Arbeiten von J. de Fraine (korporative Persönlichkeit), von L. Krinetzki („Der Bund Gottes mit den Menschen", 1963) und H. Mühlen (Una mystica persona) heranzieht und eigene Parallelen aus der Religionsgeschichte beisteuert.

Was am Ende des Kap. über Teilhards Schöpfungstheologie usw. gesagt wird (z. B. 200f), ist so schief geraten, daß ich hier im Rahmen einer Besprechung nicht drauf eingehen kann. Es ist eben sehr bedauerlich, daß H. apodiktisch über Teilhard de Chardin urteilt und weder Teilhards Werk selber, noch die wesentliche Literatur (wenigstens!) über Teilhard (H. de Lubac, Tresmontant, Smulders, Crespy usw.) genügend kennt, verarbeitet und zitiert. Man wünschte dem Buche, daß der Verf. bei seinem Thema der Religionsgeschichte geblieben wäre und nicht so viele die Biologie und naturwissenschaftliche Anthropologie betreffende, mißlungene Seitenhiebe gemacht hätte.

Pullach (Isartal) Adolf Haas

Welt, Mensch und Wissenschaft morgen. Hrsg. von Andreas Resch. – München, Paderborn, Wien: Ferdinand Schöningh 1972. 344 S. (Imago Mundi Bd 3) kart. DM 28.–

Imago Mundi ist „eine internationale Interessengemeinschaft für Ausbau und Vertiefung des christlichen Welt- und Menschenbildes" durch Klärung und Auswertung von Erkenntnissen aus Randgebieten der Wissenschaft, vor allem auch der Tiefenpsychologie und Parapsychologie. Die Beiträge des vorliegenden Bandes, die Referate zweier Tagungen 1968 und 1970, geben vor allem einen Überblick über die gegenwärtige geistige Situation mit ihren anthropologisch bedeutsamen Entwicklungstendenzen in Physik (J. Kolb), Biologie (J. Klima), Medizin (E. Blechschmidt, H. Schipperges), Psychologie (A. Resch) und Parapsychologie (A. Schneider, H. Naegeli-Osjord). E. Nickel fragt sich als Christ und Naturwissenschaftler, ob und wie der Mensch von heute und morgen noch glauben könne. W. Theurer gibt in der Auseinandersetzung mit futurologisch-utopischem Denken einen eigenständig weiterführenden Überblick über den Stand der theologischen Eschatologie.

Bochum Wolfgang Büchel

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

Kisch, Guido: Judaistische Bibliographie. Verzeichnis der in Deutschland und der Schweiz von 1956 bis 1970 erschienenen Dissertationen und Habilitationsschriften. – Bas: Helbing & Lichtenhahn 1972. 104 S.

Zetesis. Album amicorum, door vrienden en collega's aangeboden aan E. de **Strycker** ... ter gelegenheid van zijn vijfenzestigste verjaardag. – Antw, Utr: De Nederlandsche Boekhandel 1973. 784 p., 26 illustr.; FB 1500; p. 20–23: Vande Wiele, R.: Keuze uit de bibliografie van E. de Strycker.

Studia Westfalica. Beiträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde Westfalens. Festschrift für Alois **Schröer** (zum 65. Geburtstag). Hrsg. von Max Bierbaum. – Mstr: Aschendorff (1973). XII, 407 S., 1 Titelbild = Westfalia sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens IV; Lw. DM 78,–; S. 403–407: Humburg, Norbert: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Alois Schröer.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel (Sémiotique narrative: récits bibliques, deutsch) ‹Hrsg.:› Claude Chabrol und Louis Marin. – Mchn: Kösel-Verl. (1973). 208 S.; kart. DM 35,–.

Proulx, Roland: Exégèse biblique et herméneutique. – ScE XXV, 1973, 191–208.

Lapointe, Roger, OMI: Hermeneutics today. – Biblical theology bulletin II, 1972, 107–154.

Marböck, Johannes: Priestertum im Alten Bund. – Priesterbild im Wandel... Festschrift zum 70. Geburtstag von Alois Gruber, (Linz 1972), 7–31; S. 33–47: Stahr, Siegfried: Das kirchliche Amt im Neuen Testament.

Berger, Klaus: Zur Geschichte der Einleitungsformel »Amen, ich sage euch«. – ZNW LXIII, 1972, 45–75.

2. Altes Testament

Schiffers, Norbert: Was erwarten Fundamentaltheologen von Alttestamentlern? – TThZ LXXXII, 1973, 228–247.

Sandmel, Samuel: The enjoyment of Scripture. The Law, the Prophets and the Writings. – NY: Oxford University Press 1972. X, 300 p.; $ 8,95.

Zimmerli, Walther: Erwägungen zu einer alttestamentlichen Theologie. – ThLZ XCII, 1973, Sp. 81–98.

White, Hugh C.: The divine oath in Genesis. – JBL XCII, 1973, 165–179.

North, Robert: The **Hivites**. – Bibl LIV, 1973, 43–62.

Coats, George W.: **Moses** in **Midian**. – JBL XCII, 1973, 3–10.

Perdue, Leo G.: The making and destruction of the **golden calf**. A reply. – Bibl LIV, 1973, 237–246.

Krinetzki, Leo, OSB: Ein Beitrag zur Stilanalyse der **Goliathperikope** ‹1 Sam 17,1–18,5›. – Bibl LIV, 1973, 187–236.

Robinson, J.: The **first Book** of **Kings**. A commentary. – (Lo:) Cambr. University Press 1972. XI, 259 p. = The Cambridge Bible commentary on the New English Bible; paper $ 3,95.

Seebass, Horst: **Elia** und **Ahab** auf dem Karmel. – ZThK LXX, 1973, 121–136.

Roubos, K.: **II Kronieken**. – Nijk: Callenbach 1972. 347 p. = De prediking van het Oude Testament; hfl 37,50.

Ackroyd, Peter R.: **I, II Chronicles, Ezra, Nehemiah**. – Lo: SCM Press 1973. 320 p. = Torch Bible commentaries; £ 2,25.

Schoors, A.: **Jesaja**. Uit de grondtekst vertaald en uitgelegd. – Roermond: Romen & Zonen 1972. 218 blz. = De Boeken van het Oude Testament IX A; hfl 35,–.

Steck, Odil Hannes: Beiträge zum Verständnis von Jesaja **7,10–17** und **8,1–4**. – ThZ XXIX, 1973, 161–178.

Kaiser, Otto: Der Prophet Jesaja. Kapitel **13–39**. Übersetzt und erklärt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. X, 327 S. = Das Alte Testament deutsch XVIII; Lw. DM 27,–.

Scullion, John J., SJ: Some difficult texts in Isaiah cc. **56–66** in the light of modern scholarship. – Ugarit-Forschungen IV, 1972, 105–128.

Schoors, A.: I am God, your Saviour. A form- critical study of the main genres in **Is XL – LV**. – Leiden: Brill 1973. X, 343 p., 6 tables = Supplements to Vetus Testamentum XXIV; hfl 80,–.

Jüngling, Hans-Winfried: Ich mache dich zu einer ehernen Mauer. Literarkritische Überlegungen zum Verhältnis von **Jer 1,18–19** zu **Jer 15,20–21**. – Bibl LIV, 1973, 1–24.

Ambanelli, Iginio: Il significato dell'espressione da'at 'elōhîm nel profeta **Osea**. – RBibl XXI, 1973, 119–145.

Schulz, Hermann: Das Buch **Nahum**. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – B, NY: de Gruyter 1973. VII, 163 S.; Lw. DM 58,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Hanson, Paul D.: **Zechariah 9** and the recapitulation of an ancient ritual pattern. – JBL XCII, 1973, 37–59.

Gerstenberger, E(rhard), Konrad Jutzler, H(ans) J(ochen) Boecker: **Psalmen** in der Sprache unserer Zeit. Der Psalter und die Klagelieder. Eingel., übers. u. erklärt. – (Neuk:) Neukirchener Verlag; Zü, Eins, Köln: Benziger Verlag (1972). 256 S.; sfr 9,80.

Pardee, Dennis: A restudy of the commentary on **psalm 37** from Qumran cave 4. ‹Discoveries in the Judaean desert of Jordan, vol. V, n° 171›. – RQ VIII, 1973, 163–194.

Mulder, Johannes, SM: Studies on psalm 45. – Nijmegen: Karmel Doddendaal 1972. XIV, 167 p.; hfl 30,–.

Lakatos, Eugenio, SVD: La religión verdadera. Estudio exegético del **salmo 50**. – Madr: Casa de la Biblia Joaquín García Morato 1972. 166 p. = La Biblia hoy.

Vlaardingerbroek, J.: **Psalm 68**. – Amsterdam: Free University Amsterdam 1973. III, 254 p.

Gilbert, Maurice, SJ: La critique des dieux dans le livre de la **Sagesse ‹Sg 13–15›**. – R: Bibl. Institute Press **1973. XIX, 323 p.**, 2 dépliants = Analecta biblica LIII; Lire 8400.

Braun, Rainer: **Kohelet** und die frühhellenistische Popularphilosophie. – B, NY: de Gruyter 1973. XII, 187 S. = ZAW, Beih. CXXX.

Gerleman, Gillis: **Esther**. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins (1970–1973). 151 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XXI, 2; Lw. DM 31,–.

Vander Kam, J.: The theophany of **Enoch I, 3b – 7,9**. – VT XXIII, 1973, 129–150.

Hasel, Gerhard F.: The **remnant**. The history and theology of the remnant idea from Genesis to Isaiah. – Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press 1972. IX, 469 p. = Andrews University monographs V; $ 4,90. [Diss., Vanderbilt]

Schlisske, Werner: Göttessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). VIII, 204 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament XCVII; kart. DM 39,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Groß, Heinrich: **Institution** und **Charisma** im Alten Testament. – TThZ LXXXII, 1973, 65–77.

Räisänen, Heikki: The idea of **divine hardening**. A comparative study of the notion of divine hardening, leading astray and inciting to evil in the Bible and the Qur'an. – Hels: The Finnish Exegetical Society 1972. 108 p. = Publications of the Finnish Exegetical Society XXV.

Sheehan, John F. X., SJ: The threshing floor. An interpretation of the Old Testament. – NY: Paulist Press 1972. XII, 208 p.; paper $ 3,95.

Stendebach, Franz Josef: Das Verbot des **Knochenzerbrechens** bei den **Semiten**. – BZ, N. F. XVII, 1973, 29–38.

Andreasen, Niels-Erik A.: The Old Testament sabbath. A tradition-historical investigation. – Missoula, Mont.: The Society of Biblical Literature 1972. XII, 301 p. = Dissertation Series VII; $ 2,50.

Muraoka, Takamitsu: Notes on the Aramaic of the Genesis Apocryphon. – RQ VIII, 1, 1972, 7–51.

Albright, William F.: From the patriarchs to Moses. I. From Abraham to Joseph. – BA XXXVI, 1973, 5–33.

Bauer, Josef: Altsumerische Wirtschaftstexte aus Lagasch. – R: Biblical Institute Press 1972. 673 S. = Studia Pohl IX; Lire 8000.

3. Neues Testament

Rigaux, Béda, OFM: Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique. Préface de Albert Descamps. – (Gembloux): Duculot (1973). XII, 474 p. = Studii biblici franciscani analecta IV; FB 550,–.

Guelich, Robert A.: **Mt 5,22**: Its meaning and integrity. – ZNW LXIV, 1973, 39–52.

Vargas-Machuca, Antonio, SJ: La tentación de Jesús según **Mc. 1,12–13**. ¿Hecho real o relato de tipo haggádico? – EE XLVIII, 1973, 163–190.

Herranz Marco, Mariano: La curación de un leproso según San Marcos ‹Mc 1,40–45›. – EstB XXXI, 1972, 399–433.

Robbins, Vernon K.: The healing of blind Bartimaeus ‹10:46–52› in the marcan theology. – JBL XCII, 1973, 224–243.

Schlosser, J.: Les jours de Noé et de Lot. A propos de **Luc, XVII, 26–30**. – RB LXXX, 1973, 13–36.

Richter, Georg: Der Vater und Gott Jesu und seiner Brüder in **Joh 20,17**. Ein Beitrag zur Christologie des Johannesevangeliums. – MThZ XXIV, 1973, 95–114.

Wilcox, Max: The Judas-tradition in **Acts I. 15–26**. – NTS XIX 4, 1973, 438–452.

Kremer, Jacob: Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1–13. – Stu: KBW Verlag (1973). 297 S., 1 Beilage = Stuttgarter Bibelstudien LXIII/LXIV; kart. DM 24,–.

Miguens, Manuel, OFM: El pecado que entró en el mundo. ‹Reflexiones sobre **Rom. 5,12–14**›. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1972. 132 p. = Studi biblici franciscani analecta V.

Batelaan, L.: De kerk van Korinthe en wij. De actualiteit van Paulus' Eerste Brief aan de Korinthiërs ‹**1 Kor. 8–11:1**›. – Franeker: Wever (1971). 142 p.; hfl 10,–.

Légasse, S.: Foi et baptême selon saint Paul: Étude de **Galates 3,26–27**. – BLE LXXIV, 1973, 81–102.

Grelot, Pierre: La valeur de οὐκ ... ἀλλά ... dans **Philippiens 2,6–7**. – Bibl LIV, 1973, 25–42.

Grelot, Pierre: Deux notes critiques sur Philippiens 2,6–11. – Bibl LIV, 1973, 169–186.

Pöhlmann, Wolfgang: Die hymnischen All-Prädikationen in **Kol 1,15–20**. – ZNW LXIV, 1973, 53–74.

Best, Ernest: A commentary on the First and Second Epistles to the **Thessalonians**. – Lo: Black (1972). XVI, 376 p. = Black's New Testament commentaries; £ 2,50.

Grünzweig, Fritz: Der Brief des **Jakobus** erklärt. – Wup: Brockhaus 1973. 183 S. = Wuppertaler Studienbibel; Lw. DM 14,80.

Goldstein, Horst: Die politischen Paränesen in 1 Petr 2 und Römer 13. – BL XIV, 1973, 88–104.

Ambrozic, Aloysius M.: The hidden kingdom. A redaction and critical study of the references to the kingdom of God in Mark's gospel. – Wash: Catholic Biblical Association of America 1972. XI, 280 p. = The Catholic biblical quarterly. Monograph series II; $ 9,– [Diss., Würzburg. Überarb.]

Neirynck, Frans: Duality in **Mark**. Contributions to the study of the Markan redaction. – Lv: University Press (1972). 214 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXI; FB 350.

Navone, John, SJ: Three aspects of the **Lucan** theology of history. – Biblical theology bulletin III, 1973, 115–132.

Minear, Paul S.: Dear Theo. The kerygmatic intention and claim of the Book of Acts. – Interpr XXVII, 1973, 131–150; p. 151–165: MacRae, George W., SJ: "Whom heaven must receive until the time". Reflections on the christology of Acts; p. 166–183: Bruce, F. F.: The Holy Spirit in the Acts of the Apostles; p. 184–204: Keck, Leander E.: Listening to and listening for. From text to sermon ‹Acts 1:8›.

Delling, Gerhard: Die Jesusgeschichte in der Verkündigung nach Acta. – NTS XIX, 4, 1973, 373–389.

Johannes und sein Evangelium. Hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf. – Dmstd: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973. XXVIII, 530 S. = Wege der Forschung LXXXII; Lw. DM 59,20.

Kysar, Robert: The source analysis of the Fourth Gospel – A growing consensus? – NovT XV, 1973, 134–152.

Feuillet, A(ndré), PSS: Christologie paulinienne et tradition biblique. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1973). 263 p.; F 25,70.

Therrien, Gérard, CSSR: Le discernement dans les écrits pauliniens. – P: Lecoffre – Gabalda 1973. 349 p. = Études bibliques; F 135,–.

Meier, John P.: Presbyteros in the Pastoral Epistles. – CBQ XXXV, 1973, 323–345.

Stadelmann, Andreas: Zur Christologie des Hebräerbriefes in der neueren Diskussion. – Theologische Berichte. II: Zur neueren christologischen Diskussion, (Zü, Eins, Köln 1973), 135–221.

Riesenfeld, Harald: Reflections on the **unity** of the New Testament. – Religion. A journal of religion and religions III, 1973, 35–51.

Hamerton-Kelly, R. G.: **Pre-existence**, wisdom, and the Son of Man. A study of the idea of pre-existence in the New Testament. – (Lo:) Cambridge University Pr. 1973. XII, 310 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XXI; £ 7,90.

Latourelle, René, SJ: Authenticité historique des **miracles** de Jésus. Essai de critériologie. – Gr LIV, 1973, 225–261; p. 261–262: Summary.

Barth, Gerhard: Zwei vernachlässigte Gesichtspunkte zum Verständnis der **Taufe** im Neuen Testament. – ZThK LXX, 1973, 137–161.

Brandenburg, Egon: **Frieden** im Neuen Testament. Grundlinien urchristlichen Friedensverständnisses. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1973. 73 S.; kart. DM 12,80.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Diccionario de Historia Eclesiástica de España. Dirigido por Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez, José Vives Gatell. Tomo I: A–C. II: Ch-Man. – Madrid: Instituto Enrique Florez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1972. XLV, 671 p.; p. 671–1408; 4°

Renaissance. Studies in honor of Hans **Baron**. Ed. by Anthony Molho and John A. Tedeschi. – (Firenze:) Sansoni (1971). LXXXVII, 874 p. = Biblioteca storica Sansoni. Nuova seria XLIV; Lire 12 000; p. LXXI–LXXXVII: Tedeschi, John A. – Andrew W. Lewis: Bibliography of the writings of Hans Baron 1924–1969.

Bavaria christiana. Zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern. Festschrift Adolf Wilhelm **Ziegler**. Hrsg. von Wilhelm Gessel und Peter Stockmeier. – Mchn: Seitz & Höfling 1973. 242 S., 1 Titelbild, 12 Abb. auf 8 Taf. = Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte XXVII; brosch. DM 21,80; S. 235–242: Bibliographie A. W. Ziegler.

Fontaine, Jacques: Chronique de littérature wisigothique ‹1970–1972›. – RevÉtAug XIX, 1973, 163–176.

Baumeister, Theofried: Zum Selbstvertändnis der Geschichtswissenschaft. Ein Literaturbericht. – FStudien LV, 1973, 78–85.

Lindt, Andreas: Kontinuität und Diskontinuität in der Sicht evangelischer Kirchengeschichte. – ThZ XXVIII, 1972, 413–426.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Helvetia sacra. Hrsg. von Albert Bruckner. Abt. I: (Schweizerische Kardinäle. Das apostolische Gesandtschaftswesen in der Schweiz. Erzbistümer und Bistümer.) 1: (Bearb. von Kuno Bugmann [u. a.], Red. von Albert Bruckner.) – Bern: Francke (1972). 697 S., 4 Karten.

Fries, Heinrich: Wandel des Kirchenbilds und dogmengeschichtliche Entfaltung. – Mysterium salutis. Bd IV, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Eins/Zü/Köln (1972), 223–285.

Langgärtner, Georg: Die Taufe bei **Maximus** von **Turin**. – Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag, (Zü, Eins, Köln-Frb/B, Bas, Wien 1972), 71–81; S. 83–94: Sauser, Ekkart: Baptismus-baptismus cottidianus – und Sündenvergebung in der Theologie des heiligen **Augustinus**; S. 95–107: Hofmann, Linus: Ratifizierung der Taufe? Zu einer pastoralen Anregung des **Erasmus** von **Rotterdam**; S. 109–122: Iserloh, Erwin: Sakraments- und Taufverständnis bei Thomas **Müntzer**; S. 123–135: Schützeichel, Heribert: **Calvin**s Kritik an der Firmung; S. 137–153: Biemer, Günter: Die Bedeutung der Taufe in ihrer genetischen Entfaltung bei John Henry **Newman**.

Schild, M. E.: Leading motifs in some Western Bible prologues. – The Journal of Religious History VII, 1972, 91–109.

Walker, D(aniel) P(ickering): The ancient theology. Studies in Christian Platonism from the fifteenth to the eighteenth century. – Ithaca, NY: Cornell University Pr. (1972). 276 p.; $ 14,50.

3. Alte Kirchengeschichte

Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores colligere coepit Ioannes Baptista de Rossi. Complevit et edidit Antonius Ferrara S. J. Nova series Vol. V: Coemeteria reliqua viae Appiae. – CdV: Pont. Institutum Archaelogiae Christianae 1971. VI, 441 p., 39 tav. 2°; Lire 25 000.

Vives, José: Inscripciones latinas de la **España Romana**. Antología de 6800 textos. Vol. I. II. – Barc: (Universidad de Barcelona; Consejo Superior de Investigaciones Científicas) 1971–1972. 884 p., p. 849–884 tav. = Publicaciones de los Departamentos de filología latina.

Karpp, Heinrich: Textbuch zur altkirchlichen Christologie. Theologia und Oikonomia. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (1972). VIII, 167 S. = Neukirchener Studienbücher IX. Ergänzungsbände zu den Biblischen Studien; kart. DM 23,–.

Kelly, John Norman Davidson: Altchristliche **Glaubensbekenntnisse** (Early christian creeds, dt.). Geschichte und Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 449 S.; Lw. DM 58,–.

Stockmeier, Peter: **Glaube** und **Religion** in der Frühen Kirche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 143 S.; kart. DM 18,80.

Gramaglia, Pier Angelo: Il **battesimo** dei **bambini** nei primi quattro secoli. – (Brescia): Morcelliana (1973). 245 p. = Centro di studi ecumenici Giovanni XXIII. Priorato di sant'Egidio – Sotto il Monte-Bergamo; Lire 3000.

Brox, Norbert: Σωτηρία und **salus**. Heilsvorstellungen in der Alten Kirche. – EvTh XXXIII, 1973, 253–279.

Zeegers-Vander Vorst, Nicole: Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du IIe siècle. – Lv: Bibliothèque de l'Université. Bureau du Recueil – Publications Universitaires de Louvain 1972. XLIX, 381 p. = Université de Louvain. Recueil de travaux, d'histoire et de philologie IV, 47; FB 600,– [Diss., Louvain]

Campenhausen, Hans Freiherr von: Einheit und Einigkeit in der Alten Kirche. – EvTh XXXIII, 1973, 280–293.

Bellini, Enzo: La chiesa antica e il **divorzio**. – SC C, 1972, 163*–177*.

Bovon-Thurneysen, Annegreth: Ethik und Eschatologie im Philipperbrief des **Polycarp** von **Smyrna**. – ThZ XXIX, 1973, 241–256.

Osborn, Eric Francis: **Justin** Martyr. – Tü: Mohr 1973. 228 p. = Beiträge zur historischen Theologie XLVII; Lw. DM 56,–.

Frend, W. H. C.: The Old Testament in the age of the Greek Apologists A. D. 130–180. – SJTh XXVI, 1973, 129–150.

Richard, Marcel: Témoins grecs des fragments XIII et XV de **Méliton** de **Sardes**. – Muséon LXXXV, 1972, 309–336.

Meijering, E. P.: Die „physische Erlösung" in der Theologie von **Irenäus**. – NAKG N. S. LIII, 1973, 147–159.

Gagé, Jean: Le **paganisme** impérial à la recherche d'une théologie vers le milieu du 3e siècle. – Mz: Verl. der Akademie der Wissenschaften u. d. Literatur; Wiesb: Steiner [in Komm.] 1972. 20 S. = Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftl. Klasse. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Jg. 1972, 12; kart. DM 4,80.

Brontesi, Alfredo: La soteria in **Clemente Alessandrino**. Prefazione di Franco Bolgiani. – R: Università Gregoriana Editrice 1972. XXXI, 742 p. = Analecta Gregoriana CLXXXVI = Ser. fac. theol.: Sectio B, n. LX; Lire 15 000.

Quacquarelli, Antonio: L'antimonarchianesimo di **Tertulliano** e il suo presunto montanismo. – Vetera christianorum X, 1973, 5–45; p. 51–58: Lilla, Salvatore: Un opusculo sulla teologia trinitaria in quattro codici vaticani; p. 59–77: Marotta, Eugenio: I riflessi biblici nell' orazione ad **Origine** di **Gregorio** il **Taumaturgo**; p. 79–102: Mees, Michael: Außerkanonische Parallelstellen zu den Gerichtsworten Mt. 7,21–23; Lk. 6,46; 13,26–28 und ihre Bedeutung für die Formung der Jesusworte.

Frickel, Josef: Ein Kriterium zur Quellenscheidung innerhalb einer Paraphrase. Drei allegorische Deutungen der Paradiesflüsse Gen 2,10 ‹**Hippolyt**, Ref. VI 15–16›: Sinn und Entwicklungsgeschichte. – Muséon LXXXV, 1972, 425–450.

Hruby, Kurt: Exégèse rabbinique et exégèse patristique. – RevSR XLVII, 1973, 341–372.

De Jonge, H. J.: La bibliothèque de Michel Choniates et la tradition occidentale des *Testaments des XII Patriarches*. – NAKG N. S. LIII, 1973, 171–180.

Ménard, Jacques E.: Littérature apocalyptique et littérature gnostique. – RevSR XLVII, 1973, 300–323.

Rufinus (Presbyter Aquilensis): Il Salterio di **Rufino** (Psalterium). Edizione critica a cura di Francesca Merlo. Commento da Jean Gribomont. – R: Abbazia San Girolamo; CdV: Libreria Vaticana 1972. XI, 207 p. = Collectanea biblica latina XIV; Lire 8000.

Del Ton, Giuseppe: La figura di **Costantino Magno** sotto il profilo religioso, militare, politico. – Div XVII, 1973, 204–240.

Joannou, Perikles-Petros: Die **Ostkirche** und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert. Bearb. von Georg Denzler. – Stu: Hiersemann 1972. VIII, 309 S. = Päpste und Papsttum III; Lw. DM 96,–.

Recio, Alejandro, OFM: Tapa de sarcófago con escenas de José en el palacio «Massimo» de Roma. – Antonianum XLVII, 1972, 431–454 (4 fig.).

Kannengiesser, Charles: **Athanase** édité par Robert W. Thomson. – RSR LXI, 1973, 217–232.

Sieben, Hermann-Josef, SJ: Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus. Zum 1600. Todesjahr des Bischofs von Alexandrien. – ThPh XLVIII, 1973, 157–173.

Tetz, Martin: Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons **Eugenios** von **Ankyra**. – ZNW LXIV, 1973, 75–121.

Basilius von Caesarea: Briefe. Teil II. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Wolf-Dieter Hauschild. – Stu: Hiersemann 1973. X, 192 S. = Bibliothek der griechischen Literatur III. Abt. Patristik.

Vööbus, Arthur: The origin of the Monophysite church in Syria and Mesopotamia. – ChH XLII, 1973, 17–26.

Martínez-Fazio, L.M., SJ: La segunda basílica de san Pablo Extramuros. Estudios sobre su fundación. – R: Università Gregoriana Ed. 1972. XX, 395 p. = Miscellanea historiae pontificiae XXXII; Lire 6500. [Diss., Roma, Pont. Instituto de Arquelogía Cristiana]

Riga, Peter J.: Penance in St. **Ambrose**. – Église et Théologie IV, 1973, 213–226.

Chaffin, Christopher E.: Christus imperator. Interpretazioni della IV Egloga di Virgilio nell'ambiente di Sant'Ambrogio. – RStLR VIII, 1972, 517–527.

Van der Lof, L.J.: Der fanatische Arianismus der **Wandalen**. – ZNW LXIV, 1973, 146–151.

Παπαδόπουλος, Στυλιανὸς Γ.: Γρηγόριος ὁ Θεόλογος καὶ αἱ προυποθέσεις τῆς Πνευματολογίας αὐτοῦ [Papadopoulos, Stylianos G.: Gregor von Nazianz und die Voraussetzungen seiner Lehre vom Heiligen Geist]. – Athen: Kas. Grigoris [73 Solon Street, Athens 143] 1971. 164 p.; Dr 130,–.

Meijering, E.P.: The doctrine of the will and of the Trinity in the orations of Gregory of Nazianzus. – NThT XXVII, 1973, 224–234.

Nowak, Edward: Le chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de **Jean Chrysostome**. – P: Beauchesne (1973). 239 p. = Théologie historique XIX; F 51,–.

Del Ton, Giuseppe: Timori e speranza per l'avvenire meditando il **De civitate Dei**. – Div XVII, 1973, 5–18.

Ripanti, Graziano: L'allegoria o l'«intellectus figuratus» nel *De doctrina christiana* di Agostino. – RevÉtAug XVIII, 1972, 219–232.

Soto, Emmanuel, OSA: Lineamenta iuris criminalis fundamentalis in doctrina s. Augustini. – R: [Ed. Augustiniane] 1972. XXVIII, 209 p.

Dewart, Joanne Mc William: The theology of grace of **Theodore** of **Mopsuestia**. – Wash: Catholic Univ. Press 1971. XIII, 160 p. = The Catholic University of America. Studies in christian antiquity XVI.

4. Mittelalter und Neuzeit

Wentz, Gottfried: Das Erzbistum Magdeburg ... bearb. von Gottfried Wentz u. Berent Schwineköper. Bd I, 1: Das Domstift **St. Moritz** in **Magdeburg**. I, 2: Die Kollegiatsstifte **St. Sebastian, St. Nicolai, St. Peter** und **Paul** und **St. Gangolf** in Magdeburg. – B, NY: de Gruyter 1972. XVIII, 587 S., S. 591–1026 = Germania sacra: Die Bistümer der Kirchenprovinz Magdeburg; brosch. DM 320,–.

Penco, Gregorio: Erudizione e storiografia monastica in Italia nei primi decenni del Novecento. – Benedictina XIX, 1972, 1–16; p. 17–32: Caraffa, Filippo: Trevi nel Lazio e i monasteri Sublacensi durante il basso medioevo ‹sec. XIII–XV›; p. 33–64: Elli, Pietro: Il cardinale Fortunato **Tamburini** ‹1683–1761›; p. 65–81: Leccisotti, Tommaso: Contributi della Congregazione Cassinese alla definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della Vergine; p. 82–98: Pantoni, Angelo: Postille storico-artistiche sul S. **Eugenio** di **Siena**.

Monumenta **Ucrainae** historica. Collegit Andreas Šeptyckyj. Edidit Josephus Slipyj. Vol. IX–X ‹1075–1632›. Supplementum. – Romae: (Universitas Catholica Ucrainorum) 1971. XXVII, 942 p. = Editiones Universitatis Catholicae Ucrainorum s. Clementis Papae; Lire 13 000.

Petit, Fr., OPraem: Milon de Sélincourt, évêque de Thérouanne. – AnPraem XLVIII, 1972, 72–93; p. 94–123: Weyns, N.J., OPraem: Jean Chrysostôme vander Sterre, abbé de Saint-Michel d'Anvers; p. 215–222: Grauwen, W.M., OPraem: Norbertus en de brand te Kamerijk in 1123; p. 223–231: Grauwen, W.M.: Het polenprivilege van Norbertus, 4 juni 1133; p. 243–290: Vanden Hurk, Alph. W., OPraem: Berne op weg naar Spaans-Brabant, 1640–1680; p. 291–307: Peyrours, Bernard: Les prémontrés à Arthous ‹1160–1791›.

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

Gavotto, Robert, OSA: The General and the Congregations in the Order of St. Augustine. – AAug XXXV, 1972, 303–372.

5. Mittelalter

Jaspert, Bernd: **Benedikt** von **Nursia** – der Vater des Abendlandes? Kritische Bemerkungen zur Typologie eines Heiligen. – ErbAuftr XLIX, 1973, 90–103. 190–207.

Oldoni, Massimo: **Gregorio** di **Tours** e i «Libri Historiarum»: Letture e fonti, metodi e ragioni. – Studi medievali. Serie III, XIII, 1972, 563–700.

Müller, Iso, OSB: Die älteste **Gallus-Vita**. – ZSKG LXVI, 1972, 209–249.

Fenning, Hugh, OP: The undoing of the **Friars** of **Ireland**: A study of the novitate question in the **eighteenth** century. – Lv: Bibliothèque de l'Université, Publ. universitaires 1972. XXII, 410 p. = Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie VI, 1.

Thielen, Th.A.M.: **St. Calixtus** en Groenlo. – AGKatKN XV, 1973, 57–74.

Huyghebaert, N., OSB: L'Abbé **Rumold** de **Bergues**, auteur de la vie interpolée de S. Winnoc? – RHE LXVIII, 1973, 5–28.

Gasitte, Gérard: Un index grégorien des lectures évangéliques selon l'ancien rite de Jérusalem. – Muséon LXXXV, 1972, 337–398.

Berschin, Walter: Das Verfasserproblem der Vita S. Wiboradae. – ZSKG LXVI, 1972, 250–277.

Deér, Josef: **Papsttum** und **Normannen**. Untersuchungen zu ihren lehnsrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen. – Köln, Wien: Böhlau (1972). XIV, 322 S. = Studien und Quellen zur Welt Kaiser Friedrichs II. Band I; Lw. DM 58,–.

Ziese, Jürgen: Historische Beweisführung in Streitschriften des **Investiturstreites**. – Mchn: Arbeo-Gesellschaft 1972. XIX, 235 S. = Schriftenreihe der Arbeo-Gesellschaft = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung VIII; kart. DM 14,– [Diss., München, Überarb.]

Somerville, Robert: The Council of **Urban II**. T. I: Decreta Claromontensia. – Amst: Hakkert 1972. XXIV, 176 p. = Annuarium Historiae Conciliorum Supplementum I; hfl 54,–.

Hopkins, Jasper: A companion of the study of St. **Anselm**. – Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1972. IX, 291 p.; $ 10,50.

Schmiechen, Peter M.: Anselm and the faithfulness of God. – SJTh XXVI, 1973, 151–168.

Petrus Pictor: Carmina. Necnon Petri de sancto Audemaro Librum de coloribus faciendis edidit L. van Acker. – Turnhout: Brepols 1972. CLXX, 246 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XXV.

Garrigues, Marie-Odile: Qui était **Honorius Augustodunensis**? – Angelicum L, 1973, 20–49.

Bourgeois, G.: Les granges et l'économie de l'abbaye de **Nonenque** au moyen âge. – Cît XXIV, 1973, 139–160.

Angelini, Giuseppe: L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di **Prepositino**. – R: Università Gregoriana Ed. 1972. XXI, 306 p. = Analecta Gregoriana CLXXXIII = Ser. fac. theologicae: Sectio B., n. LVIII; Lire 6500. [Diss., Roma]

Brown, Virginia: An edition of an Anonymous twelfth-century *Liber de natura deorum*. – MS XXXIV, 1972, 1–70.

Tillmann, Helene: Ricerche sull'origine dei membri del collegio cardinalizio nel XII secolo. – RSCI XXVI, 1972, 313–353.

Huygens, R.B.C.: Le moine **Idung** et ses deux ouvrages: «Argumentum super quatuor quaestionibus» et «Dialogus duorum monachorum». – Studi medievali. Serie III, XIII, 1972, 291–470.

Fasola, Livia: Una famiglia di sostenitori milanesi di Federico I per la storia dei rapporti dell'imperatore con le forze sociali e politiche della Lombardia. – QFIAB LII, 1972, 116–218.

Schüppert, Helga: Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des **12.** und **13.** Jahrhunderts. – Mchn: Fink 1972. 224 S. = Medium aevum XXIII; Lw. DM 48,– [Diss., Würzburg]

Gertz, Bernhard: Tönend vom lebendigen Licht. **Hildegard** von **Bingen** und das Problem der Prophetie in der Kirche. – ErbAuftr XLIX, 1973, 171–189.

McGinn, Bernard: Joachim and the Sybil. An early work of **Joachim** of **Fiore** from Ms. 322 of the Biblioteca Antoniana in Padua. –Cît XXIV, 1973, 97–138.

Post, Gaines: **Vincentius Hispanus**, 'Pro ratione voluntas', and medieval and early modern theories of sovereignty. – Traditio XXVIII, 1972, 159–184.

Huerga Teruelo, Alvaro: La teología aquiniana de los caracteres sacramentales en la perspectiva eclesiológica contemporánea. – RET XXXIII, 1973, 213–243.

Cleve, Thomas Curtis van: The Emperor **Frederick II** of Hohenstaufen. Immutator mundi. – Oxf: Clarendon Pr. 1972. XX, 607 p.; £ 6,–.

Nicol, Donald M.: The last centuries of Byzantium. 1261–1453. – Lo: Hart-Davis (1972). XII, 481 p., 1 carte; £ 4,95.

Canellas López, Angel: El reino de Aragón en el siglo XIV. – Anuario de estudios medievales VII, 1970–1971, 119–152.

Martinelli, Bertolo: «Feria sexta aprilis». La data sacra nel Canzoniere del **Petrarca**. – RStLR VIII, 1972, 449–484.

Καλλίστου Ἀγγελικούδη: «Κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου». Εἰσαγωγή, κείμενον, κριτικὸν ὑπόμνημα καὶ πίνακες ὑπὸ Στυλιανοῦ Γ. Παπαδοπούλου Kallistos Angelikoudis: „Gegen Thomas von Aquin". Einführung, Text, Kommentar und Indices. Hrsg. von Stylianos G. Papadopoulos). – Athen: Ka. Grigoris [73 Solon Street, Athen 143] 1970. 325 p.

Sandre Gasparini, Giuseppina de: Un'immediata ripercussione del movimento dei Bianchi del **1399**: la regola di una «fraternitas alborum» in diocesi di Padova ‹13 ottobre 1399›. – RSCI XXVI, 1972, 354–368.

Dykmans, Marc, SJ: De **Jean XXII** au Concile de Florence ou Les avatars d'une hérésie gréco-latine. – RHE LXVIII, 1973, 29–66.

Mühlen, Heribert: Das Konzil von **Florenz** ‹**1439**› als vorläufiges Modell eines kommenden Unionskonzils. – ThGl LXIII, 1973, 184–197.

Casella, Nicola: Recenti studi su Enea **Silvio Piccolomini**. – RSCI XXVI, 1972, 473–488.

Pius II Papa ‹Enea Silvio Piccolomini›: I Commentari. A cura di Giuseppe Bernetti. Vol. I–II, – Siena: Cantagalli (1972). XXXVI, 324 p.; XXVII, 281 p. = I classici cristiani CCXIX/CCXXI; Lire 5100.

Bernetti, Giuseppe: Saggi e studi sugli scritti di Enea Silvio Piccolomini, Papa Pio II ‹1405–1464›. – Firenze (: Le Monnier) 1971. 215 p.; 6 tav.; Lire 4000.

Head, Constance: Aeneas Silvius Piccolomini's reflections on England, 1436–1458. – CHR LIX, 1973, 16–38.

Senger, Hans Gerhard: Zur Überlieferung der Werke des **Nikolaus** von **Kues** im Mittelalter. Mitteilungen und Untersuchungen über neue Cusanus-Handschriften. – Heid: Universitätsverlag Winter 1972. 48 S. = Cusanus-Studien IX = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse Jg. 1972, 5; kart. DM 14,–.

Weiler, A.G.: Hervormingswil en normatief verleden in het denken van Nicolaas van Kues. – NAKG N.S. LIII, 1973, 181–210.

Camporeale, Salvatore I.: **Lorenzo Valla** umanesimo e teologia. – Fir: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento/Olschki 1972. X, 558 p.; Lire 8000.

Haubst, Rudolf: Welcher „Frankfurter" schrieb die **„Theologia deutsch"**? – ThPh XLVIII, 1973, 218–239.

Allendorff, J.: Zisterzienser-Nonnenklöster des Bistums Kammin, am Vorabend der Reformation. – Cît XXIV, 1973, 161–174.

Atti del convegno internazionale su il pensiero politico di **Machiavelli** e la sua fortuna nel mondo Sancascino-Firenze, 28–29 settembre 1969. – Fir: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento/Olschki 1972. X, 174 p.; Lire 3500.

6. Gesamte Neuzeit

Schulz, Johannes: Zur Geschichte von **Schwetzkau,** einer Klosterstadt im Fraustädter Land. – Köln, Wien: Böhlau 1971. XIX, 191 S.; 1 Bl. Beil., 14 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands VII; kart. DM 48,–.

Mackintosh, William H.: Disestablishment and liberation. The movement for the separation of the **Anglican Church** from State control. – Lo: Epworth Pr. 1972. XXIV, 344 p.; £ 6,50.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Bainton, Roland H. - Eric W. Gritsch: Bibliography of the continental Reformation. Materials available in English. 2nd ed. revised and enlarged. – (Hamden, Conn.: Shoe String Pr.) 1972. XIX, 220 p. = Archon books; $ 10,–.

(Hus, Jan:) The Letters of John Hus. Translated from the Latin and the Czech by Matthew Spinka. – Manchester: Manchester University Press (1972). IX, 233 p.; £ 3.60.

Hexter, J.H.: The vision of politics on the eve of the Reformation. **More, Machiavelli,** and **Seyssel.** – NY: Basic Books (1973). XII, 243 p.

Béné, Charles: **Érasme** et Cicéron. – Colloquia Erasmiana Turonensia. Vol. II, P 1972, 571–579; p. 581–611: Massaut, Jean-Pierre: Érasme et Saint Thomas; p. 612–646: Marcel, Raymond: L' «Enchiridion militis christiani». Sa genèse et sa doctrine, ses succès et ses vicissitudes; p. 647–656: Boisset, Jean: Le christianisme d'Érasme dans l' «Enchiridion militis christiani»; p. 657–666: Boisset, Jean: Le christianisme d'Érasme dans la «Diatribe sur le libre arbitre»; p. 667–690: Schottenloher, Otto: Erasme et la «Respublica christiana»; p. 691–712: Chantraine, Georges, SJ: Erasme, lecteur de Psaumes; p. 713–736: Gilmore, Myron-P.: Les limites de la tolérance dans l'œuvre polémique d'Érasme; p. 737–748: Agustijn, G.: Hyperaspistes I: La doctrine d'Érasme et de Luther sur la «Claritas Scripturae»; p. 749–760: Hadot, Jean: La critique textuelle dans l'édition du Nouveau Testament d'Érasme; p. 761–769: Marc-Hadour, Germain: Érasme et John Colet; p. 771–780: Marc-Hadour, Germain: Érasme et John Fisher; p. 781–805: Godin, André: Jean Vitrier et le «Cénacle» de Saint-Omer; p. 807–819: Godin, André: Érasme et le modèle origénien de la prédication; p. 821–828: Coppens, Joseph: Le portrait de Saint Jérôme d'après Érasme; p. 829–836: Coppens, Joseph: Les scolies d'Érasme sur l' «Epistola de interdicto esu carnium»; p. 837–847: Kohls, Ernst-Wilhelm: Érasme et la Réforme; p. 849–858: Meylan, Henri: Zwingli et Érasme, de l'humanisme à la Réformation; p. 859–865: Meylan, Henri: Beatus Rhenanus et la propagande des écrits luthériens en 1519; p. 867–876: Stegmann, André: La réhabilitation de l'orthodoxie chez Érasme par Jean Richard ‹1688›; p. 877–889: Bataillon, Marcel: Actualité d'Érasme; p. 891–924: Quelques «Erasmiana» à la Bibliothèque Municipale de Tours ‹Exposition de l'été 1969›.

Ebert, Klaus: Theologie und politisches Handeln. Thomas **Müntzer** als Modell. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1973. 120 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher T-Reihe DCII; kart. DM 6,50.

Meyer, Walter E.: Reformator und Revolutionär: Thomas Müntzer. – Reformatio XXII, 1973, 342–354.

The heritage of John **Calvin.** Heritage Hall lectures 1960–1970. Ed. by John H. Bratt. – GrR, Mich.: Eerdmans (1973). 222 p. = Heritage Hall publications II: Calvin college and seminary library; $ 5,95.

Schützeichel, Heribert: Die Glaubenstheologie Calvins. – (Mchn): Hueber Verlag (1972). 276 S. = Beiträge zur Ökumenischen Theologie IX; kart. DM 36,– [Habil.-Schrift, Trier] [= Korrektur zu: Schützeichel ... ThRev LXIX, 1973, Sp. 79]

Partee, Charles: Calvin and experience. – SJTh XXV, 1973, 169–181.

Quellen zur Geschichte der **Täufer.** Band XIII: **Österreich.** Teil II. Bearb. von Grete Mecenseffy. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1972. X, 543 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XLI; Lw. DM 66,–.

Hausammann, Susi: Die Textgrundlage von **Zwinglis** «Fidei expositio». – Zwing XIII, 1972, 463–472.

Vander Molen, Ronald J.: Anglican against Puritan: Ideological origins during the Marian exile. – ChH XLII, 1973, 45–57.

Midali, Mario, SDB: Rivelazione, Chiesa, Scritture e Tradizione alla IV sessione del Concilio di Trento. – Sales XXXIV, 1972, 607–651; XXXV, 1973, 3–51. 179–246.

Huerga, Alvaro, OP: El Catecismo de B. **Carranza.** – Angelicum L, 1973, 50–65.

Standford Reid, W.: The coming of the Reformation to **Edinburgh.** – ChH XLII, 1973, 27–44.

Freudenberger, Theobald: Zur Benützung des reformatorischen Schrifttums im Konzil von Trient. – Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen, Mchn/Pad/Wien 1972, 577–601; S. 603–633: Kurrus, Theodor: Bonae artes. Über den Einfluß des Tridentinums auf die philosophischen Studien an der **Universität Freiburg** im Breisgau; S. 635–657: Welker, Klaus: Die Inchenhofener Mirakelaufzeichnungen ‹1506–1657›. Ihr Beitrag zur nachtridentinischen Verehrung des **hl. Leonhard** als Viehpatron; S. 659–674: Kauß, Dieter: Nachtridentinische Visitationen im Straßburger Bistumsgebiet rechts des Rheines als Quelle für die katholische Reform; S. 675–694: Roberg, Burkhard: Kuriale Reformbemühungen in Stift und Bistum **Minden** nach dem Trienter Konzil; S. 695–711: Wittstadt, Klaus: Atilio **Amalteo** ‹1606–1610›. Bemühungen eines Nuntius um Katholische Reform; S. 713–727: Immenkötter, Herbert: Die Auseinandersetzung des Domkapitels in **Münster** mit dem Geistlichen Rat.

Fischer, Wolfgang P.: Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1559–1562. Mit einem Geleitwort von Hubert Jedin. – Mstr: Aschendorff (1973). X, 358 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CVI; kart. DM 68,– [Diss., Universität des Saarlandes]

Hardt, Karl: Der Ausgang der Reformation. – Bergen-Enkheim (b. Ffm:) Kaffke [1973]. 146 S. = Theologische Brennpunkte XXIX/XXX.

Bangert, William V., SJ: A history of the Society of Jesus. – St. Louis, Miss.: Institute of Jesuit Sources 1972. XII, 558 p.; $ 14,75.

Nauta, D.: De Synode van **Emden** ‹**1571**› en de Hugenoten. – GThT LXXIII, 1973, 76–94.

Rück, Peter: Das Archiv des Klerus von **Orbe** im 16. Jahrhundert. – ZSKG LXVI, 1972, 295–306.

8. Neuere Zeit

Jacobs, H., SJ en P. J. Begheyn, SJ: De Noord-Nederlandse studenten aan het Pauselijk Collegium **Germanicum** te Rome van **1552** tot **1627.** – AGKatKN XV, 1973, 75–102.

Briels, J. G. C. A.: Zuidnederlandse onderwijskrachten in Noordnederland 1570–1630. Een bijdrage tot de kennis van het schoolwezen in de Republiek. – AGKatKN XIV, 1972, 89–169.

Briels, J. G. C. A.: Biografische aantekeningen betreffende Zuidnederlandse onderwijskrachten in Noordnederland 1570–1630. – AGKatKN XV, 1973, 103–149.

The Welsh Elizabethan Catholic martyrs: the trial documents of Saint Richard **Gwyn** and of the venerable William **Davies.** Ed. by D. Aneurin Thomas. – Cardiff: Univ. of Wales Pr. 1971. 332 p.; £ 3,50.

Polonio, Valeria: La congregazione di **Monte Oliveto** a metà Seicento. – RSCI XXVI, 1972, 369–420.

Obst, Helmut: Der Berliner Beichtstuhlstreit: Die Kritik des **Pietismus** an der **Beichtpraxis** der luther. Orthodoxie. – Witten: Luther-Verl. 1972. 151 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XI; Lw. DM 34,– [Habil.-Schrift, Halle, Wittenberg]

Maissen, Felici: Der Sagenserhandel. – ZSKG LXVI, 1972, 307–366.

Richey, Russel E.: Did the English Presbyterians become Unitarians? – ChH XLII, 1973, 58–72.

Drian-Court-Girod, Jeanine: Vie religieuse, culte et pratiques d'une communauté luthérienne à **Paris** aux **XVII**e et **XVIII**e siècles. – BSHPF CXIX, 1973, 1–34.

Bräumer, Hansjörg: August von **Arnswald:** 1798–1855. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung und des Neuluthertums in Hannover. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 250 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XX; kart. DM 35,– [Diss., Göttingen]

Eismann, Adam: Umschreibungen der Pfarreien des Bistums **Aachen** im Rhein-Mosel-Departement **1802–1808.** – Trier: Neu 1972. XIV, 206 S.; 1 Kt. = Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier XXII.

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

Ten Boom, H.: De Hervormde gemeente te Puiflijk. Haar einde in het begin van de 19de eeuw. – NAKG N. S. LIII, 1973, 160–170.

Mohl, Raymond A.: The urban missionary movement in **New York City, 1800–1825.** – The Journal of Religious History VII, 1972, 110–128.

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

Thompson, J. Earl, Jr.: Lyman Beecher's Long Road to conservative abolitionism. – ChH XLII, 1973, 89–109.

Brakkee, C. F. J., OP: De theologische hogeschool van **Huisseling,** omstreeks **1799** tot **1824.** – AGKatKN XV, 1973, 1–56.

Russo, Adolfo: La chiesa – comunio di salvezza in A. **Rosmini.** – Nap: D'Auria 1972. 178 p. = Biblioteca teologica Napoletana I.

Zaccaria, Giuseppe: La elezione di **Pio IX** ‹**1846**› nella corrispondenza diplomatica dell'Archivio Vaticano. – RSCI XXVI, 1972, 421–435.

Roberts, M. J. D.: The religious thought of Charles de **Rémusat** during the Second Empire. – The Journal of Religious History VII, 1972, 129–143.

Camaiani, Pier Giorgio: Il diavolo, Roma e la rivoluzione. – RStLR VIII, 1972, 485–516.

Provencher, Normand: Église et dogme selon Alfred **Loisy.** – Église et théologie IV, 1973, 227–252.

Bröker, Werner: Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrhundert. Dargestellt am „Materialisten" Karl **Vogt 1817–1895.** – Mstr: Aschendorff (1973). 260 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXVI; kart. DM 44,– [Habil.-Schrift, Münster]

I monasteri italiani della Congregazione **Sublacense** ‹**1843–1972**›. Saggi storici nel primo centenario della congregazione. – Parma: Scuola Tipografica Benedettina 1972. 616 p., 43 fig. = Congregazione Sublacense O.S.B. Provincia Italiana; Lire 4500.

Bowden, Henry Warner: Church history in the age of science. Historiographical patterns in the **United States 1876–1918.** – Chapel Hill: The University of North Carolina Pr. (1971). XVI, 269 p.; $ 10,–.

Weiß, Matthias: Der politische Antisemitismus im Wiener Kleinbürgertum 1867–1895. – Emuna VIII, 1973, 94–103.

Weatherby, Harold L.: Cardinal **Newman** in his age. His place in English theology and literature. – Nashv: Vanderbilt University Pr. 1973. XV, 296 p.; $ 11,50.

Stern, Jean, MS: L'infaillibilité de l'Eglise dans la pensée de J. H. Newman. – RSR LXI, 1973, 161–185.

Lawson, Ronald: The political influence of the Churches in Brisbane in the 1890 s. – The Journal of Religious History VII, 1972, 144–162.

Méry, M. Marcel: Immanence et religion. Un critique italien du modernisme: Giovanni **Gentile.** – RSR LXI, 1973, 187–215.

9. Neueste Zeit

Agócs, Sandor: Christian democracy and social modernism in Italy during the papacy of Pius X. – ChH XLII, 1973, 73–88.

Frick, Robert: Zur Geschichte des **Kirchenkampfes.** – WissPr LXII, 1973, 251–272.

Muckermann, Friedrich: Im Kampf zwischen Epochen. Lebenserinnerungen. Bearb. u. eingeleitet von Nikolaus Jung. – Mz: Grünewald-Verl. (1973). XVIII, 665 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 15; Lw. DM 88,–.

Volk, Ludwig: Das Reichskonkordat vom 20. Juli **1933**. Von den Ansätzen in der Weimarer Republik bis zur Ratifizierung am 10. Sept. 1933. – Mz: Grünewald-Verl. 1972. XXVII, 265 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 5; kart. DM 48,–.

Knitter, Paul: Die Uroffenbarungslehre von Paul **Althaus** – Anknüpfungspunkt für den Nationalsozialismus? Eine Studie zum Verhältnis von Theologie und Ideologie. – EvTh XXXIII, 1973, 138–164.

Herkenrath, Erland: Die Freiheit des Wortes. Auseinandersetzung zwischen Vertretern des schweizerischen Protestantismus und den Zensurbehörden während des 2. Weltkrieges. – Zü: Iuris-Verl. 1972. 232 S.; sfr 47,– [Diss., Zürich]

Hernández, Ramón, OP: Los veinticinco años de la facultad de Teología de **San Esteban** de **Salamanca**. – CT, A. LXIII = T. XCIX, 1972, 483–562.

Outler, Albert C.: History as an ecumenical resource: The Protestant discovery of "Tradition", **1952–1963**. – CHR LIX, 1973, 1–15.

Karp, Hans-Jürgen: Die Kirche in **Polen** nach dem Dezember 1970. – Wissenschaftlicher Dienst für Ostmitteleuropa XXIII, 1973, 351–381.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Storni, H., SJ: Bibliografía Ríoplatense. – AHSJ XLII, 1973, 185–197.

Bucher, Hubert: Youth work in South Africa. A challenge for the Church. – Schöneck-Beckenried: Administr. der NZM 1973. XXVIII, 221 p. = NZM. Supplementa XXI; sfr 28,–.

Crummey, Donald: Priest and politicians. Protestant and Catholic missions in Orthodox **Ethiopia, 1830–1868**. – Oxf: Clarendon Press 1972. 188 p., 4 pl., 3 maps = Oxford Studies in African affairs; £ 4,–.

Enklaar, Ido H.: De levensgeschiedenis van Johannes Theodorus van der **Kemp**, stichter van het Nederlandsch Zendeling-Genootschap, pionier van de London Missionary Society onder Kaffers en Hottentotten in Zuid-Afrika, 1747–1811, tot zijn aankomst aan de Kaap in 1799. – Wageningen: Veenman en Zonen 1972, 168 p.; hfl 10,90.

Noggler, Albert, OFMCap: Vierhundert Jahre **Araukanermission**. 75 Jahre Missionsarbeit der bayerischen Kapuziner. – Schöneck-Beckenried: Administr. der NZM 1973. XXVI, 505 S., 4 Karten = NZM. Supplementa XX; sfr 52,–.

Pazos, Manuel R., OFM: Los misioneros franciscanos de **Méjico** y la enseñanza técnica que dieron a los indios. – AIA XXXIII, 1973, 14–190.

Tamrat, Taddesse: Church and State in **Ethiopia, 1270–1527**. – Oxf: Clarendon Press 1972. 344 p., 6 plates, 7 text figures; £ 5,50.

Où en est la revue Spiritus? Essai d'une analyse institutionnelle. – Spiritus. Expérience et recherche missionnaires XIV, 1973, 316–337.

Assmann, Hugo: Teología desde la praxis de la **liberación**. Ensayo teológico desde la América dependiente. – Sal: Sígueme 1973. 271 p.

Comblin, José: Atualidade da **teologia** da **missão**. – REBras XXXII, 1972, 796–825; XXXIII, 1973, 5–34.

Dockhorn, Kurt: Christus im **Hinduismus** in der Sicht der neueren indischen Theologie. – EMZ XXX, 1973, 57–74.

Dörmann, Johannes: Theologie der Mission? Kritik zu „kritischen" Analysen. – ThGl LXIII, 1973, 342–361.

Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro en El Escorial 1972. – Sal: Sígueme 1973. 428 p.; pes 390,–.

Kollbrunner, Fritz, SMB: Die Katholizität der Kirche und die Mission. – Schöneck-Beckenried: Administr. der NZM 1973. 70 S. = Schriftenreihe der NZM XXIII; sfr 9,–.

Lobinger, Fritz: **Katechisten** als Gemeindeleiter: Dauereinrichtung oder Übergangslösung? – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1973. XIV, 112 S. = Münsterschwarzacher Studien XXIV; kart. DM 21,–. [Diss., Münster]

Merwe, W. J. van der: Bekering binnen de Nederduitse Gereformeerde Bantoekerke. – Cape Town and Pretoria: N. G. Kerk-Uitgevers 1972. 36 p.

Ossa, Leonor: Die Revolution – das ist ein Buch und ein freier Mensch. Zur Inkulturation des Christentums in Lateinamerika. – Hbg: Furche-Verlag 1973. 173 S. = Konkretionen XVI; DM 19,80.

Poitevin, Guy: Une charte de la rencontre. – Spiritus. Expérience et recherche missionnaires XIV, 1973, 275–314.

Caldarola, Carlo: **Japanese** reaction to the institutional Church. – JESt IX, 1972, 489–520.

Coggins, Wade: Study attacks mission work among Latin American Indians. – Evangelical Missions Quarterly VIII, 1972, 202–208.

Nothomb, Jean-François: Die Kleinen Brüder am Orinoco (La fraternité au bord du fleuve, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1973. 192 S.; DM 16,–.

Goudreault, Henri: Etude sur l'effort missionnaire de l'Eglise canadienne auprès des Indiens et des Esquimaux du Canada. – Kerygma (Ottawa) XIX, 1972, 104–161.

Velázquez, Manuel: Fe, esperanza y acción política en América Latina. – Misiones extranjeras, mayo-junio 1973, 83–99.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Ricketts, Mac Linscott: In defence of **Eliade**. Toward bridging the communications gap between anthropology and the history of religions. – Religion. A journal of religion and religions III, 1973, 13–34.

Amstutz, Josef, SMB: Über die Religionen. – NZM XXIX, 1973, 81–92.

Hernández Catalá, Vicente: La expresión de lo divino en las religiones no cristianas. Presentación por Paolo Marella. – Madr: La Editorial Católica 1972. XXIV, 331 p. = Semina Verbi. Serie monográfica sobre las religiones no cristianas = Biblioteca de autores cristianos CCCXXXIV.

Traditions religieuses et para-religieuses de peuples altaïques. Communications présentées au XIIIe Congrès de la «Permanent International Altaistic Conference», Strasbourg, 25–30 juin 1970. – P: Pr. Univ. de France 1972. 179 p. = Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés; F 58,–.

Bürkle, Horst: Heilsvorstellungen und Heilserwartungen in Asien. – EvTh XXXIII, 1973, 293–306.

Weinfeld, Moshe: The worship of **Molech** and of the Queen of Heaven and its background. – Ugarit-Forschungen IV, 1972, 133–154.

Waldmann, Helmut: Die kommegenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I. – Leiden: Brill 1973. XXIII, 247 S., 16 Fig., 38 Taf. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XXXIV; hfl 148,–.

Younger, Paul: Introduction to **Indian** religious thought. – Phil: Westminster Pr. 1972. 142 p.; $ 2,45.

Gonda, J(an): The Vedic God **Mitra**. – Leiden: Brill 1972. VIII, 147 p. = Orientalia Rheno-Traiectina XIII; hfl 48,–.

Knipe, David M.: One fire, three fires, five fires: Vedic symbols in transition. – HRel XII, 1, 1972, 28–41.

Stietencron, Heinrich von: Gangā und Yamunā: zur symbolischen Bedeutung der Flussgöttinnen an indischen Tempeln. – Wiesb: Harrassowitz 1972. X, 162 S. = Freiburger Beiträge zur Indologie V.

Johnson, Donald – Dean Johnson: God & Gods in **Hinduism**. – New Delhi: Arnold-Heineman India (1972). 88 p., 24 tab.; $ 3,50.

Eschmann, Anncharlott: Der Avatāragedanke im Hinduismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts. – Numen XIX, 1972, 229–240.

Chen, Ellen Marie: Is there a doctrine of physical immortality in the **Tao Te Ching**? – HRel XII, 3, 1973, 231–249.

Italiaander, Rolf: **Sokagakkai**, Japans neue Buddhisten. – Erlangen: Verl. der Evang.-Luther. Mission 1973. 420 S.; Lw. DM 29,–.

Williams, Ethel L. – Clifton F. Brown: Afro-American religious studies: A comprehensive bibliography with locations in American libraries. Compiled. – Metuchen, N. J.: The Scarecrow Press 1972. X, 11–454 p.; $ 12,50.

VI. Religionsphilosophie

Myth and philosophy. Ed. by George F. McLean, OMI. – Wash: The Catholic Univ. of America (1971). 202 p. = Proceedings of the American Catholic philosophical association XLV.

Kane, G. Stanley: *Fides quaerens intellectum* in **Anselm**'s thought. – SJTh XXVI, 1973, 40–62.

Wippel, John F.: **Thomas Aquinas** and **Avicenna** on the relationship between First Philosophy and the other theoretical sciences: A note on Thomas's *Commentary on Boethius*'s De Trinitate, Q 5, art. 1, ad 9. – Thomist XXXVII, 1973, 133–154.

Bertola, Ermenegildo: Il problema dell'immortalità dell'anima umana nelle opere di Tommaso d'Aquino. – RFN LXV, 1973, 248–302.

Woods, Earl R.: Ockham on nature and God. – Thomist XXXVII, 1973, 69–87.

Martínez, Felicísimo, OP: El hombre frente al problema de Dios. ‹Perspectivas antropológicas del descubrimiento de Dios en la Suma Teológica de Santo Tomás›. – Studium XIII, 1973, 3–41.

Dister, N.: Het samenvallen der tegendelen. Enkele reflecties op de betekenis van de "Coïncidentia oppositorum" als het centrale herkenningspunt van de filosofie van **Nicolaas van Cusa**. – TFil XXXV, 1973, 247–312; p. 312–314: Zusammenfassung: Die Koinzidenz der Gegensätze.

Todisco, Orlando, OFMConv: Esigenze teologiche dell'ente univoco in **Duns Scoto**. – MF LXXI, 1971, 281–338.

Schmidt, Wolff A. von: Mythologie und Uroffenbarung bei **Herder** und **Schlegel**. – ZRGG XXV, 1973, 32–45.

Quelquejeu, Bernard: La volonté dans la philosophie de **Hegel**. – P: Ed. du Seuil (1973). 351 p. = Collection "L'ordre philosophique".

Gigante, Mario: Religiosità di **Kierkegaard**. – (Nap:) Morano (1972). 302 p.; Lire 4300.

Diet, Emmanuel: **Nietzsche** et les métamorphoses du divin. – P: Les Ed. du Cerf 1972. 159 p. = Horizon philosophique; F 12,–.

Marsch, Wolf-Dieter: Philosophie im Schatten Gottes. **Bloch, Camus, Fichte, Hegel, H. Marcuse, Schleiermacher.** – (Gü:) Gütersloher Verlags-Haus G. Mohn (1973). 128 S. = Gütersloher Taschenbücher LXXVII; kart. DM 6,80.

Klein, Aloys: Die Frage nach der Wahrheit. Zum Wahrheitsverständnis bei Karl **Jaspers**. – ThGl LXIII, 1973, 218–225.

Quinn, John M., OSA: The Thomism of Etienne **Gilson**. A critical study. – Villanova: Villanova University Pr. (1971). XVI, 188 p.

Kaulbach, Friedrich: Einführung in die **Metaphysik**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1972. 244 S. = Die Philosophie; DM 30,40.

Bruaire, Claude: Die Aufgabe, Gott zu denken. Religionskritik, ontologischer Gottesbeweis, die Freiheit des Menschen. (Übers. aus d. Franz.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 185 S.; kart. DM 25,–.

Weidlich, Wolfgang: Befragung der philosophischen Theologie der radikalen Fraglichkeit. – ZThK LXX, 1973, 226–243.

Splett, Jörg: Anthropo-theologie. – ThPh XLVIII, 1973, 351–370.

VII. Fundamentaltheologie

Bouillard, Henri: De l'apologétique à la théologie fondamentale. – Dieu connu en Jésus Christ = Les quatre fleuves I, P 1973, 57–70.

Seckler, Max: Hoffnungsversuche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 192 S.; kart. DM 16,–.

Ebeling, Gerhard: Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts Traktat über kritische Vernunft. – Tü: Mohr 1973. XIV, 118 S. = Zeitschrift für Theologie und Kirche. Beih. III; kart. DM 7,80.

Jeffner, Anders: Theologie und analytische Philosophie. Fragen aus ihrer Konfrontation in Schweden. – KuD XVIII, 1972, 278–293.

Greeley, Andrew M.: Unsecular man: The persistance of **religion**. – NY: Schocken 1972. 280 p.; $ 7,95.

Grabner-Haider, Anton: Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie. – Mchn: Kösel 1973. 229 S.; kart. DM 28,–.

Sauter, Gerhard: Über die Brauchbarkeit des Religionsbegriffes für Kirche und Theologie heute. – Religionskritik als theologische Herausforderung, Mchn (1972), 108–132.

Fudge, Erik C.: Language, revelation and illumination. – SJTh XXVI, 1973, 1–23.

Kaufman, Gordon D.: **God** the problem. (Second printing). – Cambridge, Mass.: Harvard University Press (1973). XX, 276 p. = Harvard paperback XL; $ 2,95.

Splett, Jörg: Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott. – Ffm: Knecht (1973). 144 S.; kart. DM 16,–.

Luijpen, Wilhelm Antonius Maria: Wenn ich ‚Gott' sage. Über die Sprache des Glaubens (God, Goddank, Godverd, dt.) (A. d. Niederländischen von Reinhold Kühn.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1973). 104 S.; kart. DM 13,80.

Farrer, Austin: Reflective faith. Essays in philosophical theology. Ed. by Charles C. Conti. – Lo: SPCK 1972. XV, 234 p.

Lamberigts, Sylvester: Veelvormig geloven. – Collationes [III,] 1973, 6–38.

Fries, Heinrich: Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Theologie. – Catholica XXVII, 1973, 13–30.

Weissmahr, Béla, SJ: Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der **Evolution** und des **Wunders**. – Ffm: Knecht 1973. VII, 198 S. = Frankfurter theologische Studien XV; kart. DM 29,– [Diss., Gregoriana Rom]

Sauter, Gerhard: Heilsvorstellungen und Heiserwartungen. Notizen zur theologischen Orientierung. – EvTh XXXIII, 1973, 227–243.

VIII. Dogmatik

Geyer, Hans-Georg: Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi. – EvTh XXXIII, 1973, 385–401.

Reinhardt, Klaus: Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe. – Internationale kath. Zeitschrift «Communio» II, 1973, 206–224.

Gesché, Adolphe: Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie. – Theologische Berichte. II: Zur neueren christologischen Diskussion, (Zü, Eins, Köln 1973), 275–324.

Haag, Herbert: The **original sin** discussion, 1966–1971. – JESt X, 1973, 259–288.

Hernández Alonso, Juan José: De la fundación a la auto-comprensión de la **Iglesia**. – Salm XIX, 1972, 577–603.

Nicolau, Miguel, SJ: La crisis de la Iglesia. Criterios de renovación. – Madr: Ed. Católica 1972. XV, 318 p.

Blei, K.: De onfeilbaarheid van de kerk. – Kampen: Kok 1972. XI, 440 p.

Hödl, Ludwig: Wie fehlbar und unfehlbar ist die kirchliche Lehrverkündigung? – ThPh XLVIII, 1973, 174–193.

Honings, Bonifacius: Sacerdozio ministeriale e comune. Una duplice identità della chiesa-sacramento. – ECarm XXIII, 1972, 409–435.

Iraburu, José Maria: Fundamentos teológicos de la figura del sacerdote. Prólogo de Alvaro Huerga. – Burgos: Ediciones Aldecoa (1972). 260 p. = Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España. Sede de Burgos XXVIII; pes 300,–.

Tillard, J. M. R., OP: La «qualité sacerdotale» du ministère chrétien. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 481–514.

Gerken, A(lexander), OFM: Dogmengeschichtliche Reflexion über die heutige Wende in der **Eucharistie**lehre. – ZkTh XCIV, 1972, 199–226.

Weber, Hermann J.: Eucharistie – Sakrament der Christusgemeinschaft. Exegetisch-dogmatische Überlegungen. – ThPh XLVIII, 1973, 194–217.

Schneider, Theodor: Dogmatische Neuorientierung – Beispiel **„Meßopfer"**. – TThZ LXXXI, 1972, 335–348.

Kilmartin, Edward J., SJ: When is **marriage** a sacrament? – ThSt XXXIV, 1973, 275–286.

Buri, Fritz – Jan Milič Lochman – Heinrich Ott: Dogmatik im Dialog. Bd I: Die Kirche und die Letzten Dinge. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1973). 329 S.; Lw. DM 38,–.

IX. Konfessionkunde und ökumenische Bewegung

Kirche, Konfession, Ökumene. Festschrift für Wilhelm **Niesel**. Moderator des Reformierten Bundes zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Karl Halaski und Walter Herrenbrück. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1973. X, 164 S.; Lw. DM 14,80; S. 157–164: Bibliographie W. Niesel.

Um Einheit und Heil der Menschheit. Hrsg. von J. Robert Nelson und Wolfhart Pannenberg. Mit Beiträgen von J. G. Arapura [u. a.] und einer Bibliographie der Veröffentlichungen von Willem A. **Visser't Hooft**. (Willem Adolph Visser't Hooft gewidmet ...) – Ffm: Lembeck (1973). 342 S.; Lw. DM 25,–; S. 269–335: Guittart, Aat: Bibliographie der Veröffentlichungen von Willem Adolf Visser't Hooft.

Friemel, Franz Georg: Johann Michael **Sailer** und das Problem der Konfession. – Leipz: St. Benno-Verlag 1972. XVIII, 363 S. = Erfurter theologische Studien XXIX; kart. DM 28,–.

Kahle, Wilhelm: Die Erforschung der orthodoxen Kirchen und der Kirchen des Ostens. – ThRu, N. F. XXXVIII, 1973, 26–53.

Besançon, Alain: Le contexte politique et culturel de la théologie slavophile. – Istina XVII, 1972, 173–192.

Washington, Joseph R.: Black sects and cults. – Garden City, N. Y.: Doubleday 1972. XII, 176 p.

Goodman, Felicitas D.: Speaking in tongues. A cross-cultural study of **glossolalia**. – Chic, Lo: The University of Chicago Pr. (1972). XXII, 175 p.; $ 7,50.

Curry, Lerond: Protestant-Catholic relations in America. World War I through Vatican II. – (Lexington:) The University Press of Kentucky (1972). XI, 124 p.; $ 7,25.

Willebrands, Jan: Der evangelisch-katholische Dialog. Tatsächliches und Grundsätzliches. – OekRu XXII, 1973, 182–202.

Dialog mit anderen Religionen (Living faiths and the ecumenical movement, dt. Teilausg.) Material aus der ökumenischen Bewegung. Hrsg. von Hans Jochen Margull u. Stanley J. Samartha. – Ffm: Lembeck 1972. 186 S.; kart. DM 18,–.

Tong, Paul K. K.: A study of thematic differences between eastern and western religious thought. – JESt X, 1973, 337–358.

Cody, Aelred, OSB: The foundation of the church: Biblical criticism for ecumenical discussion. – ThSt XXXIV, 1973, 3–18.

Zeugnis für die **Einheit**. Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Bd III: **Anglikanismus**. Hrsg., eingeleitet u. kommentiert von Henry-Evrard Jaeger unter Mitarb. von A. M. Allchin [u. a.]. – Mz: Grünewald-Verl. (1972). 288 S.; DM 24,–.

Till, Barry: The churches search for unity. – (Harmondsworth, Middlesex; Baltimore, Maryland; Ringwood, Victoria, Australia): Penguin Books (1972). 555 p. = A Pelican original; £ 0,80.

Madey, Johannes: Koinonia. Bemerkungen zur Frage der christlichen Einheit in ostkirchlicher Sicht. – Catholica XXVII, 1973, 166–181.

X. Moraltheologie

Barth, Karl: Gesamtausgabe. II: Akademische Werke 1928. Ethik I: Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930. Hrsg. von Dietrich Braun. – Zü: Theol. Verlag (1973). XIII, 435 S.; Lw. DM 58,–.

McDonagh, Enda: Invitation and response. Essays in christian moral theology. – (Dublin): Gill and Macmillan (1972). IX, 206 p.

Pianazzi, Giovanni, SDB: Morale e psicologia. Sintesi o collaborazione? – Zü: Pas-Verlag 1972. XXVI, 166 p. = Bibliotheca theologica Salesiana II; Lire 2500.

Winch, Peter: Ethics and action. Studies in ethics and the philosophy of religion. – Lo: Routledge & Kegan Paul 1972. 192 p.; £ 2,75.

López Castellón, Enrique: Etica cristiana – ética de los valores. – Studium XIII, 1973, 43–80.

Korff, Wilhelm: Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1973). 215 S. = Tübinger Theologische Studien I; kart. DM 26,50.

Giavini, Giovanni: Le norme etiche della Bibbia e l'uomo d'oggi. – SC C, 1972, 5–15. 83–97.

Robert, Charles: La loi morale et les conflits objectifs. Analyse d'un cas exemplaire, celui des divorcés remariés. – RTL IV, 1973, 137–157.

Mattai, Giuseppe: Morale politica. – Bologna: Edizioni Dehoniane (1971). 279 p. = Corso di teologia morale; Lire 2800.

Veatch, Robert M.: Medical ethics: professional or universal? – HThR LXV, 1972, 531–559.

Regan, Augustine, CSSR: **Abortion** – The moral aspect. – Studia moralia X, 1972, 127–217.

Ramsey, Paul: Abortion: a review article. – Thomist XXXVII, 1973, 174–226.

Kirche und **Homosexualität**. J. B. F. Gottschalk ‹Hrsg.› – Mchn, Frb/B: Wewel (1973). 97 S.; kart. DM 12,80; [enth.:] S. 11–41: Witte, B. S.: Der Homosexuelle und seine Umwelt; S. 42–70: Grubben, J. L.: Psychologische und psychiatrische Aspekte der Homophilie; S. 71–97: Gottschalk, J. B. F., MSF: Kirche und Homosexualität.

Van de Spijker, A. M. J. M Herman, OFMCap: Homotropie. Menschlichkeit als Rechtfertigung. Überlegungen zur gleichgeschlechtlichen Zuneigung. – Mchn: Manz Verl. (1972). 104 S.; kart. DM 12,80.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Reutterer, Rudolf: Legendenstudien um den heiligen **Hippolytos**. – ZkTh XCV, 1973, 286–310.

Joseph de Sainte-Marie, OCD: Sur les «voies» de la mystique. Orient et Occident. – ECarm XXIII, 1972, 101–170.

Villegas, Fernando: La "Regula cuiusdam Patris ad monachos". Ses sources littéraires et ses rapports avec la "Regula monachorum" de Colomban. – Revue d'histoire de la spiritualité XLIX, 1973, 3–36. 135–144.

Santos, Angel, SJ: Espiritualidad **bizantina**. – Manresa XLV, 1973, 27–60. 171–192.

Huyghebaert, Nicolas: Un moine hagiographe: **Drogon** de Bergues-Saint-Winoc. – Stola s. Godelevae = SE XX, 1971, 191–256; p. 257–269: De Smet, Jozef: De Vita Godeliph door Drogo van Sint-Winoksbergen.

Moos, Peter von: **Consolatio**. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer. Darstellungsband. Anmerkungsband. Testimonienband. Indexband. – Mchn: Fink 1971–1972. 463 S., 276 S., 359 S., 163 S. 4° = Münstersche Mittelalter-Schriften III, 1–4; Lw. DM 460,– [Habil.-Schrift, Münster]

Schmucki, O(ctavianus), OFMCap: «Mentis silentium». Il programma contemplativo nell'ordine francescano primitivo. – Laurentianum XIV, 1973, 177–222.

Zimmermann, Gerd: Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters. Teil I: Darstellung. Teil II: Texte und Erläuterungen. – Mstr: Aschendorff (1973). XVI, 577 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXXII; kart. DM 98,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Marcus von Weida: Spigell des ehlichen ordens. Aus der Handschrift hrsg. von Anthony van der Lee. – Assen: van Gorcum 1972. 130 S. = Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit I; hfl 28,50.

Rodríguez, Isaías, OCD: Santa **Teresa** de **Jesús** y la espiritualidad española. Presencia de Santa Teresa de Jesús en autores espirituales españoles de los siglos XVII y XVIII. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Francisco Suárez" 1972. XXXII, 598 p. = Bibliotheca theologica Hispana. Serie Ia, 7; pes 600,–.

Bendiek, Johannes: Gott und Welt nach **Johannes** vom **Kreuz**. – PhJ LXXIX, 1972, 88–105.

Gherardini, Brunero: Comunità religiose nel Protestantesimo di ieri e di oggi. – Div XVI, 1972, 136–150.

Böckmann, Aquinata ‹Mechtild›, OSB: Die Armut in der innerkirchlichen Diskussion heute. Ein Beitrag zu einem Neuverständnis der **Ordensarmut**. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1973. LVI, 361 S. = Münsterschwarzacher Studien XXV; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Espinel, José Luis, OP: Fundamentos bíblicos de la vida religiosa. – CT XCIX, 1972, 11–71.

Enomiya-Lassalle, Hugo M.: **Meditation** als Weg zur Gotteserfahrung. Eine Anleitung zum mystischen Gebet. – Köln: Bachem 1972. 80 S.; kart. DM 7,80.

Rahner, Karl, SJ: Was heißt Ordensgehorsam? Überlegungen für eine heutige Theologie des Ordenslebens. – GL XLVI, 1973, 115–126.

Kriss-Rettenbeck, Lenz: Ex voto: Zeichen, Bild und Abbild in christlichem Votivbrauchtum. – Zü, Frb/B: Atlantis-Verl. 1972. 420 S., 209 Ill.; Lw. DM 98,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Toward a discipline of social ethics: Essays in honor of Walter George **Muelder**. Editor: Paul Deats, Jr. – Boston, Mass.: Boston University Press 1972. VIII, 328 p.; $ 10,–; p. 321–328: A bibliography of writings of Walter G. Muelder.

Soder, Josef: Francisco **Suárez** und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen. – Ffm: Metzner 1973. 380 S.; kart. DM 72,–.

Programme evangelischer Kirchenzeitungen im 19. Jahrhundert. Eingel. u. hrsg. von Gottfried Mehnert. – Witten: Luther-Verlag 1972. 159 S. = Evangelische Presseforschung II; kart. DM 16,–.

Schweiger, Paul: Freisinnig, positiv, religiössozial. Ein Beitrag zur Geschichte der Richtungen im schweizerischen Protestantismus. – Zü: Theol. Verl. (1972). 295 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XVIII; geb. sfr 38,–.

Jarlot, George, SJ: Doctrine pontificale et histoire. Vol. II: **Pie XI.** Doctrine et action **1922–1939**. – R: Pr. de l'Université Grégorienne 1973. 468 p. = Studia socialia XI; Lire 8500.

Séguy, Jean: Max **Weber** et la sociologie historique des religions. – ASR XVII, 1972, 71–103.

Katterle, Siegfried: Sozialwissenschaft und Sozialethik. Logische und theoretische Probleme praktischer Sozialwissenschaften, besonders christlicher Soziallehren. – Gö: Schwartz 1972. VI, 214 S. = Wissenschaft und Gesellschaft V; kart. DM 36,–.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Selbstkritik der Kirche. Zum Dokument der Bischofssynode ‚De iustitia in mundo'. – ThPh XLVII, 1972, 508–527.

Majka, Jósef: Die katholische Soziallehre. – JbChrSozWiss XIV, 1973, 9–25.

Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Im Auftrag des Ausschusses hrsg. von Jörg Baur, Leonhardt Goppelt und Georg Kretschmar. – Stu: Calwer Verl. (1973). 228 S.; kart. DM 29,–.

Robertson, Roland: Einführung in die **Religionssoziologie** (The sociological interpretation of religion, dt.) Mit einem Vorwort von Laszlo Vaskovics. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald-Verl. (1973). 265 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Sozialwissenschaftliche Analysen IX; kart. DM 34,–.

Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie (The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion, dt.) Übers. von Monika Plessner. – (Ffm:) Fischer-Verl. (1973). XIII, 195 S. = Conditio humana. Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen; DM 24,–.

Eyt, Pierre: Sociologies de l'institution religieuse et théologie de l'Église. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 527–538.

Maître, Jacques: Sociologie religieuse et méthodes mathématiques. – P: Presses Universitaires de France 1972. 200 p. = Collection SUP. Le Sociologue XXVI; F 18,50.

Strohm, Theodor: Konfession und industriegesellschaftliche Entwicklung. Über die Anfänge religionssoziologischer Wirklichkeitserkenntnis. – ThVit XI, 1966/72, B (1973), 237–259.

Western religion: a country by country sociological inquiry. Ed. by Hans Mol with the collaboration of Margaret Hetherton and Margaret Henty. – The Hague: Mouton 1972. 642 p. = Religion and reason II; hfl 75,–.

Kirche und moderne **Demokratie**. Hrsg. von Theodor Strohm und Heinz-Dietrich Wendland. – Dmstd: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973. XI, 473 S. = Wege der Forschung CCV; Lw. DM 59,20.

Wilmore, Gayraud S.: Black religion and black radicalism. – Garden City, New York: Doubleday 1972. XIII, 344 p. = C. Eric Lincoln series on Black Religion; $ 7,95.

XIII. Kirchenrecht

Dufour, Alfred: Le **mariage** dans l'école **allemande** du droit naturel moderne au **XVIII**e siècle. Les sources philosophiques de la Scolastique aux lumières. La doctrine. Préface de Hans Thieme. – P: Librairie générale de droit et de jurisprudence Pichon et Durand-Auzias 1972. XI, 465 p. = Bibliothèque d'histoire du droit et droit Romain XVIII.

Daneels, Frans, OPraem: De subiecto officii ecclesiastici attenta doctrina Concilii Vaticani II. Suntne laici officii ecclesiastici capaces? – R: Università Gregoriana Editrice 1973. XXIV, 131 p. = Analecta Gregoriana CXCII = Ser. Fac. Iur. Can.: Sectio B, n. XXXI; Lire 3500.

Rouco-Varela, Antonio M.: Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique. Notes pour une théologie du droit canonique. – RSPhTh LVII, 1973, 203–227; p. 228–250: Hoffmann, Joseph: L'horizon œcuménique de la réforme du droit canonique. A propos de deux ouvrages de Hans Dombois; p. 251–261: Dombois, Hans: Quel doit être le rapport du droit de l'Église avec la théologie?; p. 263–294: Congar, Yves: R. Sohm nous interroge encore.

Bassett, William W.: A new canon law and the crisis of reform. – JESt X, 1973, 233–257.

Jurina, Josef: Der Rechtsstatus der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Bereich ihrer eigenen Angelegenheiten. – B: Duncker & Humblot (1972). 178 S. = Schriften zum öffentlichen Recht CLXXX; kart. DM 24,– [Diss., Heidelberg]

Nikolasch, Franz: **Bischofswahlen** durch alle. Konkrete Vorschläge. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1973). 62 S. = Reihe X; kart. ÖSch 30,–.

Zurowski, Marian, SI: Synodus Episcoporum in quantum "partes agens totius catholici episcopatus". – PerRMCL LXII, 1973, 375–391.

Gradauer, Peter: Priesterbild und Kirchenrecht. – Priesterbild im Wandel ... Festschrift zum 70. Geburtstag von Alois Gruber, (Linz 1972), 167–186.

Socha, Hubert: Das **Ordensapostolat** in der Teilkirche. Ekklesiologisch-kanonistische Standortbestimmung der Ordensleute. – Mchn: Hueber 1973. LX, 335 S. = Münchener theologische Studien III, 31 = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät; kart. DM 40,– [Habil.-Schrift, München]

Gutiérrez, Anastasius: Matrimonii essentia, finis, amor coniugalis. ‹Peculiari ratione habita conditionis mulieris excisae›. – Apollinaris XLVI, 1973, 97–147.

Adnès, Pierre, SJ: De indissolubilitate matrimonii apud Patres: Opiniones recentiores et observationes. – PerRMCL LXI, 1972, 195–223.

Cantelar Rodríguez, Francisco: El matrimonio de **herejes**. Bifuración del impedimentum disparis cultus y divorcio por herejía. – Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "San Raimundo de Peñafort" 1972. XXI, 204 p. = Monografías canónicas Peñafort XV; pes 250,–.

Reckinger, Franz: **„Verjährung" der** ungültigen Ehe? – MThZ XXIV, 1973, 115–138.

Paolis, Velasio de, CS: De legitimitate poenarum latae sententiae in iure poenali canonico. – PerRMCL LXII, 1973, 319–379.

Keller, Dietrich: Verantwortung der Kirche für rechte Verkündigung. Ein Vergleich dreier Lehrzuchtordnungen. – Düs: Presseverband der Evang. Kirche 1972. XXVII, 260 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XLIV; kart. DM 19,80 [Diss., Göttingen. Teildr.]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Daiber, Karl-Fritz: Volkskirche im Wandel. Organisationsplanung der Kirche als Aufgabe der Praktischen Theologie. Methodik und Ergebnisse der Projekstudie Hohenlohe. – Stu: Calwer Verl. (1973). 328 S. = Calwer Theologische Monographien. Reihe C: Praktische Theologie und Missionswissenschaft I; Lw. DM 34,– [Habil.-Schrift, Göttingen]

Pesch, Rudolf: Die kleine Herde. Zur Theologie der **Gemeinde**. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1973). 59 S. = Reihe X; kart. ÖSch 30,–.

Faber, Heije: Gott in vaterloser Gesellschaft (Geloof en ongeloof in een industrieel tijdperk, dt.) Analysen und Perspektiven der Unkirchlichkeit. – Mchn: Claudius-Verl. (1972). 202 S.; kart. DM 12,80.

Schmidtchen, Gerhard: **Priester** in Deutschland. Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland. In Verb. mit dem Institut für Demoskopie Allensbach. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). XIII, 244 S., 12 S. Anh.; kart. DM 22,–.

Hasler, Victor: Todeserfahrung und Trauer. Theoretische Überlegungen zur Seelsorge an Hinterlassenen. – ThZ XXIX, 1973, 202–214.

Angst in der Kirche verstehen und überwinden. Hrsg. von Rudolf Bohren und Norbert Greinacher. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1972). 140 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XII; kart. DM 16,50.

Reckinger, Franz: Wiederverheiratete Geschiedene eucharistiefähig? – MThZ XXIV, 1973, 36–54.

Barz, Helmut: Selbst-Erfahrung. Tiefenpsychologie und christlicher Glaube. – (Stu:) Kreuz-Verl. (1973). 166 S. = Maßstäbe des Menschlichen II; kart. DM 14,80.

Feifel, Erich: Die Bedeutung theologischer Denkmodelle für ein Konzept theologischer **Erwachsenenbildung**. – KatBl XCVIII, 1973, 461–476.

Chancen des Lernens. Evangelische Beiträge zur Erwachsenenbildung. Hrsg. von Friedrich Ziegel. – Mchn: Claudius Verlag (1972). 164 S.

Neuenzeit, Paul: Konsequenzen der modernen Exegese und historischen Wissenschaft. Dokumentation der Tagung des Deutschen In-

stitutes für Bildung und Wissen in Niederaltaich, Ndb. vom 6. bis 11. Oktober 1969, Trier (1972), 111–129.

Benning, Alfons: Ökumenische Glaubensunterweisung. Perspektiven, Strukturen, Modelle. – (Kev:) Butzon & Bercker (1973). 172 S.

Schladoth, Paul: Überlegungen zur didaktischen Struktur des Religionsunterrichts. – KatBl XCVIII, 1973, 477–491.

Bulckens, Jef: Op zoek naar de volle inhoud van de catechese. – Collationes III, 1973, 59–86.

Debrecht, Gerhard: Audio-visuelle Medien im Religionsunterricht. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 91 S. = Patmos Religionspädagogik.

Barth, Alfred: Die **Bibel** im Religionsunterricht. Aspekte einer biblischen Didaktik und Methodik. – Donauwörth: Auer (1973). 230 S.

Krautter, Bernhard: Die **Bergpredigt** im Religionsunterricht. Eine exegetisch-didaktische Erschließung zu Matthäus 5–7. – (Stu:) Calwer-Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1973). 102 S. = Religionspädagogische Praxis XII; kart. DM 14,80.

Weidmann, Fritz: Das **Gebet** im Religionsunterricht. Möglichkeiten und Grenzen einer Gebetserziehung im schulischen Religionsunterricht. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1973). VIII, 397 S. = Studien zur praktischen Theologie III; kart. DM 29,80 [Diss., München]

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Beumer, Johannes, SJ: Die ältesten Zeugnisse für die römische Eucharistiefeier bei **Ambrosius** von **Mailand**. – ZkTh XCV, 1973, 311–324.

Vogel, Cyrille, OSB: Chirotonie et chirothésie. Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres. – Irénikon XLV, 1972, 7–21. 207–238.

Pernigotto-Cego, Arnaldo, OSB: Cos'è la Festa cristiana? Alle sorgenti liturgiche: il concetto e il valore teologico della «Solennità» nel sacramentario Veronese. – ELit LXXXVII, 1973, 75–120.

Hesbert, René-Jean, OSB: Le répons «**suscipe verbum**» dans les antiphonaires romains. – QL LIV, 1973, 29–43.

Saxer, Victor: Manuscrits liturgiques, calendriers et litanies des Saints, du **XII**e au **XVI**e siècle, conservés à la Bibliothèque capitulaire de **Tarazona**. – HS XXIV, 1971, Barc-Madr 1972, 367–424; XXV, 1972, Barc-Madr 1973, 131–183.

Fries, Albert, CSSR: Die eucharistische **Konzelebration** als theologisches Problem vom **13.** bis **15.** Jahrhundert. – Studia moralia X, 1972, **347–435.**

Bonaño, Manuel Garrido, OSB: Aspecto general del esquema «Sacrosanctum Concilium», según los PP. Conciliares del Vaticano II. – Burgense XIII, 1972, 85–128.

McDonnell, Kilian: Eucharistic celebrations in the catholic charismatic movement. – StLit IX, 1972, 19–44.

Smits, P.: Godsdienst en kerk in het licht van de sociologie. – 's-Gravenhage: Boekencentrum (1972). 270 blz. = Praktisch theologische handboekjes XXXVI; hfl 25,–.

Griese, Erhard: Kindergottesdienst und Helferamt. Eine Studie aufgrund empirischer Erhebungen. – Heid: Quelle & Meyer (1973). 194 S. = Pädagogische Forschungen LIII; kart. DM 25,– [Diss., Münster]

Amaladoss, Michel, SJ: Sémiologie et sacrement. – MD CXIV, 1973, 7–35; p. 36–58: Calloud, Jean: Sémio-linguistique et texte liturgique; p. 59–67: Hameline, Jean-Yves: Lectures en sémiologie. Bibliographie sélective.

Danneels, G(odfried): Drie aanzetten tot een theologie over de eucharistie. «Het geloofsgeheim geeft te denken . . .». – TLit LVII, 1973, 169–193.

Rennings, Heinrich: Zur Diskussion über neue **Hochgebete**. Aus der Arbeit einer Studiengruppe im deutschen Sprachgebiet. – LJ XXIII, 1973, 3–20; S. 21–29: Wegman, Hermann A. J.: Erfahrungen mit neuen Hochgebeten in Holland; S. 30–41: Gantoy, Robert: Auf der Suche nach eucharistischen Hochgebeten für die Gegenwart. Vorläufige Bilanz einer belgischen Arbeitsgruppe; S. 42–55: Büsse, Helmut: Das eucharistische Hochgebet in der altgallischen Liturgie. Beobachtungen an Texten einer nichtrömischen lateinischen Tradition; S. 56–64: Pahl, Irmgard: Der Abendmahlsgottesdienst der Reformationskirchen. Bericht über die Editionsarbeiten am Fortsetzungsband von „Prex Eucharistica"; S. 65–66: Glade, Winfried: Deutschsprachige Hochgebete. Bibliografie.

Nocent, Adrien, OSB: Nuove preghiere eucharistiche? Panorama e problemi. – RLit N.S. LX, 1973, 151–166; p. 167–203: Ruffini, Eliseo: Creatività e fedeltà nella celebrazione eucaristica. Liberalizzazione delle preghiere eucaristiche?; p. 204–220: Marsili, Salvatore, OSB: Forma e contenuto nella preghiera eucaristica.

Mathieu, Dominique: Remarques sur l'anthropologie des prières liturgiques actuelles. – MD CXII, 1972, 144–157; p. 158–168: Rimaud, Didier, SJ: A propos des prières liturgiques actuelles et à venir.

Rademacher, Franz: Die **Regina angelorum** in der Kunst des frühen Mittelalters. – Düs: Schwann 1972. 132 S., 117 Ill. = Die Kunstdenkmäler des Rheinlandes XVII.

Genge, Hans-Joachim, OSB: Die liturgiegeschichtlichen Voraussetzungen des **Lambacher Freskenzyklus.** – Münsterschwarzach: Vier Türme Verlag 1972. XX, 144 S., 1 Bildtaf. = Münsterschwarzacher Studien XVI; kart. DM 22,80. [Diss., Rom. Pont. Univ. Anselmianum]

Kroos, Renate: Beiträge zur niedersächsischen Buchmalerei des 13. Jahrhunderts. – Diözese Hildesheim XL, 1972, 117–134; 8 Abb.

Reinhardt, Ursula: Die bischöflichen Residenzen von Châlons-sur-Marne, Verdun und Strasbourg. Ein Beitrag des Ersten Königl. Architekten Robert **de Cotte** ‹1656–1735›. – Bas: Reinhard [in Komm.] 1972. 181 S., 4 Taf.; sfr 48,– [Diss., Basel]

Ost, Hans: Einsiedler und Mönche in der deutschen Malerei des 19. Jahrhunderts. – Düs: Rheinland-Verl. 1971. 250 S., 132 Abb. = Bonner Beiträge zur Kunstwissenschaft XI; Lw. DM 36,– [Diss., Bonn]

Schnell, Hugo: Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland. Dokumentation, Darstellung, Deutung. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner (1973). 256 S. Ill., 8 Taf.; sfr 49,40.

Förderer, Walter M.: Kunst für kirchliches Bauen. – Kunst und Kirche 1972, 109–125 mit Abb.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Willi Astrath, 463 Bochum, Kollegstr. 10, Am Kalves; Prof. Dr. Georg Baudler, 5101 Aachen-Walheim, Rathausstr. 31; Roman Bleistein SJ, 8 München 19, Zuccalistr. 16; Prof. Dr. Wolfgang Büchel SJ, 463 Bochum-Querenburg, Buscheystr. IA, Postfach 2148; Prof. Dr. Bernhard Casper, 89 Augsburg, Hl.-Kreuz-Str. 3; Prof. Dr. Yves M.-J. Congar OP, F-75013 Paris, Rue des Tanneries 20; Prof. Dr. Joseph Coppens, B-3000 Löwen, Hogeschoolplaats 3; Dr. Jakob David SJ, CH-8002 Zürich, Scheideggstr. 45; Prof. Dr. Karl Delahaye, 53 Bonn, Am alten Friedhof 13; Prof. Dr. Werner Dettloff, 8201 Rosenheim-Oberwöhr, Post Aisingerwies, Ringstr. 57; Prof. Dr. Jacques Dupont, B-1340 Ottingnies, Allée de Clerlande 1; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Adolf Exeler, 44 Münster, Waldeyerstr. 41; Prof. Dr. K. Suso Frank OFM, 62 Wiesbaden, Zietenring 18; Dr. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Langenstr. 1; Prof. Dr. Klaus Ganzer, 87 Würzburg, St.-Benedikt-Str. 6; Prof. Dr. Heribert Gauly, 65 Mainz, Augustinerstr. 34; Dr. Johannes Gavigan OSA, A-1010 Wien I, Augustinerstr. 3; Dr. Alexander Gerken OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Dr. Anton Grabner-Haider, A-8010 Graz, Obere Teichstr. 15B/7; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Prof. Dr. Johannes Gründel, 805 Freising-Hohenbachern, Ortsstr. 1; Prof. Dr. Adolf Haas SJ, 8023 Pullach, Wolfratshauser Str. 32; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen 1/Weser, Postfach 5127; Dr. Alwin Hanschmidt, 44 Münster, Kuhstr. 14a; Prof. Dr. Othmar Heggelbacher, 86 Bamberg, Weide 8; Dr. Heinz Hürten, 7801 Umkirch b. Freiburg, Im Brünnleacker 3/2074; Prof. DDr. Joachim Jeremias, 34 Göttingen, Brüder-Grimm-Allee 26; Dr. Laurentius Klein OSB, Abtei Sion, Jerusalem, P.O.B. 22; DDr. Günter Koch, 8702 Lengfeld b. Würzburg, Balthasar-Neumann-Str. 12; Doz. Dr. Leo Krinetzki OSB, 84 Regensburg, Weinweg 53; Prof. Dr. Joseph Kürzinger, 8833 Eichstätt, Leonrodplatz 3; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 37; Dr. Theodor Maas-Ewerd, 4401 Bösensell, Kirchplatz 5; Prof. Dr. Hans Maier, 8 München 90, Autharistr. 17; Prof. Dr. Friedemann Merkel, 44 Münster, Breul 40; cand. theol. Norbert Mette, 44 Münster, Hammer Str. 10; Dr. Tore S. Nyberg, DK-5000 Odense, Körupvänget 7/I; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt, Am Graben 17; Dr. Vera Quittner, 5 Köln 1, Severinstr. 137; Prof. Dr. Béda Rigaux OFM, B-1150 Brüssel, Avenue Chant d'Oiseau 2; Prof. Dr. Stanisław Rumiński, 61-120 Poznań (Polen), ul. Wieżowa 2–4, Postfach 74; Dr. Helga Rusche, 44 Münster, Nordstr. 45; Prof. Dr. Theodor Schneider, 65 Mainz 42 Hechtsheim, An den Mühlwegen 33; Prof. Dr. Alfred Stuiber, 463 Bochum-Querenburg, Platanenweg 31; Wiss. Ass. Claus Urban, 44 Münster, Wasserweg 6; Prof. Dr. Wilhelm Weber, 44 Münster, Angelmodder Weg 27; Prof. Dr. Klaus Wittstadt, 4401 Wolbeck, Moltkestr. 19.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
DIACONIA ET IUS (Verlag F. Schöningh, Paderborn) – Jahrbuch für Antike und Christentum (Verlag Aschendorff, Münster)
CUSANUS (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz) Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.