

# 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 6

1973

69. Jahrgang

Prof. Dr. Remigius Bäumer: Um die Anfänge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre . . . . . Spalte 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 451

Würthwein: Der Text des Alten Testaments (O. Loretz)

Jacques: Index des mots apparentés dans la Septante (J. Ziegler)

Septuagintal Lexicography. Ed. by R. A. Kraft; 1972 Proceedings

IOSCS Pseudepigrapha. Ed. by R. A. Kraft (J. Ziegler)

Willi: Die Chronik als Auslegung (R. Mosis)

Cathcart: Nahum in the Light of the Northwest Semitic (W. Delsman)

Neiryck: Duality in Mark (J. Gnika)

Broer: Die Urgemeinde und das Grab Jesu (J. Kremer)

Guillet: Jésus devant sa vie et sa mort (R. Haubst)

Böcher: Christus Exorzista (O. Knoch)

Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für K. G. Kuhn. Hrsg. von G. Jeremias, H.-W. Kuhn und H. Stegemann (H. Franke-möller)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 463

Schütze: Mithras-Mysterien und Urchristentum (Th. Baumeister)

Dionysius von Alexandrien: Das erhaltene Werk. Eingeleitet, übersetzt und mit Anm. versehen von W. A. Bienert (A. Stuiber)

Rius-Camps: El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes (R. Trevijano)

Friedenthal: Ketzler und Rebell. Jan Hus und das Jahrhundert der Revolutionskriege (J. Kadlec)

Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601-1612). Hrsg. von H. Immenkötter (A. Schröer)

Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte. I. A. der Ges. f. mittelhhein. Kirchengeschichte hrsg. von A. Ph. Brück. 23. Jg 1971 (A. Schröer)

Jongeneel: Het redelijke geloof in Jezus Christus. Een studie over de wijsbegeerte van de Verlichting (L. Langemeyer)

Weber: Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820-1850 (E. Gatz)

Breipohl: Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik (A. Rauscher)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Konfessionskunde . . . . . Sp. 474

Kessler: Erlösung als Befreiung (E. Biser)

Kleine Katholische Dogmatik. Hrsg. J. Auer u. J. Ratzinger. Bd V (A. Ganoczy)

Duquoc: Christologie. Essai dogmatique t. II: Le Messie (W. Simonis)

Manteau-Bonamy: La Vierge Marie et le Saint-Esprit (H. M. Köster)

Katholizität und Apostolizität (A. Ganoczy)

Zahrnt: Wozu ist das Christentum gut? (A.-Th. Khoury)

Leplay/Marcus/Verghèse: Priester und Pastoren. Zum Amtsverständnis in den christlichen Kirchen (P. Lengsfeld)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 485

Tomko: Matrimoni Misti (P. Wesemann)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 488

Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen. Hrsg. von J. Gründel,

F. Rauch u. V. Eid (G. Ermecke)

Natur und Naturrecht. Ein inter-fakultäres Gespräch. Hrsg. von A. Müller, St. H. Pürtner, B. Schnyder (R. Hofmann)

Willgerodt/Bartel/Schillert:

Vermögen für alle (A. Rauscher)

Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft. Hrsg. von H.-D. Wendland (A. Rauscher)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie . . . . . Sp. 494

Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. B. Fischer zum 60.

Geburtstag. Hrsg. von H. Auf der Maur u. B. Kleinheyer (K. Richter)

Müller/Rück: Taufgespräche. Die Vorbereitung der Eltern auf die Taufe ihrer Kinder (K. Richter)

Ehe und Familie. Ein pastorales Werkbuch. Hrsg. von P. Adenauer (H. Wesseln)

Missions-, Religionswissenschaft . . . Sp. 498

Jaspers: Die missionarische Erschließung Ozeaniens (J. Bettray)

Baumgartner: Mission und Liturgie in Mexiko. Bd 1 (W. Promper)

Räsänen: The Idea of Divine Hardening (A. Th. Khoury)

The Myth of the State. Hrsg. von H. Biezais (A. Th. Khoury)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 500

Wiegels: Die Logik der Spontaneität. Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura (E. Gössmann)

Nickel: Die Naturwissenschaft und das Schicksal der Menschheit (H. Dolch)

Christliche Archäologie und Kunst . . Sp. 505

Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. von E. Kirschbaum

Sjt, in Zusammenarbeit mit G. Bandmann, W. Braunfels, J. Kollwitz, W. Mrazek, A. A. Schmid, H.

Schnell. Bd I-IV: Allgemeine Ikonographie, A-Z, Nachträge, Stichwortverzeichnisse (J. Fink)

Ovadiah: Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land (J. H. Emminghaus)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1972/73 . . . . . Sp. 509

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 529

## Um die Anfänge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre

von Remigius Bäumer, Paderborn

Die Entwicklung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes ist erstaunlicherweise bis heute noch nicht im Zusammenhang kritisch untersucht worden. Über die Anfänge dieser Lehre wurden in der Geschichte die unterschiedlichsten Thesen vorgetragen. Nach Ignaz Döllinger liegen die Anfänge der „neu-römischen Unfehlbarkeitstheorie“ bei Pseudo-Isidor. Diese Lehre sei der Kirche der ersten sieben Jahrhunderte fremd gewesen. Erst Pseudo-Isidor habe die alten Päpste sprechen lassen, daß die römische Kirche

von jedem Makel des Irrtums bis zum Ende der Zeiten unberührt bleibe. Diese Gedanken seien dann von Gregor VII. propagiert worden, der die Auffassung vertreten habe, daß die Behauptungen des unfehlbaren Papstes jedermann glauben müsse. Döllinger verwies ferner auf die Aussagen des Deusdedit, nach dem alle päpstlichen Anordnungen so anzusehen seien, als ob sie Petrus mit der eigenen Stimme bestätigt habe, also untrüglich seien. Er zitierte auch die Ansichten des Franziskaners Petrus Olivi, nach dem das,



was durch die Schlüssel der Weisheit in Glaubens- und Sittenfragen von den Päpsten einmal definiert worden sei, durch ihre Nachfolger nicht in Zweifel gezogen werden dürfe. Olivi und die Spiritualen gehören nach Döllinger mit unter die ersten Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit.

Eine weitere Theorie vertrat in den Auseinandersetzungen um das erste Vatikanische Konzil der Altkatholik Joseph Langen. Nach ihm sind die Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeit in der Jesuitentheologie zu suchen. Je mehr die Jesuiten auch in der Theologie sich alles unterwarfen, desto mehr sei die kurialistische Auffassung in die Kirche eingedrungen: Die von den Päpsten und den in ihrem Dienst schreibenden Schriftstellern aufgestellte Lehre, nach welcher die Stimme des Papstes die Stimme Gottes sei. Bis zum Ausbruch der Reformation hätten selbst die schroffsten Kurialisten die Unfehlbarkeit des Papstes nicht im Sinne des Vatikanischen Dogmas gelehrt, sondern stets die eine oder andere Ausflucht zur Hand gehabt, durch welche sie die Möglichkeit irriger Kathedralentscheidungen mit ihrer Theorie vom päpstlichen Absolutismus in Einklang zu bringen versuchten. Auch nach dem Ausbruch der Reformation bis zur Herrschaft des Jesuitenordens sei in der Kirche diese Auffassung selbst bei päpstlichen Theologen maßgebend geblieben. Der Ursprung der Vatikanischen Lehre, folgerte Langen, dürfte so hinreichend klargestellt sein.

Neuestens trug Brian Tierney in einem Aufsatz im „Journal of Ecumenical Studies“, der in „Fehlbar“, hrsg. von H. Küng, in deutscher Übersetzung erschien, die Ansicht wieder vor, daß die Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre bei Petrus Olivi zu suchen seien. Sie sei zum erstenmal um 1300 aufgebracht worden und zwar von Männern, die verzweifelt bestrebt gewesen seien, die Gewalt der zeitgenössischen Päpste einzuschränken. Olivi habe durch die Behauptung der päpstlichen Unfehlbarkeit alle Päpste auf eine Entscheidung von Papst Nikolaus III. vom Jahre 1279 zugunsten der Franziskaner festlegen wollen. Nach Tierney ist diese neue Doktrin ziemlich plötzlich ausgetüftelt worden, die schier zufällig erfunden wurde, weil es zu einer ungewöhnlichen Verkettung geschichtlicher Umstände kam, die diese Doktrin für eine Sondergruppe franziskanischer Polemiker zweckdienlich machte. Die Ursprünge der Infallibilitätsdoktrin lägen im verworrenen joachimitischen Radikalismus, in den Verwirrungen der franziskanischen Armutstheologie und in der gesamten ambivalenten Beziehung zwischen dem Franziskanerorden und dem Papsttum.

Die Gedanken Olivis sind nach Tierney 40 Jahre später von Wilhelm von Ockham wieder aufgenommen worden. Ockham, der in der herkömmlichen Literatur als Häretiker und Papstfeind gelte, spiele in der Entwicklung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit eine Hauptrolle. Daß man diese Tatsache in all den umfangreichen neueren Werken über Ockhams Ekklesiologie nie festgestellt habe, bilde nur einen weiteren Hinweis darauf, daß die ganze Frühgeschichte der Infallibilitätsdoktrin unter dem Einfluß neuerer theologischer Vorurteile andauernd mißverstanden worden sei.

Fast alle ersten Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit seien als Häretiker verurteilt worden. Johannes XXII., der erste Papst, der sich mit der Ansicht der päpstlichen Unfehlbarkeit zu befassen hatte, habe dazu geneigt, die ganze Unfehlbarkeitstheorie als eine verderbliche Verwegenheit abzutun. Päpstlich eingestellte Theologen hätten schließlich gefunden, daß die Idee der päpstlichen Unfehlbarkeit eine nützliche Waffe in ihrem Kampf gegen Gallikanismus und Protestantismus abgeben könnte. Doch dazu sei es erst im 16. und 17. Jahrhundert gekommen, als die Ursprünge der Lehre in Vergessenheit geraten waren. Beim Papsttum sei immer mehr der Gedanke aufgekommen, daß die Vorteile, welche die Infallibilitätslehre für die Polemik biete, aufs Ganze gesehen, die Nachteile leicht überwiegen würden.

Die Infallibilitätshistoriker sind nach Tierney von der irrigen Voraussetzung ausgegangen, daß die ersten Verteidiger der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit verschiedene Verteidiger der absoluten Gewalt des Papstes gewesen seien. Die Voraussetzungen, von denen Historiker gewöhnlich an das Studium dieser Frage herangegangen seien, hätten es ihnen unmöglich gemacht, überzeugend darüber Auskunft zu geben, wie es zur ersten Formulierung dieser Lehre gekommen sei.

Aber diese Behauptungen von Tierney vereinfachen weithin und stimmen mit der historischen Wirklichkeit nicht immer überein. Seine Ansicht, daß die Ursprünge der Unfehlbarkeitslehre bei

Olivi und den Franziskanerspiritualen liegen, ist zudem keineswegs originell. Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, daß sie schon von Döllinger vertreten wurde. Seit mehr als 100 Jahren sehen sich also die Theologen und Kanonisten mit dieser Auffassung konfrontiert.

Als Beleg für den Ton der Ausführungen Tierneys sei noch folgender Satz angeführt: „Doch die Theologen bestehen nach wie vor darauf, daß die nichtssagende Lehre, die sie während des letzten Jahrhunderts erfunden haben, stets einen authentischen Bestandteil des katholischen Glaubens gebildet habe und daß die ganze Struktur der katholischen Wahrheit ins Wanken geriete, wenn man diese Doktrin aufgäbe“ (863).

Was Tierney in seinem Aufsatz ohne genauere Belege sagt, versucht er eingehend zu begründen in seiner Untersuchung „Origins of Papal Infallibility 1150–1350“<sup>1</sup>. Im Vorwort umschreibt Tierney seine Intention mit folgenden Worten: „I have tried to do something new – to provide for the first time an adequate historical account of how the doctrine of papal infallibility originally grew into existence“ (IX). Angesichts der Tatsache, daß eine Geschichte der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre noch nicht vorliegt, geht man mit großen Erwartungen an die neue Untersuchung von Tierney. Sie enthält tatsächlich eine Fülle von wertvollem Material über die Ausbildung der Unfehlbarkeitslehre für die Zeit von 1150–1350, wenn er sich auch auf weiten Strecken auf Spezialuntersuchungen, u. a. von Baudry, Congar, Gillmann, Hödl, Koch, Kölmel, Kuttner, Lagarde, Landgraf, Maier, Maccarrone, Stella, Vooght, Watt, Wilks stützen kann. Durch seine bisherigen Forschungen, die zum Teil in die vorliegende Arbeit übernommen wurden, ist Tierney mit den Ansichten der mittelalterlichen Kanonisten bestens vertraut. Um so mehr überrascht es, daß Tierney in seinem Werk Thesen vorträgt, die einer kritischen Prüfung nicht standhalten.

Tierney beginnt seine Untersuchung mit Ausführungen über das Problem „Theologie und Geschichte“. An die Spitze stellt er die Definition des Ersten Vatikanischen Konzils über die Lehrautorität des Papstes vom 18. Juli 1870. Das eigentliche Problem ist für ihn der Begriff der Irreformabilität und die Formulierung *ex sese*.

Er scheint die Entscheidung des Ersten Vatikanischen Konzils so zu verstehen, daß damit jede weitere dogmengeschichtliche Entwicklung ausgeschlossen ist. Nicht zu übersehen ist auch, daß Tierney durch die Diskussionen um das Erste Vatikanische Konzil beeinflusst ist, als die Gegner der Definition den Umfang der Unfehlbarkeit des Papstes später so weit interpretierten, wie er in den Konzilstexten nicht begründet war. So beruft sich Tierney auf Lexikonartikel in der „Catholic Encyclopedia“ von 1912 und „The New Catholic Encyclopedia“ von 1967, in denen es heißt, viele Theologen betrachteten den Syllabus als eine unfehlbare Entscheidung, während andere diese Ansicht leugneten.

Nach Tierney sind die gegensätzlichen Standpunkte in den Diskussionen von 1870 von Manning und Döllinger formuliert worden. Manning habe die Ansicht zu begründen versucht, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in der Kirche seit ihrer Gründung festgehalten worden sei. Als Schrifttexte habe er u. a. Lukas 22,32 angeführt. Seit Irenäus hätten die Kirchenväter die Beständigkeit des Glaubens der Römischen Kirche bezeugt. Manning habe die päpstliche Unfehlbarkeit besonders mit der Formula Hormisdæ begründet. Er gestehe zwar zu, daß keiner der von ihm angeführten Texte der ersten fünf Jahrhunderte tatsächlich behaupte, der Papst sei unfehlbar.

Eine gegenteilige Auffassung habe Döllinger eingenommen. Für ihn sei das Schweigen der ersten Väter und Konzilien hinsichtlich der päpstlichen Unfehlbarkeit ein Beweis dafür, daß diese Lehre der frühen Kirche fremd gewesen sei. Bis zu den Zeiten der Pseudo-Isidorischen Fälschungen sei nirgends ein ernstlicher Schritt zur Einführung der „neurömischen Unfehlbarkeitstheorie“ geschehen. Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit sei jedoch nach Döllinger in der kanonistischen Literatur seit der Mitte des 12. Jahrhunderts fest begründet gewesen. Thomas von Aquin habe die Unfehlbarkeitslehre in die Dogmatik eingeführt, ein Schritt, dessen Wichtigkeit und vollständiger Erfolg kaum überschätzt werden könne.

<sup>1</sup> Tierney, Brian, *Origins of Papal Infallibility 1150–1350. A Study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the middle ages.* – Leiden: E. J. Brill 1972. X, 298 S. (Studies in the History of Christian Thought. Volume VI). Lw. hfl 72.–



Döllingers Argumente sind nach Tierney jedoch nicht überzeugender als die von Manning. Döllinger habe die kanonistische Tradition der mittelalterlichen Kirche radikal mißverstanden. Er sei eifrig um den Nachweis bemüht gewesen, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in den Fälschungen des 9. Jahrhunderts gründe. In seiner Interpretation der entsprechenden Texte habe er sehr wahrscheinlich unrecht gehabt.

In seinem ersten Kapitel behandelt Tierney die Ansichten der Kanonisten über Schrift und Tradition, päpstliche Gewalt und Unfehlbarkeit. Er weist darauf hin, daß es ihm nicht darum gehe, die weitreichenden Ansprüche zu minimalisieren, die die Kanonisten in der Zeit von 1150–1250 über die Rechte des Papstes vertreten hätten. Der Jurisdiktionsanspruch des Papsttums habe eine wesentliche Grundlage für die späteren Ansichten über die päpstliche Unfehlbarkeit gebildet. Im *Decretum Gratiani* finde man zwar keine Aussage über die Unfehlbarkeit des Papstes, wohl aber seien dort mehrere Beispiele von Päpsten angeführt, die in Glaubensfragen geirrt hätten. Tierney verweist in diesem Zusammenhang auf die *Distinctio* 40 c. Si papa und die *Distinctio* 19 c.9. Die *Distinctio* 19 erläutert Tierney mit dem Hinweis, daß Anastasius II. in seinem Bemühen, das Akazianische Schisma zu beenden, den Irrlehrern soweit entgegengekommen sei, daß er sich nach dem Urteil seiner Gegner von der Häresie habe anstecken lassen. Deshalb hätte man nach seinem Tode im *Liber Pontificalis* vermerkt, er sei aus Strafe dafür durch Gottes Willen dahingestreckt worden. Gratian habe diese Stelle in sein *Decretum* eingefügt. Sie sei im ganzen Mittelalter als geschichtlich zutreffend und kanonistisch autoritativ angenommen worden. Wir wissen heute, wenn das von Tierney auch nicht deutlich ausgesprochen wird, daß die mittelalterlichen Kanonisten hier einem Irrtum zum Opfer gefallen sind, und der Häresievorwurf gegen Anastasius unbegründet ist.

In diesem Zusammenhang erwähnt Tierney auch den Namen von Papst Honorius I., der sich wirklich schwer geirrt habe, als er sich mit den tiefgründigen Einzelheiten der monotheletischen Kontroverse befaßte. Aber von ihm hätten die mittelalterlichen Kanonisten nichts gewußt. Auf eine kritische Erörterung der sogenannten Honoriusfrage verzichtet Tierney jedoch.

Neben den Beispielen von irrenden Päpsten hätten die mittelalterlichen Kanonisten viele echte und gefälschte Texte vor sich gehabt, aus denen später die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit begründet worden sei. So habe Gratian auch die *Formula Hormisdæ* in sein Dekret aufgenommen, in dem betont werde, daß auf dem Apostolischen Stuhl die katholische Religion immer unversehrt bewahrt worden sei. Er habe auch andere Texte über die Irrtumslosigkeit der Römischen Kirche, die nie vom Pfad der Apostolischen Tradition abgewichen sei, in sein Dekret übernommen.

Tierney erörtert weiter die Deutung der Stelle Lukas 22,32 durch die Dekretisten des Mittelalters. Nach Huguccio und seinen Zeitgenossen sei in diesen Worten nicht einmal dem Petrus, geschweige denn seinen Nachfolgern, die Gabe der Unfehlbarkeit verliehen worden. Widerspruch erregt in diesem Zusammenhang der Satz von Tierney, daß ein Dekretist die Behauptung, die Römische Kirche könne nicht irren, für so unglaubwürdig gehalten habe, daß er den Gedanken äußerte, der betreffende Text sei vielleicht von einem Gegenpast geschrieben worden. Hier scheint Tierney von dem Altkatholiken J. F. Schulte beeinflusst zu sein, der diesen Text vor mehr als 100 Jahren in den Auseinandersetzungen um das Erste Vaticanum anführte. Tierney sagt nicht, daß seine Aussage eine reine Vermutung ist, die in dem von ihm zitierten Text keinerlei Begründung findet.

Mit Interesse liest man die Ausführungen von Tierney über das Verhältnis von Papst und Konzil bei den mittelalterlichen Kanonisten. Hier kann Tierney auf seine früheren Forschungen zurückgreifen. Er weist darauf hin, daß die Frage nach der Unfehlbarkeit der Konzilien von den mittelalterlichen Kanonisten nicht explizit gestellt wurde. Sie betonten zwar die unveränderliche Autorität der allgemeinen Konzilien in Glaubensfragen. Das Wort unfehlbar habe in ihrem Fachvokabular kaum existiert. Die Entscheidungen der Konzilien, die die Zustimmung der Universalirche erhalten hätten, besäßen nach ihnen zwar eine größere Autorität als die Aussagen eines einzelnen Papstes. Einflußbereich waren hier die Worte Gregors d. Gr., die ebenfalls Aufnahme in das *Decretum Gratiani* fanden, er verehere die vier Hl. Konzilien wie die vier Evangelien.

Tierney weist darauf hin, daß nach den mittelalterlichen Kanonisten jedes rechtmäßige Konzil vom Apostolischen Stuhl berufen werden müsse. Der Papst oder seine Legaten hätten auf ihm den Vorsitz zu führen, wenn man auch immer an der Ansicht festgehalten habe, daß ein Papst im Glauben irren und ein irrender Papst vom Konzil abgesetzt werden könne.

Im Kapitel II erörtert Tierney die Unfehlbarkeitslehre der frühen Franziskanertheologen und beschäftigt sich besonders mit den Ansichten von Bonaventura über die päpstliche Unfehlbarkeit. Auch hier wendet er sich gegen die Auffassungen der bisherigen Forschung. Den Vorwurf der Fehlinterpretation erhebt er nicht nur gegen Fidelis a Fanna, die Editoren der großen Bonaventuraausgabe, J. Uhlmann, sondern auch gegen J. Ratzinger. Bonaventura habe zwar die Lehre von der Indefektibilität des Papstes bestätigt, aber „*he did not use it in any discussions of inerrancy*“ (88). Tierney steht mit dieser Ansicht auch im Gegensatz zu Paul de Vooght. Denn nach Bonaventura wird der Römische Papst bei seinen Entscheidungen vom Hl. Geist geleitet. Er ist der Lehrer in Glaubens- und Sittenfragen und kann in solchen Entscheidungen nicht irren. Diesen Text, den Paul de Vooght<sup>2</sup> aus der „*Apologia Pauperum*“ Bonaventuras anführt, scheint Tierney übersehen zu haben. Auf jeden Fall setzt er sich nicht mit ihm auseinander. Er behauptet vielmehr, daß Bonaventura „*never asked the new question whether the pope was infallible in his judgements*“ (92). Und an anderer Stelle behauptet er von Bonaventura: „*he nowhere explicitly asserted that all doctrinal decrees of the Roman church – still less of individual pontiffs – were necessarily infallible*“ (89). So bleiben auch hier in der Interpretation Bonaventuras durch Tierney Fragen übrig und Zweifel an der Richtigkeit seiner Aussagen.

Die Unfehlbarkeitsansichten von Thomas von Aquin erledigt Tierney in einer Anmerkung. Er bezweifelt, ob die bisherigen Forscher die Unfehlbarkeitslehre des Thomas korrekt wiedergegeben hätten. Thomas betone an keiner Stelle, daß der Papst unfehlbar sei. Auch hier scheint es erlaubt, Zweifel an dieser Behauptung von Tierney anzumelden.

Im Kapitel III behandelt Tierney die Unfehlbarkeitslehre des Petrus Olivi. Olivi gehe weiter als Bonaventura und frage: Müssen alle Katholiken dem Römischen Papst als einer irrumslosen Richtschnur in Fragen des Glaubens und der Sitten gehorchen? Olivi habe die neue Theorie aufgestellt, daß der Papst unfehlbar sei. Nach Tierney ist Olivi in der Entwicklung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit eine Gestalt von höchster Bedeutung. Er sei der erste mittelalterliche Denker gewesen, der behauptet habe, daß der Römische Papst in Glaubens- und Sittenfragen irrumslos sei. Denn es sei unmöglich, daß Gott uns zum Gehorsam gegenüber dem Römischen Papst verpflichte und es zulasse, daß der Papst im Glauben irre. Mit dieser Ansicht ist Olivi – nach Meinung von Tierney – über die moderne Unfehlbarkeitsansicht hinausgegangen.

Tierney ist der Auffassung, daß in der bisherigen Literatur die Bedeutung Olivis für die Entwicklung der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre nicht erkannt worden sei. Alle Forscher hätten sich durch die weitverbreitete, aber gänzlich unbegründete Annahme irreleiten lassen, die päpstliche Unfehlbarkeit sei in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts allgemein angenommene Lehre der Kirche gewesen. Leider hat sich Tierney nicht mit den Argumenten von L. Hödl auseinandergesetzt, der 1958 gegen M. Maccarrone festgestellt hatte, daß Olivi nicht als scholastischer Zeuge der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in Anspruch genommen werden könne. Denn Olivi unterscheide zwischen dem Römischen Papst und der Römischen Cathedra. Olivi kennt nicht den Begriff der päpstlichen Unfehlbarkeit.

Meines Erachtens hat Tierney die Bedeutung von Petrus Olivi für die Entwicklung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit überschätzt. Sein Versuch, Olivi als den „Erfinder“ der päpstlichen Unfehlbarkeit herauszustellen, muß als mißglückt bezeichnet werden. Besonders aber ist sein Prioritätsanspruch für diese These unhaltbar, da Tierney hier nur Ansichten von Döllinger vorgetragen und mit dem Nimbus der Neuentdeckung umgeben hat.

Im IV. Kapitel skizziert Tierney die weitere dogmengeschichtliche Entwicklung der Unfehlbarkeitslehre von 1280–1320 und erwähnt die Ansichten von Ägidius von Rom, Heinrich von Gent,

<sup>2</sup> Esquisse d'une enquête sur le mot „infaillibilité“: L'infaillibilité de l'Eglise (1962) 105.



Jakob von Viterbo, Alvarus Pelagius, Augustinus Triumphus, Duns Scotus, Herveus Natalis, Petrus de Palude, Johannes von Paris, Wilhelm Durandus, Marsilius von Padua, Richard von Middleton u. a. Die Aufzählung macht deutlich, daß Tierney hier die anstehenden Probleme nur anreißen kann. Eine eingehende Erörterung der Unfehlbarkeitslehre der genannten Theologen darf man also nicht erwarten. Es wird zugleich sichtbar, daß die theologische Entwicklung der Frage für Tierney nicht im Vordergrund des Interesses liegt.

Das V. Kapitel behandelt das Verhältnis von Papst Johannes XXII. zu den Franziskanern, wobei der Armutsstreit, die Sachsenhausener Appellation von 1324, die Reaktion Johannes' XXII., nicht zuletzt die Haltung von Michael von Cesena, erörtert werden. Hier hat Tierney wichtige neuere Literatur nicht verarbeitet.

Von besonderem Interesse ist das VI. Kapitel, das Wilhelm von Ockham gewidmet ist, und in dem Tierney versucht, die Bedeutung Ockhams für die Entwicklung der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre herauszustellen. Ockham ist nach Tierney „an early champion of the doctrine of papal infallibility“ (205). Tierney weist mit Recht darauf hin, daß Ockham ein schwieriger Denker ist. Er habe niemals einen wirklich systematischen Traktat über das Wesen und die Struktur der Kirche geschrieben. Seine Unfehlbarkeitsvorstellungen habe er in fünf Werken niedergelegt, die zwischen 1333 und 1338 verfaßt worden seien: Die „Epistola ad Fratres Minores“, der erste Teil des Dialogus, das „Opus nonaginta dierum“, der „Tractatus contra Johannem“ und der „Tractatus contra Benedictum“. Da der „Dialogus“ besonders schwer zu interpretieren sei, verwertet ihn Tierney nur, wenn die dort vertretenen Unfehlbarkeitsansichten auch durch andere Schriften bestätigt werden können.

Tierney macht darauf aufmerksam, daß selbst die Autoren, die entschieden die Orthodoxie Ockhams verteidigten, nicht daran gedacht haben, Ockham als Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit zu präsentieren. „Yet Ockham did insist on the infallibility of the church and on the irreformability of decrees promulgated by the pope as head of the church on matters of faith and morals; and these were the essential elements of the doctrine of papal infallibility that came to be defined in 1870“ (208f.).

Tierney ist sich der Schwierigkeiten bewußt, die seine Ockham-Interpretation mit sich bringt: „It may still seem that to call Ockham a champion of papal infallibility is willfully to use the language of paradox“ (209). Alle bisherigen Forscher stimmen in der Auffassung überein, daß Ockham jeden Gedanken an eine päpstliche Unfehlbarkeit zurückgewiesen habe. Ihre Urteile lauten z. B., Ockham leugne entschieden die Unfehlbarkeit des Papstes, und es sei auch nicht zu erwarten, daß er ein unfehlbares Lehramt anerkenne. Nach Tierney besteht der Irrtum der neueren Forscher darin, daß sie von der weitverbreiteten Annahme ausgegangen seien, jeder frühe Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit müsse notwendigerweise ein entschiedener Verteidiger der Theorie der päpstlichen Souveränität gewesen sein.

Ockham habe es als seine Aufgabe betrachtet, die wahren katholischen Entscheidungen der Vergangenheit gegen häretische Abirrungen seiner Tage aufrecht zu erhalten. Deshalb argumentiere er in seinem ersten polemischen Traktat, dem „Opus nonaginta dierum“, daß die authentischen päpstlichen Entscheidungen der Vergangenheit unveränderlich und irreformabel seien. Was die Päpste einmal mit dem Schlüssel des Wissens entschieden hätten, bleibe unveränderlich bestehen. Papst Johannes XXII. sei für Ockham Häretiker gewesen, weil er diesen Grundsatz verwarf. So habe er in seinem Brief an das Generalkapitel der Franziskaner von 1333 Johannes XXII. wegen der Behauptung, der Papst könne die Entscheidungen seiner Vorgänger in Fragen des Glaubens und der Moral widerrufen, als Häretiker bezeichnet. Ockham übernahm diese Ansicht von Michael von Cesena, der sie seinerseits der Sachsenhausener Appellation von 1324 entnommen hatte.

Tierney bezeichnet die Ansicht Ockhams, die Entscheidungen der Päpste in Glaubens- und Sittenfragen seien so unveränderlich, daß ein Nachfolger sie nicht in Frage stellen könne, als eine extreme Lehre der Unfehlbarkeit, extremer als die Lehre, die 1870 definiert worden sei.

Hier stellt sich jedoch die Frage, ob dieser isolierte Satz uns zu dem Urteil berechtigt, daß Ockham in der Entwicklung der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre eine Hauptrolle gespielt hat. Denn diese Auffassung wird durch das Gesamtwerk Ockhams nicht

bestätigt. Hierin finden sich vielmehr zahlreiche gegenteilige Aussagen über die päpstliche Unfehlbarkeit. So vertritt Ockham im „Opus nonaginta dierum“ zugleich die Auffassung, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit eine „neue Häresie“ sei. Hier setzt sich Ockham mit den Ansichten des späteren Franziskanergenerals Geraldus Odonis auseinander, der folgende Häresien vertrete. 1. der kanonisch gewählte Papst könne nicht im Glauben irren und es gebe kein Beispiel, daß ein Papst geirrt habe; 2. man könne vom Papst nicht appellieren; 3. der Papst habe in Glaubensfragen keine Oberen auf Erden. Deshalb sei Geraldus als Häretiker zu beurteilen<sup>3</sup>.

Es ist bezeichnend, daß Tierney sich mit dieser Stelle nicht auseinandergesetzt hat. Tierney scheint sich so in „seine Entdeckung“ verrannt zu haben, daß er nicht einmal das „Opus nonaginta dierum“ vorurteilsfrei gelesen hat.

Für die Vermutung, daß die von Tierney angeführten Unfehlbarkeitstexte im Gesamtwerk Ockhams keine Bestätigung finden, sprechen ebenfalls seine Aussagen, nicht nur der Papst, sondern auch das allgemeine Konzil seien irrtumsfähig. Als irrtumslos bezeichnet er allein die Hl. Schrift und die Lehre der Universalkirche. Das Konzil stelle nur einen Teil der Christenheit dar. Die Universalkirche habe nach dem Zeugnis des Papstes Gelasius die Entscheidung des Konzils zu approbieren. Das allgemeine Konzil sei zwar der entscheidende Teil der Christenheit, aber nur ein Teil, und ein Teil der Kirche könne nicht im beständigen Besitz der Wahrheit sein. Der katholische Glaube werde zwar bis zum Ende der Zeiten erhalten bleiben, da immer jemand in der Kirche vorhanden sein werde, der einen Irrtum, der allen Völkern als Glaubenswahrheit aufgedrängt werden solle, mit Beharrlichkeit widerstehen werde.

Ähnliche Ansichten verteidigte Ockham auch in seinem Dialogus, in dem er erklärte, alle kirchlichen Autoritäten könnten im Glauben irren und allein die Universalkirche sei der unfehlbare Wächter des Glaubens. Eine Unfehlbarkeit komme nur der Gesamtheit der Gläubigen zu. Konzilsbeschlüsse erhalten nach Ockham erst durch den *consensus ecclesiae* ihre Unfehlbarkeit. Ein Konzil könne häretische Entscheidungen treffen, dadurch gehe jedoch der Glaube der Universalkirche nicht verloren, weil trotzdem wenigstens einige Gläubige katholisch blieben und den wahren Glauben verteidigten. Die Entscheidungen der allgemeinen Konzilien besitzen zwar nach Ockham eine größere Autorität als die Sentenzen des Papstes, aber eine Unfehlbarkeit komme Konzilsentscheidungen nur zu, insofern das Konzil die Ansichten der Universalkirche wiedergebe.

Ansichts dieser und ähnlicher Aussagen Ockhams, die ohne Schwierigkeiten ergänzt werden könnten, liest man den Satz Tierneys, daß Ockham ein Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit gewesen sei, mit Überraschung. Es gibt zwar einzelne Aussagen Ockhams, die im infallibilistischen Sinne gedeutet werden könnten, aber sie reichen nicht aus, um Tierneys Ansichten zu stützen. So hat neuestens J. Miethke auf das 36. Kapitel des Eucharistietraktates von Ockham hingewiesen, in dem es heißt, bei Streitfragen über Glaubensartikel sei der *Ecclesia Romana*, der *Apostolica Sedes*, dem *Summus Pontifex* die endgültige Entscheidung vorbehalten. Derselbe Ockham betone aber: Wenn sich der Papst die alleinige Dezision über die Glaubensartikel anmaße, so sei das eine diabolische Verkehrung.

Ockhams Haltung zur päpstlichen Unfehlbarkeit ist also nicht einheitlich. Wir können bei ihm eine starke Entwicklung und unterschiedliche Aussagen feststellen. Auf der einen Seite behauptete er, daß das Papsttum für die Kirche nicht notwendig sei, ob es sein solle oder nicht, hänge einzig von dem größeren oder geringeren Nutzen ab, den es stifte. Auf der anderen Seite finden sich bei Ockham Aussagen, die Tierney dazu verleitet haben, aus Ockham einen Hauptvertreter der päpstlichen Unfehlbarkeit zu machen. Zwar weiß auch Tierney, daß die Aussagen Ockhams zur Ekklesiologie sehr komplex sind. Er stellt fest, daß Ockham sich hinsichtlich der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht von zeitgenössischen Kanonisten unterscheide. Authentische päpstliche Definitionen begründeten jedoch nach Ockham unveränderliche Glaubenswahrheiten, wenn auch nicht alle päpstlichen Definitionen authentisch seien. Ockham habe gezeigt, daß das Konzept der Unfehlbarkeit gebraucht werden könne, um die Autorität des regierenden Papstes zu unterminieren.

<sup>3</sup> Opus nonaginta dierum: Opera politica, ed. J. G. Sikes – H. S. Offler (1963) 856.



Wenn man die Gesamtaussagen Okhams berücksichtigt, dann bleibt von dem Okham, der angeblich in der Entwicklung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit eine Hauptrolle gespielt hat, nicht viel übrig. Tierney hat es zudem unterlassen, den Nachweis zu versuchen, daß die Unfehlbarkeitsaussagen Okhams, die er als seine Entdeckung herausgestellt hat, theologiegeschichtlich wirksam geworden sind. Die späteren Theologen haben die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht mit Okhams Aussagen, sondern in Auseinandersetzung mit Okham begründet.

Im VII. Kapitel trägt Tierney die Unfehlbarkeitsansichten von Guido Terreni vor. Mit seinen Auffassungen hat uns B.-M. Xiberta bereits vor Jahren eingehend bekannt gemacht. Seine Ausführungen sind weithin eine Übernahme der Forschungsergebnisse von Xiberta. Tierney bezeichnet es zwar als eine verzeihliche Übertreibung, wenn Xiberta erkläre, Guido Terreni habe so genau die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit beschrieben, daß er nach dem Ersten Vatikanischen Konzil kaum ein Wort an seinem Werk hätte ändern müssen.

Nach Guido Terreni ist der Papst nur bei offiziellen Glaubensentscheidungen, nicht aber in seinen Privatmeinungen unfehlbar. Die Unfehlbarkeit bezeichne er als eine *assistencia negativa*. Tierney urteilt über ihn, daß er die neuere Unfehlbarkeitslehre auf verschiedene Weise antizipiert habe.

Die Untersuchung schließt mit einem Ausblick auf die weitere Entwicklung der Unfehlbarkeitslehre bis zum 16. Jahrhundert, wobei u. a. die Auffassungen von Johannes von Torquemada, Papst Hadrian VI. und Albert Pighius über die Lehrautorität des Römischen Bischofs eine Erwähnung finden.

Die Inhaltsangabe zeigt, daß Tierney darauf verzichtet hat, die Zeugnisse des ersten Jahrtausends über die Lehrautorität des Römischen Stuhles in seine Darstellung einzubeziehen. Diese Beschränkung wird von vielen Lesern bedauert werden. Denn in einer Arbeit mit dem Titel „Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeit“ hätte man gern eine Auseinandersetzung mit den Ansichten eines Papstes Damasus, eines Leos d. Gr. u. a. gewünscht, besonders aber eine Verarbeitung der neueren Forschungen über die Lehrautorität des Römischen Stuhles, wie sie bei uns in Deutschland z. B. Peter Stockmeier, H. Bacht, Hermann Josef Siebel u. a. vorgelegt haben. Da jedoch diese Zeit nicht zum Forschungsgebiet von Tierney gehört, hat er sie in seiner Darstellung ausgeklammert. Eine kritische Prüfung der frühen Texte über die Lehrautorität der Römischen Kirche hätte jedoch dem Leser den langwierigen Prozeß der dogmengeschichtlichen Entwicklung unserer Frage deutlich machen können. Diese Nichtbeachtung der theologiegeschichtlichen Entwicklung betrachte ich als einen wesentlichen Mangel. Wenn man sich die Aussagen von Innozenz I. über Nikolaus I. bis zu Gregor VII. vor Augen führt, dann wird man kaum – wie Tierney es tut – behaupten, daß die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit gegen Ende des 13. Jahrhunderts schier zufällig erfunden wurde.

Ein zweiter Mangel bei seiner Darstellung liegt m. E. darin, daß Tierney die dogmengeschichtliche Entwicklung in seine Überlegungen nicht einbezogen hat. Die Ansicht der Theologen und Kanonisten, daß der Papst Häretiker werden kann, steht nicht im Widerspruch zur Unfehlbarkeitslehre des Ersten Vaticanums. Bekanntlich haben auch nach der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit führende Theologen und Kanonisten weiterhin die Möglichkeit verteidigt, daß ein Papst Häretiker werden kann. Selbst der spätere Jesuitengeneral Wernz hat in seinem Lehrbuch des Kirchenrechts diese Ansicht in den verschiedenen Auflagen vertreten, ebenso bei uns in Deutschland der Bonner Kirchenrechtler Koeniger und der Tübinger Kanonist Sägmüller.

Ein dritter Mangel an der Untersuchung von Tierney ist die Fehlbeurteilung von Petrus Olivi und Wilhelm von Ockham. Mißverständlich ist auch die Behauptung Tierneys, daß Papst Johannes XXII. die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als ein Werk des Teufels verurteilt habe. Johannes XXII. hat natürlich nicht die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als ein Werk des Teufels verworfen, sondern die Ansichten der Sachsenhausener Appellation, die den Papst auch an die disziplinären Entscheidungen seiner Vorgänger binden wollte. Eine solche Ansicht lehnte Johannes u. a. mit der Begründung ab: obschon Innozenz III. entschieden habe, daß keine neuen Orden gegründet werden sollten, hätten seine Nachfolger die Gründung neuer Orden erlaubt.

An Flüchtigkeitsfehlern fiel mir auf, daß Tierney (271) behauptet, Hadrian VI. habe die Unfehlbarkeitslehre Albert Piggus zurückgewiesen. Die Auffassung, der Papst könne nicht Häretiker werden, hat jedoch Pigge erst 1538 in seiner „Hierarchiae Ecclesiasticae Assertio“ vertreten. Sie konnte also nicht – wie Tierney meint – bereits von Hadrian VI., der 1523 starb, zurückgewiesen werden. Das Todesjahr Piggus ist übrigens nicht 1534 – wie Tierney wohl in Übernahme eines Druckfehlers aus dem DThC VII 1687, behauptet – sondern 1543. Die Vornamen der Autoren sind verschiedentlich verwechselt. So S. 288: Der Verfasser der Arbeit über das Konzil von Vienne heißt Ewald Müller. Zu S. 289: Der Freiburger Dogmatiker ist Helmut Riedlinger. Zu S. 285: Der Titel der Arbeit von S. Clasen lautet: Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum. Zu S. 285: Das Werk von Deneffe heißt: Der Traditionsbegriff.

An Druckfehlern seien genannt: S. 186: *erravisse* statt *eravisse*; S. 206: *Contra Joannem* statt *Joannes*; S. 213: *impugnati* statt *impugati*; S. 217: *apud* statt *epud*; S. 284: Die *Opera politica* von Ockham, ed. R. F. Benett-H. S. Offler, erschienen Manchester 1940–1963; S. 288: Die Arbeit von J. Langen, *Das Vaticanische Dogma*... erschien Bonn 1871–1876.

An neuerer Literatur, die Tierney nicht zitiert und verwertet hat, sei nachgetragen: H. O. Schwöbel, *Der diplomatische Kampf zwischen Ludwig d. B. und der römischen Kurie* 1968; C. A. Lückerrath, *Die Rekonziliationsverhandlungen Ludwigs d. B.: Deutsches Archiv* 26 (1970) 549–555; A. Maier, *Zwei unbekannte Streitschriften gegen Johann XXII. aus dem Kreis der Münchener Minoriten: Archivum Historiae Pontificiae* 5 (1967) 41–78; A. Maier, *Eine unbeachtete Quaestio aus dem Visio-Streit unter Johann XXII.: Archivum Franciscanum Historicum* 63 (1970) 280–318; A. Maier, *Die Pariser Disputation des Geraldus Odonis über die visio beatifica dei: Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 4 (1965) 213–251; H. J. Becker, *Zwei unbekannte kanonistische Schriften des Bonagratia: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 46 (1966) 219–276; J. Miethke, *Repräsentation und Delegation in den politischen Schriften Wilhelms von Ockham: Miscellanea Mediaevalia* 8 (Berlin 1971) 163–185; Das Werk von Hermann von Schildesche, *Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae ecclesiae*, hat A. Zumkeller ediert: Würzburg 1970. Zu den Appellationen Ludwigs d. B. vgl. neuesten: H. Schütz, *Die Appellation Ludwigs d. B. aus den Jahren 1223/24: MIOG* 80 (1972) 71–112.

Hans Küng hat das Buch von Tierney als die größte Überraschung der gegenwärtigen Debatte bezeichnet. Jedoch bleibt nach einem Studium der Untersuchung von Tierney von einer Überraschung wenig übrig. Die beiden Hauptzeugen Tierneys, Petrus Olivi und Guido Terreni, waren bereits durch M. Maccarrone und B.-M. Xiberta in die Theologiegeschichte eingeführt worden, die These Tierneys über Olivi konnte man bereits bei Bossuet und Döllinger lesen. Seine Beurteilung der Unfehlbarkeitsauffassungen von Olivi und Ockham halten einer Nachprüfung nicht stand. Die größte Überraschung ist vielleicht, daß Tierney ohne ausreichende Quellenbasis Thesen vertreten hat, die weder theologisch noch historisch haltbar sind.

Das theologische Mißverständnis Tierneys wird sichtbar in seinem Schlußsatz (281): Die Unfehlbarkeit des Papstes sei niemanden mehr dienlich, am wenigsten dem Papste. Das Papsttum habe diese Lehre aus Schwäche übernommen. Vielleicht werde sich die Kirche eines Tages stark genug fühlen, sie zu widerrufen. In seinem Artikel im „*Journal of Ecumenical Studies*“ spricht Tierney sich noch schärfer aus: Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bilde ein Ärgernis für protestantische und orthodoxe Christen (864). In diesen Worten wird das Motiv von Tierney deutlich. Mit seiner Untersuchung will er dazu beitragen, die Differenzen mit der Orthodoxie und den Protestanten zu überwinden. Aber können diese Differenzen auf Kosten der Wahrheit beigelegt werden?

Die Arbeit von Tierney hat verstärkt deutlich gemacht, daß uns eine Untersuchung über die Ursprünge der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit fehlt. Sie gehört zu den vordringlichen Desideraten der dogmengeschichtlichen Forschung. Ein solches Werk wäre zwar auf einer breiteren Basis als die Untersuchung von Tierney anzulegen, dessen Forschungen dabei kritisch verwertet werden müßten.



Würthwein, Ernst: *Der Text des Alten Testaments*. Eine Einführung in die Biblia Hebraica. — Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt (1973)<sup>4</sup>. (VIII), 229 S.

Die vierte Auflage schließt sich im wesentlichen an die vorherigen Auflagen an, berücksichtigt jedoch durchgehend besonders die im Erscheinen begriffene Biblia Hebraica Stuttgartensia. Der Verf. behandelt die Überlieferung in der Ursprache (3–49), die Übersetzungen aus der Ursprache (50–89), die übrigen Übersetzungen (90–101), sowie die Textkritik (102–118).

Die vierte Auflage zeigt, daß das Werk seit dem ersten Erscheinen im Jahre 1952 im deutschen und internationalen Raum eine feste und verdiente Stellung erreicht hat. Es dürfte dennoch notwendig sein, auf wenigstens einen Mangel hinzuweisen. Hierbei beschränke ich mich auf den letzten Abschnitt des Werkes, der die verschiedenen Aspekte der Textkritik bespricht und dabei auch deren theologische Notwendigkeit und Nützlichkeit hervorhebt (102–118).

Den Abschnitt über die Textkritik leitet der Verf. mit dem Hinweis auf die generelle kritische Aufgabe ein: „In der Arbeit der Textkritik sucht sie alle Änderungen aufzuspüren und den ältesten erreichbaren Text wiederherzustellen“ (102). Dies bezieht der Verf. nicht auf die erste Form des Textes, sondern auf die Textgestalt der kanonischen Bücher. Die Vorgeschichte dieses kanonischen Textes liegt dem Verf. zufolge außerhalb der Aufgaben der Textkritik und gehört in den Bereich der sogen. höheren Kritik, der Literarkritik und Exegese (103). Diese und die folgenden Ausführungen zeigen zur Genüge die Fragestellung des Verf.s, der noch nicht die Probleme einer Textologie des Alten Testaments berührt. Es dürfte jedoch wesentlich zu einer Einführung in die Biblia hebraica gehören, dem Leser den Blick für die Geschichte des Textes zu öffnen. Die verschiedenen Neuinterpretationen oder *relectures* bestimmen den hebräischen Text des Alten Testaments entscheidend. Wenn der Verf. dies auf die sogen. höhere Kritik und Exegese abschiebt, dann zeigt er somit seine Bindung an die gewiß zu beachtenden und wichtigen Probleme der klassischen Textkritik, er verrät aber zugleich auch seine Verhaftung an eine Textinterpretation, die letztlich noch vor den Fragen einer recht verstandenen Textologie haltmacht. Das Umschreiben und Umdeuten des hebräischen Textes ist ein Vorgang, der den Text selbst betrifft und deshalb auch bei der Besprechung des Textes seinen Ort erhalten soll. In diesem Zusammenhang müßte zur Sprache kommen, daß die Biblia hebraica aus Stuttgart trotz aller Verdienste auch einen Hemmschuh darstellt. Denn auf der einen Seite müßte sie den Text originalgetreu wiedergeben und auf der anderen einen den Ansprüchen der modernen Textologie entsprechenden bieten. Wahrscheinlich lassen sich jedoch diese Forderungen erst von der nächsten Forschergeneration erfüllen. Es sei jedoch bereits jetzt darauf verwiesen, daß vor allem die Funde von Ugarit und die von Qumran sowie andere der letzten Jahrzehnte für die Zukunft eine Textgeschichte der Biblia hebraica fordern, die sich vom Leitstern der klassischen Philologie endgültig befreit und die besondere Eigenart der hebräischen Textüberlieferung in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt. Es wäre zu wünschen, daß die sicher folgende fünfte Auflage hier energisch die Probleme aufgreift.

Münster

Oswald Loretz

Jacques, Xavier SJ: *Index des mots apparentés dans la Septante*. — Rome: Biblical Institute Press 1972. XIV, 233 S. (Subsidia Biblica 1).

Seinem Index des mots apparentés dans le Nouveau Testament (1969 erschienen) läßt Xavier Jacques einen Index des mots apparentés dans la Septante folgen. Im allgemeinen ist die Anlage der beiden Indizes die gleiche. Im LXX-Index sind alle in der Konkordanz von Hatch-Redpath verzeichneten Vokabeln aufgenommen; in erster Linie also die Wörter der eigentlichen alten LXX, dann aber auch die von Hatch-Redpath verzeichneten Wörter der jüngeren griechischen Übersetzungen (Aquila, Symmachus, Theodotion). Nicht aufgeführt sind die Eigennamen und Transkriptionen.

Es muß begrüßt werden, daß die Vokabeln der jüngeren griechischen Übersetzungen verzeichnet werden, weil sie ein überaus wichtiges Bindeglied zum Vokabular des NT darstellen. Aber hier ist eine Lücke zu nennen: Warum hat der Verfasser nicht die seit Hatch-Redpath neu gefundenen Vokabeln der „Drei“ aufgenommen, die besonders bei Jesaja in ziemlich reicher Anzahl stehen

und in meiner Göttinger Ausgabe verzeichnet sind? Bereits Rahlfs hat 1915 seiner Ausgabe der hexaplarischen Randnoten zu Jes 1–16 der Hs. 710 einen ausgezeichneten Index beigegeben, der alle Aquila-, Symmachus- und Theodotion-Lesarten genau verzeichnet. 1966 ist der Index zu Aquila von Turner erschienen, so daß sämtliche Aquila-Lesarten leicht aufzufinden sind. Schwieriger ist die Erfassung der Vokabeln im Jesajakommentar des Eusebius von Cäsarea (demnächst wird er in der Reihe der Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte erscheinen).

Nur ein Beispiel sei genannt, um die Lücke zu kennzeichnen: S. 80 ist zu  $\theta\rho\acute{o}\varsigma$  verzeichnet, daß  $\theta\rho\acute{o}\epsilon\iota\nu$  nur in der 3. Gruppe als LXX-Vokabel vorkommt. Aus dem Aquila-Index ist zu ersehen, daß es auch Jes 2,19 steht, ferner daß  $\theta\rho\acute{o}\eta\varsigma$  Jes 8,3 überliefert ist.

Das Vorkommen einer Vokabel in der LXX ist durch X, in einer anderen griechischen Übersetzung durch v gekennzeichnet; das Fehlen durch —. Die Schriften der LXX sind in vier Gruppen eingeteilt: 1. Der Pentateuch 2. die historischen Bücher 3. die poetischen (weisheitlichen) Bücher 4. die prophetischen Schriften.

Als Beispiel sei  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$  mit den verwandten Wörtern genannt (S. 1):

|                                                              |   |   |   |   |
|--------------------------------------------------------------|---|---|---|---|
| $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$         | x | x | x | x |
| $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma$ | — | — | x | — |
| $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\omega\varsigma$   | v | x | x | — |

Dies bedeutet also:  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$  kommt in allen vier Teilen der LXX vor;  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma$  kommt nur in den poetischen Büchern vor, fehlt in den übrigen Schriften;  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\omega\varsigma$  kommt in den historischen und poetischen Schriften vor, ferner in einer anderen griechischen Übersetzung, fehlt in den prophetischen Schriften.

Der Index der verwandten Wörter leistet gute Dienste, aber diese wären noch viel besser ausgefallen, wenn die ganze Anlage anders gemacht worden wäre. Die Vierteilung ist zu künstlich. Das Vokabular des ersten Teils (Pentateuch) und des letzten Teils (prophetische Schriften) ist ziemlich einheitlich; deshalb kann man diese Teile belassen. Aber beim zweiten Teil (historische Schriften) ist doch der Unterschied des Vokabulars der alten historischen Schriften (z. B. Josua, Richter usw.) und der jüngeren historischen Schriften (z. B. 1–4 Makk) zu groß, als daß sie zu einer Gruppe zusammengefaßt werden könnten. Das gleiche gilt bei den poetischen (weisheitlichen) Schriften; ich verweise nur auf den Unterschied des Psalmenvokabulars mit dem Wortschatz des Sirachbuches (siehe meinen Beitrag zur Eißfeldt-Festschrift 1958, Zum Wortschatz des griechischen Sirach).

Bereits oben habe ich darauf hingewiesen, daß die Aufnahme der Vokabeln der jüngeren griechischen Übersetzungen sehr zu begrüßen ist. Sie sind durch v gekennzeichnet; wie leicht hätte die Beigabe der Sigla  $\alpha'$   $\sigma'$   $\theta'$  sofort ihre Herkunft gezeigt. Auch die Kennzeichnung als Hapaxlegomenon (durch ein Zeichen \* oder ähnlich) wäre sehr dienlich gewesen. Platz wäre vorhanden gewesen. Ich nenne zwei Beispiele:

1. S. 136  $\nu\omega\chi\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$  — — v v (d. h.  $\nu\omega\chi$  kommt nur in den prophetischen und poetischen Schriften vor). Warum nicht so notieren:  $*\nu\omega\chi\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$  ( $\alpha'$ ) — — v v?

|                                                                             |   |   |   |   |
|-----------------------------------------------------------------------------|---|---|---|---|
| 2. S. 170 $\pi\omicron\tau\alpha\mu\acute{o}\varsigma$                      |   |   |   |   |
| $\pi\omicron\tau\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ | — | — | — | v |
| $\pi\omicron\tau\alpha\mu\acute{o}\varsigma$                                | x | x | x | x |
| $\pi\omicron\tau\alpha\mu\acute{o}\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$          | — | — | — | v |

Warum nicht gleich zu Beginn bei  $\pi\omicron\tau\alpha\mu\acute{o}\varsigma$  das Vorkommen in allen Teilen notieren? Es ist keinesfalls berechtigt, wegen der strengen alphabetischen Reihenfolge die beiden Aquila zugehörigen Verbalformen auseinander zu reißen. Folgende Notierung hätte ein deutliches Bild gegeben:

|                                                                                            |   |   |   |   |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|---|---|---|---|
| $\pi\omicron\tau\alpha\mu\acute{o}\varsigma$                                               | x | x | x | x |
| $*\pi\omicron\tau\alpha\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ( $\alpha'$ ) | — | — | — | x |
| $*\pi\omicron\tau\alpha\mu\acute{o}\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ( $\alpha'$ )          | — | — | — | x |

Das Substantiv kommt überall in der LXX vor; das Verbum ist Hapaxlegomenon und gehört nur Aquila an.

Da der Vf. bereits einen Index der verwandten Vokabeln des NT gemacht hat, wäre es für ihn eine leichte Arbeit gewesen, die Vokabeln der LXX und der jüngeren griechischen Übersetzung, die auch im NT vorkommen, (durch Kursivdruck) zu kennzeichnen. Dies wäre für den Benutzer eine große Hilfe gewesen und hätte gleichzeitig deutlich gemacht, in welchem Ausmaß der Wortschatz des NT vom Vokabular des griech. AT abhängig ist.

Würzburg

Joseph Ziegler



**Septuagintal Lexicography.** Ed. by Robert A. Kraft.

1972 *Proceedings IOSCS Pseudepigrapha*. Ed. by Robert A. Kraft for the International Organization for Septuagint and Cognate Studies and the Society of Biblical Literature, 1972. 183 u. IV, 245 S. (Septuagint and Cognate Studies, 1 and 2).

Die International Organization for Septuagint and Cognate Studies (IOSCS) gibt eine neue Reihe Septuagint and Cognate Studies (SCS) heraus, von der die ersten beiden Hefte vorliegen. Das erste Heft ist der Septuaginta-Lexikographie gewidmet; eines der Hauptvorhaben der IOSCS ist die Herausgabe eines LXX-Lexikon. Die meisten Beiträge sind nur Neudrucke von Aufsätzen über LXX-Lexikographie, die bereits früher in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht wurden. Dankbar begrüßt man die Zusammenstellung dieser zerstreuten Beiträge.

Das zweite Heft bringt im 1. Teil die Aufsätze des IOSCS Symposium. Besonders hervorzuheben ist der ausgezeichnete Beitrag von D. Barthélemy, A Reexamination of the Textual Problems in 2 Sam 11,2 – 1 Kings 2,11 in the Light of Certain Criticisms of Les Devanciers d'Aquila (S. 16–89). Der zweite Teil bringt einige Studien aus dem Pseudepigrapha Seminar über die Psalmen Salomos und das Testament des Abraham.

Mit großer Freude wird jeder LXX-Forscher diese neue Reihe begrüßen.

Würzburg

Joseph Ziegler

**Willi, Thomas: Die Chronik als Auslegung.** Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferungen Israels. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 267 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, H. 106) Lw. DM 55.–, br. DM 51.–

Die Arbeit W.s versucht, aus dem Vergleich der Chronik mit Samuel und Könige sowie anderen, in der Chronik herangezogenen biblischen Büchern neue Kategorien zu entwickeln, die die Chronik innerhalb der Literatur- und Geistesgeschichte der israelitisch-alttestamentlichen Überlieferung angemessener zu charakterisieren und einzuordnen vermögen, als dies die bisher geäußerten Meinungen über Sinn und Eigenart der Chronik konnten. Darüber, daß es bisher noch nicht gelungen ist, den Charakter dieses späten Buches des hebräischen Kanon gültig und allseits überzeugend zu bestimmen, besteht wohl kein Zweifel. Man denke nur an die verschiedenen Anliegen, die der Verf. des Chronikbuches nach Arbeiten der neuzeitlichen Exegese verfolgt haben soll (z. B. Demonstration völlig ungeschichtlich gesehener, starrer Doktrinen; ätiologische Rechtfertigung der eigenen Gegenwart; Legitimation kultureller Ansprüche bestimmter Gruppen; konfessionelle Polemik gegen eine schismatische Gemeinde in Samaria; Korrektur des in Samuel und Könige überlieferten Geschichtsbildes usw.; vgl. auch die Aufzählung bei W. 48–53). – Der Versuch, „die Chronikexegese aus der Sackgasse landläufiger Vorurteile herauszuführen“ (Klappentext) und die Eigenart der Chronik im ganzen neu zu bestimmen, ist daher ein dringendes Erfordernis.

Da die Chronik trotz ihrer Zugehörigkeit zum hebräischen Kanon mit der „zwischen-testamentlichen“ Literatur viele Gemeinsamkeiten aufweist, dürfte eine solche Neubestimmung nicht nur für die alttestamentliche Wissenschaft, sondern auch für das Verständnis des Neuen Testaments und damit für die christliche Theologie insgesamt von einigem Interesse sein. Tatsächlich hat ja die Chronik mehrfach dazu dienen müssen, die einmal in die Diskussion eingeführten Meinungen über das Verhältnis: Altes Testament – Neues Testament und insbesondere nachexilisches Israel oder, wie man oft sagte, Spätjudentum – neutestamentliches Christentum immer wieder neu zu bekräftigen – meist im Sinne einer harten Antithese. Da auch manche Elemente der späteren jüdischen Literatur in der Chronik bereits vorgebildet sind und hier ihre Wurzeln haben, muß auch die Judaistik an einer befriedigenden Bestimmung der literarischen und theologischen Art der Chronik interessiert sein.

Zwar haben eine ganze Reihe von literarkritischen und textkritischen Fragen der Chronikexegese leider noch keine allgemein anerkannte Antwort gefunden. Das gilt auch für die wichtige Frage, ob die Chronik mit Esra-Nehemia zusammen als ein einheitlich konzipiertes Werk angesehen werden muß oder nicht. Jedoch sind die literarkritischen Ergebnisse, zu denen z. B. M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, 1943 oder W. Rudolph, Chronikbücher, HAT I/21, 1955 gekommen sind, für die Chronik selbst von der Forschung im großen ganzen anerkannt und übernommen

worden. So erlaubt es die forschungsgeschichtliche Situation trotz aller offenen Fragen, die dringende und wichtige Aufgabe einer Neubestimmung der literarischen und geistigen Gestalt der Chronik in Angriff zu nehmen. Das Buch von W. verdient darum volle Aufmerksamkeit und eine eingehende kritische Würdigung.

In einem ersten Teil: „Das Königtum Jahwes in der Hand der Söhne Davids“ (II 13,5) – Thematik und Wirkung der Chronik“ (9–47) bereitet W. die eigentliche Untersuchung in zweifacher Weise vor. In einigen kurzen Bemerkungen zum chronistischen Saulkapitel 1 Chr 10 (9–12) versucht W. zunächst die Thematik der Chronik folgendermaßen zu definieren: „Das eine treibende, bedrängende Problem des nachexilischen Israel“ sei die Frage „nach der verlorenen politischen Selbständigkeit, der Staatlichkeit“ (10). Diese Frage nach der „politischen Selbständigkeit Israels“ habe den Chronisten dazu veranlaßt, „die Erwählung, das Jahwemandat, den Gehorsam und die Verschuldung der David-dynastie aufzuzeigen“ (11). „Das eigentliche Anliegen der Chronik“ sei es, „die Geschichte Israels unter dem Gesichtspunkt der staatlichen Einheit, garantiert durch die von Gott erwählten Davididen, darzustellen“ (21). Aufgrund dieser Thematik der „Staatlichkeit“ Israels, ihrer Gefährdung oder Bewahrung, müsse man das Saulkapitel als Hinführung „auf das zentrale Thema“, als „geradezu von der Sache geforderter Anfang“ der chronistischen Geschichtserzählung ansehen (12).

Dabei ist von besonderem Interesse zu sehen, wie W. gleich zu Beginn seiner Arbeit den möglichen Bezug der Chronik zur eigenen Gegenwart des Chronisten verstanden haben will. Er schließt sich M. Noth an, der sich dagegen ausspricht, dem Chronisten „die Absicht zu bestreiten, Geschichte zu schreiben“, versteht diese Absicht jedoch, anders als Noth, exklusiv. Zwar bestimme die Fragestellung der eigenen Gegenwart, das Problem der politischen Selbständigkeit, die Auswahl des Stoffes dieser Geschichtsschreibung, eben der Geschehnisse der Daviddynastie. Dieser Gegenwartsbezug trete jedoch gegenüber der „historiographischen Grundtendenz“ zurück (53). Der „theologische Charakter“ dieser Geschichtsschreibung wird zwar gesehen, aber sogar das sogenannte „Vergeltungs-dogma“ des Chronisten soll „vielmehr als ein Mittel historischer Wahrheitsfindung denn als durchzusetzende pädagogisch abgezwungene Lehre verstanden werden“ (11f; ähnlich auch 208f).

Mit der überwältigenden Mehrheit der heutigen Exegeten spricht W. der Chronik eine Zukunftserwartung völlig ab. In ihr bilde sich kein messianisches Ideal für die Zukunft ab, dazu sei sie „zu sehr Geschichtswerk“. Allerdings sei die Chronik auch nicht polemisch „gegen zeitgenössische messianische Erwartungen gerichtet“, sondern stelle „deren historiographisches Korrelat“ dar (43; vgl. die Bemerkung zu Movers 40).

Alle weiteren Schritte, die „literarische Gestaltung“ (Untertitel) des Stoffes, die Eigenart und den Sinn der Chronik näher zu umschreiben, bewegen sich innerhalb des Bereichs dieser auf den ersten Seiten der Arbeit vorgestellten Grundthese: Die Chronik sei wesentlich Darstellung vergangener Geschichte.

Anschließend bietet W. einen sehr gründlichen und verdienstvollen Abriss der Geschichte der Chronikrezeption und der Chronikexegese (12–47), wobei der jüdischen Auslegungsgeschichte besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Hervorgehoben werden dabei jene Meinungen, die sich der von W. vertretenen besonders nähern oder ihr ausdrücklich widersprechen (z. B. Kimchi, der die Chronik „in erster Linie als Bericht über historische Ereignisse“ verstehe, 21; Delmedigos „formale Bestimmung der Chronik als Auslegung“, 25; die These eines einheitlichen chronistischen Geschichtswerkes bei Zunz, 37; bei Movers, 39; bei Ewald, 40 u. a. m.).

Der zweite, zentrale und umfangreichste Teil der Arbeit W.s ist überschrieben: „Abram, das ist Abraham“ (I 1,27) – Die Chronik als Auslegung“ (48–189). Einleitend zählt W. die in der neueren Exegese vertretenen Ansichten über den Zweck der Chronik und über ihr Verhältnis zu Samuel-Könige auf. An die Auffassung der Chronik als einer Früh- und Vorform dessen, was später der Midrasch sein sollte, knüpft W. seine eigene Bestimmung der Chronik als „Auslegung“ an.

Unter der Voraussetzung der eingangs aufgestellten These, „daß die Situation Israels im persischen Großreich... sowie die geistige Lage der sogenannten ‚Jerusalemener Kultgemeinde‘... nach einer historiographischen Behandlung... gerade auch der vor-exilischen Periode rief“ und die Chronik dies leisten wolle, fragt W. „nach den Möglichkeiten und Methoden einer solchen Geschichtsschreibung“ (53f). Da die darzustellenden Ereignisse einer fernen Vergangenheit angehören, und da der Chronist, anders als der Deuteronomist, keine alten, quellenhaften Überlieferungen verwenden konnte, konnte er der „Nötigung, Geschichte der vor-exilischen Zeit zu schreiben“, nur so nachgeben, daß er das überlieferte und vom Deuteronomisten bereits gestaltete Material interpretierte (54).

Der Chronist ist für W. also gleichsam Geschichtsschreiber in einer dritten Generation: Nach dem unmittelbaren Reflex der Geschehnisse in zeitgenössischen, quellenhaften Darstellungen und nach der Verarbeitung dieser Quellen im deuteronomistischen Geschichtswerk schreibt der Chronist die Geschichte des vor-exilischen Israel als Auslegung des deuteronomistischen Geschichtswerkes. Der Chronist kann daher die ältere Darstellung derselben Geschichte in Samuel-Könige weder verdrängen noch ergänzen wollen, er will sie nach W. lediglich „auslegen“ (54).



Die eingangs aufgestellte These, die Chronik sei Darstellung vergangener Geschichte, modifiziert W. also dahingehend, daß der Chronist diese vergangene Geschichte darstelle als Ausleger einer früheren Darstellung. Dabei galt nach W. diese Vorlage für den Chronisten bereits als ein kanonisches Buch, als inspirierte, heilige Schrift. Als „die Sammlung prophetischer Berichte über die jeweilige Zeitgeschichte“ (55), d. h. aber als kanonische Autorität, als „Norm“ (55) vermittelt das deuteronomistische Geschichtswerk dem Chronisten die vorexilische Geschichte Israels. „Was dem Chronisten vorlag, das war die Schrift; aus ihr schöpfte er für seine historiographischen Zwecke was er brauchte . . . die Autorität seiner biblischen Quelle war eine und unteilbar“ (63), so daß die Chronik von W. „als eine durch und durch an der Quelle orientierte Geschichtsinterpretation“ verstanden wird (65).

So kann W. zusammenfassend formulieren: „Ihre“ (der Chronik) „Art der Geschichtsschreibung, Auslegung im besten Sinn des Wortes, hat das Ziel, zum Verständnis der Quelle anzuleiten, die Primärvorlage auf einen bestimmten historisch-theologischen, d. h. heilsgeschichtlichen Gegenstand hin durchsichtig zu machen, zu erhellen, den Text der Vorlage auf dieses Thema hin zu konzentrieren und Zusammenhänge aufzudecken“ (66). „Das deuteronomistische Geschichtswerk bestimmte als auszulegende Vorlage Weg und Ziel der Interpretation“ (55). Jedes andere Motiv für die Entstehung der Chronik wird von W. ausgeschlossen: „Der einzige Anlaß für die Abfassung der Chronik ist im Anspruch der alten Quellen auf Auslegung zu suchen“ (193).

Um die Art und Weise, „die Methoden und Ziele einer solchen auslegenden Geschichtsschreibung“ aufzuspüren und darzustellen, stellt W. „alle in Betracht kommenden Kategorien (der) Unterschiede oder Veränderungen“ zusammen, die sich in den „parallel laufenden Texten“ finden (66f). Nicht einbezogen werden also von Willi die Umstellungen, die der Chronist im vorgegebenen Textmaterial vornimmt (daß solche Umstellungen vorkommen, wird 63, Anm. 66 kurz vermerkt), ebenso wenig fragt Willi nach dem Sinn der großen Auslassungen der Chronik gegenüber ihrer Vorlage (vgl. 67: „So sehr auch z. B. der Charakter der vom Chronisten ausgelassenen Stücke für sein Werk bezeichnend sein mag, scheint doch die Untersuchung dieser positiven Veränderungen“, nämlich in den parallelen Texten, „ein zuverlässiger Ausgangspunkt für die Klärung der Intention des Chronisten zu sein“), und die Veränderungen in den parallelen Texten werden nicht in ihrem konkreten Zusammenspiel im Text betrachtet, sondern nach formalen Kriterien bestimmten Kategorien zugeteilt und in der Reihenfolge dieser Kategorien abgehandelt.

Die erste und zweite der von W. (in Analogie zu Movers, vgl. 67, Anm. 83) aufgestellten Kategorien sind textgeschichtlich zu erklären (69–78) und darum für die Auffassung der Chronik als Auslegung wenig bedeutsam. Unter der Überschrift „Redaktion“ (78–111) beschreibt W. dann orthographische und grammatikalische Abänderungen (Kategorie III), kleinere Auslassungen und Kürzungen (Kat. IV) und „kleinere und kleinste“ verdeutlichende Zusätze und Änderungen (Kat. V). – Unter der Überschrift „Interpretation“ (111–176) werden jene Abweichungen der Chronik von ihrer Vorlage behandelt, die man als Adaptation (Weglassen oder Ersetzen von unverständlich Gewordenem, Kat. VI), als theologische Modifikationen („Eintragung eigener Konzeptionen in das überlieferte Geschichtsbild“ 68; Kat. VII), als Rezension („d. h. . . . Ausgleich nach anderen Stellen“ 60; Kat. VIII) und als Typologie (d. h. als Tendenz zur Verallgemeinerung insbesondere der handelnden Gestalten; Kat. IX) bezeichnen kann. – Eine Mittelstellung zwischen Interpretation und eigener Geschichtsschreibung nehmen jene kurzen Zusätze ein, die W. „glossierende Interpretamente“ nennt.

In der Reihenfolge dieser Kategorien bietet W. eine große Zahl einzelner Beobachtungen zu den Parallelstellen von Chronik und Samuel-Könige. Auch wenn man manchesmal der Zuweisung eines Textbefundes zu einer der genannten Kategorien nicht ganz befriedigend finden mag, oder wenn man gelegentlich Textstellen unter der betreffenden Kategorie vergebens sucht (so scheint z. B. W. die Zitation von Jos 5,13–15 in 1 Chr 21,16 übersehen zu haben): Hier liegt wohl das Hauptverdienst der Arbeit W. für die Erklärung der Chronik. Keine Behandlung und Erklärung der Paralleltexte in der Chronik wird an der Fülle der einzelnen Beobachtungen vorbeigehen können, die W. hier bietet.

Unter der Überschrift: „Eigene Geschichtsschreibung“ versucht W. in sehr gedrängter Kürze (176–189) den großen Partien des Chronikbuchs gerecht zu werden, für die sich in Samuel-Könige keine Vorlage findet, ohne jedoch seine Bestimmung der Chronik als Auslegung aufzugeben oder einzuschränken. Er äußert die Meinung, daß es „nur den Anschein hat“, der Chronist sei hier völlig frei verfahren. Tatsächlich bestimme „Typologie und Analogie des“ (vorgegebenen, kanonischen) „Wortes . . . auch die Darstellung der vom Chronisten erschlossenen oder konstruierten Geschichtsabschnitte . . . Die Schilderung in diesen Abschnitten hatte sich der Autorität des überlieferten Wortes zu unterwerfen“ (177). W. vermeidet es hier, direkt von einer „Auslegung“ des überlieferten Wortes zu sprechen, sagt dann aber doch: „Anlehnung, Anspielung, Zitat war hier die einzig mögliche Form der Geschichtsschreibung“ (177). Er führt danach eine Reihe von Einzelbeobachtungen an, die an spätere midraschische Techniken erinnern (184–189). Daß jedoch das chronistische Eigentum im ganzen sich allein aus „Anlehnung, Anspielung, Zitat“ älterer, kanonischer Worte aufbaue, wird von W. nicht gezeigt.

Auch die mögliche Benutzung außerkanonischer Quellen versucht W. der These von der Chronik als Auslegung kanonischer Schriften einzuordnen: „Wenn der Chronist außerkanonische Schriften benutzt hat, so scheint es ihm doch weniger um ihre Vermittlung als vielmehr um ihre Angleichung an die einzig gültige, weil prophetische, Quelle gegangen zu sein. Er hat sie wohl nur zur Erläuterung des in den Samuel- und Königsbüchern gebotenen Stoffes in sein Geschichtswerk aufgenommen“ (189). Auch diese These wird an den in Frage kommenden Texten nicht näher geprüft.

Da Esra-Nehemia nicht als Auslegung kanonischer Schriften verstanden werden kann, die Spracheigentümlichkeiten jedoch auch nach W. auf denselben Verf. für die Chronik und für Esra-Nehemia schließen lassen, nimmt Willi an, derselbe Verfasser habe zwei voneinander unabhängige Werke mit je eigener Zielsetzung geschrieben. Eine Reihe weiterer Argumente werden angeführt, um die Selbstständigkeit von Esra-Nehemia gegenüber der Chronik zu stützen, so z. B. die getrennte Überlieferung beider Schriften in fast allen Kanonverzeichnissen und Handschriften (179–184).

Den dritten und letzten Teil seiner Arbeit überschreibt Willi: „Die Geschichte der Propheten“ und ihre Ausleger – Die Chronik als spätnachexilisches Geschichtswerk“ (190–244). – Zunächst lehnt W. die Hypothese einer antisamaritanischen Polemik – m. E. völlig zu Recht – ab (190–193). Ein weiterer Abschnitt ist den sekundären Zusätzen „kultischer Prägung gewidmet (194–215). Hier versucht W., über das von M. Noth und anderen als sekundär ausgeschiedene Gut vor allem im ersten Chronikbuch hinaus auch größere Stücke im zweiten Chronikbuch als sekundär zu erweisen und führt eine ganze Reihe beachtlicher neuer Gesichtspunkte in die Diskussion ein. Die These von der Chronik als Auslegung wirkt dabei auch auf die Bestimmung dieser sekundären Stücke weiter: „Die sekundären Partien stehen zu der ursprünglichen Chronik in ähnlichem Verhältnis wie diese zu ihren Quellen: Der Wille zur Auslegung kennzeichnet auch sie“ (203).

Anschließend versucht W. den Charakter der Chronik als Darstellung vergangener Geschichte noch einmal zu begründen und zu verteidigen (204–215): In der Chronik sei ein „leidenschaftlicher Zug zur Geschichte“ wirksam (207), „alle entscheidenden Merkmale historischen Verstehens“ seien ihr eigen: „Die genetische Betrachtungsweise, das Prinzip der Analogie, die intuitive Erfassung der geschichtswirkenden Kräfte und ihrer Zentren und die Quellenbenutzung“ (207f).

Im letzten Abschnitt seiner Arbeit: „Prophet, Epitomator und Exeget“ (215–244) erörtert W. die Funktion der Propheten sowie der „Quellen“-Verweise in der Chronik und schließt daraus auf die Vorstellungen, die der Chronist von der Überlieferung der Geschichte und von seinem eigenen Ort in dieser Überlieferung hatte: Der Chronist verstehe sich als Exeget des von einem Epitomator zusammengefaßten ursprünglichen Materials prophetischer Geschichtsschreibung: „Dem Propheten und Epitomator trat der Exeget zu Seite“ (241). „Man wird . . . sagen dürfen, daß der Chronist sein Werk nicht als Prophet verfaßte, daß er sich vielmehr als Ausleger der Propheten verstand“ (242), so daß er seine Arbeit unternahm in dem Bewußtsein, daß der Geist der Prophetie zu seiner Zeit erloschen war.

Die Akzentsetzung im bisherigen Referat der Arbeit W.s haben wohl schon deutlich gemacht, worin meines Erachtens die Positiva dieser Arbeit und worin ihre Schwächen zu sehen sind.

W. breitet im Verlauf seiner Arbeit ein umfangreiches Material zur formal-technischen Bearbeitung der Vorlage durch den Chronisten, auch zu literarkritischen Fragen insbesondere des zweiten Chronikbuchs aus. Künftige Erklärungen der betreffenden Abschnitte werden dies dankbar verwerten können. Man wird W. auch gerne zugestehen, daß der Chronist ein anderes Verhältnis zu seinen Quellen hatte etwa die Priesterschrift oder gar der Jahwist und daß ihm tatsächlich Schriften mit kanonischem Ansehen als Vorlage dienten.

Man wird jedoch etwas vorsichtiger sein müssen in der Frage des Abschlusses der Kanonbildung und darum gewisse Bedenken haben gegenüber der These, der Chronik komme entsprechend dem eigenen Verständnis des Chronisten eine sekundäre und von Samuel-Könige abgeleitete Kanonizität zu. Die Offenheit des Kanon noch in Qumran, die Tatsache der Zufügung weiterer Schriften in der griechisch sprechenden Diaspora gebietet dies. Das spätere jüdische Dogma vom Erlöschen der Prophetie mit Esra hängt doch wohl mit dem jüdischen Dogma der hebräischen Kanonbegrenzung erst zu Beginn der christlichen Ära zusammen. Unter dem letzten „Propheten“ Esra wird auch das letzte kanonische Buch geschrieben, so daß das Dogma vom Erlöschen der Prophetie weniger geeignet ist, das Selbstverständnis des Chronisten zu erhellen, als vielmehr die Chronik und Esra-Nehemia unter die „prophetischen“, inspirierten Bücher einzureihen.

Insbesondere scheint mir die Hauptthese der Arbeit: A) die Chronik sei als Auslegung einer kanonischen Schrift zu verstehen, ihr einziger Anlaß sei der Anspruch dieser kanonischen Schrift auf



Auslegung, und B) als solche Auslegung sei die Chronik Darstellung vergangener Geschichte, wobei C) das Interessenzentrum dieser Geschichtsschreibung die Frage der staatlich-politischen Selbständigkeit Israels sei, nicht erwiesen.

Zu kritisieren ist vor allem das methodisch nicht sachgemäße Verfahren im zweiten Teil der Arbeit. Dadurch, daß W. die verschiedenen Änderungen in den mit Samuel-Könige parallelen Texten nach rein formal-technischen Gesichtspunkten katalogisiert und in der Reihenfolge der so gewonnenen Kategorien abhandelt, die vom konkreten Kontext und seinem Inhalt fast völlig abstrahieren, bleibt der Blick auf das formale Verhältnis einzelner chronistischer Stellen zur Vorlage fixiert. Die Frage nach dem Zusammenspiel der verschiedenen Änderungen im selben Text mit dem möglichen Ziel einer nicht auslegenden, sondern schöpferischen, inhaltlich neuen Aussage kann sich dadurch nicht stellen. Dazu kommt, daß W. die nicht wenigen Umstellungen größerer oder kleinerer Textteile sowie die vielen und zum Teil umfangreichen Auslassungen unberücksichtigt läßt und das umfängliche chronistische Eigengut ohne genauere Untersuchung pauschal der Charakterisierung der Chronik als Auslegung subsumiert.

Eine Betrachtungsweise, die im Gewebe der einzelnen Textabschnitte zugleich die verschiedenen Änderungen in den Paralleltexten und auch die Auslassungen und die Zufügungen und die Umstellungen im selben Textbereich in ihrer möglichen Zuordnung zueinander untersuchen würde, dürfte m. E. ergeben, daß dem Chronisten eine größere Selbständigkeit zuzuschreiben ist als dies W. tut, und daß sich dadurch die Charakterisierung der Chronik als Auslegung als viel zu eng erweist.

An einigen Beispielen sei das kurz skizziert. In seiner Salomogeschichte übergeht der Chronist stillschweigend den großen Abschnitt 1 Kön 3,16–5,8, in dem vor allem die in Gibeon erbetene Weisheit als die Weisheit des gerechten Richters und weisen Königs vorgestellt wird. In 2 Chr 2,11b fügt er eine Bemerkung zu, nach der die Weisheit Salomo allein zum Bau eines Hauses für Jahwe und eines Hauses für sein Königtum gegeben wurde. 1 Kön 5,24–26, wo die in Gibeon empfangene Weisheit als Befähigung zu einer klugen und erfolgreichen Bündnispolitik gedeutet wird, läßt er wieder aus. Durch Auslassungen und Zufügungen wird so die Weisheit Salomos zur göttlichen Ermächtigung des Tempelbaus und die Gibeonperikope zur Eröffnung dieses Tempelbaus.

Jenen Hiram-Abi, den 1 Kön 7,13f erst zu Ende des Tempelbaus einführt, erbittet Salomo gleich zu Beginn seines Königtums 2 Chr 2,6.12f. Durch verschiedene Zitate aus Ex 25ff wird jedoch dieser Hiram-Abi zu einem zweiten Bezalel gemacht. Den Tempelbaubericht 1 Kön 6f verkürzt der Chronist auf etwa ein Drittel, gleicht ihn jedoch durch verschiedene Zufügungen aus Ex 25ff und durch die Anordnung des Stoffes dem Bericht von der Einweihung der Stiftshütte an. Auch die Tempelweihe wird nach der Einweihung der Stiftshütte in Ex 40 (und in 2 Makk 2,8–10) geschildert, so daß der Chronist den von ihm geschilderten „salomonischen“ Tempel mit dem mosaischen Heiligtum zur Deckung bringt.

Die chronistische Natanweissagung ist infolge von Auslassungen und Änderungen zusammen mit der chronistischen Kommentierung dieses Textes in 1 Chr 22 und 28 nicht mehr die Verheißung der Dynastie und ihrer Dauer, sondern die Verheißung des Tempelbaus durch Salomo (zur chronistischen Salomogeschichte im einzelnen vgl. R. Mosis, Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes, Freiburg 1973, 125ff; zur Natanweissagung ebda, 82ff).

Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Sie zeigen, daß der Chronist nicht „auslegt“, sondern durch größere und kleinere Zufügungen, Änderungen, Umstellungen und Auslassungen den einzelnen Abschnitten seiner „Geschichts“-Erzählung je einen neuen Sinn gibt, wobei die Möglichkeit auftaucht, solche Veränderungen der Aussageabsicht einzelner Abschnitte könnten Elemente eines neuen und selbständigen, großen theologischen Entwurfs sein.

Die angeführten Beispiele machen auch deutlich, daß es dem Chronisten kaum um die politische Selbständigkeit Israels geht, sondern um die Gründung eines Heiligtums und dann, in Zusammenhang damit, allerdings auch um die Bewahrung Israels vor heidnischen Gegnern (vgl. die Erzählungen von Jahwekriegen in der Chronik).

Wenn aber die Chronik nicht „Auslegung“ ist, dann fällt auch das Hauptargument Willis für die Abgrenzung des Chronikbuches von Esra-Nehemia dahin und Argumente der äußeren Bezeugung (z. B. aus 3 Esra, Fl. Josephus; vgl. dazu K. F. Pohlmann, Studien zum dritten Esra, Göttingen 1970) dürften dann den Ausschlag geben, in Esra-Nehemia die Fortsetzung des Chronikbuches zu suchen. – Zusammenfassend: Die Arbeit W.s bringt eine Fülle von exegetischen Einzelbeobachtungen zur Chronik. Die Frage nach der Eigenart, dem Sinn und der Aussageabsicht der Chronik, ins-

besondere auch die Frage nach ihrem Bezug zur Geschichte ist durch sie nicht beantwortet worden.

Eichstätt

Rudolph Mosis

**Cathcart, Kevon J.: Nahum in the Light of the Northwest Semitic.** – Rome: Biblical Institute Press 1973. 171 S. (Biblica et orientalia 26) kart. Lit. 6000/\$ 10.–

Das Buch Nahum stellt den Exegeten noch immer vor große Probleme. Man braucht nur die diametral entgegengesetzten Ergebnisse zu vergleichen, wozu in letzter Zeit J. Jeremias (Kultprophetie und Berichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels, Neukirchen 1970; = WMANT 35) und H. Schulz (Das Buch Nahum. Eine redaktionskritische Untersuchung, Berlin, New York 1973; = BZAW 129) gekommen sind. Das vor uns liegende Buch bringt uns bei der theologischen Interpretation des Buches aber nicht weiter. Es ist nur eine geringfügig geänderte Dissertation, verteidigt in der Fakultät der semitischen Sprachwissenschaft des päpstlichen Bibel-instituts. Es steht in der Linie der ebenso bei M. Dahood verteidigten Dissertationen (Biblica et orientalia 20, 21, 22, 23 und 25). Der Autor bietet in drei Abschnitten (1,1–2,1; 2,2–14; 3,1–19) einen vokalisiert hebräischen Text mit einer englischen Übersetzung und einen ausführlichen philologischen Kommentar dazu, nicht nur mit Vergleichen aus dem Ugaritischen, sondern auch aus den anderen semitischen Sprachen, vor allem dem Akkadischen. Bei seinem hebräischen Text führt er einen *Syllable Count* und *Stress Count* durch. Gerne hätten wir eine nähere Erklärung über die Auffassungen des Verf. über die hebräische Poesie gehabt. Diese fehlt aber völlig. Ebenso kümmert er sich nicht um Einleitungsfragen. So bleibt z. B. die von fast allen Exegeten anerkannte Glosse in Vers 1,2b stehen, da man sonst nach Meinung des Verf. ein schönes Beispiel für einen Chiasmus zerstören würde. Daß jetzt ein alphabetischer Hymnus in seiner Textinterpretation verschwindet, kümmert ihn offenbar wenig. Hier hat, m. E. die Kritik an dem Verf. und den anderen Schülern von M. Dahood anzusetzen: ihre im Grunde konservative Textbehandlung. Der durch MT gebotene Konsonantentext ist für sie normativ und wird völlig synchron behandelt. Zu wenig wird bei ihnen klar, daß in der Bibel mehrere Schichten übereinanderliegen. Das geht so weit, daß oft sogar nachweisbar ist, daß eine Aussage von einer späteren Redaktion ins Gegenteil verkehrt wurde. Kann dann solch eine flache Textbehandlung genügen? Trotz dieser Mängel müssen die Exegeten dem Verf. für seine Arbeit danken. Das Buch Nahum zählt in seinen drei Kapiteln 47 Verse. K. Elliger bietet dazu in dem kritischen Apparat von BHS etwa 110 Vorschläge für eine andere Lesung als MT. K. J. Cathcart kommt, wenn ich richtig gezählt habe, mit 26 Abweichungen von MT aus, zum größten Teil Änderungen in der Vokalisierung oder in der Einteilung des Konsonantenbestandes. Es betrifft die Stellen: 1,7; 1,8; 1,10 (2x); 1,12 (3x); 1,4 (2x); 2,8; 2,9; 2,12 (2x); 2,14; 3,3; 3,4; 3,8; 3,11; 3,12; 3,15; 3,17 (2x); 3,18. Zweimal (1,7–8; 3,17–18) bietet der Autor eine andere Verseinteilung als MT. Wegen seiner vielen philologischen Anmerkungen wird der Exeget das Buch aber auch für andere als die genannten Stellen unbedingt zu Rate ziehen müssen.

Münster

Wilhelmus Delsman

**Neiryndck, Frans: Duality in Mark.** Contributions to the Study of the Markan Redaction. – Löwen: University Press 1972. 214 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 31)

Das vorliegende Buch vereinigt drei Aufsätze, die in der Zeitschrift *Ephem. Theol. Lovan.* 47 (1971) 144–198, 394–463; 48 (1972) 150–209 erschienen sind, und steht in Verbindung mit einem Vortrag über „Duality in Mark and the Limits of Source Criticism“, den Verf. auf dem Löwener Biblischen Kolloquium 1971 gehalten hat. Mit dem Buch ist beabsichtigt, auf eine stilistische und strukturalistische Gesetzmäßigkeit des ältesten Evangeliums aufmerksam zu machen, die die Verfahrens- und Kompositionsweise des Markus, aber auch die Einheitlichkeit seines Werkes besser begreifen lassen will, und der Verf. im Anschluß an E. A. Abbott den Namen *Duality* gegeben hat. In welchem Maß die Ermittlung der markinischen Kompositionstechnik die Quellenkritik in die Schranken weisen will, wie es der Titel des Löwener Vortrags andeutet, wird aus dem Buch nicht ganz klar. Hierzu bemerkt Verf. abschließend,



daß es nicht seine Absicht gewesen sei, eine Diskussion über die Quellen des Markus zu eröffnen (71). Dennoch möchte er in Zukunft die *duality* als quellenkritisches Kriterium gewahrt wissen (72). Diese Selbstbeschränkung erklärt sich offenbar aus der Anlage des ganzen Werkes, das hinsichtlich der Beschreibung der *duality* in umfänglichen beigelegten Listen und Tabellen (75–136) erschöpfend ist, hinsichtlich der kritischen Verwertung der Beschreibung sich aber auf wenige ausgewählte Beispiele konzentriert. Am Schluß wird sogar der gesamte griechische Markus-Text – in Sinnzeilen und Perikopen geordnet, wobei die *dualities* bezeichnet sind – geboten und zusätzlich sogar noch eine Tabelle der Textvarianten, wie sie sich innerhalb der verschiedenen moderneren Texteditionen ergeben, und eine weitere Tabelle der Differenzen der Punktation, die zwischen Nestle-Aland und dem Greek NT bestehen, zugefügt (139–201).

Was ist mit *duality* gemeint? Mit diesen Phänomenen hat sich bereits in starkem Maß die Literarkritik am Beginn dieses Jahrhunderts beschäftigt, wie Verf. in einem einführenden Kapitel in Erinnerung bringt. Insbesondere war es E. Wendling, der trotz seiner heute nicht mehr vertretenen Urmakrus-Hypothese das Phänomen nicht im Sinn von Quellen- oder Traditionsdubletten löste, sondern als Eigenheit der Markusredaktion betrachtete. Insofern kommt ihm heute noch Bedeutung zu. Wendling lehnte auch die Beurteilung von Mk 6,31–8,26 als Doppeltradition mit Recht ab und Verf. kann zutreffend die Kommentatoren ermahnen, sich allzu kühner Traditionshypothesen zu enthalten. Was N. selbst unter *duality* zusammenfaßt, ist weitgespannt. Da werden zunächst Wiederholungen, Doppelausdrücke und -sätze, Korrespondenzen innerhalb einer Perikope, Inklusionen und das sog. *sandwich-arrangement* von Perikopen dazugerechnet. Letzteres betrifft die Verschachtelung von Perikopen, die in der Weise geschieht, daß eine Perikope in eine andere hineingesprengt wird (z. B. die Heilung der Blutflüssigen in die Jairus-Geschichte Mk 5,21–43). Die Verdoppelungen berühren auch das Problem der *minor agreements*, d. h. die Tatsache, daß Lk und Mt in zahlreichen Fällen gegen Mk in ihrem Text übereinstimmen. Dieses Problem versucht man vielfach dahingehend zu lösen, daß man als Vorlage für Lk und Mt einen redigierten Mk-Text postuliert, der nicht mit unserem griechischen Markus übereinstimmt. Die Verdoppelungen betreffen das Problem in einer negativen Weise. Mt und Lk lassen nämlich gelegentlich einen der Doppelausdrücke des Mk weg. Wenn aber die von N. gebotenen Beispiele (Mk 1,32 parr.; 1,42 parr.; 14,30 parr.) gerade so ausfallen, daß Mt und Lk zwar die Mk-Vorlage abändern, aber in ihren Änderungen nicht übereinstimmen, ist das übergreifende Problem doch nur indirekt getroffen. Die Selbstständigkeit der Seitenreferenzen läßt sich für diese Fälle aufzeigen, aber es handelt sich eben nicht um *agreements*.

Besonders auffällig sind die markinischen Verdoppelungen von Zeit- und Ortsangaben. Hier kommt es Verf. darauf an zu verdeutlichen, daß die überwiegende Zahl der Fälle keinen Pleonasmus darstellt, sondern die Präzisierung einer allgemeinen Aussage durch eine eingengere. Ist es aber wirklich so, daß wir es jeweils mit einer *original unity* (49) zu tun haben, die für die markinische Art zu denken und zu schreiben charakteristisch ist? Die markinische Eigenart schließt die Vorlage nicht aus, so daß von Fall zu Fall zu prüfen wäre, ob Mk nicht eine allgemeine durch eine besondere Angabe interpretierte. Die Doppelfrage ist – wie N. richtig erkennt – gleichfalls keine reine Wiederholung, sondern läßt unterschiedliche Nuancierungen aufscheinen. Hier wird noch zu prüfen sein, ob und wie das Stilmittel der Doppelfrage in eine katechetische Situation als Sitz im Leben einweist. Der antithetische Parallelismus (mit οὐ ... ἀλλά) ist von J. Jeremias als Kennzeichen der *ipsissima verba* Jesu angesprochen worden. Eines der bemerkenswertesten Ergebnisse der vorliegenden Untersuchungen liegt darin, daß N. diesen Parallelismus als markinische Vorzugskonstruktion wahrscheinlich machen kann, wenngleich er Nachahmung der Christussprache nicht ausschließt. Die letzte Form von *duality*, die Verf. bespricht, ist die des Nebeneinander von *oratio obliqua* und *oratio recta*. Bultmann hatte die generelle Auffassung vertreten, daß die direkte Rede erst auf einer späteren Traditionsstufe in breiterem Maß eindringe und die indirekte Rede ablöse bzw. erläutere. K. G. Kuhn hat das Nebeneinander von direkter und indirekter Rede für eine Quellenscheidung in der Gethsemane-Perikope benutzt (Evangel. Theologie 12 [1952/53] 260–285). Auch

hier kann N. das generelle Urteil anhand von einschlägigen Vergleichen zwischen Mt und Mk als fragwürdig erweisen.

In den beigelegten Tabellen wird das besprochene Material in seiner Vielfältigkeit ausgebreitet. Die häufigen Vorkommnisse von Wiederholungen, Redundanzen, Doppelungen im Markusevangelium werden nach klar gegliederten Gesichtspunkten zusammengestellt (Wiederholungen der gleichen Präposition, des gleichen Verbs, Doppelungen von Partizipien, Imperativen, Verneinungen, Orts- und Zeitangaben, Motiven, Personen und Personengruppen, Conjugatio perephastica, Synonyma usw.). Bei einer Durchsicht wird deutlich, daß keinesfalls alles auf das Konto der markinischen Redaktion zu setzen sein wird. Es gibt Fälle gänzlich singulärer Art (z. B. die Heilungsgeschichte Mk 5,25ff mit ihren unglaublich vielen Partizipien). Das dargebotene Material aber regt zur eindringlichen Beschäftigung an und erleichtert den Umgang mit dem Text.

N. hat uns eine Studie geschenkt, die hinsichtlich ihrer Thematik die Aufmerksamkeit der Synoptikerforschung erheischt und die hinsichtlich ihrer Durchführung beanspruchen kann, mit großer Sorgfältigkeit ausgearbeitet zu sein. Sie lenkt das Interesse auf den Endtext und damit auf das übersummativ Werk des Evangelisten, seinen Stil und seine Eigenheiten. Man wünscht sich ähnliche originelle Auseinandersetzungen mit dem Text.

Münster

Joachim Gnllka

Broer, Ingo: *Die Urgemeinde und das Grab Jesu*. Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im Neuen Testament. – München: Kösel-Verlag 1972. 348 S. (Studium zum Alten und Neuen Testament, Bd XXXI) kart. DM 58.–

In den Diskussionen über das leere Grab Jesu wird oft auf das Wissen der Urgemeinde um das Grab Jesu verwiesen. Läßt sich aber aus dem Neuen Testament nachweisen, daß die Urgemeinde in Jerusalem überhaupt ein Grab Jesu kannte? Um diese Frage zu beantworten, untersucht B., ein Schüler von A. Vögtle, in der 1969/70 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg angenommenen Dissertation die Grablegungsgeschichte.

Nach einleitenden Vorbemerkungen und einem Überblick über die Behandlung des Problems in der neueren exegetischen Literatur (Kap. 1) begründet B., warum unter den Synoptikern einzig die markinische Grablegungsgeschichte als Quelle für die Frage nach der Historizität in Betracht komme (Kap. 2) und die mattäische Grabwächtergeschichte als jüngere, historisch unzuverlässige Erzählung nicht berücksichtigt zu werden brauche (Kap. 3). Sehr eingehend untersucht B. dann das Verhältnis von Mk 15,42–47 zum Kreuzigungsbericht und zur Erzählung von der Entdeckung des leeren Grabes (Kap. 4) und kommt zu dem Ergebnis: Mk 15,42–47 und 16,1–8 bilden keine ursprüngliche Einheit, da die verschiedenartigen Frauenlisten in 15,47 und 16,1 traditionell sind und die beiden Geschichten auch sonst nicht zu einander passen (ordnungsgemäßes Begräbnis – Salbungsbericht der Frauen). Wegen des angehängten Charakters von V. 47 – ein Anzeichen sekundärer Überlieferung – kommen die Frauen als Zeugen für die Grablegung nicht in Betracht. Die sorgfältige Analyse von V. 42–46 (Kap. 5) ergibt sodann, daß der von Mk redigierte Tradition keine konkreten Anschauungen vom Begräbnis Jesu zugrunde liegen und einzig der Name des Josef von Arimathea sowie die Angabe des Freitags als Anzeichen für die Historizität des Geschilderten in Frage kommen. Nachdem B. aufgezeigt hat, daß aus Joh 19,31–42; Apg 13,29 und den Paulusbriefen keine weiteren historisch zuverlässigen Nachrichten erhoben werden können (Kap. 6–8), legt er in dem Schlußkapitel (Kap. 9) dar, daß sich in der Erwähnung des Freitags als des Begräbnistages möglicherweise eine historische Erinnerung niedergeschlagen hat, vor allem aber „die Nennung des Josef von Arimathea historisch zuverlässig sein dürfte, da sich kein Motiv für die Erfindung dieses Namens finden ließ“ (212). Die sich daraus ergebende Folgerung, daß über Josef von Arimathea die Urgemeinde Kenntnis vom Grab Jesu erhalten haben könne, schränkt B. aber dann sofort ein; denn eine solche Folgerung setze ein bestimmtes, keineswegs gesichertes Bild der Urgemeinde (daß die Jünger Jesu schon bald nach Jerusalem zurückkehrten) voraus und lege sich aus den evangelischen Berichten nicht nahe. Die Texte selbst lassen deshalb nach B. „eine positive Beantwortung der Frage, ob die Urgemeinde das Grab Jesu kannte, mit Sicherheit nicht zu“ (214).

Die Studie von B. darf als ein Musterbeispiel literarkritischer und redaktionsgeschichtlicher Exegese gewertet werden. B. darf bei seinen diesbezüglichen Ergebnissen weithin mit Zustimmung rechnen, zumal er sich selbst vor selbstsicheren Behauptungen hütet. Aber gerade angesichts der Akribie und Behutsamkeit, mit der B. die literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Methoden handhabt (die Bestimmung der Form kommt etwas zu kurz), werden auch die in letzter Zeit – nicht zuletzt unter Berücksichtigung der



neueren Linguistik – mehrfach gerügten Schwächen dieser Methoden deutlich. So kann es nicht ausbleiben, daß sich dem Rezensenten viele Fragen stellen, die ihn am Ende daran hindern, dem Ergebnis der wertvollen Arbeit zuzustimmen. Nur einige seien hier angeführt:

1. Ist es bei einer historisch-kritischen Untersuchung erlaubt, aus der im Text zu beobachtenden Abhängigkeit der übrigen Evangelisten von Mk und aus der Erklärung ihrer Abweichungen durch Nachweis bestimmter Motive und Tendenzen die Folgerung zu ziehen, daß bei diesen Abweichungen nicht auch (auch zugleich) noch andere, in der Gemeinde verbreitete Traditionen (Überlieferungsstrom) einen Einfluß ausübten, die für die Frage nach der Historizität keineswegs übergangen werden dürfen? So ist z. B. die Grabwächtergeschichte gewiß sekundär und als solche unhistorisch (aber nicht schon deshalb, weil der Text die Charakteristika und Diktion des Mt besitzt [78]). Das Gerücht, das zu ihrer Bildung Anlaß gab, ist aber, wie B. zugibt (78) gewiß älter, und muß deshalb mit Recht herangezogen werden, wenn nach einem Wissen um das Grab Jesu gefragt wird (vgl. 66).

2. Werden im Text nicht u. U. Spannungen aufgezeigt, die sich uns nur deshalb so darbieten, weil wir zu wenig die mit den Wörtern ausgesagte Realität kennen? Es ist m. E. keineswegs so sicher, daß die Mk 16,1 ausgesprochene Absicht, den Leichnam Jesu „zu salben“, von Anfang an (also vor Mk) nur auf die Nachholung einer beim Begräbnis unterlassenen Salbung bezogen war (136).

3. Ist es berechtigt, aus dem angehängten Charakter von V. 47 die Folgerung zu ziehen, daß die dort erwähnten Frauen überhaupt nicht als Zeugen für die Grablegung in Betracht kommen? Wer die Angaben von Mk 15,21 (Vater des Alexander und Rufus) beachtet, muß außerdem (auch unabhängig von Röm 16,13) zumindest damit rechnen, daß in der Urkirche bestimmte Familientraditionen besser bekannt waren.

4. Wenn der Text das Waschen und Salben des Leichnams nicht erwähnt, ist das wohl kaum ein Anzeichen dafür, daß der Geschichte „keine konkreten Anschauungen vom Begräbnis Jesu zugrunde“ liegen (198), sondern allenfalls dafür, daß der Erzähler daran nicht interessiert war.

5. Verkennt B. nicht am Schluß den Sachverhalt und wehrt er sich dort nicht hyperkritisch – ganz entgegen den am Anfang aufgestellten Prinzipien – gegen die berechtigte Konsequenz aus seiner Untersuchung, wenn er es ablehnt, „von einem bestimmten Bild der Urgemeinde auszugehen“ (293f)? Geht er dabei selbst nicht von „einem bestimmten Bild der Urgemeinde“ aus (nach dem die Jünger u. U. erst sehr spät nach Jerusalem zurückkehrten), das zumindest nicht zu den Angaben von Gal 1,18ff paßt, wonach schon drei Jahre nach der Berufung des Paulus Kephas und andere in Jerusalem eine führende Rolle einnahmen? Wer sodann die jüdischen, auf Jerusalem bezogenen End-Erwartungen berücksichtigt, muß damit rechnen, daß die Jünger Jesu schon kurz nach den Ostererfahrungen nach Jerusalem zogen. War also Josef von Arimatäa das Grab Jesu bekannt, wie z. B. überzeugend nachweist, so gibt es m. E. nur eine berechtigte Schlußfolgerung aus den wertvollen Darlegungen B. (die angebrachte Kritik möchte nicht das Verdienst der Arbeit schmälern): Der Urgemeinde war das Grab Jesu bekannt.

Wien

Jacob Kremer

Guillet, Jacques, *Jésus devant sa vie et sa mort*. – Paris: Aubier Montaigne (1971). 255 S. (Collection Intelligence de la foi)

Den Kern dieses Jesusbuches bildet der bewußt-gewagte bibel-theologische Versuch, aus den vier (bes. den synn.) Evv. eine Entwicklung im Sendungsbewußtsein Jesu (seines *itinéraire spirituel*, S. 24) in circa fünf Stufen (Zeit der Taufe, galiläische Periode, erste Leidensankündigungen, Weg nach Jerusalem, Selbstbekenntnis vor den Hohenpriestern) zu eruieren. Die Frage, wie Jesus seinen Tod verstand, geht G. 75ff. von seinem besonderen Verhältnis zu den Sündern und dem Bewußtsein der Vollmacht zur Sündennachlassung her an; die Ankündigung des Kommens als der Menschensohn und seines Leidens sieht er 146ff. innerlich miteinander verknüpft. Die Evangelisten „unterstreichen es als eine fundamentale Lehre, daß Jesus sich sowohl des ihm bestimmten Loses wie des Sinnes (der Heilsbedeutung) dieses Ereignisses bewußt war“ (160). Den Gottessohn-Titel als solchen betrachtet G. dagegen als eine

(schon dem Bewußtsein des irdischen Jesus gemäß) „christliche Schöpfung“ (224).

Im übrigen ist sich der Verf. der weitgehenden Ausklammerung der durch R. Bultmann angestoßenen historisch-kritischen Rückfrage als einer Schwäche seines Buches bewußt, zumal er weiß, daß „die Evangelien nicht (eigens dazu) geschrieben sind, die Gefühle, Absichten und Gedanken Jesu zu analysieren“ (7). Andererseits kann aber auch die formgeschichtliche Forschung die Legitimität des „persönlichen Studiums“ und des „Lebens aus den Evv.“, zu dem G. vor allem anleiten möchte (8f.), um so weniger bestreiten, als sie ja auch selbst im Evv.-Text ihre Basis hat. Wie Proteste gegen die Selbstauflösung der Theologie in eine am Christusdogma der Kirche desinteressierte historische Kritik klingen Denkanstöße wie diese: „Nur Jesus kann sagen, wer er ist“ (18). „Wenn also Jesus nicht... zugleich mitteilt, was er ist und was er erlebt, niemals werden wir dann in Wahrheit sagen können, was er ist, und an den Sohn Gottes glauben können“ (11). – „Was ist der Tod Jesu, wenn Jesus ihn nicht als solchen erlebt? Es ist dann nicht mehr als ein Tod unter Milliarden anderen... Aber kann er (dann) das Ereignis sein, in dem Gott uns errettet?“ (15).

Mainz

Rudolf Haubst

Böcher, Otto: *Christus Exorzista*. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: (1972) 218 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, hrsg. von K. H. Rengstorff und L. Rost, 5. F., H. 16) Ln DM 58.–

In dieser ungewöhnlich material- und kenntnisreichen Habilitationsschrift setzt der Verf. die in seiner Dissertation: *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr* (BWANT 90, Stuttgart 1970) veröffentlichten Studien in bestimmter Richtung fort: Wie wird die frühe Kirche mit den Dämonen (und der Dämonenfurcht) fertig? Welche Beziehung wird nach dem NT zwischen beiden Gegebenheiten hergestellt?

Die Proportionen dieser Untersuchung entsprechen nicht der in der Themenstellung genannten Aufgabe, denn den überwiegenden Raum nehmen die Aufweise ein, daß die Kirche der ntl. Zeit an den dämonischen Vorstellungen der antiken Umwelt weithin festhält und daher auch bestimmte Abwehrhaltungen gegen den dämonischen Einfluß übernimmt, nur in begrenzter Weise aber dämonische Vorstellungen auflöst oder ausdrücklich dagegen Stellung nimmt. Entscheidend ist für die frühe Kirche jedoch die Überzeugung, daß Christus die Dämonen besiegte und seiner Kirche die Macht verlieh, ebenfalls jeden dämonischen Einfluß abzuwehren. Dabei bleibt die Frage durchaus offen, was für eine Wirklichkeit die Dämonen in sich darstellen. Bezeichnend ist die Aussage des Paulus im 1. Korintherbrief, wo er zur Frage des Götzenfleischgenusses schreibt: „Wir wissen, daß es keine Götzen gibt in der Welt und keinen Gott, außer dem einen. Und wenn es im Himmel oder auf Erden sogenannte Götter gibt – und solche Götter und Herren gibt es viele –, so haben wir doch nur einen Gott, den Vater... und nur einer ist Herr: Jesus Christus“ (8,4–6). Nicht ohne Grund wird deshalb Jesus in den Evangelien, besonders bei Markus, als mächtiger Exorzist geschildert; vor allem aber wird herausgestellt, daß der Auferstandene alle dämonischen Gewalten entmacht hat.

Die Untersuchung trägt ein weit verstreutes Material zusammen und zeigt Perspektiven auf, die oft kaum genügend beachtet werden und die für das Verständnis des geistigen Hintergrundes der frühchristlichen Welt von großem Gewicht sind. Insofern bilden die beiden Untersuchungen Böchers zum Dämonismus einen gewichtigen und eigenständigen Beitrag zur Erforschung der ntl. Welt und Umwelt, damit auch zur frühchristlichen Erlösungsvorstellung. Leider werden aber die Linien zwischen den antiken Dämonenvorstellungen zur Taufe hin allzu knapp ausgezogen (insgesamt 10 von 180 Textseiten!). Vor allem wird nicht aufgezeigt, was das Taufgeschehen seinem Wesen und seiner Wirkung nach aufgrund der verschiedenen ntl. Zeugnisse darstellt. Dann wäre es leichter gewesen, die von Böcher aufgezeigten Beziehungen zwischen Taufe und Dämonenüberwindung bzw. Abwehr dämonischer Einflüsse in die Gesamtbedeutung des Taufgeschehens abgewogen einzuordnen. Die einseitige Fragestellung nach „der Entstehung der exorzistischen Tauflehre und nach ihren neutestamentlichen Voraussetzungen“ (176) bringt ein einseitig antidämonistisches Konzept von Taufe hervor, demgegenüber „das Sakramentale, Leben und Heil Vermittelnde“ der Taufe (gerade auch



nach der hellenistischen Konzeption, der Paulus z. B. in Röm 6 z. T. folgt) ungebührlich in den Hintergrund tritt. Insbesondere hat zu dieser unbefriedigenden Sicht das (protestantische) Mißverständnis geführt: Sakramentales und Magisches lägen auf einer Ebene (s. die Wendung: „magisch-sakramental“ 175 u. ä.). Dies zeigt sich deutlich an der willkürlichen Verwendung des (katholischen) Begriffs vom *opus operatum*, der lediglich besagt, daß der sachgemäße Vollzug des Sakramentsgeschehens aus sich die Kraft besitzt, Gemeinschaft mit Christus und seiner Heilswirklichkeit zu schaffen, allerdings nur dort, wo ein Mensch diesem Geschehen keinen Widerstand entgegengesetzt und sich dafür öffnet. Ohne und gegen den Willen des „Empfängers“ eines Sakraments wirken aber auch die Sakramente *ex opere operato* nach katholischer Auffassung nicht. Insofern läuft der Verf. auf falscher Fährte, wenn er mehrfach betont: „Das neue Leben in Christus ist nicht *ex opere operato* mit der Taufe geschenkt (Röm 6,4–8–11), sondern muß im Wandel des Getauften realisiert werden“ (172; vgl. dazu 175, 177, 179). Das Drängen auf Bewährung und Realisierung der Taufwirklichkeit, des Getauftseins im Alltag des Lebens schließt jedoch nicht aus, daß durch die Taufhandlung etwas am Getauften geschah, das die Voraussetzung für das Leben aus der „Taufnade“ bildet. Auch Böcher stellt (inkonsequenterweise!) fest: „Paulus (beschreibt)... die Wirkung der Taufe mit großem Nachdruck als tatsächliche Umwandlung des Menschen und Versetzung in die Sphäre des Heiligen Geistes...; die Rechtfertigungslehre... kann geradezu als Interpretation der Taufe angesehen werden“ (175).

Zu fragen ist abschließend noch, ob „Besessenheit im engeren Sinne“ nach dem NT lediglich „Geistes- und Gehirnerkrankheiten“ umfaßt, wie auf 166 festgestellt wird, oder ob nicht auch hier vorschnell kategorialisiert wird, ohne mit Hilfe der Religionspsychologie, Religionsphänomenologie, Tiefenpsychologie und Parapsychologie zunächst in ein Gespräch darüber einzutreten, ob „die Übermächtigung durch einen anderen“, ein böses Prinzip, wirklich erfahren werden kann und wie sich eine solche Übermächtigung auf die Person des Betroffenen auswirkt. Gerade der Verf. wäre aufgrund seiner umfassenden Kenntnis des antiken, vorwiegend jüdisch-orientalischen Materials zu einem solchen interdisziplinären Gespräch hervorragend befähigt.

Passau

Otto Knoch

**Tradition und Glaube.** Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Gert Jeremias, Heinz-Wolfgang Kuhn und Hartmut Stegemann. Mit 8 Tafeln. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 434 S. Lw. DM 85.–

Etwas verspätet sei auf eine Festschrift hingewiesen, die ein vorzügliches Exempel dieser literarischen Gattung und zugleich eine wirkliche Ehrengabe für einen Theologen ist, der seine gesamte Lehrtätigkeit von der ersten Professur für Orientalistik in Tübingen bis zur Leitung der Qumran-Forschungsstelle in Heidelberg auf die in den Beiträgen genannten Arbeitsgebiete ausgerichtet hat. Die in den beiden Abschnitten der Festschrift thematisierte Dialektik „Die Umwelt des frühen Christentums“ und „Das frühe Christentum und seine Umwelt“ ist methodisches Kennzeichen aller Beiträge und gerade deswegen eine adäquate Reverenz für den Geehrten. Daß dabei auch katholische Autoren zum Kreis seiner Freunde gehören, ist ein erfreuliches Zeichen gemeinsamer Arbeit.

Den ersten Themenkreis eröffnet E. Otto, Gott als Retter in Ägypten, der ein allmähliches Anwachsen der Idee göttlicher Rettergestalten nachweist. L. Delekat, Yáhō-Yahwāe und die alttestamentlichen Gotteskorrekturen, untersucht die Geschichte der verschiedenen Gottesbezeichnungen im AT. K. Beyer, Alt-hebräische Syntax in Prosa und Poesie, legt syntaktische Erläuterungen zu Gn 1,1–2,4a.5,1f und Jes 5,1–7 vor. H. Bardtke, Der Mardochäustag, geht – ausgehend von 2 Makk 15,36 – der Entstehungsgeschichte der Mardochaigestalt nach. Unveröffentlichte Texte aus einer Henochschrift über die vorsintflutlichen Giganten stellt J. T. Milik, Turfan et Qumran. Livre des Géants juif et manichéen, vor, desgleichen J. P. M. van der Ploeg, Un petit rouleau de psaumes apocryphes (11QPsAp<sup>a</sup>), restliche Teile einer kleinen Schriftrolle aus Qumran. In gleicher Weise veröffentlicht erstmalig A. S. van der Woude, Fragmente des Buchs Jubiläen aus Höhle IX (11QJub), hebräische Frag-

mente, die bisher aus äthiopischer Überlieferung bekannt waren. C. H. Hunzinger, Spuren pharisäischer Institutionen in der frühen rabbinischen Überlieferung, geht der Frage nach, inwieweit der Traditionsprozeß (konkret am Beispiel des Bannes) nachgezeichnet werden kann. M. Hengel, Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina, untersucht in gewohnter Akribie Proseuche als ursprüngliche, von Ägypten ausgehende Synagogenbezeichnung und ihre palästinische Transformation. D. Lührmann, Ephiphanie. Zur Bedeutungsgeschichte eines griechischen Wortes, gibt eine breitere Begründung für das im ThW IX, 8–10 Ausgeführte. R. Bergmeier, Quellen vorchristlicher Gnosis? beantwortet die selbstgestellte Frage jedenfalls im Hinblick auf das vorhandene Quellenmaterial der Thomaspsalmen und der simonianischen Gnosis negativ.

Den neutestamentlichen Teil beginnt J. Jeremias, Die Dreitage-Worte der Evangelien, der in ihnen ein eschatologisches Schema nachweist und sie der vorösterlichen Zeit zuweist. C. Colpe, Traditionsüberschreitende Argumentationen zu Aussagen Jesu über sich selbst, befragt die Traditionen der Menschensohn-Sprüche und der Leidens Weissagungen nach der Möglichkeit eines Rückschrittes zum wirklich Gesagten, d. h. zum historischen Jesus. H. Stegemann, „Die des Uria“. Zur Bedeutung der Frauennamen in der Genealogie von Matthäus 1,1–17, sieht bereits in der Einfügung der heidnischen Namen das Problem Juden–Christen des MtEv grundsätzlich gelöst. E. Schweizer, Zur Sondertradition der Gleichnisse bei Matthäus, vermutet eine fixierte Sondertradition für diesen Komplex. J. Carmignac, Pourquoi Jérémie est-il mentionné en Matthieu 16,14? gibt als Grund für diese *crux interpretum* die Deutung Jesu als Unheilsprophet an, da der Prophet und sein Buch zur Zeit Jesu von nebensächlicher Bedeutung waren. H. W. Kuhn, Zum Problem des Verhältnisses der markinischen Redaktion zur israelitisch-jüdischen Tradition, negiert einen Antijudaismus für Mk und interpretiert Jesu Wirken als Gerichtsankündigung. O. Michel, Der Umbruch: Messianität = Menschensohn. Fragen zu Markus 8,31, geht der schwierigen Frage beider Titel im MkEv nach und gibt knappe, aber differenzierte und stimulierende Hinweise. C. Westermann, Alttestamentliche Elemente in Lukas 2,1–20, interpretiert Lk 2,1ff nicht als Geburtslegende, sondern im Kontext des AT als Epiphanie mit der Geburt als das die Ankündigung bestätigende Zeichen. R. Schnackenburg, Das Brot des Lebens, untersucht als möglichen religionsgeschichtlichen Hintergrund mandäische und rabbinische Schriften, die jüdische Mystik und Philo, als nächste Parallele sieht er (mit Ch. Burchard) Joseph und Aseneth an, betont aber zurecht die Eigenständigkeit des Evangeliums. H. Thyen, Johannes 13 und die „Kirchliche Redaktion“ des vierten Evangeliums, sieht im sogn. Redaktor den Evangelisten selbst am Werk, der überhaupt erst aus einer gnostisierenden Grundschrift ein Evangelium geschaffen habe. F. Hahn, Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen, arbeitet ein festes Schema heraus, das mit der alttestamentlichen Botenformel zwar verwandt, aber letztlich doch aus der urchristlichen Überlieferung erklärt werden muß. A. Vögtle, Mythos und Botschaft in Apokalypse 12, stellt zum Schluß die ekklesiologische Deutung zurecht heraus und diskutiert die sich dabei ergebenden offenen Fragen.

Abgerundet wird der vorzügliche Band durch ein ausführliches Autoren- und Stellenregister (417–434), so daß er ein praktikables Arbeitsbuch werden kann für den religionsgeschichtlichen Ansatz, der Exegese, für dessen Notwendigkeit das Werk des Geehrten zeugt.

Münster

Hubert Frankemölle

**Schütze, Alfred: Mithras-Mysterien und Urchristentum.** – Stuttgart: Verlag Urachhaus (1972) 3 280 S., 82 Tafeln, davon 15 farbig, 11 Zeichnungen, 23 Abbildungen im Text, 1 Karte, Lw. DM 48.–

Das 1937 erstmals erschienene, 1960 erneut aufgelegte Werk wird vom Verlag nun in einer großzügig ausgestatteten und großformatigen Ausgabe vorgelegt. Wer eine saubere und exakte Darstellung der Mithrasreligion erwartet, muß enttäuscht sein. Schütze sieht in der Anthroposophie Rudolf Steiners den Schlüssel, das, was die Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts gesammelt und gesichtet hat, „wesensmäßig zu deuten“ (11). Sein Buch ist der Versuch, „die Mithrasmysterien aus der Perspektive anthroposo-



phischer Erkenntnisbemühung darzustellen" (11). Zwei Beispiele sollen die Art des Vorgehens veranschaulichen.

Für die Deutung des Kultbildes der Mithräen mit der Darstellung des den Stier tötenden Mithras ist die grundsätzliche Einsicht entscheidend, „daß der Mithras-Stier als ein integrierender Bestandteil des Menschen selbst aufzufassen ist“ (84). „Die reine Natur im Menschen, sein Nicht-Ich, das, was ihm ohne sein Zutun geworden ist, ist der ‚Stier‘ im Sinne der antiken Mysterienanschauungen. Was ihn über das Tier erhebt und ihn seine wahre Menschenwürde ergreifen läßt, ist ‚Licht vom Lichte‘; es ist das geistige Ich, das sonnenhaften Ursprungs ist, wie Mithras selbst, der das göttliche Urbild dieses Ich darstellt“ (88). „Der Mensch muß aus seiner individuellen Aktivität heraus ein zielstrebiges Wollen entfalten, das seine ‚Natur‘ im Sinne des Geistes umprägt. Er wird damit selbst zum Mithras, der den Stier überwindet... In der Gestalt des Mithras, der den Stier bezwingt, symbolisiert sich der menschliche Ich-Impuls“ (89).

An einer anderen Stelle allegorisiert Sch. die sieben Weihegrade des mithräischen Einweihungswesens. „Die stufenweise Schulung des Mysten war die individuelle Verwirklichung des mythischen Bildes der Stiertötung. Der Schüler wurde angeleitet, Schritt für Schritt seine eigene Stiernatur zu überwinden und die Mithraskraft in sich aufzunehmen“ (103). Die Stufe des Löwen erklärt der Verf. unter Hinweis auf Rudolf Steiner, der gemeint hat, „man könne die Bedeutung des üblicherweise als ‚Löwe‘ bezeichneten Grades womöglich noch besser mit dem Wort ‚Sphinx‘ wiedergeben“ (110). Irgendein Beleg für diese Ansicht fehlt; Steiner gilt als Offenbarungsquelle. Die Einführung des Wortes „Sphinx“ läßt nun an das Rätsel der thebanischen Sphinx denken, das auf den Menschen hin zu deuten ist, der am Morgen auf vier, am Mittag auf zwei, und am Abend auf drei Füßen geht (Kindheit – Reife – Alter). Von hier aus ist es dann klar: Der Myste des 4. Grades „mußte... sich die Pflege des spezifisch Menschlichen angelegen sein lassen, d. h. zur Stufe der Ich-haftigkeit aufsteigen“ (110). Diese Deutung wird dann erläutert durch Hinweise auf Sokrates' Hebammenkunst, griechische Erzählungen um Pan, die nordische Edda und den Mittagsdämon (110f).

Sch. interpretiert die Mithrasmysterien als „Adventsmysterien, deren Prophetien das Kommen des Christus verkündigten und seine Ankunft auf Erden vorzubereiten hatten“ (188). „Christus ist der wahre Mithras“ (192). „Er wurde in vorchristlicher Zeit als ein göttlich-kosmisches Wesen erlebt, von dem die höchsten Eingeweihten und Seher verkündeten, daß es einst auf die Erde herabkommen werde“ (189). Die anthroposophische Deutung der Mithrasreligion verhilft dann dazu, das Wesentliche des Christentums zu erheben. Christus hat als „kosmisches Sonnenwesen“ (208 u. ö.) zu gelten. „Das Christentum... wird nur in seiner eigentlichen Tiefe erfaßt, wenn man die Leibwerdung des Sonnengeistes als seinen wesentlichen Inhalt erkennt“ (217). Christus „überwindet die Todegebundenheit des menschlichen Leibes und entringt dem Verweslichen das Unverwesliche. Leib und Blut des Auferstandenen werden zur heiligen Gralsspeise, die dem Menschen die Kraft zur Überwindung und Verklärung seiner eigenen ‚Stiernatur‘ gibt“ (229). Er hat alle Niedrigkeit der menschlichen Kreatur angenommen, um sie zu vergeistigen. „Seine Auferstehung ist die Krönung dieses Verwandlungswillens, der auch vor Tod und Verwesung nicht haltmacht und den sterblichen Leib in die Vergeistigungsgeschichte einbezieht“ (230). Das Christentum hat sein Wesen verraten, als es sich vom römischen Staat, dessen Machtprinzip sich gegen den Geist wandte, in Dienst nehmen ließ. Die Rückbesinnung auf die Mithrasmysterien kann dazu führen, „daß sich das Christentum auf seine vergessenen Geistesinhalte besinnt und dadurch eine Erneuerung aus der Tiefe erfährt“ (253f). „In der Anthroposophie Rudolf Steiners lebt eine Weisheit..., durch die auch die Mysterien des Christentums ihre zeitgerechte Auferstehung erfahren können“ (254).

Die vielen Unrichtigkeiten des Buches können hier nicht zusammengestellt werden. Es sei nur darauf aufmerksam gemacht, daß nach dem heutigen Forschungsstand der von Albrecht Dieterich „Mithrasliturgie“ genannte Zaubertext nicht als Einweihungsritual in die Mithrasmysterien interpretiert werden kann (173–184). Die 107–109 genannten Texte können nicht beweisen, daß Paulus die Mithrasmysterien gekannt hat. Die Topik der *militia spiritualis* ist stoisches Allgemeinut. Der Nathanael des Johannesevangeliums war bestimmt nicht ein Angehöriger des 5. Grades der Mysterien (114f). Bezeichnend für die Tendenz des Buches ist es, wenn für die oft seitenlangen Zitate aus den Schriften und Vorträgen Rudolf Steiners die genauen Fundstellen angegeben werden, nicht dagegen für die Kirchenväterzitate. Im Literaturverzeichnis wird auf sechs Bücher Steiners verwiesen; die Literatur zu Mithras ist dagegen unvollständig (278). Das Buch ist durchsetzt von Vermutungen, die im Handumdrehen zu Tatsachen werden, Assoziationen unterschiedlicher Herkunft, Phantasie und gnostisch anmutenden Spekulationen. Als Darstellung der antiken Mithrasreligion ist es ungeeignet. Wohl dokumentiert es eine bestimmte Art, Religionsgeschichte zu deuten. Für den, der sich diese Deutung nicht zu eigen machen möchte, liegt der Wert des Buches in seiner reichen Bebilderung.

Città del Vaticano

Theofried Baumeister

**Dionysius von Alexandrien: Das erhaltene Werk.** Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wolfgang A. Bienert. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1972. VIII, 137 S. (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd 2, Abt. Patristik) Ln DM 52.–, Subskr. DM 44.–

B. legt eine Übersetzung aller bisher bekannt gewordenen Fragmente von Schriften des Dionysius von Alexandrien vor. Als Grundlage dient die Textsammlung, die Ch. L. Feltoe 1904 veröffentlicht hat. Die inzwischen neu hinzu gekommenen Fragmente wurden ebenso berücksichtigt wie die Textverbesserungen, die auf Grund neuer Editionen für die bereits bekannten Fragmente möglich geworden sind. Die Gliederung und Reihenfolge der Sammlung von Feltoe ist beibehalten worden, damit der Vergleich mit den Originaltexten leicht möglich bleibt; die neuen Fragmente wurden in die bestehende Anordnung eingefügt. Mit der vorliegenden Übersetzung besitzen wir zum erstenmal eine Sammlung aller Fragmente in deutscher Sprache, darunter Fragmente, die überhaupt zum erstenmal ins Deutsche übersetzt wurden. Die Übersetzung ist sinngetreu und gut lesbar und gibt die Möglichkeit, Theologie und Geistesart des Dionysius trotz aller Lückenhaftigkeit kennenzulernen.

Als Fragmente überlieferte Texte sind gewöhnlich dadurch erhalten geblieben, daß sie von anderen zitiert werden, die meistens noch den gesamten Text vor Augen hatten. Es ist daher zum Verständnis dieser Fragmente unentbehrlich, daß man auch ihren Rahmentext kennt. Dieser wird daher ebenfalls in Übersetzung geboten.

Gerade eine Fragmentensammlung erweckt das Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Darstellung, die nach Möglichkeit das ergänzen soll, was sich sonst ohne Mühe aus zusammenhängenden Texten ergibt. Man wird daher sehr dankbar die Einleitung lesen, in der B. alles zusammenträgt, was wir über Biographie und theologische Bedeutung des Dionysius wissen können.

Die Vf. der Rahmentexte wurden im Übersetzungsteil nur mit Namen in eckigen Klammern notiert; alle näheren Angaben und kurze Erläuterungen zum Übersetzungstext muß man in einem Anmerkungssteil (107/24) suchen. Wenn man vom Text aus 294mal (so viele Anmerkungen sind es) im Anmerkungssteil nachgesehen hat, fragt man sich doch, ob diese ärgerliche Umständlichkeit unvermeidbar war. Da B. selbst bemerkt, daß auf Stellenangaben im Übersetzungsteil verzichtet werden mußte (24), scheint er dafür nicht verantwortlich zu sein. Es gehört zur Pflicht von Rezensenten, daß sie Redaktionen und Verleger immer wieder nachdrücklich daran erinnern, Text und zugehörige Anmerkungen nicht voneinander zu trennen.

Zum großen Fragment „Über die Natur“ mit dessen Epikur-Bekämpfung wäre vielleicht hinzuweisen auf W. Schmid, Art. Epikur: Reallexikon für Antike und Christentum 5, 681/819, wo allerdings Dionysius nur kurz erwähnt wird (782).

Im ganzen ist das vorliegende Werk eine wohlgelungene Arbeit, die bei Studenten und Forschern eifrige Leser finden möge, da die Hinwendung zu den Texten immer noch die beste Gewähr für eine gründliche Geschichtskennntnis bietet.

Bochum

Alfred Stuißer

**Rius-Camps, Josep: El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes.** – Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1970. XIV, 512 S., kart. Lit. 10.000

Eines der auffallendsten Merkmale der Theologie des Origenes ist das funktionale Verständnis der Dreifaltigkeit, ein Erbe aller vor-nizänischen Systeme. Rius Camps, Prof. an der Theologischen Fakultät von Barcelona, hat die durch die Studien von Völker, Lieske und Crouzel in der Erforschung des origenianischen Systems gezogenen Grenzen überwunden. Am Anfang stellt er sich ein in den Studien über Origenes fundamentales Problem: ob nämlich der Alexandriner eine Pneumatologie besitzt oder ob er die Existenz des Heiligen Geistes aus rein dogmatischen Gründen behauptet.

Er beginnt mit der Analyse der verschiedenen Funktionen des Logos und des Geistes. Das Ministerium des Sohnes kommt bei der Kreatur in doppelter Weise an, indem es seine *formae rationales* auf ein geschöpfliches Substrat und die *formae sapientiales* auf ein geistiges und nicht geschaffenes Substrat aufdrückt. Es ist der Heilige Geist, der seinerseits den rationalen Geschöpfen dieses zweite Substrat vermittelt: die geistige Materie, die fähig ist, die höheren Formen der Christus-Weisheit zu empfangen.



Viele Ausführungen des Vf. haben ihren Ansatz in der These, daß Origenes den göttlichen Geist als gemeinsames Substrat Gottes, Christi und des Heiligen Geistes betrachtet. Jenes ist den Heiligen in Form von ‚Gnade‘ zugeteilt. Das Verständnis des *pneuma* als göttliches Substrat ist in der Tat in der Theologie des 2. Jahrhunderts weitgehend belegt. Bei Joh. 4,24 findet es einen biblischen Grund, auf den Herakleón und Tertulian zurückgegriffen haben. Diese Bezeichnung des Geistes als göttliches Element wurde jedoch schon von den Stoikern behauptet, die ihn aber in den materiellen Bereich hineinragen ließen. Statt dessen zieht Origenes es vor, als Attribute göttlicher Natur den unkörperlichen, unsichtbaren und intellektuellen Charakter aufzuzählen. Was Gott von jeglichem anderen mit geistiger Natur begabten Sein unterscheidet, ist die Transzendenz seines Wesens als Prinzip aller anderer Seienden und als nicht aufgebbarer Besitz des Seins. Die anderen intellektuellen Seienden, als Geschaffene, besitzen das Sein nur als akzidentelle Form, woraus die Wandelbarkeit der Kreaturen entsteht. Von der Basis ausgehend, daß das *pneuma* das göttliche Substrat ist, kommt Rius-Camps in seiner Analyse zu sehr einleuchtenden Ergebnissen; seine Voraussetzung ist jedoch nicht hinreichend bewiesen.

Er wendet sich danach der komplexeren Problematik des trinitarischen göttlichen Dynamismus zu, der für den Logos und den Geist konstitutiv ist. Der Vf. setzt auch voraus, daß Origenes die Kategorien der Stoa übernommen hat, wonach bei dem Aufbau einer Person (*ὑπόστασις*) das Wesen (*οὐσία*), als Gesamtheit der individualisierenden und unübertragbaren Eigentümlichkeiten (*ἰδιότης*), und das erste Substrat (*πρῶτον ὑποκείμενον*) zusammenfließen. Das Substrat ist dem Vater und dem Sohn gemeinsam, nicht aber numerisch identisch. Das Wesen oder die *ousia* Gottes und die des Logos sind sehr verschieden. Indem das Wesen des Sohnes im göttlichen Substrat empfangen wird, das der Vater dem Sohne wesentlich mitgeteilt hat, wirkt es auf die vielen bei ihm enthaltenen *virtualitates* und schafft eine neue Hypostasis. Der Sohn ist Wollen-Wille, der von dem wesentlichen Gedanken des Vaters ausgeht: das substantivierte göttliche Wollen. Nach dieser Analyse hat sich das erste Wollen vollkommen in die Mens eingepreßt, und so hat es den Logos als Boten der künftigen von Gott erwählten Oekonomie individualisiert. Der Vf. erkennt jedoch, daß Origenes den ‚spirativen‘ Prozeß des Geist-Substrates nicht expliziert hat, unentbehrliches Substrat dafür, daß der formaliter – dem Wesen nach – konstituierte Logos zu einer Person oder subsistierenden Hypostasis wird. Infolgedessen ist seine Erklärung noch vager, daß nämlich der Heilige Geist, im Hinblick auf die Vergöttlichung der geistigen Seienden, vom Vater durch den Sohn bei der Hypostasierung der Materie oder des göttlichen Substrats ‚gemacht wurde‘, als unpersönlicher, den beiden Personen gemeinsamer Geist. Der inpersonale Geist oder die göttliche Materie ging ungeformt, unbestimmt, mit zahlreichen aktualisierbaren *virtualitates* aus dem Vater hervor. Bei seinem Gang durch Christus hat er sich konnatural gemacht der individualisierenden Eigenschaften des Eingeborenen und gewann dadurch Form und Definition. Frucht dieses Prozesses war seine Substantivierung in der Person des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist kann also in seiner Eigenschaft als aus der ersten Quelle des Vaters ausgehendes und durch die in ihm durch den Sohn ausgedrückten Eigenschaften gewirktes, – omnivirtuelles‘ göttliches Substrat der Kreatur unter der Form von ‚Geschenk‘ oder ‚Gnade‘ das neue Substrat subministrieren, das sie in die Lage setzt, zu Gott aufzusteigen und sich zu vergöttlichen.

Der Geist der adoptierten Sohnschaft ist derselbe Heilige Geist, aber unter der Perspektive des Subjektes betrachtet, bei dem die vergöttlichende Wirkung endet. Alle Getauften haben die Macht empfangen, ‚Söhne Gottes‘ zu werden; nur wenige haben jedoch diese Möglichkeit soweit kultiviert, daß es ihnen gelang, die adoptierte göttliche Sohnschaft *in actu* zu besitzen. Es handelt sich um diejenigen, die den Geist der Sohnschaft empfangen haben und mit ihm das neue Substrat, das fähig ist, Christus als Logos-Weisheit zu umfassen; und so konnten sie ‚Söhne Gottes‘ *in actu* werden. Diejenigen, die die Möglichkeit verwirklicht haben, Söhne Gottes zu werden, gehören zur himmlischen Kirche, zum höheren Jerusalem – der Braut Christi.

In den IV. bis VI. Kapiteln wird die christliche Anthropologie behandelt. In origineller und tiefgreifender Weise präsentiert

der Vf. wichtige und umstrittene Aspekte der Ekklesiologie des Origenes.

Obwohl jedes mit Vernunft begabte Seiende in der Lage ist, die eine oder andere Spur des Logos in der menschlichen Philosophie zu entdecken, sind nur die Gläubigen dazu fähig, die ‚Sklavensform‘ (den Logos-sarx: Christus dem Fleisch nach, den gekreuzigten Jesus-Christus) des Logos zu sehen, während es allein den Vollkommenen oder Geistigen unter ihnen gelingt, seine ‚göttliche Form‘ (den Logos-Herrn-Geist oder Weisheit Gottes: die göttliche und ursprüngliche Natur des Sohnes) zu betrachten. Die Logos-Weisheit ist das Ziel jeglichen geistigen Fortschritts, der vom Glauben der Einfachen bis zur Gnosis der Vollkommenen führt. Die Gnosis ist das Ergebnis der Fusion des Geistes der Adoption (mit seiner weiblichen, unterstützenden Kausalität) mit den Formen oder Tugenden des Eingeborenen (mit seiner männlichen, gestaltenden Kausalität). Vollkommen ist jeder, der die noetische Ankunft des Logos-Gott empfangen hat. Er nimmt schon an den höheren *epinoiai* Christi teil. Noetische Ankunft Christi und des Geistes der Sohnschaft bilden die zwei mitverursachenden Prinzipien der Vollkommenheit der ‚Söhne Gottes‘.

Rius-Camps kommt zu Schlußfolgerungen, die sein eigenes Verständnis der Ekklesiologie des Origenes kennzeichnen. So behauptet er, daß die Stellungnahme des Origenes versucht, ein Gleichgewicht zu behalten zwischen der optimistischen Position der heterodoxen Gnosis, wonach die *pneumatikoi* zur vollkommenen gnostischen Erkenntnis schon in diesem Leben im Augenblick der Illumination gelangen, und der viel pessimistischeren Position der meisten Gläubigen, für die die sapientielle Erkenntnis oder die wahre Gnosis der unaussprechlichen Geheimnisse Gottes erst für den künftigen Aeon vorbehalten ist. Oft erweckt er den Eindruck, daß er die Trennung zwischen Vollkommenen und einfachen Gläubigen übermäßig betont, bzw. daß er die Kontinuität zwischen der gegenwärtigen und der eschatologischen Vollkommenheit übertreibt. Der Vf. ist sich dessen bewußt, daß einige seiner Behauptungen diesen Eindruck hinterlassen können und gibt daher seinen Schlußfolgerungen eine andere Färbung, geeignet, diese zu korrigieren. Deshalb unterstreicht er, daß die Erkenntnis der Geheimnisse und der unaussprechlichen Wörter der Weisheit im jetzigen Zustand notwendigerweise partiell, unvollkommen und nicht adäquat (wie durch einen Spiegel und rätselhaft) im Vergleich zu der vollständigen und umfassenden Erkenntnis (von Angesicht zu Angesicht) des künftigen Aeon ist. Deswegen verteidigt er, daß der Alexandriner nichts anderes beabsichtigt, als zu relativieren, wenn er sich auf den gegenwärtigen Zustand bezieht, obwohl die von den Geistigen errungene Vollkommenheit und Schau den menschlichen Augen als sehr vollständig erscheinen. Die Engel, für die der künftige Aeon schon gilt, betrachten die Wahrheit ‚von Angesicht zu Angesicht‘ d. h. in einer adäquaten und umfassenden Form. Die Geistigen betrachten sie jedoch in einer direkten und unmittelbaren, aber nur partiellen Weise. So sucht er eine Auslegungslinie zwischen beiden klassischen Positionen: die von Völker, der die wahre Kirche aus den Geistigen bestehend sieht, und die von Lieske, Crouzel, Martinez Pastor und Chevenert, die sich gegen ein zu radikales Verständnis des Unterschieds zwischen den Geistigen und der irdischen und hierarchischen Kirche gewandt haben. Der Vf. glaubt, daß ein mittlerer Weg möglich ist: obwohl es wahr ist, daß Origenes den Begriff der wahren Kirche für die himmlische Kirche beibehält, zu der die Vollkommenen und die Geisten schon mit vollem Recht gehören, und daß ‚irdische Kirche‘ überwindlicher und vergänglicher Zustand bedeutet, der notwendigerweise überwunden werden muß, um sich mit Christus zu vereinen und zur vollkommenen Gnosis zu gelangen, ist sich der Alexandriner klar bewußt, daß es zu einem offenen Konflikt nie kommen darf. Die Geistigen sind gewissensverpflichtet, wie Paulus, in der sichtbaren Kirche zu bleiben, indem sie sich dem fleischlichen Zustand der großen Mehrheit der Gläubigen anpassen. Sie müssen sich selbst dem rituellen und sakramentalen Kult unterwerfen, um die anderen für Christus zu gewinnen und sie als Pädagogen zur unmittelbaren und direkten Kenntnis der Wahrheit zu führen, ohne jegliche begriffliche und bildhafte Vermittlung.

Es ist nicht möglich, den gesamten Reichtum dieser Monographie zu besprechen. Der Vf. gelangt aufgrund einer analytischen Darlegung zu seinen Konklusionen, indem er sich stets auf die origenianischen Entwicklungen selbst stützt, welche er um bibli-



sche Schlüsselzeugnisse zu zentrieren weiß. Er suchte den dem Alexandriner eigenen didaskalischen und exegetischen „Sitz im Leben“ zu fassen. Wir sind der Meinung, daß er manchmal zu viel auf die Beziehungen zwischen origenianischen und gnostischen Systemen eingeht, obwohl feststeht, daß dieselben vom valentianischen und origenianischen System je verschieden ausgedrückten theologischen Postulate das Vorhandensein von gemeinsamen, grundsätzlichen, beiden Systematisierungsversuchen schon vorhergehenden Theologumena bestätigen. Indem er die Übereinstimmungen zwischen dem valentianischen System und dem des Origenes hervorhebt, trägt er dazu bei, noch dunkle Aspekte im origenianischen Denken mit größerer Präzision ins Auge zu bekommen.

Logroño (Spanien)

Ramón Trevijano

**Friedenthal, Richard: Ketzer und Rebell.** Jan Hus und das Jahrhundert der Revolutionskriege. — München: R. Piper und Co. 1972. 478 S., Ln DM 29.80

Den zahlreichen böhmischen und ausländischen Gelehrten, die in den letzten Jahren umfangreiche Werke über Johannes Hus und über die hussitische Revolution geschrieben haben, hat sich unlängst Richard Friedenthal zugesellt. Friedenthal ist seiner Schulung nach nicht Historiker, sondern Philosoph, Literatur- und Kunsthistoriker, und das macht sich in seinem Buche bemerkbar. Es bringt keine neuen Erkenntnisse, hat keinen wissenschaftlichen Apparat, nur am Ende wird in einer guten Auswahl die betreffende Literatur angeführt (in dieser Hinsicht erinnert es an die ältere Monographie von Melchior Vischer), trotzdem aber ist es wertvoll. Der Autor hat sich durch seine Luther- und Goethemonographien einen Weltruf erworben und seine neue Arbeit bleibt hinter denselben keineswegs zurück. Aufgrund der bisherigen Literatur, die er gewissenhaft studiert hatte, bietet er den Lesern ein sehr plastisches Bild sowohl der Person des böhmischen Reformators, als auch seiner erregten Zeit dar. „Wir haben versucht“, schreibt er am Schluß des Buches, „Menschen zu schildern mit ihren Kämpfen, Siegen und Niederlagen. Es sind mutige darunter, die uns Mut machen können, auch wenn sie unterlagen, wie Jan Hus. Von vielen Erbärmlichkeiten mußte die Rede sein, von Spaltung und Zerrissenheit, von großer Ratlosigkeit bei ihrer Überwindung. Es sind Menschen einer entfernten Zeit, die uns durch Erlebnisse unserer eignen Epoche sehr nahe gerückt erscheint“. Für den unglücklichen Prager Magister hat Friedenthal eine offene Sympathie. Er sieht in ihm keinen großen Denker, sondern vor allem einen ausgezeichneten Prediger von einer unleugbaren sittlichen Höhe, der gegen schreiende Mißstände seiner Zeit mutig kämpft. Er gibt zu, daß seine Lehre (von der Kirche und vom päpstlichen Primat) nicht orthodox war, erklärt es aber durch die unselige Situation, in der sich die Kirche befand. Er schildert die Anfänge der böhmischen Reform, die Verhältnisse an der Prager Universität, die Vorliebe der jüngeren tschechischen Gelehrten-Generation für die Thesen Wiclifs und die Zerrüttung in der Kirche nach dem Ausbruch des großen abendländischen Schismas. In den weiteren Kapiteln beschäftigt er sich mit der Person des Hus von seinen Jugendjahren bis zu seiner Verurteilung in Konstanz. Der Verlauf des Konzils und die Behebung des Schismas durch die Wahl des Papstes Martin V. werden ebenfalls ausführlich behandelt. Dann kehrt der Autor wieder nach Böhmen zurück, schildert die Gärung im Lande nach der Verbrennung des beliebten Predigers, den Ausbruch einer mächtigen religiös-sozialen Revolution, ihre einzelnen Phasen und Helden (Žižka, Prokop den Geschorenen), das „große Gehör“, das sich die Hussiten am Basler Konzil erkämpft haben, und die Niederlage der extremen Partei der Taboriten durch die Adelsarmee in der Schlacht bei Lipany (1434), in der er einen „nationalen Selbstmord“ sieht. Friedenthal ist ein guter Psychologe, seine Schilderung, mit gut auserlesenen Dialogen durchwebt, ist packend, seine Charakteristik der führenden Persönlichkeiten (Johannes XXIII., Kaiser Sigmund, König Wenzel u. a.) zutreffend. Zum Schluß einige störende Einzelheiten: Die Mitarbeit des Hus an der tschechischen Übersetzung der Bibel ist zweifelhaft; nach den Ausführungen Vlad. Kyas wurde die tschechische Übersetzung in den Jahren 1364–1375 vollendet (172). Der Aufenthaltsort des Hus in Südböhmen heißt nicht Kočín, sondern Kozi Hrádek (Ziegenburg) (200, 203). Der römische Papst Gregor XII. brief nachträglich das Konstanzer Konzil und resignierte am 4. Juli 1415, also noch vor der Hinrichtung des Hus (260, 296). 330 Z. 19 von

unten lies Pedro statt Gregor. Nachfolger des „Engelspapstes“ Cölestin V. war Bonifaz VIII., nicht Gregor VIII. (123). Das Konzil von Basel kam 1431, nicht 1531 zusammen (417). Die Behauptung, daß die Heiligsprechung Johannes von Pomuk zur Zeit der Gegenreformation den Kult des Hus verdrängen sollte, ist übertrieben (162, 363).

Litoměřice, ČSSR

Jaroslav Kadlec

**Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601–1612).** Hrsg. von Herbert Immenkötter. — Münster: Aschendorff 1972. XV, 452 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Heft 104) kart. DM 84.—

Nach dem Vorbilde des bayerischen Geistlichen Rates (1573) setzte Ernst von Bayern als Administrator von Münster am 20. 2. 1601 im Einvernehmen mit dem münsterischen Domkapitel den Senatus ecclesiasticus ein und erteilte ihm unbeschadet der jurisdiktionalen Zuständigkeit der Archidiakone Aufsichts- und Korrektionsgewalt über den gesamten Diözesanklerus. Im besonderen wurde der Geistliche Rat beauftragt, den Stifts- und Pfarrklerus, die Küster, Schullektoren und Kirchenprovisoren des Bistums außerhalb Münsters in die Bistumshauptstadt vorzuladen und über Benefizien, Herkunft, Ausbildung, Weihen und Zugehörigkeit zu einer Ordensgemeinschaft zu befragen, zur Ablegung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses aufzufordern und zur Beobachtung der kirchlichen Vorschriften zu ermahnen. Wichtigstes Reformziel des Geistlichen Rates war die Verkündigung der tridentinischen Lehre von den Sakramenten. Die Räte sollten u. a. den Lebenswandel der Geistlichen und die gewissenhafte Einhaltung der Stiftungsverpflichtungen, namentlich der Residenzpflicht, überprüfen.

Die vorliegenden Sitzungsprotokolle des Geistlichen Rates dürfen nicht mit der Niederschrift einer Bistumsvisitation, die den gesamten Klerus erfaßt, verwechselt werden. Denn der Senatus ecclesiasticus zitierte nur jene Geistlichen und Kirchenbeamten, die Anlaß zur Kritik gegeben hatten. Der Benutzer des vorliegenden Buches würde daher einem Trugschluß zum Opfer fallen, wenn er die in den Protokollen aufgedeckten Mißstände als repräsentativ für den Gesamtklerus des Bistums betrachtete.

Der Bearbeiter hat die Vorgeschichte des Unternehmens in einem ausführlichen Kommentar dargestellt und die Protokolle durch Anmerkungen zur Person und Sache vorzüglich erläutert. Im Vordergrund der Protokolle stehen kirchenrechtliche und pastorale Fragen, namentlich die Feier der Eucharistie (Laienkelch), die Beicht- und Bußpraxis, Ehe, Priesterweihe, Krankenölung und Zölibat.

Die Aussagen der Vorgeladenen ergeben in ihrer Gesamtheit ein sehr differenziertes Bild des religiös-sittlichen Zustandes der münsterischen Bistumsgeistlichkeit am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges. Sie stellen eine erfreuliche Bereicherung der Lokalforschung dar. Aber leider auch nicht mehr. Da der Bearbeiter es unverständlicherweise unterlassen hat, das Gesamtergebnis der Vernehmungen darzustellen und aus Kostengründen (!) sogar auf ein Sachregister verzichtet, ist nicht damit zu rechnen, daß der Ertrag der Arbeit in die allgemeinen Darstellungen der Kirchengeschichte eingeht. Dies ist um so bedauerlicher, als die wenig später (1613/16) erfolgte Visitation unter Ferdinand von Bayern, deren Protokolle ebenfalls vorliegen, einzigartige Vergleichsmöglichkeiten geboten hätte. Abgesehen von diesem allerdings schwerwiegenden Mangel verdient die Edition uneingeschränkte Anerkennung.

Münster

Alois Schröer

**Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte.** Im Auftrage der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte hrsg. von Anton Ph. Brück. 23. Jahrgang 1971. — Speyer: Jaeger Druck 1971. 400 S. kart. DM 27.— Lw. DM 31.50

Unter den Beiträgen dieses Bandes verdienen drei Abhandlungen über die Eucharistie besondere Beachtung. Hermann Reifenberg geht der Entwicklung der Eucharistiefeier in der Mainzer Liturgiegeschichte nach und gelangt zu der Feststellung, daß die diesbezüglichen Ordnungen keine statischen Gebilde sind, daß sie vielmehr dynamische Entwicklungsmomente enthalten. Während in der früheren Phase die eucharistische Liturgie weitgehend der Oberhoheit der Teilkirchen unterstand, macht sich seit dem Tridentinum ein zunehmender Trend zum Zentralismus bemerkbar,



der sich im 20. Jahrhundert wieder zugunsten der Ecclesia partialis abschwächt. Jakob Torsy gibt einen Überblick über eucharistische Frömmigkeit im späten Mittelalter, die durch das Sichtbarmachen der heiligen Gestalten gekennzeichnet ist. Das Streben der Gläubigen nach eucharistischer Schau ging so weit, daß man die Teilnahme an der Messe vielfach auf den Augenblick der Elevation reduzierte. An die Stelle der Speisekommunion trat weitgehend die Schaukommunion. Die Mystik und die Devotio moderna brachten neue Ansätze für ein innerliches Verständnis der Eucharistie. Friedhelm Jürgensmeier kommt in seinem Aufsatz „Die Eucharistie in der Barockzeit am Mittelrhein“ zu dem Ergebnis, daß von der eucharistischen Bewegung trotz mancher Auswüchse Innerlichkeit, religiöse Reformkraft und neue Glaubenssicherheit ausgegangen seien. Andererseits dürfe man nicht den zeitbedingten Charakter dieser Frömmigkeitsform übersehen. Wie die Barockzeit habe jede Zeit das Recht und die Pflicht, die ihr gemäßen Formen für das Glaubenserlebnis zu schaffen.

Unter den übrigen Beiträgen sind hervorzuheben die gediegene hagiographische Untersuchung von Johannes Emil Gugumus über den Abt Guido von Pomposa (970–1046), der kulturgeschichtlich bemerkenswerte Beitrag von Walter Michel über Herzbestattungen und den Herzkult des 17. Jahrhunderts sowie die Abhandlung von Klaus Ganzer über die Reaktionen gegen das 1. Vatikanische Konzil im Bistum Trier.

Münster

Alois Schröer

**Jongeneel, Jan Arie Bastiaan: Het redelijke geloof in Jezus Christus.** Een studie over de wijsbegeerte van de Verlichting. — Wageningen: H. Veenman en Zonen N. V. 1971. 291 S.

In einer Zeit, die man hin und wieder auch die Zeit der zweiten Aufklärung nennt, kann man es nur begrüßen, wenn gründliche Untersuchungen über die Stellung der Aufklärung des 18. Jahrhunderts zur Religion, zum christlichen Glauben und insbesondere zum Glauben an Jesus Christus erscheinen. Dieser Aufgabe unterzieht sich J. Er untersucht, was Jesus Christus für die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, die nicht auf einen übernatürlichen Glauben, sondern auf Vernunft und Verstand, nicht auf übernatürliche Ordnung, sondern auf Natur, nicht auf Heilsgeschichte setzt, bedeutet.

Nach einer Einleitung über die Zeitbegrenzung der Aufklärung und über die Methode und das Ziel der Arbeit versucht J. die wichtigsten Wesenszüge der Aufklärung herauszuheben. Er tut es in zwei Hauptstücken: Glaube an die Vernunft, Glaube an die Natur und Glaube an die Profangeschichte; daraus folgend dann im zweiten Hauptstück: der Vernunftglaube an Gott, der natürliche Glaube an Gott, der in der Geschichte gründende Glaube an Gott. Der in der Geschichte gründende Glaube an Gott glaubt an die allgemeine Vorsehung Gottes in der Geschichte, nicht aber an eine besondere Vorsehung in der Heilsgeschichte.

Zu diesen beiden guten Kapiteln, die mit vielen Belegen in die Gedankenwelt der Aufklärung einführen und den Hintergrund bilden, um das eigentliche Thema: Der Vernunftglaube an Jesus Christus deutlich Gestalt werden zu lassen, wird man etwas fragen müssen, was vor allem für eine Auseinandersetzung mit der Aufklärungsphilosophie Belang hat: Weswegen heißt es Glaube an die Vernunft und nicht: An die Stelle des Glaubens tritt die Vernunft, an die Stelle des Übernatürlichen die Natur und an die Stelle der Heilsgeschichte die Profangeschichte? J. hat sich offensichtlich von Kants Wort „Vernunftglaube“ leiten lassen. Dennoch mag man zweifeln, ob es den Sachverhalt gut trifft, wenn man von Kant, der mit seiner Kritik der reinen Vernunft über die Aufklärung hinausgeht, den Begriff Vernunftglaube übernimmt und ihn auf das 18. Jahrhundert anwendet. Will man auch dem heutigen philosophischen Gespräch dienen, wird man genau begründen müssen, weswegen man Vernunftglaube sagt und nicht Vernunftkenntnis. Denn es gibt einen Vernunftglauben, der sich zwar vor der Vernunft rechtfertigen kann, der aber dennoch aus der Einsicht erwächst, daß sich weder mit der Vernunft noch mit dem Verstand sichere Urteile in Existenzfragen erzielen lassen. Letztlich ruht jedes begründete Vernunfturteil in Existenzfragen auf Vertrauen oder auf einer Grundentscheidung. Ein solcher Vernunftglaube unterscheidet sich von der Ratio wie vom Offenbarungsglauben. Er böte aber eine Gesprächsmöglichkeit zwischen beiden.

Im ersten Teil A des 3. Kapitels: „Der aufgeklärte Glaube an Jesus Christus“ zeigt J. wie die Aufklärung mit dem Offenbarungsglauben an Jesus bricht. Zu diesem Zweck geht er die Hauptartikel der Glaubensbekenntnisse durch und schildert Artikel für Artikel, was die Denker der Aufklärung dazu meinen, wie sie sie letztlich ablehnen. Hier findet der Leser ein reichhaltiges Material. J. zeichnet die unterschiedlichen Stellungnahmen der einzelnen Denker mit viel Fleiß und Sachkenntnis. Die Reichhaltigkeit des Materials hindert ihn freilich daran, aufzuweisen, wie die verschiedenen Ansichten mit dem Gesamtwerk der einzelnen zusammenhängen. Nur die drei größeren Gruppen: die Empiristen, die Rationalisten und diejenigen, die mehr vom Gefühl ausgehen, werden deutlicher voneinander abgesetzt. Rousseau und seine Nachfolger werden als wichtig angesehen, aber wegen der notwendigen Begrenzung einer Dissertation ausgeklammert.

J. beschränkt sich in diesem ersten Teil des dritten Hauptstückes darauf, den Bruch der Aufklärung mit den christologischen Glaubensinhalten aufzuweisen. So wichtig das ist, J. trifft aber damit nur einen kleinen Teil des überlieferten Christusglaubens. Vielleicht dränge man tiefer in die Fragestellung ein, wenn man den Glaubensakt, das Glauben, das Hoffen und Lieben hinzunähme. Wie steht es mit den Haltungen, die für den Christen aus den Glaubensinhalten erwachsen oder wofür sie Ausdruck sind? Wie steht es z. B. mit dem unbedingten Vertrauen zum Leben, zum letzten Lebensgrund, das selbst angesichts des Elends und des Bösen standhält? Es könnte sich herausstellen, daß, obwohl die Aufklärung viele Glaubensinhalte leugnet und allein auf die Vernunft setzen will, sie dennoch in der Grundeinstellung, die sich aus Glauben, Hoffen und Lieben ergibt, mit den Offenbarungsgläubigen weit übereinstimmt, und dabei verborgen bleibt, daß die Voraussetzungen für diese Grundeinstellung zum Leben schwinden, ohne daß neue an deren Stelle treten. Andererseits könnten sich dabei Unterschiede zwischen der Aufklärung und dem Offenbarungsglauben herausstellen, die tiefer reichen als Leugnung von Glaubensartikeln.

Im zweiten Teil B des 3. Kapitels zeichnet J. die Struktur des Vernunftglaubens an Christus und zwar in zwei Abschnitten: Der vom Empirismus ausgehende „Glaube“ an Christus, der beim historischen Jesus bleibt, 2. der Vernunftglaube, der spekulative Glaube an den ewigen Christus, der sehr die Merkmale des Platonismus und der Mystik trägt. Diese Abschnitte sind die inhaltreichsten des Buches. J. wertet dabei die Arbeit der Empiristen hoch: Die Bibelwissenschaft, Historizität Jesu, Vergleich mit Religionsstiftern. Jesu Bedeutung liegt hier in seinem sittlichen Leben und in seiner Predigt der reinen Sittlichkeit. Auf das Unhistorische dieses Christusbildes weist J. hin, ohne es für eine Auseinandersetzung mit der Aufklärung fruchtbar zu machen. Der spekulativen Christologie, die auf die Theologie des Deutschen Idealismus und auch auf die heutige Theologie z. B. Karl Rahners eingewirkt hat, mißt J. keinen Belang bei. Nach einem 4. Kapitel über die zeitgenössische Kritik des „Vernunftglaubens“ von seiten des Offenbarungsglaubens und der Anhänger Rousseaus folgt eine Schlußbetrachtung. Es geht J. darum, die Sicht der Aufklärung mit dem Offenbarungsglauben ins Gespräch zu bringen. Beide müßten, soll eine wahre Auseinandersetzung werden, beim andern das eigentliche Anliegen und nicht irgendwelche Auswüchse und Nebendinge sehen. Nach J. soll die Mitte des christlichen Glaubens da liegen, wo alle Glaubensbekenntnisse übereinstimmen: nicht in der Präexistenz, in der Inkarnation, sondern im Bekenntnis des Todes und der Auferstehung Jesu. Hier böte sich die Möglichkeit echter Auseinandersetzung, da auch die Aufklärung den Tod Jesu als geschichtlich ansehe. Freilich müßte das Gespräch mehr von der Kreuzesnachfolge als von dogmatischen Lehren über das Kreuz ausgehen. Der Hauptstreitpunkt bliebe dann die Auferstehung Jesu.

Ob allerdings auf dieser Ebene überhaupt ein Gespräch mit den Denkern, die sich auf die Aufklärung berufen, möglich ist, läßt sich bezweifeln. Näher läge, mit der Predigt Jesu zu beginnen. In der Predigt Jesu geht es mehr um Vertrauen als um Sittlichkeit. Das erweisen die Verkündigung des Reiches Gottes, die Naherwartung des Weltendes und auch die Gleichnisse. Zu der Absicht der Wundererzählungen wird man von hier aus einen besseren Zugang finden. Es wird sich nun auch mit dem Verstand erkennen lassen, daß das Zutrauen zum Leben notwendiger Lebensgrund und Ermöglichung der Ethik ist. Christlicher Glaube an den Vater will Geborgenheit auch angesichts des rätselhaften Schicksals. Von hier aus führte ein Weg zum Gespräch über den Tod und die Auferstehung Jesu. Zweifelhaft bleibt, ob man mit der Vernunft oder dem Verstand diese Bejahung des Lebens erreichen kann. Wenn die Aufklärung des 18. Jahrhunderts das noch vermochte, wie sehr zehrt sie da vom schwindenden christlichen Erbe, das heutige Aufklärung so nicht mehr hat?

Zusammenfassend darf man sagen: J. gibt eine gute, umfassende Darstellung davon, wie die Aufklärung mit den Glaubensartikeln bricht und wie sie sich selber ein Bild von Jesus macht, was er ihr bedeutet. Für ein Gespräch mit der Aufklärung bietet der Ausgang allein von den Glaubensartikeln, auch wenn man sie noch so sehr auf ein Minimum zurückführt, einen schlechten Beginn. Die Predigt Jesu wäre da besser. Der mangelnde Sinn für den



spekulativen Christusglauben der Aufklärung, von dem aus, wie große theologische Entwürfe beweisen, eine gute Gesprächsmöglichkeit mit dem Offenbarungsglauben sich eröffnen könnte, schließt wichtige Quellen menschlichen Erkennens: Metaphysik und Meditation für den Glauben aus, wie ich meine: zu Unrecht.

Borken/Gemen

Leo Langemeyer

**Weber, Christoph: Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820–1850.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1973, 270 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, hrsg. von Anton Rauscher in Verbindung mit Clemens Bauer u. a., Reihe B: Abhandlungen) kart. DM 18.–

Webers Untersuchung geht dem vielschichtigen Koblenzer Katholizismus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach, dessen Spannweite die Formel Aufklärung – Orthodoxie andeutet. Nun sind der Koblenzer Katholizismus und eine Reihe der ihm angehörenden Persönlichkeiten bereits wiederholt Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gewesen. W. stützt sich auf das reichlich vorhandene Schrifttum – das von ihm aufgestellte Verzeichnis umfaßt 22 Seiten (!) – hat aber darüber hinaus eine beachtliche Zahl umgedruckter Quellen im Staatsarchiv Koblenz, im Pfarrarchiv St. Kastor/Koblenz, dem Vatikanischen Geheimarchiv, dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien und dem Bistumsarchiv Trier aufgespürt und, wie er betont, bisher durchweg für seinen Untersuchungsbereich noch kaum ausgewertete Akteneditionen (Bastgen) sowie zeitgenössische Zeitschriften (Katholik, Historisch-Politische Blätter u. a.) herangezogen.

Aus neuem und altem Material zeichnet er ein Bild, das über den bisherigen Forschungsstand weit hinausführt und die für das katholische (und evangelische) Deutschland des 19. Jahrhunderts so charakteristische Spannung von Aufklärung und Orthodoxie exemplarisch darstellt. Die Bezüge zur Gegenwart liegen auf der Hand. W.s beeindruckende Literatur- und Quellenbasis gestattet es ihm, sich mit nachgerade klassischen Werken der Kirchengeschichtsschreibung (Schroers) kritisch und weiterführend auseinanderzusetzen.

Verf. gliedert das Werk in sechs Kapitel. I: Streng kirchliche Laien, aufgeklärte Priester, Konvertiten und Hermesianer im Rheinland, besonders in Koblenz (1820–1850); II: Reformpriester, Ultramontane, das hermesianische „Juste Milieu“ und der Bischöfliche Geheimsekretär Holzer; III: Ultramontane Liturgiebestrebungen und der große Koblenzer Rosenkranzstreit (1840–1845); IV: Ultramontane und hermesianische Personalpolitik, besonders bei den Bischofswahlen in Münster 1846 und 1847; V: Die Stellung der kirchlichen Richtungen am Mittelrhein zur Revolution 1848 und zur Reaktion 1849/50; VI: Zusammenfassung und Ausblick.

Die Darstellung kreist weithin um die z. T. sehr verschlungenen Lebenswege und die Wirksamkeit jener zahlreichen in Koblenz angesiedelten, bzw. mit den Koblenzern verbundenen Persönlichkeiten, wobei namentlich über den späteren Trierer Domprobst Holzer, den repräsentativsten Vertreter der mittelhheinischen innerkirchlichen Aufklärung, viel neues Material herangezogen wurde. Verf. beweist bei seinen Untersuchungen zur Personalgeschichte immer wieder den unerläßlichen „Mut zum Detail“ (19).

Die Arbeit zeichnet sich nicht nur durch ihre beeindruckende Quellen- und Literaturbasis aus, sondern auch durch ihre konzentrierte und fesselnde Darstellung. Dabei bietet sie weniger eine abgeschlossene Darbietung als ein Bündel von Untersuchungen. Nur wenige Irrtümer und formale Mängel fielen mir auf. Bei Literaturhinweisen muß die Anmerkung (z. B. 73 Anm. 44, 45, S. 153 Anm. 16 über das im Darstellungsteil Mitgeteilte weiterführen, sonst ist sie sinnlos. Der Trierer Bischof hieß Wilhelm, nicht Matthias (so S. 108, 113) Arnoldi. 139 heißt es, der Aachener Klerus sei in kirchenpolitischen Hinsicht mehrheitlich dem Stiftspropst Johann Matthias Claessen gefolgt, während Brecher (74f), den Weber als Quelle benutzt, das Gegenteil berichtet (Über Aachen vgl. jetzt auch: E. Gatz, Kaplan Josef Ista und der Aachener Karitaskreis, in: RhVjBl 36, 1972, 207 bis 228).

Bonn

Erwin Gatz

**Breipohl, Renate: Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik.** – Zürich: Theologischer Verlag 1971. 285 S. (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd 32) Snolin DM 26.80 / sfr 29.50

Die Untersuchung beschäftigt sich mit dem deutschen religiösen Sozialismus protestantischer Prägung in der Zeit von 1919–1933. Sie will die weltanschaulichen Voraussetzungen in seiner theoretischen Begründung aufzeigen und dabei die Unterschiede in der

Behandlung des Problems „Religion und Sozialismus“ deutlich machen.

Zunächst werden die Entstehung und Organisation der religiös-sozialistischen Bewegung sowie die Motive und Ziele der sie tragenden Köpfe dargelegt (13–64). Das Anliegen war durchweg die Versöhnung der Kirche mit der Arbeiterschaft. Auch der Sozialismus als Gegenteil zum Kapitalismus sollte die auf Erneuerung bedachten Kräfte verbinden. Aber welche Art von Sozialismus? Die Spannweite von dem Marxisten Eckert, der den Bund 1931 verlassen mußte, bis zu Georg Wünsch, der 1929 die „Zeitschrift für Religion und Sozialismus“ ins Leben rief, macht die ständigen Auseinandersetzungen innerhalb des Bundes und die Konflikte mit den traditionalistischen Kirchenleitungen verständlich. – Warum scheiterten die religiösen Sozialisten mit ihrem Ziel der Verbindung von Christentum und Sozialismus? Der zweite Abschnitt versucht zu zeigen, daß der religiöse Sozialismus nicht der marxistischen Theorie der Gesellschaft verpflichtet war, sondern einem im Zuge der Philosophie der Jahrhundertwende entwickelten weltanschaulichen Irrationalismus, insbesondere der Lebensphilosophie (65–166). Es handelt sich zwar um eine antikapitalistische, aber nicht um eine wirklich sozialistische Bewegung. Der innere Widerspruch wurde im Gegeneinander des Gedankens der Volksgemeinschaft und der Analyse der kapitalistischen Klassengesellschaft, von Gesinnungsänderung und Klassenkampf, von Reformismus und Revolution deutlich. – Eine ähnliche Deutung finden im dritten Abschnitt die Bemühungen Paul Tillichs um eine Verbindung von Geschichte und Sozialismus (167–236), bei dem sich das bürgerliche Denken gegenüber dem sozialistischen durchsetzte. – Das abschließende Kapitel, das sich wesentlich auf die Kritik K. Barths am religiösen Sozialismus stützt, arbeitet die theologische Beurteilung heraus (237–262). Dem religiösen Sozialismus habe es an einer ihm eigenen Theologie gefehlt. Die Verkürzung der Christologie auf eine Jesus- und Nachfolgefrömmigkeit, das ausschließliche Interesse an einer christlichen Ethik und die Erwägungen über die Kirche als eine soziologische Größe können darüber nicht hinwegtäuschen. Die zentrale Frage freilich betrifft das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, den Glauben an Gott als den Schöpfer und Lenker der Geschichte: ob nämlich Gott und der Reich-Gottes-Gedanke als fernes Geschichtsziel für das Handeln in der Gegenwart bedeutungslos wird oder durch die Einfügung in ein Ursprungsdenken und die Auflösung in die subjektive Haltung der Erwartung seine kritische Funktion gegenüber der Geschichte zu verlieren droht.

Die Arbeit bietet nicht nur eine reich dokumentierte Information über den religiösen Sozialismus, sondern versucht, auch die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge aufzuzeigen. Innerhalb der neueren Literatur über das Verhältnis von Christentum und Sozialismus zeichnet sich das Buch durch eine wohlthuende Objektivität aus.

Augsburg

Anton Rauscher

**Kessler, Hans: Erlösung als Befreiung.** – Düsseldorf: Patmos (1972). 130 S. (Patmos-Paperback) kart. DM 12.–

Eine Theologie, die nicht auf der Stelle treten und so den Anschluß an den Geschichtsgang verlieren will, muß sich auf eine das heutige Denken ebenso charakterisierende wie bestimmende Position beziehen und ihre Aussage auf sie hin artikulieren. Eben dies intendiert Kesslers heftig befahdene, von der Kritik aber kaum einmal richtig verstandene Schrift. Im Unterschied zu seiner grundsätzlichen Erörterung des Erlösungsdogmas (Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970), die den Gang der Deutungsgeschichte nachzeichnet und von da zu den Quellen vorstößt, wählt er hier, beispielhaft für eine dialogisch-kritische Gedankenführung, als Bezugspunkt die Kritische Theorie, die sich zunehmend als eine der signifikantesten Selbstdarstellungen des heutigen Denkens erweist. Die Wahrnehmung dieses Bezugspunktes fällt freilich nicht eben leicht, da der Autor die Diskussion der Kritischen Theorie an das Ende des aus zwei Arbeitsgängen erwachsenen, aber zweifellos einheitlich konzipierten Werkes stellt. Erschwerend kommt hinzu, daß er dabei den ungleich dialogbereiteren Horkheimer, vermutlich aus Gründen der schärferen Polarisierung, hinter dem theologisch fast unansprechbaren, als Alternative jedoch höchst aufschlußreichen Habermas zurücktreten läßt. Weil es sich der Autor damit selber schwer macht, sollte man ihm zumindest innerhalb des religiösen Diskussionsfelds die Gerechtigkeit widerfahren lassen, ihn aus seinen erklärten Intentionen heraus zu verstehen und nicht schon deshalb, weil seine Aussage mit der durch Überlieferung sanktionierten differiert, den Stab über ihn zu brechen. Für einen jeden, der sich dazu bereit findet, ist indessen unzweifelhaft klar, daß hier, in der Diskussion der Kritischen Theorie, der Bezugspunkt des Ganzen liegt, der dieses nach Auf-



bau, Methode und Ergebnis determiniert. Das betrifft vor allem die Möglichkeit einer effizienten Ausrichtung der Heilsbotschaft, die bisher fraglos gegeben schien und nun, für viele unerwartet, zum Problem erhoben wird. Gegeben ist diese Möglichkeit in der Tat, solange der Freiheitsraum zu Gebote steht, innerhalb dessen sich der Mensch dem Heilsangebot spontan zuwenden kann. Wie aber, wenn sich das erhoffte ‚Draußen‘, wie die aporetischen Situationsanalysen von Marcuse und Habermas zeigen, lediglich als eine Verlängerung des von Zwängen, Regulativen und nötigen Verhaltensmustern durchsetzten ‚Dinnen‘ darstellt? Wenn innerhalb der angeblich auf Gleichheit, Recht und Freiheit gegründeten Gesellschaftsordnung Freiheit, die den Namen verdient, erst noch gestiftet werden muß? Dann bleibt, christlich gesehen, gar keine andere Möglichkeit, als die Botschaft von dem in Jesus erschienenen und realisierten Heil so zu interpretieren, daß dieses als die Ermöglichung seiner gläubigen Rezeption einsichtig – und wirksam – wird. Dann aber ist es, nicht zuletzt auch im Blick auf die paulinische Verklammerung von ‚Erlösung‘ und ‚Freiheit‘, nicht nur legitim, sondern sachgerecht und angemessen, das Heil unter dem Aspekt der Emanzipation, verstanden als die Freisetzung des Menschen von den ihn von Gott und sich selber abhaltenden Zwängen zu interpretieren, weil das Heil nur dann, wenn es so zur Sprache gebracht wird, die Dimension aufstößt, in der es zulänglich vernommen und in der Konsequenz dessen gläubig angenommen werden kann. Als theologischer Minimalismus kann das nur dem vorkommen, der die neutestamentlichen ‚Kurzformeln‘ übersieht, die auf ähnlich ‚minimalistische‘ Weise die Kommunikation mit jenen Hörern herzustellen suchen, zu denen noch keine Kommunikationsbasis besteht. Nicht um Abstriche am Dogma handelt es sich somit, sondern allenfalls um soteriologische Aussagen im Stil jener theologia negativa, die allein das Gespräch mit der Kritischen Theorie aufzunehmen vermag. Mag Kesslers Schrift auf jene, die mit starren Sinnerwartungen an seine Thesen herantreten, provokatorisch wirken; für diejenigen, der sie unvoreingenommen zur Hand nimmt, steckt sie voller Anregungen, die, wie die Übernahme des Titels durch die Münchener Dogmatikertagung (Ende 1972) zeigt, von der ihres Auftrags bewußten Theologie bereits aufgenommen und verarbeitet werden.

Würzburg

Eugen Biser

**Kleine Katholische Dogmatik.** (Hrsg. von Johann Auer u. Joseph Ratzinger). Band V. Das Evangelium der Gnade. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche von J. Auer. Regensburg: Pustet (1970). 264 S. br. DM 12.80. Band VI. Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie, von J. Auer. Regensburg: Pustet (1971). 303 S. br. DM 14.80

Wie der verdiente Autor im Vorwort zum Bd V sagt (14), bieten diese in Taschenbuchform erschienenen Handbücher das Gerippe seiner Vorlesungen, wie sie sich in den 20 Jahren seiner Lehrtätigkeit gestaltet haben. Daher erklärt sich auch die theologische Tendenz, die hier zur Geltung kommt: Personalismus in Anlehnung an M. Buber, E. Mounier, P. Guardini (vgl. V, 188), Mysterientheologie (vgl. die enge Verbindung zwischen dem „Mystischen Leib Christi“ und der Eucharistie verstanden nach O. Casel als Kultmysterium), eine gewisse Vorliebe für Augustinus und die augustianische Tradition, und schließlich eine kritische Aneignung bestimmter Rahnerscher Ansätze (vgl. V, 138, 188ff; VI, 82). Im Grunde genommen bleibt der Verf. den Anforderungen der klassischen Handbücher der Dogmatik treu; er versucht nicht, seiner theologischen Tendenz vor der schlichten Wiedergabe der traditionellen Sätze des Dogmas nach der Methode der nachtridentinischen Schultheologie etwa den Vortritt zu geben. Unbestreitbar ist dabei seine Loyalität gegenüber den lehramtlichen Formulierungen der doctrina catholica, obwohl sich der Leser manchmal genauere Belege für die als verbindlich vorgetragenen Lehrformeln wünschte (z. B. V, 65, 68, 77f). Die Darlegung erfolgt in einer klaren, leserlichen Sprache, die sich gern einer bildhaften Ausdrucksweise bedient (V, 25, 141, 144). Analogien und vergleichende Sätze mit wie-so-Konstruktionen kommen recht oft vor. Die Gedankengänge verknüpfen sich meistens harmonisch, was zwar der wissenschaftlichen Beweisführung nicht notwendig, der Überschaubarkeit des Stoffs jedoch häufig zugute kommt.

Was das inhaltliche Interesse der in den beiden Bändchen gebotenen Theologie ausmacht, wird m. E. vor allem an folgenden

Einzelheiten sichtbar. In Bezug auf die Gnadentheorie gelingt es dem Verf., den echt katholischen Protest gegen jegliche sünden-zentrierte Auffassung von der Charis Gottes vorzüglich zu formulieren (V, 91ff) und die thomanisch-tridentinische cooperatio-Lehre gebührend hervorzuheben (V, 79f, 246ff). In der Darstellung der Eucharistie folgt er wie die einschlägigen Texte des 2. Vaticanums einer stark ausgeprägten ekklesialen Richtung: das Herrenmahl erscheint auf diese Weise als ein Selbstvollzug des Mystischen Leibes (VI, 83f, 94, 96, 231; vgl. 70). Für eine in diesem Kontext gemachte Aussage: die Messe sei „auch und primär Opfer der Kirche“ (VI, 233), würde der ökumenisch denkende Leser mehr Klarheit wünschen. Wieweit der Verf. selbst ökumenisch vorzugehen versucht, zeigt sich am besten an seiner gelegentlichen Luther-Interpretation. Luther-Aussagen werden wohlwollend auf ihre mögliche katholische Substanz hin geprüft (z. B. V, 148, 178, 234f). Calvin kommt bedeutend schlechter weg. Seine Lehre von der Rechtfertigung – Heiligung des Sünders, welche die neuere Forschung als eine umfassendere und ausgewogenere Weiterentwicklung der Lutherschen These ansieht, kommt wegen der Überbetonung der Calvinischen Prädestinationstheorie nicht im geziemenden Maße zur Geltung (V, 202). Die summarische Behauptung, Calvin habe das Weihesakrament „mit sarkastischem Schimpf“ verworfen (VI, 250), kann der neueren Forschung ebenfalls nicht standhalten. (Vgl. A. Ganoczy, *Ecclesia ministrans*, Freiburg 1968, 78ff, 408–411). Was die gesamte Orientierung der vorliegenden Eucharistie-Theologie angeht, so zeigt diese doch keine ökumenische Öffnung im eigentlichen Sinn. Es wird nicht versucht, die gegenwärtigen Formen evangelischen Abendmahlverständnisses von ihrem Grundanliegen her zu verstehen, und die „Interkommunion“ wird, trotz der stark ausgeprägten Kirchlichkeit der vorliegenden Eucharistielehre, nicht einmal als Problem erwähnt.

Noch mehr vermißt aber der Rezensent in der vorliegenden Gnadentheologie eine Berücksichtigung der großen atheistischen Denker, die um die Frage nach Gott und seinem Handeln ringen, wie Nietzsche, Sartre und manche Neomarxisten. Da unsere katholische Dogmatik sich heute immer mehr als eine durch die „ehrlichen Atheisten“ (wobei das Nein an eine bestimmte Gottesidee aus Wahrheitsbedürfnis erfolgt) herausgeforderte Theologie versteht, ist es schwer zu verstehen, daß man die Ansicht eines Heidegger oder eines Sartre in einem einzigen negativen Nebensatz „erledigt“ (V, 139). Damit ist bereits auch eine ganz grundsätzliche Kritik an alle theologischen Handbücher angedeutet, die von einem spezifisch gegenwärtigen „Fragehorizont“ systematisch abstrahieren. Damit geht ihnen nämlich jener Gewinn verloren, den sie sich durch die klare, biblisch und patristisch reichlich belegte Darstellung der dogmatischen Tradition erworben haben. Denn diese Tradition kommt heute nur sehr schwer zum Zuge, wenn sie nicht mit echten gegenwärtigen „Heilsfragen“ in Korrelation gebracht wird. Allein die Feststellung, es gebe einen „Zeitgeist“ (V 18f) und eine „neues Welt- und Selbstverständnis“ des Menschen (VI, 115), reicht hier nicht aus. Man muß diese auch in die theologische Reflexion selbst (soweit das in Handbüchern möglich ist) systematisch mit einbeziehen, so daß sich eine voranhelfende Dialektik in Gang bringen läßt, die in der bloßen Feststellung der Gegensätze nicht stecken bleibt (V, 18f u. 255). Der Versuch einer solchen Auseinandersetzung, zu dem der Verf. in Bezug auf die „Sakramentalien“ ansetzt (den er aber leider nicht zu Ende führt) (VI, 114ff, 119ff) und wo er das heute so brisante Phänomen der Entsakralisierung anspricht, könnte als ein erster Schritt in diese Richtung gewürdigt werden. Schade, daß die weiteren Schritte ausbleiben und der Gedankengang in einer bloßen Rechtfertigung der Konsekrationen, Segnungen und Exorzismen endet, als ob hier nicht vieles in Frage stünde (VI, 116–118). – Dieses sehr pointiert formulierte und gebrauchte Beispiel darf nicht als ein Vorwurf gegen den verdienten Verfasser verstanden werden, jedoch als Vorwurf gegen die gesamte „literarische Gattung“ unserer herkömmlichen Dogmatikbücher. Diese erweist sich nämlich als ein Zwitterding zwischen einer Dogmengeschichte in Auswahl und einem Bekenntniskatalog für die Gegenwart. Eine echte Wissenschaftlichkeit ist ihr ebenso wenig eigen wie eine wahre kerygmatische Hilfeleistung. Denn die wissenschaftliche Analyse der Traditionsdokumente wird dadurch unglaublich gemacht, daß immer wieder das alte Gemisch von „Schrift- und Traditionsbelegen“ geboten wird, die aus dem Kontext herausgerissen sind, und daß die einschlägige Forschungsliteratur zwar eine Erwäh-



nung findet, aber nicht eine wahrhafte Auswertung erhält. Es läßt sich fragen, ob ein Handbuch noch wissenschaftlich ernst genommen werden kann, wenn es so verfaßt wurde, als ob es keine historisch-kritische Methode, keine Religionsphilosophie und keine sprachtheoretische Forschung gäbe. Andererseits steht der Wert dieser Gattung als Hilfe zum Glaubensvollzug und zur Glaubensvermittlung ebenso in Frage, weil der Glaube ganz und gar im Horizont der gegenwärtigen Sinnfrage formuliert und systematisiert werden muß.

Unter einem anderen Blickwinkel wäre die vom Verf. vorgeschlagene theologische Methode einer Diskussion wert. (Siehe V, 37f, 47, 169; VI, 69, 154). Diese Methode besteht im wesentlichen in einem „Zusammenschauen“ von verschiedenen Theologien, wie sie sich in Bibel und Tradition herauskristallisiert haben, und sodann in der Gewinnung der gemeinsamen Grundstrukturen. Der Vorteil dieser Methode ist m. E. die Hervorhebung der je einen Tradition in der Gestalt der vielen Traditionen. Dabei besteht jedoch die Gefahr, hier einer unkritischen Gleichsetzung des entdeckten „Generalnenners“ mit der Wahrheit zu erliegen, was weder die Praxis des Lehramtes noch die gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Grundsätze zulassen können.

Methodisch und didaktisch einwandfrei wird die Pluralität der eucharistischen „Einsetzungsworte“ behandelt (VI, 150–158): hier wird Legitimität und Nützlichkeit der „zusammenschauenden“ Methode am ehesten greifbar, da die zeitliche und geistesgeschichtliche Nähe der verschiedenen Traditionen zueinander außer Zweifel steht. Ob diese Methode aber an zeitlich und geistesgeschichtlich weit auseinanderliegende Theologien sachgerecht angewandt werden kann, läßt sich fragen. Als sehr plastisch und hilfreich scheint mit die Art zu sein, wie der Verf. die parallel verlaufende Entwicklung der thomistischen und der scotistischen theologischen Theik durch die Geschichte hindurch schildert (z. B. V, 154, 169). Beachtenswert ist die Bemühung des Autors, sich von seinem Vorbehalt gegen eine philosophische Theologie (vgl. V, 41, 43) gelegentlich zu suspendieren, was ihm z. B. erlaubt, phänomenologische Methoden anzuerkennen, die zur Erhellung theologischer Sachverhalte führen (VI, 134, 275).

Als Gesamturteil sei folgendes gesagt. Ein gutes, leserliches, interessant geschriebenes Handbuch der Dogmatik, mit leicht überblickbarem Informationsmaterial, das aber nur diejenigen voll befriedigen wird, die die klassischen Compendia mit der ihnen eigenen Methodik weiterhin für sinnvoll und wissenschaftlich bzw. kerygmatisch verantwortbar halten.

Würzburg

Alexandre Ganoczy

**Duquoc, Christian O. P.: Christologie.** Essai dogmatique t. II: Le Messie. — Paris: Éd. du Cerf 1972. 360 S. (Coll. Cogitatio fidei Bd 67) kart. FF 38.—

Nach einem ersten Band zur Christologie, der sich mit dem irdischen Leben Jesu befaßt (Cogitatio fidei Bd 29), liegt nun der zweite Band von Ch. Duquoc vor, dessen Ausführungen um das Mysterium Pascale kreisen.

Nach Ausweis des Untertitels sind die Darlegungen gemeint als ein Essai dogmatique. D. h. Duquoc legt weder ein Lehrbuch der Christologie im Sinne der traditionellen, neuscholastischen Schultheologie vor; noch will er eine exegetische Arbeit, eine Christologie des NT bringen; exegetische Probleme werden kaum eigens abgehandelt, vielmehr im Stile der französischen Theologie ab und zu eingebracht und dem systematischen Gedankengang zudiensten gemacht (so wird etwa die Problematik des Zusammenhangs von Erhöhungschristologie und Parusieerwartung, welche aus Anlaß des Buches von F. Hahn über die christologischen Hoheitstitel aktuell wurde, gar nicht artikuliert). Es handelt sich aber auch nicht um dogmengeschichtliche Untersuchungen; diesbezügliches wird nur ab und zu global aufgenommen, um die eigene Deutung des Messiasstums Jesu zu profilieren.

In 6 großen, nach des Rez. Empfinden allerdings oft etwas wortreich geratenen und viel Selbstverständliches oder einmal Ausgeführtes immer wieder betonenden Kapiteln handelt D. über die mit Ostern zusammenhängenden Themen: Passion (19ff), Erhöhung (71ff), Erlösung (171ff), Messianismus (227ff), Parusie (281ff) und Offenbarung (319ff). D. will Sinn und Bedeutung des Todes und der Auferstehung verstehen im Zusammenhang mit

dem Leben und Wirken des irdischen Jesus. Er wendet sich gegen eine Christologie, die das Ende Jesu isoliert von seinem irdischen Tun interpretiert und hier das allein Entscheidende sieht. D. stellt sich also in eine Reihe mit jenen, die wieder die Hinkehr zum historischen Jesus fordern, weil ohne den Bezug zum konkreten Jesus von Nazareth der christliche Glaube und auch die Theologie zur bloßen Ideologie bzw. Anthropologie werden muß. Nach D. muß das Ende Jesu als Vollendung seines Kampfes für Gerechtigkeit, Freiheit und Nächstenliebe verstanden werden. Wie von Ostern her Licht auf das irdische Leben Jesu fällt, so erhellt umgekehrt das Wesen und der Sinn der Auferstehung und damit auch der zu erwartenden Wiederkunft Jesu nur von diesem irdischen Weg des Herrn her. Ohne ihn bliebe Ostern ein Thema ohne konkreten Inhalt. D. wendet sich in ausführlichen Auseinandersetzungen gegen Strömungen in der aktuellen, besonders in der protestantischen Theologie (Bultmann, Dodd), welche Kreuz und Auferstehung für sich genommen als die für den christlichen Glauben allein entscheidenden Ereignisse sehen wollen. Seiner u. E. zutreffenden Ansicht nach können Tod, Auferstehung und Wiederkunft Christi nur dann in ihrer wahren Bedeutung verstanden werden, wenn gesehen wird, wie und warum Jesu vom jüdischen Volk und seinen Führern abgelehnt und verworfen wurde: Er wurde nicht nur irgendwie abgelehnt, sondern weil er den offenen oder latenten messianischen Erwartungen seiner Zeit nicht entsprach und nicht entsprechen wollte und statt dessen Liebe, Gerechtigkeit und Freiheit höher stellte als politische Macht und festgefahrene soziale Ordnungen bzw. Unordnungen. Indem er bis in die Ohnmacht des Umgebrachtwerdens an dieser Überzeugung in Wort und Tat festhielt, darin in seiner Auferstehung vom Vater bestätigt wurde, und schließlich seine Jünger und die Kirche auf den gleichen Weg wies, ist sein irdisches Werk auch Erlösung für die Welt.

Dies ist der Hauptgedanke, den D. gemäß den Hinsichten der einzelnen Kapitel, unter denen sich auch eines mit der freud'schen Religionskritik befaßt, immer wieder durchführt: Versuch einer konkreten Christologie, die die Fleischwerdung des Sohnes und sein Eintreten in menschliche Geschichte ernst nimmt und sich dagegen verwehrt, Kreuz, Auferstehung und zu erwartende Parusie zu nur allgemeinen menschlichen Existenzialien zu verflüchtigen.

Obwohl hier nur ein Leitthema herausgestellt werden sollte, sei eine kurze Anmerkung zum Problem der Erlösungslehre gestattet, mit dem D. sich ausführlich beschäftigt. D. ist überzeugt, die traditionellen Themen der Erlösungslehre von Opfer, Genugtuung, Verdienst von seinem Ansatz beim Werk des historischen Jesus her einholen zu können (190ff): nicht einfach die Passion oder nur der Tod als solcher sind Erlösung, sondern das ganze Leben des irdischen Jesus in seinem Kampf für Freiheit, Gerechtigkeit und Nächstenliebe, der hierfür auch die eigene Existenz hintersetzte, macht als allein auf den Willen des Vaters hin durchgetragenes und von ihm angenommenes unsere Erlösung aus.

Dieser Gedankengang trifft sicher Richtiges, müßte u. E. aber doch vertieft werden, so daß einsichtig wird, weshalb gerade dieses individuelle irdische Leben Jesu und nicht irgendein anderes, etwa das eines Sokrates, für uns Erlösung bedeutet. Zudem müßte wohl dem in den traditionellen Satisfaktions- und Erlösungstheorien implizierten Gedanken mehr nachgegangen werden, daß es schließlich in Erlösung usw. um ein persönliches Verhältnis des und der Menschen zu Gott geht, welches nur Gott selber „richtig“ machen = rechtfertigen kann. Wenn es nur um Gerechtigkeit, Freiheit und Nächstenliebe ginge, die Jesus endgültig und beispielhaft lebt, fordert und durch seinen Geist ermöglicht, dann wären solche Themen wie „Erlösung“, „Rechtfertigung“ usw. in der Tat überflüssig gewesen und es lohnte sich nicht, ihnen nur um ihrer Traditionalität willen nachzuhängen und sie so zu interpretieren, daß von ihrem ursprünglichen Gehalt im Grunde nichts mehr übrig bleibt. „Freiheit“, ein immer wieder eingesetzter Leitbegriff des Vf., müßte u. E. mehr in Richtung von „parrhesia“ entfaltet werden. Sowohl den Bibliker als auch den Dogmatiker dürfte doch der Gedanke überzeugen, daß Jesus als Verkünder des mit seiner eigenen Person, in seiner Predigt und in seinem Werk nahegekommenen Gottesreiches einen Zugang zu Gott, dem Vater eröffnet hat, welchen der Mensch von sich aus nicht erschließen könnte; und daß er darin die Menschen von aller anderen Verabsolutierung frei gemacht hat. Opfer ist dies für Jesus gewesen, weil er für das Risiko, das Gottesreich mit der alleinigen Geltung von Ge-



rechtigkeit, Nächstenliebe, Freiheit und Machtlosigkeit zu verkünden und in seiner Person zu verwirklichen, seinen Preis bezahlt hat, weil er nämlich die Konsequenzen übernommen hat, die sich daraus ergeben mußten, daß er solches in eine Welt hineinzubringen sich getraute, in der man hierauf weithin mit Ablehnung, Unverständnis, ja Haß reagierte, da solches den Vorstellungen, Erwartungen und Wünschen der Menschen nicht entsprach. Daß dieses Opfer, dieses Zahlen des riskierten Preises für die Verkündung und Verwirklichung der Nähe des Gottesreiches, für uns Erlösung bedeutet, erscheint dann nur als die andere Seite eben der in Jesus selber gegebenen Wirklichkeit der nahegekommenen Gottesherrschaft. Dieser theologische Sinn und Bezug des Werkes Jesu und von „Freiheit“ scheint uns bei D. etwas zu kurz zu kommen und mehr impliziert geblieben als expliziert worden zu sein.

Der Stil französischer Theologie ist bekanntlich ein anderer als der, der uns Deutschen naheliegt. Das ist sicher gut so, und es kann der gegenseitigen Bereicherung, Anregung und Kritik dienen. In einer Hinsicht ist dieses Buch sicher eine Bereicherung: es fehlen bei uns gediegene, theologische Jesusbücher, aus denen auch etwas vom Geist der Person und der Botschaft Jesu, und nicht nur vom Geist exegetischer, dogmengeschichtlicher und dogmatischer Gelehrsamkeit spürbar wird, wo also nicht nur „über“ die „Sache“ gesprochen wird oder darüber, wie andere über diese „Sache“ gesprochen haben, sondern auch die „Sache“ selber zur Sprache kommt. Ist die deutsche Theologie, so könnte man fragen, so verängstigt, daß es ihr an Mut und Geist hierzu mangelt und daß sie dieses Feld nur den Journalisten als Tummelplatz überlassen muß? Eine Übersetzung des Werkes von D., die dann allerdings die beiden Bände überarbeiten und auf den Umfang eines Bandes reduzieren müßte und dabei auch das für den deutschen Leser allzu Bekannte, weil bei uns schon so oft Referierte weglassen sollte, könnte wohl mit einem breiteren Leserkreis rechnen.

Estenfeld

Walter Simonis

Manteau-Bonamy, H.-M.: *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la Constitution dogmatique: LUMEN GENTIUM. Deuxième édition augmentée.* (Paris) Lethielleux (1971). XV, 254 S. (Collection „Vie spirituelle et vie intérieure“). Kart. FF 18.-

Der Verf. ist schon durch eine Schrift über die Inkarnation (Initiation théologique, T. IV, Paris 1951) und einen mariologischen Traktat bekanntgeworden (Maternité divine et Incarnation, Étude historique et doctrinale de saint Thomas à nos jours, Paris 1949). Auch hat er (um anderes zu übergehen) im Bulletin der Französischen Mariologischen Arbeitsgemeinschaft 1961 (21–34) Gedanken darüber vorgelegt, warum eine Frau, welche Mutter Christi ist, nicht anders kann, als auch geistliche Mutter aller Menschen zu sein. Die hier angezeigte Schrift veröffentlicht er nun bereits in zweiter Auflage, die mehr als die erste bietet: ein Nachwort mit Antworten auf Fragen, welche Leser gegen die Ausführungen der ersten Auflage vorgebracht haben, und ein Verzeichnis jener Schriftstellen, die sich im Kapitel VIII von „Lumen Gentium“ und in dem Lehrschreiben Pauls VI. „Signum Magnum“ zitiert finden. Dem Buch sind das Kapitel VIII von „Lumen Gentium“, sowie die Proklamation Mariens zur „Mutter der Kirche“ durch Paul VI. am Ende der Dritten Konzilssession (21. 11. 1964), schließlich die bedeutenderen Erwähnungen Mariens in den übrigen Konzilstexten und die Exhortatio Apostolica Pauls VI. „Signum Magnum“ (13. 5. 1967) beige druckt.

Für die hier vorgelegte mariologische Abhandlung sind folgende Züge charakteristisch, die z. T. bereits in Titel und Untertitel aufscheinen. 1. Sie lehnt sich an das Kapitel VIII der Kirchenkonstitution an und erhebt aus den Nr. 52–54 die Gesamtperspektiven einer Mariologie, aus den Nr. 55–65 die Rolle Mariens im Heilsplan, aus den Nr. 66–69 grundsätzliche Bemerkungen über den Kult Mariens. 2. Bei Darlegung der vom Konzil umschriebenen Marienlehre berücksichtigt sie eingehend die im Anhang abgedruckten päpstlichen Äußerungen. 3. Sie hebt ebensosehr auf den theologischen Wahrheitsgehalt wie auf die spirituelle Bedeutung des Mariengeheimnisses ab (*Commentaire doctrinal et spirituel*). 4. Sie ist stark im Systematisieren und in der Spekulation, und dabei an der Scholastik, besonders an Thomas von Aquin orientiert. 5. Sie ist bestrebt, die Rolle des Heiligen Geistes für ein adäquates Verständnis der Person und Rolle Mariens herauszuarbeiten (vgl. bes. 12–47; 113–134).

Letztere Absicht wird uneingeschränkter Beifall finden. Nicht alle werden allerdings dem Verf. in dem folgen, was er näherhin dazu sagt. Er teilt zwar mit der überkommenen Theologie die Überzeugung, daß göttliche Tätigkeiten nach außen allen drei göttlichen Personen gemeinsam sind und so auch die übernatürliche Hervorbringung der menschlichen Natur Christi dem Heiligen Geiste nicht eigentümlich, sondern nur zugeeignet (zugeschrieben) ist (vgl. z. B. 32). Dennoch gibt er dieser Zueignung u. E. einen ganz ungewohnten, neuen Sinn, indem er sie zur Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn Gottes in Analogie setzt. „Da es der Sohn ist, der diese (in Maria) erzeugte (menschliche) Natur annimmt, ist er es auch, dem man den Akt der Annahme dieser Natur zueignet (*approprie*); gleicherweise (*de même*), da es der zur Jungfrau (Maria) gesandte Heilige Geist ist, von dem Christus in ihr (Maria) empfangen wurde, ist es auch der Heilige Geist, dem man diese Tätigkeit der Empfängnis zuschreibt (zueignet, *approprie*)“ (280).

Bei diesem Vergleich wird nicht voll in Anschlag gebracht, daß dem Sohne Gottes die Annahme der menschlichen Natur nicht bloß zugeschrieben wird (wobei man aber stillschweigend wüßte, daß sie gleicherweise auch dem Vater und Heiligen Geist zukäme), sondern daß der Sohn die menschliche Natur wirklich angenommen hat, und zwar er allein, nicht der Vater, und auch nicht der Hl. Geist. Der Grund, warum diese beiden Verhältnisse, das Verhältnis des Sohnes zu der von ihm angenommenen –, und das Verhältnis des Heiligen Geistes zu der von ihm hervorgebrachten menschlichen Natur Jesu nicht auf einer Linie einzustufen sind, ist dieser: die Annahme der menschlichen Natur Jesu durch den Sohn Gottes geschieht nicht durch eine Tätigkeit, sondern durch eine einfache Mitteilung, eine Ausdehnung der eigenen Seinskraft, durch die er selbst subsistiert; sie liegt mithin auf der Ebene der Formalursächlichkeit. Die Hervorbringung dieser menschlichen Natur aber geschieht durch eine bewirkende Tätigkeit: sie liegt auf der Ebene der Wirkursächlichkeit. Der Rezensent findet darum die bisher erreichte Erkenntnislage in diesem Punkte nicht verändert. Er sieht darum auch nicht, wie das Vaticanum II über die bisherige Lehre hinausgegangen wäre, wie der Verf. dies glaubt sagen zu können (208).

Der Rezensent kann noch eine weitere Schwierigkeit nicht unterdrücken, gegen die Vorstellung, wonach der Heilige Geist im Vater die göttlich-mütterliche Liebe gegenüber dem göttlich gezeugten Worte, und daß er die gleiche göttlich-mütterliche Liebe in der Jungfrau gegenüber dem menschlich empfangenen Christus ist“ (34). Kann der Heilige Geist zusammen mit dem Vater in diesem Verhältnis zum Sohne stehen, wenn die Kirche bekennt, daß eben dieser Heilige Geist vom Vater und Sohn zugleich ausgeht, und somit der Sohn schon als konstituiert gedacht werden muß und eher Prinzip als Ergebnis des Heiligen Geistes ist? Schon ein Leser der ersten Auflage hat dem Verf. diese Schwierigkeit mitgeteilt, aber (210–214) u. E. kaum eine zureichende Antwort erhalten. Andererseits möchte der Verf. Maria weder (gegen Berulle) als Braut des Vaters, noch (gegen Scheeben) als Braut des Sohnes, noch (gegen Grignion von Montfort) als Braut des Heiligen Geistes angesehen wissen (34). Sie ist nach ihm Braut des einen Gottes, der als Vater, Sohn und Heiliger Geist in Maria als einer zur Mutterschaft bestimmten und fähigen Frau Gegenwart gewinnt (34).

Daß die Spekulation in diesem Buche solche Kraft entfaltet, zeichnet es vor vielen anderen aus, macht aber auch oft die Grenzen solcher Spekulation fühlbar.

Ein Bibelwissenschaftler wird manchmal den Eindruck haben, das literarische Genus zitierter Schriftstellen sei zu wenig in Rechnung gestellt und ihre Deutung überzogen: so wenn von der Übersattung durch den Heiligen Geist bei Lk 1,35 (16–17), oder von der Kontrastierung zwischen Eva und Maria (109) die Rede ist. Auch würde mancher Leser den Darlegungen mit mehr Interesse folgen, wenn er auch ausländische Literatur darin berücksichtigt fände.

Nachdem die marianischen Anregungen des vergangenen Konzils praktisch eher überhört als überwertet werden, liegt der Wert dieser Schrift in dem Versuch, diesen Anregungen Nachdruck zu verleihen, und darin, daß sie dies mit einem großen Aufwand an denkerischer Durchdringung tut.

Vallendar

Heinrich Maria Köster



**Katholizität und Apostolizität.** Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. (Deutsche Ausgabe besorgt von Reinhard Groscurth). Kerygma und Dogma, Beiheft 2. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1971). 187 S. kart. DM 28.–

Die gemeinsame Arbeitsgruppe, die 1965 vom römischen Sekretariat für die Einheit der Christen und vom Ökumenischen Rat der Kirchen gegründet wurde, hat eine Kommission von 15 Theologen aus verschiedenen Nationen und Konfessionen beauftragt, das ekklesiologische Thema „Katholizität und Apostolizität“ zu klären und zur weiteren wissenschaftlichen und ökumenischen Diskussion vorzubereiten. Bewußt wurden die genannten beiden „Kirchenattribute“ bzw. „-dimensionen“ gewählt. Denn sie bringen erstens in ihrer organischen Verknüpfung jenes dynamische Moment zum Ausdruck, ohne welches das heutige Selbstverständnis der Kirche und der Kirchen nicht möglich ist (daher ist auch in der Kommission des öfteren vom katholisch-Werden und vom apostolischen Tun der Ekklesia die Rede gewesen); sie haben ferner den Vorteil, einen Problemkomplex anzusprechen, der für alle Kirchen aufgrund einer Jahrhunderte langen „Trennungstheologie“ heute von höchster ökumenischer Relevanz ist; sie sind schließlich in den letzten Jahren mehrfach zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung gemacht worden. Die hier veröffentlichten Beiträge sind selbstverständlich nicht als einstimmige Äußerungen der Kommission, sondern als die der Autoren zu verstehen. Nichtsdestoweniger sind sie durch eine rege Sorge um das gemeinsam Annehmbare geprägt, haben sie die wichtigsten Reaktionen der Diskussionsteilnehmer verarbeitet und stellen daher einen bestimmten Grad an Ausreifung dar. – Das Heft enthält zwei ausgezeichnet dokumentierte kurze Informationsbeiträge, die den Forschungsstand wiedergeben, zum einen über den Themenkreis „Apostel-apostolisch-Apostolizität“, insofern biblisch begründet, aus der sachkundigen Feder von R. Schnackenburg (51–73; hier auch ausführliches Literaturverzeichnis!) und zum anderen über den Gebrauch der Begriffe „katholisch“ und „apostolisch“ in den ersten Jahrhunderten von dem namhaften Oxforder Professor J. N. D. Kelly (8–21). Mit einer stärkeren Hervorhebung der ostkirchlichen Ekklesiologie untersuchen die gegebene Thematik der junge orthodoxe Theologe J. D. Zizioulas im Hinblick auf die eucharistische Gemeinschaft (31–50) und der verdiente Benediktiner aus Chevetogne, E. Lanne, in Bezug auf die Problematik der Ortskirche (129–151), der kirchlichen Vielfalt und Einheit (110–128). J. L. Witte, der bekannte Professor für ökumenische Theologie an der Gregoriana in Rom, versucht, die beiden Kirchendimensionen mit Hilfe der gesamt kirchlichen Sakramentalität zu erhellen, die er aufgrund einiger Aussagen des 2. Vaticanums thematisiert (74–91). Der (inzwischen verstorbene) reformierte Dogmatiker J. Bosc, der zu den Pionieren der ökumenischen Aktion in Frankreich gehörte, definiert die Katholizität der Kirche aus der Sicht eines barthianisch geschulten und die heutige römisch-katholische Ekklesiologie weitgehend berücksichtigenden Fachmannes (22–30). In einer ähnlichen Perspektive d. h. die evangelisch-reformierten und die katholischen Forschungsergebnisse gleichzeitig verarbeitend, geht auch der damals noch in Paris lehrende Dogmatiker A. Ganoczy vor, indem er die historischen Gegebenheiten „Amt, Episkopat, Primat“ auf ihre mögliche Neuinterpretation in der Gegenwartssituation hin untersucht und dabei kritische Fragen stellt (152–187). W. Pannenberg's Beitrag, „Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und Katholizität der Kirche“ (92–109), ist die einzige ausgesprochen spekulative Arbeit des Heftes. Hier wird auf überzeugende Weise die Linie von einer biblisch und patristisch orientierten Geschichtstheologie (Irenäus spielt eine gewichtige Rolle) bis zum gegenwärtigen Sendungsverständnis der Kirche gezogen. So wird das Eschatologische als zukunftsöffnende, und darin apostolische und katholische Dynamik interpretiert. Die neuen Akzente des ekklesiologischen Denkens, die sich aus dem letztgenannten Beitrag ergeben, sind auch in den anderen reichlich gegeben (wenn auch nicht systematisch ausgewertet). Deshalb empfiehlt sich die Lektüren des gesamten Gemeinschaftswerkes für alle, denen die Erarbeitung einer überkonfessionellen, und auf diese Weise katholischen Konfession, bzw. Ekklesiologie am Herzen liegt.

Würzburg

Alexandre Ganoczy

**Zahrnt, Heinz: Wozu ist das Christentum gut?** – München: Piper Verlag (1972) 265 S. LW.

Das ist ein wohlthuendes Buch, inhaltsreich, ohne den Leser durch Inhaltsschwere zu erdrücken; geistreich, ohne leichtfertig und dem Ernst der Sache abträglich zu werden; in gesunder, verständlicher Sprache geschrieben, ohne den Eindruck der Oberflächlichkeit zu erwecken; ohne wissenschaftliche, anmerkungsbedadene Aufmachung, deswegen aber keineswegs laienhaft, dessen gute Argumente im Text selbst vorkommen und nicht in die Fußnoten verlagert werden; manchmal provozierend, aber ohne Arroganz.

Zahrnt plädiert in einer entschiedenen aber nicht polemischen Weise für eine Neuorientierung der Theologie und der Religion auf Gott hin, für einen Theozentrismus, der den Kern des Evangeliums ausmacht, der auch die Garantie der Menschlichkeit des Menschen ist. Gott ist nicht tot, Gott lebt, so sehr, daß er die zuverlässige Hoffnung der Menschen bleibt, trotz aller Parolen der aussterbenden „atheistischen“ Theologien, die die Rede von Gott abschaffen wollen zugunsten einer einseitigen Rede vom Menschen. Der Verf. stellt sich gegen den a-politischen Theismus, der den Menschen um Gottes willen einfach übersieht oder gar opfern zu müssen glaubt. Er verlangt, daß der Glaube sich bewahrt in der Freilegung der Menschlichkeit des Menschen, in der Förderung der Freiheit und der Identitätsfindung des Einzelnen und in der wirksamen Bemühung um eine humanere Gesellschaft (hier angeführte Beispiele: Strafvollzugsreform; Defizit in der rationalen Leistungsgesellschaft; Projektwissenschaft; natürlicher Tod). Er verwirft aber auch gleichermaßen den politischen A-theismus, der meint, Gott beiseite lassen zu müssen, damit der Mensch Mensch sein kann, der die Rolle der Religion einseitig zu einem politischen Engagement ohne Bezug auf Gott reduziert. Gott darf nicht fehlen, damit der Mensch nicht gefährdet wird. Somit wird aber Gott nicht in die Kategorie des Nützlichen und Zweckmäßigen eingeordnet. „Unter dem Aspekt des Nutzens und Zwecks betrachtet“ ist Gott das Nicht-Notwendige, aber keineswegs das Überflüssige; „Der Glaube an Gott ist zwecklos aber nicht belanglos.“ Denn der im Sinne des Nützlichen nicht-notwendige Gott tut dem Menschen am tiefsten not. Er ist es, der den Menschen „davor bewahrt, nun seinerseits unter dem Gesichtspunkt von Nutzen und Notwendigkeit verrechnet zu werden“ (70). „Nur wo ‚Gott um Gottes willen‘ gilt, dort gilt auch ‚der Mensch um des Menschen willen‘“ (71).

Der aufmerksame Leser wird sich mit manchen Einzelheiten auseinandersetzen. Er soll sich zudem nicht dadurch irritieren lassen, daß das Buch fast ausschließlich die evangelische Theologie zum Hintergrund und Gesprächspartner hat. Die Lektüre dieses Buches empfiehlt sich dennoch für all diejenigen, die, welcher Kirche sie auch immer angehören, unter ihrer eigenen religiösen Identitätskrise und der ihrer Glaubensgemeinschaft leiden, und auch all denen, die angesichts der Einseitigkeit mancher zeitgenössischen Theologien ihr Unbehagen nicht los werden und nach einer ausgeglichener Orientierungshilfe suchen.

Münster

Adel-Théodore Khoury

**Leplay, Michel / Marcus, Émile / Verghèse, Paul: Priester und Pastoren.** Zum Amtsverständnis in den christlichen Kirchen. Vorwort von René Beaufère OP. Aus dem Französischen von Karlhermann Bergner. – Regensburg: Pustet (1970) 184 S. kart. DM 12.80

Obgleich die französische Originalausgabe bereits 1968 erschienen ist, verdienen die drei Beiträge, die in diesem Buch zusammengefaßt und umfangmäßig etwa gleich groß sind, auch heute noch Beachtung, weil die Verf. für den französischen Sprachraum als einigermassen repräsentativ gelten können; das gilt allerdings wohl nur für die Zeit vor Verabschiedung der ökumenischen Konsensthesen über Eucharistie und kirchliches Amt durch die Gruppe von Les Dombes im Jahre 1972 (vgl. HK 27, 1973, 33–39). Seitdem ist die Szenerie verändert. Und es dürfte heute wohl kaum mehr möglich sein, bei der Darstellung des Amtsverständnisses der eigenen Kirche so wenig auf das Amtsverständnis und die aktuellen Probleme der Nachbarkirchen einzugehen, wie das die Autoren dieses Buches tun. Auf neuere Diskussionen in den Nachbarkirchen geht keiner ein. Mit der überlieferten Lehre über das katholische Priestertum setzen sich wenigstens der orthodoxe Autor, Paul Verghèse (Direktor des syrisch-orthodoxen Seminars von Kottayam in Kerala/Indien) und der Protestant Michel Leplay (Mitglied der Pastoralkommission der Synode der Reformierten Kirche Frankreichs) auseinander, während der katholische Autor Émile Marcus (Dogmatikdozent und Leiter des Interdiözesanen Seminars der Mission de France in Fontenay-sous-Bois) mit keinem Wort auf das orthodoxe oder reformatorische Amtsverständnis



nis eingeht. Wir haben es also überwiegend mit Selbstdarstellungen zu tun, mit Betrachtungen aus dem „Innenraum jeder einzelnen Kirche“ (Beaupère im Vorwort, 10). Aus dieser Perspektive entstehen dann sehr plastische Bilder vom je eigenen Amtsverständnis, wobei offenbar alle drei Autoren bemüht waren, nicht nur die Theologie des Amtes, sondern auch die Spiritualität und die praktische Amtsausübung in heutiger Zeit abgerundet darzustellen. Darin liegt die Bedeutung des vorliegenden Bandes, das auch gute Dienste als Ausgangspunkt für weiterführende ökumenische Gespräche leisten könnte.

Bevor die einzelnen Beiträge näher charakterisiert werden, kann auf einige Gemeinsamkeiten hingewiesen werden. Alle drei Autoren betonen, daß sich das besondere Amt (bzw. die Ämter) in der Kirche nur von Amt und Auftrag der Gesamtkirche herleiten läßt. Es gibt keine Begründung des kirchlichen Amtes, welche die Amtsträger a priori von außen legitimiert, etwa durch eine Sendungsreihe: Trinität – Christus – Apostel – Bischöfe – Priester (14), um sie dann den Laien in der Kirche als höhere Klasse voranzustellen. Nein, kirchliches Amt gründet im Amt der Gesamtkirche und hat dazu zu dienen, daß die Kirche als Ganze die ihr zuteil gewordene Sendung (27, 72, 85, 155, 174) für die Welt erfüllen kann. Als Hauptinhalt des Amtes der Gesamtkirche und des Dienstes der Amtsträger nennen alle drei Autoren die Hirtenfunktion (52ff, 78, 122f., 141, 181), die der Amtsträger an Gläubigen wie Nicht-Gläubigen auszuüben hat, damit die Kirche als Ganze das Hirtenamt Christi an der Welt fortsetzen bzw. repräsentieren kann. Die einzelnen Aufgaben der Amtsträger werden dann freilich unterschiedlich abgeleitet und entfaltet: der orthodoxe und der katholische Theologe sehen im Priester den Mitarbeiter des Bischofs, der von ihm alle Einzelaufträge erhält (Verghèse: „Wir sind Beauftragte des Bischofs, die in seiner Gegenwart ein Nichts werden.“ 62 vgl. 148), während für den reformierten Theologen erst ein ganzes Ensemble von Ämtern, wie denen der Pastoren, Ältesten und Diakonen imstande ist, das eine Amt der Kirche, das der konkreten Gemeinde von Christus gegeben ist, voll wirksam werden zu lassen (81, 85, 87, 93), weil die einzelnen Ämter einander ergänzen müssen. So ist es auch der reformierte Theologe, der sich der Vielfalt der Aufgaben, die ein Amtsträger heute (107–111) zu bewältigen hat, am meisten bewußt ist und deswegen auf eine stärkere Spezialisierung der Ämter drängt (111). Auch die beiden anderen Autoren sehen das Problem, daß die berufliche Tätigkeit des Priesters immer vielfältiger wird, versuchen es aber dadurch zu lösen, daß neue Wissensbereiche in die Ausbildung einbezogen (51, 181) und die vielen Einzelaufgaben von einer spirituellen Mitte her (52, 156, 162, 181) interpretiert werden sollen. Dieser Mitte, die alle drei Verfasser im johanneischen Bild des Guten Hirten vorgezeichnet sehen (52–60, 78, 122f, 141, 181), korrespondiert dann freilich eine unterschiedliche Priorität der Tätigkeiten: während der Katholik (126, 132, 156–162) und der Protestant (86) der Verkündigung des Evangeliums den Primat einräumen, sieht der orthodoxe Theologe im fürbittenden Gebet (42) das Zentrum, ja „den ganzen Daseinszweck des Priesterstandes“ (ebd.), wobei jeder natürlich betont, daß die anderen Aufgaben wie Gottesdienst, Sakramentspendung, Gemeindeleitung, Individualseelsorge, Unterricht usw. nicht vernachlässigt werden dürfen.

Das Buch beginnt mit dem orthodoxen Beitrag (13–62), in dem Paul Verghèse sich zunächst mit der theologiegeschichtlichen Entwicklung im Abendland auseinandersetzt. Dabei wendet er sich vor allem gegen die Verwendung des Hierarchie-Gedankens als „Prinzip einer sakralen Klasse“, die über einen passiven Laienstand „herrscht“ (19), gegen die Aufteilung in eine *hierarchia ordinis* im Unterschied zur *hierarchia iurisdictionis* (20), gegen das abendländische *potestas*-Denken (21) und einen verfehlten Autoritätsbegriff (54). Nach dem sakramentalen und nicht juristisch zu verstehenden Hierarchie-Begriff des Pseudo-Dionysius Areopagita gehöre dagegen auch der Laienstand samt den noch ungetauften Katechumenen mit zur kirchlichen Hierarchie, die insgesamt, aber in gestufter Ordnung, das göttliche Licht abzubilden und weiterzuspiegeln hat (16–25). Dies ist der kontroverstheologisch interessanteste Teil des ganzen Buches. Ansonsten wäre aus dem Beitrag von Verghèse noch hervorzuheben, daß er für die Aufgabe des Priesters, das Volk in wirksamer Weise von der Knechtschaft der Sünde zu befreien und um seine „geistliche Gesundheit“ (51) besorgt zu sein, auch „die marxistische Lehre von der Entfremdung, die Lehren Freuds von Schuld und Angst, die Soziologie, die Psychologie und die Anthropologie in ihren weiten Verzweigungen“ (ebd.) genutzt sehen will. Der Priester müsse „als Arzt der Welt“ zusammen mit dem priesterlichen Volk Diagnose und Therapie der Menschen unserer Zeit betreiben, „die traurig, entfremdet und haltlos“ (52) geworden sind.

Im reformierten Beitrag (63–120) findet man an kontrovers-theologisch bedeutsamen Äußerungen vor allem eine scharfe Ablehnung jedes „grundlegenden Unterschiedes“ zwischen Amtsträgern und Gläubigen (69), eine Ablehnung der konstitutiven Funktion des Amtes für den Aufbau der Kirche (69: Ämter gehören nur zum „bene esse“, nicht zum „esse“ der Kirche), der apostolischen Sukzession als Garantie für die Authentizität von Kirche (84) sowie der Ordination als Sakrament (99f), wobei auffällt, daß Michel Leplay gleichwohl die Ordination als „sakramentale Handlung“ (99) und „nicht wiederholbar“ (97) bezeichnet. Aber nicht hier, nicht in der Aufarbeitung theologischer Lehrdifferenzen sieht der Verf. einen Ansatz, um die Annäherung zwischen den Kirchen voranzubringen, sondern in der pastoralen Alltagspraxis, wo evangelische und katholische Amtsträger, Pastoren und Priester, mit denselben Schwierigkeiten und Problemen der Menschen konfrontiert werden. Die Beispiele, die er dafür bringt und die anscheinend aus Einzelgesprächen und zufälligen Begegnungen stammen (116f), überzeugen freilich nicht so recht, weil sie nicht weiter durchdacht und mit der Theologie des Amtes vermittelt werden. Die Aussage, „daß die Probleme der einen Seite auch die der anderen sind“ (116), bezieht sich vor allem auf Fragen (wie die: „Konsumchristentum oder Christentum der Berufung“, 117, die ohne Konsequenzen bleiben. So bleibt auch die von P. Beaupère im Vorwort (11) zitierte und freudig begrüßte These Leplays „Was uns auf seiten der Fragen beim Suchen und Forschen eint, ist größer als das, was uns auf seiten der Antworten trennt“ (113) recht inhaltsarm und ohne wegweisende Kraft. – Hingegen bekommt die reformierte Tradition des gegliederten Amtes über die bereits bei Calvin gegebenen theologischen Begründungen (75) hinaus zusätzliche Plausibilität, wenn man die Vielfalt der Aufgaben und Rollen der Amtsträger (Beamter, Freiberufler, Funktioniär, 107; Anwalt, Psychiater, Arzt, Lehrer, Studienrat, 108, vgl. 111) berücksichtigt. Die sich als notwendig erweisende weitere Spezialisierung der Ausbildung und der Ämter, für die Leplay eintritt (111), könnte durchaus, gerade weil die Probleme in allen Kirchen ähnlich sind, zu Reformen der Ämterstruktur und des Amtsverständnisses führen, in deren Verlauf auch konfessionelle Differenzen geringer werden. Entgegen der Meinung des Autors muß der Weg der Reformen kein „Abweg“ sein, „um voranzukommen“ (117).

Von einer ausgesprochenen Krise des kirchlichen Amtes ist nur im katholischen Beitrag (121–184) die Rede. Émile Marcus zieht eine Bilanz dieser Krise (121–144) und beschreibt ihre Gründe zunächst aus dem Bereich der Lebensform (Einsamkeit, schlechte Aufgabenverteilung, „kulturelle Unterernährung“, 128) und meint: „Der Priester unserer Zeit möchte ein Mensch wie andere unter anderen sein – gerade um Mensch für alle, Gläubige wie Nichtgläubige, zu sein“ (129). Erschütternd zu lesen ist in diesem Zusammenhang ein Erfahrungsbericht aus dem Konzentrationslager Dachau, in dem der zwangsweise Wegfall von allem, „was in unserem Beruf Trennung bringt“ geradezu als „Geschenk der Gemeinschaft“ (130) gefeiert wird. Der Autor meint, daß das heute verbreitete Isolationsgefühl überwunden werden kann durch die Erfahrung der Brüderlichkeit im erneuerten Presbyterium (149, 167ff), durch Teil- oder Vollzeitarbeit (was manchmal auch aus wirtschaftlichen Gründen notwendig ist, 127, 131), dialogale Verkündigungsformen (171–174) sowie durch „Team-Arbeit und Konzelebration“ (170). Andere Schwierigkeiten kommen aus dem Bereich der beruflichen Arbeit des Priesters, aus dem „schwindelerregenden Gefühl, daß er nichts zu sagen, nichts zu bieten hat“ (133), vom Inhalt her, aber auch wegen der binnenkirchlichen Sprache (139), die den Menschen unverständlich ist. Tiefster Grund ist eine gewandelte „Beziehung zwischen der Kirche und der Welt“ (143). – Im zweiten Teil versucht Marcus „Überzeugungen, die sich durchsetzen“ (145–166) darzustellen. Dabei ist eine Parallele zum Beitrag von Leplay auffällig, der geschrieben hatte: „Der Pastorenberuf ist ein Beruf zur Herstellung von Beziehungen“ (109). Marcus sieht den Priester in ein „komplexes und bewegliches Netz ‚ekklesialer Beziehungen‘ gestellt“ (146) und möchte daraus ein die Kontinuität während des Selbstverständnisses gewinnen, das personal (nicht juristisch oder sakramental) begründet ist: Beziehungen zum Bischof, dessen Mitarbeiter (nicht „Multiplikator“, 148) der Priester ist, zu den Mitpriestern, zu den Laien, vor denen der Priester „keinerlei Vorrang“ (152, vgl. 164), besitzt, und zu den Nichtchristen, die ein „unverfügbares Recht“ haben, „sich an die Priester zu wenden“ (154). In diesem Netz der Beziehungen haben die Priester die Aufgabe, „den Platz Christi als Haupt des Leibes sichtbar“ zu machen und selber Christus als dem Hirten gleichförmig zu werden (162–166). Dementsprechend wird die Ausbildung und Vorbereitung auf das Priesteramt als „Initiation für das Sakrament der Weihe“ (180) aufgefaßt, wobei Studium praktische Arbeit in den Gemeinden auf die „konkrete Entdeckung des Presbyteriums in der Kirche“ und die „Erlernung der Hirtenliebe“ (181) abzielen. – Die Überwindung der Krise sucht Marcus, in einer Konzentration auf die spirituellen Kerngehalte des überlieferten Amtsverständnisses zu erreichen, bei der die Krisenursachen und vor allem das gewandelte Verhältnis zwischen Kirche und Welt keine große Rolle mehr spielt. Zu bedauern ist vor allem, daß Marcus trotz des betonten Primats der Verkündigung (156–162) nicht einmal einen Seitenblick auf das reformatorische Amtsverständnis wirft und daß seine Sprache trotz der erkannten Notwendigkeit, sich anderen – sogar Nichtgläubigen – verständlich machen zu müssen, so „binnenkirchlich“ bleibt.



Tomko, Josef: *Matrimoni Misti*. — Napoli: Edizioni Dehoniane 1971. 223 S., kart. Lit 2200

Gesetzeskommentare aus der Feder von Ministerialbeamten, die an der Vorbereitung der Gesetzesvorlage mitgearbeitet haben, gelten mit Recht als besonders wertvolle Hilfe für die richtige Anwendung des Gesetzes, aber auch für die Klärung von Motivation, Begründungszusammenhang und Anwendungsbereich des Gesetzes. Etwas ähnliches gilt auch im Bereich des kirchlichen Rechtes; klassisches Beispiel sind in der neueren Rechtsgeschichte die Werke Pietro Gasparris.

J. Tomko steht in einer ähnlichen Situation, was die Entwicklung der Mischehengesetzgebung angeht. 1967, bei der ersten Bischofssynode in Rom, war er der Sekretär für den Themenbereich „Mischehe“; wie bekannt, hat diese Bischofssynode nach ausführlicher Diskussion eine Reihe von Grundsatzbeschlüssen zur Fragen der konfessions- und religionsverschiedenen Ehen festgelegt. Anschließend wurde eine Kardinalskommission berufen, die eine Neufassung der Mischehenbestimmungen über das *Motu Proprio* „*Matrimonii Sacramentum*“ von 1966 hinaus erarbeiten sollte; Sekretär dieser Kommission war wiederum J. Tomko. Im Anschluß an die Bischofssynode äußerte sich T. über die theologischen Aspekte der Mischehenproblematik und gab nach Erlaß des *Motu Proprio* „*Matrimonia Mixta*“ kürzere Einführungen in Absicht und Inhalt des neuen Gesetzes (*Aspetti teologici della problematica dei matrimoni misti*, in: *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, hg. von V. Fagiolo und G. Concetti, Vallecchi Editore Firenze 1969/S. 445–479; *De Litteris Apostolicis „Matrimonia Mixta“*; *Bibliotheca „Monitor Ecclesiasticus“* 22, 19 S., D'Auria Editore, Napoli 1970, (Estratto dal *Monitor Eccles.* (1970) 171–187); *La nuova disciplina dei matrimoni misti*, in: *L'Osservatore Romano*, 1. Mai 1970; *Il matrimonio dei battezzati non credenti in: Matrimonio, Famiglia e Divorzio* hg. G. Concetti, Edizioni Dehoniane, Napoli 1971, 349–367.) Sachliche Zuverlässigkeit und Amtsnähe des Buches, das hier besprochen wird, werden durch das Vorwort, das der Präfekt der Glaubenskongregation Kardinal Seper ihm mitgegeben hat, unterstrichen (5–6).

Das Buch beginnt mit einem einführenden Teil (7–22), in dem die vielschichtige Problematik einer Mischehengesetzgebung deutlich gemacht wird. Dabei geht es sowohl um die unterschiedliche Situation in den verschiedenen Gebieten der Weltkirche, die durch die konfessionelle Gliederung und die Mischehenhäufigkeit charakterisiert wird, wie um soziologisch-gesellschaftliche und um kirchenrechtliche Aspekte bis hin zum kirchlichen Strafrecht. Die pastoralen Probleme hängen damit eng zusammen: sie sind von entscheidender Bedeutung für jede Neuregelung der Mischehengesetzgebung. Was die ökumenische Bedeutung einer Mischehengesetzgebung angeht, so wird betont, daß sie von ökumenischem Geist geprägt sein muß, daß dieses aber nicht einseitig für die katholische Kirche, wie oft gefordert, gelten könne, sondern Norm für alle Kirchen und kirchliche Gemeinschaften sein müsse (21). Die Bedeutung dieses Hinweises hat sich gerade nach Erlaß von „*Matrimonia Mixta*“ in vielen Fällen gezeigt.

Nach dieser kurzen Einführung in die verschiedenen Aspekte, die bei einer Neuregelung einer Mischehengesetzgebung zu beachten waren, werden im Hauptteil des Buches zwei theologisch wichtige Fragen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem jetzigen Diskussionsstand ausführlicher behandelt. Teil I „Die Versprechen und das Göttliche Recht“ zeichnet und begründet den Übergang von den – beiden Partnern auferlegten – Kautelen des CIC zu den Versprechen des katholischen Partners nach „*Matrimonia Mixta*“ (23–127). Teil II „Die Kanonische Form“ behandelt die Frage der Formpflicht bei der Eheschließung von Katholiken; diese Frage betrifft zwar nicht ausschließlich die Mischehe, hat aber in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung, weil hier indirekt der nichtkatholische Partner bei seiner Eheschließung mit einem Katholiken dessen Formpflicht unterworfen wird (129–206).

Bei der Behandlung beider Fragenkreise bedient T. sich des gleichen Dreischrittes: Historische Entwicklung; Theologische Problematik; Konsequenzen für die heutige Gesetzgebung.

Wir wissen seit langem, daß es leichter ist, göttliches und kirchliches Recht begrifflich voneinander abzugrenzen, als im Einzelfall deutlich auszusagen, welche Norm göttlichen Rechtes, und das heißt unabdingbar, und welche Norm kirchlichen, das heißt menschlichen Rechtes ist. Dazu kommt, daß man mit Recht von einer „Hierarchie der Normen“ sprechen kann und muß, wie es das II. Vatikanum von der „Hierarchie der Wahrheiten“ tut (*Decr. Unitatis redintegratio*, 11).

Theologische Grundlage der Bestimmungen über die Kautelen bei Mischehen ist im Recht des CIC (Canon 1061 § 1,2; 1071 CIC) die Auffassung, daß der Katholik nicht nur zur Wahrung seines eigenen Glaubens, sondern auch zur Weitergabe dieses Glaubens an alle seine Kinder durch göttliches Recht uneingeschränkt

verpflichtet ist. Motiv für eine solche Auffassung ist die Sorge für das eigene ewige Heil und das der Kinder, welches man nur innerhalb der Kirche finden kann („*extra ecclesiam nulla salus*“). Aus dem gleichen Motiv, sozusagen aus der Verantwortung der Ehegatten füreinander, wird eine Pflicht des katholischen Ehegatten postuliert, sich um die Konversion des nichtkatholischen Gatten zu bemühen (49). Die Dispens von den Ehehindernissen mixta religio und disparitas cultus konnte nur dann gegeben werden, wenn die katholische Erziehung aller Kinder „sichergestellt“ war. Diese Sicherung sollte durch verbindliche Erklärung beider Brautleute erfolgen; die Erklärungen mußten im allgemeinen schriftlich, in einigen Diözesen auch beieid erfolgen. Ihre Innehaltung wurde zusätzlich durch Strafbestimmungen (Canon 2319 CIC) gesichert. Diese kirchenrechtliche Gesamtregelung ist nur aus der zugrunde liegenden Auffassung der Theologen zu verstehen, daß die Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung, und zwar in ihrem vollen Umfang göttlichen Rechtes sei.

Die theologische Infragestellung dieser Auffassung und damit der im CIC geltenden Regelung nahm von den pastoralen Problemen einiger Missionsländer ihren Ausgang; bedauerlicherweise ist sie in der wissenschaftlichen Theologie Deutschlands bis heute fast unbeachtet geblieben. T. geht in dem vorliegenden Buch nur kurz darauf ein (52–56); ausführlicher handelt er darüber in dem oben genannten Aufsatz über die theologischen Aspekte der Mischehenproblematik. Entscheidend für die gesamte weitere Behandlung dieser Frage wurde die Antwort des Heiligen Officiums vom 30. März 1938 an den Episkopat von Japan, in der als Bedingung für die Mischehendspens nur gefordert war, daß der katholische Partner ehrlich bereit sei, das zu tun, was er könne, damit die Kinder getauft und katholisch erzogen würden (54). Trotz dieser an sich klaren Entscheidung wurde unter den Theologen die Frage eifrig diskutiert, ob es genüge, daß derjenige, der die Dispens zu erteilen habe, von der Ehrlichkeit des Versprechens überzeugt sei, oder ob er nicht darüber hinaus sich auch vergewissern müßte, ob die (ehrllich) gegebenen Versprechen tatsächlich erfüllt würden (*de effectu secuturo*) (55; vgl. auch J. G. Gerhartz, *Die katholische Kindererziehung in der Mischehe und das göttliche Recht* in: „*Theologie und Philosophie*“ (42) (1967), (562–567).

Nach der Behandlung dieser grundlegenden Problematik führt der weitere Fortgang der geschichtlichen Übersicht, die T. bietet, zum II. Vatikanum, zur ersten Mischeheninstruktion (1966), zur Bischofssynode (1967) und zum derzeit gültigen *Motu Proprio* „*Matrimonia Mixta*“ (1970).

So wichtig und nützlich die Übersicht über die geschichtliche Entwicklung ist, entscheidend sind die theologischen Überlegungen, die T. im nächsten Abschnitt seines Werkes behandelt (91–117). Der Verfasser gliedert sie in vier Punkte: Das Recht auf Ehe; Die Notwendigkeit, im Glauben zu verharren; Erfordernisse des Glaubens in Hinsicht auf die Kinder; Das Recht auf Gewissensfreiheit. Auf wenigen Seiten werden hier klar und verständlich die theologischen Grundlagen für die Neuordnung des Mischehenrechtes dargelegt.

Will man die Ausführungen des Verfassers in diesem Teil I „Versprechen und göttliches Recht“ kurz würdigen, so muß man feststellen, daß es ihm gelungen ist, bei aller Kürze der Darstellung sowohl die entscheidenden Stationen der Entwicklung des Mischehenrechtes klarzumachen wie insbesondere die theologischen Überlegungen herauszuschälen, die jetzt – nach dem II. Vatikanischen Konzil – zu einer Neuregelung der Mischehengesetzgebung führen konnten.

Weil beides, sowohl die geschichtliche Entwicklung als auch die Arbeit an den theologischen Grundfragen bei den Seelsorgern und Gläubigen fast gänzlich unbekannt war (und ist), konnte nach Erlaß des *Motu Proprio* „*Matrimonia Mixta*“ der pastoral so schädliche Eindruck entstehen, die Kirche habe sich unter dem Zwang der öffentlichen Diskussion zu einer Änderung ihrer gesetzlichen Bestimmungen genötigt gesehen; sie habe ihre alte Praxis durch eine neue ersetzt, um noch zu retten, was zu retten sei. Diese öffentliche Meinung ist bislang noch nicht berichtigt worden; darum wäre nichts wertvoller, als wenn es gelänge, die Informationen und die theologischen Deduktionen, die T. in diesem Teil seines Buches bringt, zum Allgemeingut unserer theologischen Lehrer, unserer Seelsorger und damit der breiten Öffentlichkeit werden zu lassen.



Die theologische, insbesondere pastorale Bedeutung einer kanonischen Eheschließungsform für Katholiken, die der Verfasser im zweiten Hauptteil seiner Arbeit behandelt, wird nur selten erkannt. Ihre gelegentliche Diskussion seitens der Theologie wie in der kirchlichen Öffentlichkeit zeigt deutlich, daß Opportunität und theologische Motivation einer verpflichtenden kirchlichen Eheschließungsform neu begründet werden müssen. Zur Erreichung dieses Zieles leistet der vorliegende Beitrag einen wesentlichen Dienst.

T. zeigt einleitend die Aktualität der Frage durch den Hinweis auf verschiedene Argumente, mit denen die Abschaffung der Formpflicht für Katholiken gefordert wird (135–140). Danach gibt er, wie im ersten Teil, einen kurzen Überblick über die geschichtliche Entwicklung, wobei naturgemäß das Tridentinum mit der Einführung der Formpflicht im Vordergrund steht. Der Bericht über die Diskussion auf der Bischofssynode 1967 ergibt ein anschauliches Bild der Argumente, die in unserer Zeit für und gegen die Formpflicht ins Feld geführt werden können (auch die Auffassung der Deutschen Bischofskonferenz war geteilt: 168).

Es ist unzweifelhaft, daß die Formvorschrift nicht göttlichen, sondern kirchlichen Rechtes ist. Darum wendet sich T. in den theologischen Ausführungen dieses Teils sogleich der Frage zu, ob die Kirche befugt sei, die Innehaltung der kanonischen Form als Gültigkeitsvoraussetzung festzulegen. T. bejaht das aufgrund der Diskussion während des Tridentinums und nachher; er verkennt aber auch nicht, daß unter den heutigen Verhältnissen Fälle vorkommen können, in denen bei einer bestimmten Person die Verpflichtung zur Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform das Naturrecht auf Ehe in Gefahr bringen kann. In solchen Fällen gehe das Naturrecht vor, und eine Ehe, die dann ohne Einhaltung der kanonischen Form geschlossen wird, müsse gültig und erlaubt sein nach dem bekannten Prinzip: „*Lex positiva non obligat cum gravi incommodo*“ (199). Für die Mischehe ist darum die Möglichkeit der Dispens von der Formvorschrift, wenn ihrer Einhaltung ernste Hindernisse entgegenstehen, geschaffen worden.

Der Nachweis, daß die Kirche eine Eheschließungsform festsetzen kann, beweist aber noch nicht, daß die geltende Vorschrift, die vom Tridentinum aus Motiven erlassen wurde, welche heute keine entscheidende Bedeutung mehr haben, aufrechterhalten werden müsse. T. wendet sich darum im zweiten Abschnitt seiner theologischen Überlegungen den Gründen der Pastoral zu, die sich heute für die Beibehaltung der kirchlichen Eheschließungsform ergeben. Solche Gründe sind bereits auf der Bischofssynode 1967 genannt worden; T. faßt sie unter leitenden Gesichtspunkten zusammen und ergänzt sie: Deutlichmachung und Schutz des sakramentalen Charakters der Ehe; Stärkung der Unauflöslichkeit der Ehe gegenüber bürgerlichen Eheschließungen; größere Sicherheit über die Gültigkeit des Eheabschlusses und den rechtlichen Ehwillen; bessere Möglichkeiten für eine ehhevorbereitende und ehhebegleitende Pastoral (200–206).

T. schließt sein Buch mit einem Abschnitt „Ökumenische Perspektiven“. Darin geht es um Fragen der Eheauffassung, um die Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe als Probleme, aber auch um die gemeinsamen Grundlagen von Taufe und christlichem Leben als Hilfen bei konfessionsverschiedenen Ehen.

Wegen seines Charakters als Gesetzeskommentar „aus erster Hand“, seiner wissenschaftlichen Zuverlässigkeit und seiner allgemein verständlichen Darstellungsform möchte man dem Buch weiteste Verbreitung wünschen. Es könnte einen wirksamen Beitrag leisten zur wissenschaftlichen Klärung der Entwicklung kirchlicher Normen, zur Diskussion der Abgrenzung von göttlichem und kirchlichem Recht, zur Ausarbeitung einer unserer kirchlichen und gesellschaftlichen Situation entsprechenden Mischehenpastoral. Man könnte die Darlegungen Tomkos zudem als Testfall dafür nehmen, daß die Kirche auch in schwierigen Fragen zu einem „Aggiornamento“ ihrer Normen im Sinne Papst Johannes XXIII. in der Lage und bereit ist.

Leider steht einer weiten Verbreitung des Werkes von T. ein schwerwiegendes Hindernis entgegen: die italienische Sprache. Bei der Bedeutung des Buches für die Wissenschaft und breitere Öffentlichkeit ist es bedauerlich, daß sich noch kein Verleger für die Herausgabe einer deutschen Übersetzung gefunden hat. Daß eine solche wünschenswert wäre, steht außer Zweifel. Hoffen wir darauf.

Münster

Paul Wesemann

**Humanum.** Moraltheologie im Dienst des Menschen. Hrsg. von Johannes Gründel, Fritz Rauch und Volker Eid. – Düsseldorf: Patmos, 372 S., Ln DM 46.–

Das vorliegende Sachbuch (nach der Intention der Geehrten nicht als „Festschrift“ zu verstehen, 13), das nach dem Wunsch Egenters aus dem allerengsten Kreis der Freunde und Schüler heraus entstand, gibt das breite Spektrum wieder, in dem sich Moraltheologie heute entfaltet“ (12). Als Forscher und vor allem als akademischer Lehrer hat E. in der Geschichte der jüngsten Moraltheologie das besondere Verdienst, die phänomenologische Methode sowie die leider heute so sträflich vernachlässigte Wertethik in ihrer Fruchtbarkeit herausgestellt zu haben. Die mystisch-pneumatische Sicht der Moral der Gleichgestaltung mit Christus durch die Nachfolge Christi, wie sie in den dreißiger und vierziger Jahren dominierte und die sich anschließende vor allem wertphilosophisch orientierte Betrachtungsweise wurde, abgelöst von einer mehr existenzial-philosophischen und (gelegentlich auch) transzendentalphilosophischen. Heute dominiert das dem Geschichtlich-tatsächlichen und -konkreten und so moderner tatsachenwissenschaftlichen Forschung zugewandte Interesse auch in moraltheologischen und besonders in moralpraktischen Überlegungen.

Hier sucht nun das vorliegende „Sachbuch“, um den ethischen Zentralbegriff des „Humanum“ gesammelt – alle Ethik ist, wie wir immer wieder betonen: normative Anthropologie! –, in einer bunten Fülle von Themen wichtige Moralprobleme, vor allem auch der Praxis, zu diskutieren. An der „Realisation des Christlichen“ im Humanum war es Egender ja auch vor allem stets gelegen. Es ist natürlich unmöglich, hier die Fülle der bearbeiteten Themen im einzelnen zu behandeln, es kann nur auf dem Rezensenten besonders wichtig Erscheinendes im Rahmen einer allgemeinen Übersicht hingewiesen werden. Im ersten Themenbereich: „Moraltheologische Grundfragen“ (15–90) behandeln: Franz Böckle „Theonomie Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie.“ (17–46); Alfons Auer „Interiorisierung der Transzendenz. Zum Problem Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos“ (47–65); Volker Eid „Tugend als Werthaltung“ (66–83); Franz Georg Schubert „Natur und Übernatur bei Magnus Jocham“ (84–90).

F. Böckle bringt außer den von ihm schon öfters vorgetragenen Gedanken über: biblischer Glaube und ethische Normen (28–38) Forderungen für eine Neubesinnung der Moraltheologie, wobei jedoch sowohl der philosophisch-metaphysische als auch besonders der theologisch-anthropologische Seinsgrund der Moral noch zu wenig herausgearbeitet erscheint. Die gegenwärtige Krise der Moral und Ethik ist sicher eine „Strukturkrise“ (18ff), aber auch eine Normeninhaltsskrise und letztlich eine Normenbegründungskrise. In der Behauptung „in naturrechtlicher Sicht steht die moraltheologische Normenbegründung gegenwärtig im Zwielficht“ (38) sollte besser stehen „naturgesetzlichen“, da wir ja nicht erst seit heute das Naturrecht als Teil des sittlichen Naturgesetzes verstehen, was auch von manchem Kritiker an „*Humanae Vitae*“ nicht beachtet wurde. Diese Enzyklika spricht nur dort „naturrechtlich“, wo dem Staat die Einmischung in innereheliche Gestaltungen verboten wird. Der Satz, „Aus dem metaphysisch gewonnenen Satz *bonum faciendum* lassen sich keine inhaltlichen Handlungsbestimmungen ableiten. Das ist auch gar nicht der Sinn der *lex naturae*, deren Kern dieses Prinzip bildet“ (39), ist so kaum haltbar, weil das *bonum* immer schon das *bonum humanum* enthält und meint. Bei der Erörterung „Die Funktion des kirchlichen Lehramtes“ (43ff) hätte B. auf das Kernproblem: das *effatum infallibile* im Unterschied zur *effatio infallibilis* näher eingehen müssen; denn dort liegen die eigentlichen Probleme auch bei „*Humanae Vitae*“: es ist fundamentaltheologisch und ekklesiologisch undenkbar, daß die katholische Kirche hinsichtlich einer durch ihre ganze Geschichte (und weil unter Sünde verpflichtend!) als Heilswahrheit verkündeten Norm völlig irren kann! (Nebenbei bemerkt: Mausbach-Ermecke wird von B. nach der Ausgabe von 1954 zitiert!).

A. Auer bringt in seinem Beitrag, der schon in seiner Überschrift auf die in ihm behandelte schwierige Problemfülle hindeutet, einen interessanten Versuch, die verschiedenen heutigen Strömungen über das Verhältnis des Menschen zur Transzendenz zu kategorisieren. Die Annahme, „Gott als Bestimmtheit der menschlichen Existenz“ (48–54), führt zur „futuristischen“ oder zur „evolutionistischen“ oder zur „anthropologischen“ „Reduktion der Trans-



zendenzen". Wo aber „der Mitmensch als primäre Gestalt der Gnade“ (55–65) auftritt, tritt an die Stelle der Transzendenz die Immanenz in Gestalt der „Nächstenliebe“ und der „Intersubjektivität“. Gegen diese verschiedenen „Interiorisierungs“-versuche der Transzendenz wendet sich der Protest unter dem „Primat der Unmittelbarkeit Gottes“ (68–72). Wenn A. sagt (64): „Das Verhältnis von Gott-unmittelbarkeit und Weltzugehörigkeit, von transzendenter und immanenter Lebensorientierung, von Heilsethos und Weltethos ist nicht das der Identität, sondern das der Reziprozität“, so wäre hier besser Christus einzusetzen, und zwar der inkarnatorische – stauologische – paschale – pentekostale – eschatologische Christus, in dem Gott und Schöpfung ihre letzte und höchste Verbundenheit im Ursprung, Bestand und Ziel besitzen.

Der Beitrag von V. Eid stellt in dankenswerter Weise die Bedeutung der leider weithin vergessenen Wertethik von Scheler über Hartmann bis D. v. Hildebrand heraus und versucht eine „empirisch erschlossene Werthaltung“ (73ff) und deren Bedeutung für die „Tugend als Werthaltung“ (78ff). Die „letzte Frage: Gibt es spezifisch ‚christliche‘ Tugenden“ (83) und die Antwort: „An sich wohl nicht, weil der Vollzug menschlichen Lebens eben menschlichen Bedingungen folgt“, dürften schon darum nicht richtig sein, weil christliches Leben ein Leben ist aus den drei göttlichen Tugenden als Teilhabe am und im Nachvollzug des Lebens Christi, in das das Humane unverkürzt, aber geläutert und geheiligt, aufgenommen ist.

Im zweiten Abschnitt „Empirisch-psychologische Ansätze in der Moraltheologie“ (91–157) behandeln Leo Zirker – Karl Berkel „Strukturen der Kirche als Gegenstand und Kriterium der kirchlichen Sozialmoral“ (93–115); Werner Lauer „Glaube und menschliches Schicksal. Zum Glaubensverständnis der Schicksalsanalyse Szondis“ (116–130); Otto Hürter „Soziale Konflikte und christliches Ethos“ (131–141); Fritz Rauh „Die Funktion der vergleichenden Verhaltensforschung für das Humanum“ (142–157). Der Beitrag von Leo Zirker – Karl Berkel ist in einer schwierigen Diktion geschrieben und leidet unter der falschen Unterscheidung von Individual- und Sozialmoral. Es wird weiterhin zu wenig gesehen, daß nur der einzelne ethisch (!), sittlich verantwortlich ist und nicht das soziale Ganze, es also z. B. keine Kollektivschuld geben kann. Das soziale Ganze selbst kann nur durch seine Glieder, also mittelbar sich einem sittlichen Schuldvorwurf zuziehen, es kann nicht selbst sittlich gut oder böse, sondern nur richtig oder falsch, gemeinwohlmäßig oder gemeinwohlwidrig sich verhalten.

Trotz dieser und mancher anderer Fragezeichen, die bei ihm anzubringen sind, ist gerade dieser Beitrag wertvoll: die von Egenter seit vielen Jahren gehegte Absicht, eine „kirchliche Sozialmoral“ systematisch zu erarbeiten, ein Anliegen, das der Rezensent in Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie III, Münster 1961, § 9, aufgegriffen hat, wird hier aus sozialwissenschaftlicher, näherhin vorwiegend aus soziologischer Sichtweise aufgegriffen. Von dorthin rühren auch die eben kritisierten irrigen Auffassungen vom sozialen Ganzen, näherhin von der Kirche als Moralsubjekt. Die Dilemmata über den Strukturbegriff und seine Bedeutung (96ff) sollten aber noch weiter durchdacht werden, allerdings unter Vermeidung jedes Soziologismus und unter Einsatz einer besseren Sozialphilosophie und -theologie. In der bisherigen Handlungslehre der Moraltheologie wird zwar der Strukturbegriff kaum erwähnt und noch weniger wird er eigens thematisiert; aber auch für diese Sache gilt: *nil novi sub luna*. Und an die vorhandenen Ansätze in der überkommenen Moraltheologie hätte man anknüpfen sollen. Falsch ist es allerdings zu meinen, und hier wird die Gefahr des Funktionalismus nicht vermieden: „Im Mittelpunkt der Moraltheologie (muß) eine Handlungslehre stehen.“ Da es ein Handeln oder eine Handlung nicht ohne einen Handelnden geben kann, muß das esse humanum, das agendo in Freiheit darzustellen, am Ausgangspunkt und Mittelpunkt der Ethik stehen; denn: *agere sequitur esse!*

Der Artikel von O. Hürter ist angesichts einer weitverbreiteten unrealistischen Interpretation der sozialen Wirklichkeit und deren moraltheologischer Bewertung und Bewältigung bis hin zu den Fragen der Friedensethik aktuell, ebenso wie der Beitrag von F. Rauh, der der Verhaltensforschung das rechte Maß von Bedeutung für die Moraltheologie und für das moralische Verhalten zuweist. Allerdings hätte das Verhältnis von empirischer Tatsachenerkenntnis und metaphysischer Wesenserkenntnis noch kla-

rer herausgestellt werden müssen; denn im Physischen, Gegenstand der Verhaltensforschung, soll das Metaphysische, der Wesenskern des Menschen und Christen, realisiert, konkret werden.

Im Abschnitt „Christliche Spiritualität“ (159–226) führt Bernhard Fraling „Hinführung zu freier Entscheidung. Nach den Exerzitien des Ignatius von Loyola“ (161–177) die Schwierigkeit oder auch die Ergiebigkeit phänomenologischer Betrachtungsweise vor. – Ignaz Weiler behandelt „Johann Michael Sailers Begriff der christlichen Innerlichkeit“ (178–192); Antonellus Elsässer „Gehorsam – Geist der Untertänigkeit oder Freiheit der Kinder Gottes? Franz von Assisi und die heutige Zeit“ (193–214); Sigismund Verheij „Die Sorge um das Humanum in der Ordensreform“ (215–226). Alle drei Arbeiten betonen, wie Egenter immer hervorgehoben hat, die innige Beziehung von Mystik – Moral – Aszetik und ziehen daraus praktische Folgerungen für Reformen im Bereich der christlichen Spiritualität.

Der Abschnitt „Dienst am Menschen“ (229–295) bringt vor allem den wertvollen Artikel von R. Völkl „Sozialcaritatives Handeln als Dienst am Menschen“ (229–248): Obwohl dieses Handeln sich äußerlich von gutem weltlichen Handeln nicht unterscheidet, ist es doch „etwas anderes“ (248).

Bernhard Stoeckle untersucht in seinem Beitrag „Verabredung mit der Zeit. Einige Überlegungen zu der Frage nach der sittlichen Bedeutsamkeit der Zeitperspektive und des Zeitverhaltens“ (249–263) ein wichtiges Problem. Uns scheint aber, seine zu starke Hypostasierung der Zeit und die zu geringe Einbeziehung von Geschichte müßte zu einer anderen Bearbeitung des Themas führen.

Johannes Gründel „Correctio fraterna und Feedback im Dienst des Menschen und der Gemeinschaft“ (264–284) bringt interessante Parallelen zwischen den moralischen Bereichen und der technischen Welt, wobei der Raum der Psychologie die Brücken bildet.

Gislar Aulinger „Erwachsenenbildung als christliches und humanes Anliegen heute“ (285–295) beschließt den Abschnitt „Dienst am Menschen“.

Dem Rezensenten kommt jedoch am wichtigsten vor der letzte Abschnitt „Christ und Gesellschaft“. Hier weist mit Recht Joachim Giers in seinem Beitrag „Familie als Ausdruck des Humanum in der Gesellschaft. Ein Beitrag der kirchlichen Sozialverkündigung zum Verständnis der Gesellschaft“ (299–319) auf die familialen Fundamente der Gesellschaft hin, die leider heute zu Unrecht vergessen werden. Familie ist nach der christlichen Gesellschaftslehre die menschliche Gruppe als Gemeinschaft (= Personenmehrheit in Seinsverbundenheit, zum Unterschied von Gesellschaft i. e. S. = Personenmehrheit in gewillkürter Zweckverbundenheit), in der, wenn auch in verschiedener Weise, volles Menschentum ausgezeugt wird. Darauf beruht der Analogiecharakter der Familie. Nicht die Intimität der Hausfamilie entscheidet – sie gehört ja nicht einmal zu ihrem Wesen! –, sondern jene ontisch-anthropologische seinsprägende Verbundenheit im familienhaft-brüderlichen Wir. Mit Recht wird von G. die Prinzipienbedeutung, vielleicht jedoch zu wenig der Analogiecharakter von Familie herausgestellt.

R. Hofmann behandelt das „Humanum im staatlichen Strafrecht“ (320–339). Es geht ihm nicht um einen Beitrag zur gegenwärtigen Strafrechtsdiskussion, sondern um deren Grundlegung. Sowohl für die objektive als auch für die subjektive Seite der Tat muß auch bei strafbarem Verhalten die Bedeutung des Humanum beachtet werden. Die alte und ewig neue und nie völlig gelöste Frage nach dem Ewigen und der Funktion der Strafe ist auch bei H. noch nicht befriedigend beantwortet. Leider hat er die „Rechtsverwirklichungstheorie“ als bislang wohl einzig befriedigende Beantwortung der genannten Fragen nicht beachtet; wir hatten sie in Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie III (1961!) und in unserer Monographie „Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute“, 2. Aufl., Paderborn 1963, dargestellt.

Richard Hauser behandelt in: „Der Mensch in einer ‚Theologie der Revolution‘“ (340–355) ein heute vielfältig, aber leider zu meist ohne einen klar definierten Revolutionsbegriff diskutiertes Thema. Wenn Revolution per definitionem der widerrechtliche Umsturz einer legalen Gewalt und Ordnung ist – ähnlich wie Mord sich von bloßer Tötung unterscheidet, verhält sich Revolution zu bloßem Umsturz –, dann kann es keine sittliche Erlaubtheit für Revolution geben, es sei denn, 1) die Gewaltausübung sei illegal



und gemeinwohlschädlich (also auch illegitim), und 2) ein höheres Recht, eben das Naturrecht, mache einen solchen Umsturz bei aller Illegalität der angewandten Mittel doch legitim. Das geschieht aber nicht in Revolution, sondern bei Anwendung des „Widerstandsrechts“ (vgl. „20. Juli“!). Mit Recht stellt H. heraus: Letztlich entscheidend ist immer das Gemeinwohl (353, 355). –

im ganzen eine Sammlung von Arbeiten, die aktuelle Fragen der Moralthologie kritisch beleuchten, aber selbst auch kritische Würdigung beanspruchen dürfen.

Bochum

Gustav Ermecke

**Natur und Naturrecht.** Ein interfakultäres Gespräch. Hrsg. von Alois Müller, Stephan H. Pfürtnner, Bernhard Schnyder. – Köln: Benziger 1972. 359 S., br. DM 28.–

Vorgelegt werden Referate und Diskussionen eines Professorenseminars, das vom 9. bis 11. Juli 1970 an der Universität Freiburg/Schweiz abgehalten wurde. Bei den heute zahlreichen Veröffentlichungen von Tagungsberichten ist der interessierte Leser von vorneherein nur auf Gewinn von Einzelaussagen eingestellt, sofern es sich nicht um ein ganz eng begrenztes Einzelthema handelt. Als leitende letzte Frage steht im Hintergrund dieses Gesprächs die in jüngster Zeit mit besonderer Dringlichkeit aufgegriffene Problematik natürlich-sittlicher Normen in der Theologie bzw. in der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts. Im Bemühen, die ganze Weite der einschlägigen Fragestellungen offen zu lassen – erst die 3 letzten der insgesamt 11 Vorträge sind theologisch – sollte der Beitrag der verschiedenen Disziplinen möglichst unvoreingenommen erarbeitet und dargeboten werden. Das ist bei einer Reihe der Vorträge mit gutem Erfolg gelungen. Sie bringen Erkenntnisse und Erwägungen ihres Faches, die zum Teil weit in die elementaren Vorfragen einer natürlichen Sittlichkeit vordringen und diese als solche ohne vorweggenommene Einengung auf ethische Überlegungen behandeln. Methodisch unzulänglich an der Planung ist die Formulierung des umfassenden Themas: Natur und Naturrecht. Damit werden nicht nur sehr unklare Begriffe zugrunde gelegt, sondern darüber hinaus die Perspektiven unsicher gemacht. „Naturrecht“ müßte klar in seiner Funktion als rechtliche Größe belassen werden. Nur in unvermeidlich mißverständlicher Weise kann es als Bezeichnung für den ethischen Sachverhalt verwendet werden, den wir etwa als natürliche menschliche Sittlichkeit, als natürliche sittliche Norm zu verstehen haben. Infolgedessen ist auch das Verhältnis von natürlicher sittlicher Norm zu „Natur“ anders als das Verhältnis des Naturrechts. Eine undifferenzierte analoge Verwendung ist unstatthaft. Die Bezeichnung „natürlich“ ist in beiden Fällen terminologisch und terminologiegeschichtlich je eigen geprägt. Der Ausgang von einem ganz allgemeinen Naturbegriff ist nicht nur völlig unbestimmt, sondern führt unvermeidlich zu einseitiger Präjudizierung. Wenn Fachleute der verschiedenen Disziplinen in einem gemeinsamen Gespräch über die menschliche Natur je aus ihrer besonderen fachlichen Sicht heraus zu sprechen haben, werden sie die erforderliche Auswahl ihrer fachlichen Beiträge zwangsläufig zumeist nach vagen und allgemeinen Vorstellungen von Natur innerhalb der sittlichen Argumentation treffen.

Es liegt demnach nicht nur in der Weite, Vielseitigkeit und Kompliziertheit des Gegenstandes, sondern zusätzlich auch in dieser methodischen Belastung, wenn „die Bemühungen nicht zu einem abgerundeten Ergebnis geführt haben“, wie die Herausgeber einleitend bemerken. Der Wert des Buches besteht in einer breit gefächerten, nicht unmittelbar auf eine ethische oder rechtliche Fragestellung bezogenen Orientierung über naturhafte Grundverhältnisse des menschlichen Lebens und Verhaltens nach dem gegenwärtigen Stand verschiedener Humanwissenschaften. Bei den Referaten tritt nicht selten die Absicht zutage, überholte oder unkritisch weiterlebende Auffassungen zu korrigieren.

Referiert wird über paläontologische Forschungsergebnisse hinsichtlich der Hominisation (Jean Klaus). Ein sorgfältiger Überblick über die menschliche Ontogenese und die säkulare Akzeleration aus dem Forschungsbereich des Anatomen (Adolf Faller) hebt vor allem die dynamischen Gegebenheiten hervor, um Anhaltspunkte für eine Diskussion über biologisch bedingte Labilität und Stabilität des Menschen bereitzustellen. Für den Mediziner (Jean Dubas, Die Medizin in Gegenwart von Mensch und Naturrecht), der in allen Fragen nach der menschlichen Natur stets auch die zu heilende Personanztheit im Auge haben muß, liegt die Gefahr einer transgressio in geisteswissenschaftliche Überlegungen besonders nahe. Die soziologischen Versuche (Heinz

Otto Luthe, Menschliche Natur und Gesellschaft. Zum Problem der Verhaltensnormierung), die Natur des Menschen und die Normierung seines Verhaltens zu erhellen, richten sich weniger auf den Ursprung der Normen, sondern auf die Art, den Inhalt, die Institutionalisierung und den Wandel der Normen. Die unscharfe Fragestellung „Naturrecht“ veranlaßt ein Referat über den Ermessensbegriff des Rechtspositivismus, insbesondere der reinen Rechtslehre (Thomas Fleiner), das als Ergebnis der sorgfältigen Analyse das Recht als einen Prozeß sich dauernd besser verwirklichender Wertmaßstäbe erscheinen läßt, dessen einmal erreichter Standard nicht mehr aufgegeben werden darf.

Die Anthropologie ist vertreten durch die Referate: Der Mensch im Kosmos: Ethnologische Sicht (Hugo Huber), Die Natur des Menschen: Anthropologische Sicht (Norbert Luyten), Menschliche Natur und moderne Philosophie (Georges Cottier).

Aus dem theologischen Arbeitsbereich berichtet Dominique Barthélemy über das Naturrecht und die Bibel, wobei er in unvoreingenommener Methode reiches und wertvolles Material als biblische Prolegomena für die theologische Problematik des Naturrechts vorlegt. Stephan H. Pfürtnner (Das Natürlich-Rechte in der theologischen Auseinandersetzung der Gegenwart) bemüht sich in einer Reihe richtiger kritischer Ansätze und guter Argumentationen die naturgesetzliche Lehre der Theologie aus der Enge neuscholastischer Auffassung zu befreien. Besondere Beachtung verdient das letzte Referat (Franz Böckle, Heutige Legitimität einer theologischen Materialethik), das in dieser zur Zeit reich diskutierten Frage die vielfach in den Hintergrund tretende eigentliche Grundthematik, eine differenzierende Darlegung der theonom Legitimierung sittlicher Normansprüche in der Bibel, sehr gründlich herausarbeitet.

Die Niederschrift der Diskussionen zeigt vielfach die Unklarheit in den fundierenden Begriffen und in der gesamten Themenstellung. Neben mancherlei mehr zufälligen Erörterungen ergeben sich auch interessante Hinweise auf gewichtige Einzelprobleme, etwa hinsichtlich der normativen Kraft des Faktischen (159ff).

Freiburg i. Br.

Rudolf Hofmann

**Willgerodt, Hans / Bartel, Karl / Schillert, Ulrich: Vermögen für alle.** Probleme der Bildung, Verteilung und Werterhaltung des Vermögens in der Marktwirtschaft. – Düsseldorf, Wien: Econ 1971. 452 S. (Schriftenreihe der Ludwig-Erhard-Stiftung, Bd 2) Ln DM 38.–

Der Ordinarius für Wirtschaftspolitik an der Universität Köln legt mit diesem Band die Ergebnisse einer umfangreichen Untersuchung zu einem zentralen Problem der heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik vor. Denn die Erhaltung der freiheitlichen Ordnung hängt entscheidend davon ab, ob es gelingt, die Vermögensbildung bei den breiten Schichten zu erreichen. Dabei fällt das Buch in eine Periode, die dadurch gekennzeichnet ist, daß einerseits die politischen Parteien in der Bundesrepublik eine Art Resignation befallen hat, daß andererseits starke ideologische Kräfte am Werk sind, die Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand scheitern zu lassen, um das Privateigentum und damit die Marktwirtschaft ad absurdum führen und eine sozialistische Gesellschaftsordnung etablieren zu können.

Von besonderem Gewicht ist der I. Teil der Untersuchung, der sich mit der „Vermögenspolitik in der Marktwirtschaft – Anlaß, Beurteilungsmaßstäbe, Ziele“ beschäftigt. In sauberer wissenschaftlicher Analyse und mit einem eindrucksvollen Zahlenmaterial wird der These der Boden entzogen, als ob trotz aller staatlicher Sparförderungsmaßnahmen die bisherigen Bemühungen um eine Vermögensstreuung ein Schlag ins Wasser gewesen seien und die Vermögenskonzentration unaufhaltsam sei. In der Diskussion hatte eine aus dem sog. „Krelle-Gutachten“ verkürzt wiedergegebene Feststellung große Verwirrung angerichtet, daß nämlich 1,7 v. H. der privaten Haushalte über 70 v. H. des produktiven Vermögens besitzen (18). Zum Vermögen darf nicht nur das Produktivvermögen in Form von Alleineigentum, direkten Beteiligungen oder Beteiligungspapieren an gewerblichen Unternehmungen gerechnet werden, sondern ebenso das Grundvermögen und die Geldforderungen. Was nun die soziale Struktur des privaten Vermögens im Jahre 1969 angeht, so weist die Untersuchung nach, daß von einer Konzentration des privaten Vermögens in wenigen Händen nicht die Rede sein kann. Der durchschnittliche Arbeitnehmerhaushalt – also ohne die Beamten- und Angestelltenhaushalte – besitzt zum Zeitpunkt der Untersuchung (1969) ein Sparguthaben von 4000,- DM; einen Bausparvertrag mit einer Vertragssumme von 6000,- DM, auf den 1500,- DM eingezahlt sind; einen Lebensversicherungsvertrag über 9000,- DM; Wertpapiere zum Kurswert von 1000,- DM und Grundbesitz mit einem Einheitswert von 2500,- DM, der einen Verkehrswert von gut 10 000,- DM repräsentiert (70). Der Anstieg des Anteils der Arbeitnehmer an den gesamtwirtschaftlichen Ersparnisse vor allem seit 1960 bedeutet, daß sich die Vermögenskonzentration verringert haben muß. Dies darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir auf dem Weg zu einer Vermögensbildung bei den breiten Schichten nur eine Etappe zurückgelegt haben. Bisher ist es nämlich nicht gelungen, die Arbeitnehmerhaushalte in nen-



nenswertem Umfang am Wertpapiervermögen und insbesondere am Aktienbesitz zu beteiligen. Dabei mag auch eine gewisse Scheu vor diesen abstrakteren Vermögensformen mit im Spiele sein, die den Arbeitnehmer am Sparguthaben festhalten und längerfristige Anlageformen nicht in Erwägung ziehen läßt, entscheidend jedoch ist für diesen Mißstand die bisherige Struktur der Besitzer von Produktivvermögen, die eine andere Zusammensetzung verhindert.

Nach der Erörterung der ordnungspolitischen Grundsätze und kreislauftheoretischen Beziehungen wendet sich die Untersuchung im II. Teil den bisherigen Maßnahmen, den neuen Plänen und den Wegen der ordnungspolitischen Reform zu. Für die aktuelle Diskussion dürften zwei Einsichten von besonderer Bedeutung sein: 1. Die Gewinne der Unternehmungen sind keine unerschöpfliche Quelle, aus der die Vermögensbildung breiter Schichten gespeist werden kann. 2. Große kollektive Fonds entmündigen den Sparer und bedeuten eine Gefahr für die Unternehmungen und den Kapitalmarkt.

Die nachgewiesenen Fakten und die differenzierten Überlegungen werden die Ideologen, die à la Marx im Privateigentum die Ursünde der Menschheit erblicken, wohl kaum zu einer besseren Einsicht bewegen. Für diejenigen aber, denen die sozialgerechte Verteilung der Erdengüter ein Anliegen ist, bedeutet dieses Buch Ermutigung und Wegweisung: Ermutigung, weil es die Schwarz-Weiß-Malerei widerlegt, mit der heute vielfach operiert wird, Wegweisung, weil es neben der grundsätzlichen Richtung der Vermögenspolitik die verschiedenen Pläne kritisch beurteilt und auch die Grenzen einzelner Konzepte und Maßnahmen darlegt.

Augsburg

Anton Rauscher

**Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft.** Hrsg. von Heinz-Dietrich Wendland. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1969. 320 S. Ln DM 38.–

Der Band vereinigt 19 Aufsätze von Mitarbeitern und Freunden des vom Hrsg. aufgebauten Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster. Neben einem Einblick in die Arbeit des 1955 gegründeten Instituts will das Buch den gegenwärtigen Stand der evangelischen Sozialethik reflektieren und zur Fortentwicklung der christlichen Sozialethik auf ökumenischer Basis beitragen, die sowohl durch das II. Vatikanische Konzil als auch durch die Genfer Konferenz „Kirche und Gesellschaft“ des ökumenischen Rates der Kirchen (1966) neue Anstöße empfangen habe.

In den beiden ersten Beiträgen aus der Feder des Hrsg. werden diese Anliegen eindrucksvoll konkretisiert. Wendland gibt einen Überblick über die Bemühungen der evangelischen Sozialethik, auch über ihre Defizite. Auf dem Gebiet der Wirtschaftsethik konstatiert er das Fehlen einer Antwort auf die ebenso einfache wie fundamentale Frage nach dem Ziel des wirtschaftlichen Handelns und Denkens, wovon die Beurteilung der wirtschaftlichen Größen und Vorgänge abhängt (15). Nicht minder mangle es an einer sozialetischen Kritik der „sog. sozialen Marktwirtschaft, deren sozialer Charakter sehr fragwürdig sein dürfte“, weil sie ihre soziale Begrenzung nicht von innen, sondern nur von außen, von dem heutigen System der sozialen Sicherheit, erhalte. Das Problem der modernen Gesellschaft bilde die Tatsache, daß sie durch die überwiegende Masse von Eigentumslosen bestimmt ist. „Die Struktur einer solchen Gesellschaft ist nicht mehr entscheidend durch Eigentumsneubildung zu beeinflussen“ (16). Bei der Lösung der Frage, wie Eigentumslose trotzdem an der Macht beteiligt werden und bei der Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft mitwirken können, solle sich die christliche Wirtschaftsethik „sozialistische Elemente“ aneignen. Abgesehen von einer Art Resignation in bezug auf die Möglichkeiten und die Notwendigkeit einer breiten Vermögens- und Eigentumsstreuung wird hier und auch an anderen Stellen (25ff) das Verhältnis des evangelischen Christentums zum Sozialismus angesprochen. Die gewisse Hinneigung zum Sozialismus – bei den Schülern Wendlands wird sie bisweilen zu einer unkritischen Parteinahme – dürfte in der fast emotionalen Ablehnung alles Konservativen begründet sein, nicht eigentlich in Maximen der Gerechtigkeit, der Mitmenschlichkeit oder Partnerschaft, die gar kein Spezifikum des Sozialismus darstellen.

Von Interesse sind einige Anmerkungen zur Grundlegung der Sozialethik. Auf die Frage nach dem Proprium einer christlichen Sozialethik antwortet Wendland, daß sie zwar allgemein-humane Forderungen aufstelle, diese jedoch „streng theologisch, christologisch und eschatologisch“ begründen müsse. „Die Liebe Gottes,

offenbart in Christus, ist ohne Zweifel das universale und grundlegende Proprium der christlichen Ethik, aber diese Liebe ist ja Mensch geworden, und sie handelt ganz und gar human, um des Menschen willen“ (19). Der Verf. spürt, daß er damit die Forderung nach „streng theologischer“ Begründung doch wieder relativiert, und bestimmt das Verhältnis der christlichen zu der humanen Ethik kurzer Hand als ein „dialektisches“. Was anschließend jedoch zum Begriff „Ordnungen“ bzw. „Institution“ – letzterer könne für den metaphysisch belasteten Begriff der Ordnung stehen – oder auch zum „christlichen Begriff des Naturrechts“ gesagt wird, läßt diese dialektische Wende in der Schwebe. Das Problem „der allgemein gültigen und der Vernunft jedes Menschen verständlichen Normen ist selbstverständlich auch der evangelischen Ethik gestellt“ (25). Statt von Naturrecht freilich solle man besser von „Gottesrecht“ sprechen, weil Freiheit, Gerechtigkeit, Partnerschaft und Mitmenschlichkeit letztlich Gottes Anforderungen an jeden Menschen in jeder Gesellschaft darstellen. Diese „sozial ordnende Kraft des göttlichen Gesetzes“ wirkt sich auch als kritische Instanz gegenüber dem gesellschaftlichen Status quo aus. Mit diesem Denkansatz erweist sich Wendland erneut als Wegbereiter einer ökumenischen Sozialethik, die sich heute der Aufgaben annehmen muß, welche die sog. „Weltrevolution“ stellt: Gerechtigkeit für die neuen Staaten, die vor dem Problem der Umbildung ihrer Gesellschaften und des Nationalismus stehen, Überwindung der Rassen-Gegensätze, die Schaffung und Sicherung des Weltfriedens (29–38).

Die Beiträge von H. Ringeling über „Das Problem der Modernität auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966“ (43–58) und von Ch. Walther „Zur Frage nach einer theologischen Theorie der Revolution“ (59–76) wollen die Bedingungen des Christseins im Zeitalter des technischen und sozialen Umbruchs und die progressive Funktion der Theologie für die Zukunft darlegen. Es hat jedoch den Anschein, daß die revolutionäre Welle in der Theologie eher eine kurzlebige Mode-welle war und heute bereits die notwendige Korrektur erfährt. Dies gilt mutatis mutandis für die etwas verworrenen Ausführungen T. Rendtorffs über „Kirche und Gesellschaft im Kontext des neuzeitlichen Christentums“, der in der Unterscheidung zwischen Christsein und Kirche ein Moment christlicher Freiheit erblickt, „die die Fronten von Kirche und Welt, denen das dogmatische Bewußtsein zuneigt, hinter sich hat“ (81), und die eigentlich erst das Feld für die Sozialethik freigeben soll.

Eigens genannt seien noch die Beiträge von Th. Strohm „Der soziale Rechtsstaat als theologisches Problem“, P. Heyde „Sozialethik und soziale Sicherung“ sowie „Die gesellschaftliche Diakonie als Aufgabe der Kirche“, H. Weber „Wirtschaftsethik und Wirtschaftspolitik“ und H. Gatzert „Zur Ethik des Berufes in der industriellen Gesellschaft“.

Der Sammelband belegt in eindrucksvoller Weise, wie fruchtbar das Wendland-Institut arbeitet. Er bietet auch einen guten Einblick in die Schwerpunkte der evangelischen Sozialethik im deutschsprachigen Raum. Es bleibt zu hoffen, daß die Anstöße zu ökumenischer Gemeinsamkeit in den Grundfragen der heutigen Gesellschaft nicht verpuffen, sondern in konkrete Bemühungen theoretischer und praktischer Art umgesetzt werden.

Augsburg

Anton Rauscher

**Zeichen des Glaubens.** Studien zu Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Hansjörg Auf der Maur und Bruno Kleinheyer. – (Zürich-Einsiedeln-Köln): Benziger (Freiburg-Basel-Wien): Herder (1972). 536 S. Ln DM sfr 39.–

Dieses dem Trierer Pastoraltheologen und besonders durch die nachkonziliaren liturgischen Reformarbeiten international renommierten Liturgiewissenschaftler gewidmete Werk gehört zu der Art von Festschriften, die sich durchsetzen sollten: zu einem bestimmten Themenkreis werden gezielte Untersuchungen vorgelegt. Hier unternehmen das 32 Kollegen und Schüler des Jubilars zu verschiedenen Aspekten der durch die Reform aktuellen Probleme von Taufe (T) und Firmung (F). Es wäre sogar eine noch weitergehende Eingrenzung wünschenswert gewesen (was bei der Autorenauswahl für Festschriften aber immer auf Schwierigkeiten stoßen wird, so daß den Hrsg. schon so Dank gebührt), da die Beiträge fast das ganze Spektrum der augenblicklichen Diskussion veranschaulichen:

4 Beiträge befassen sich mit biblischen Fragen (H. Groß zur Umkehr im AT; K. Kertelge zum sog. Taufbefehl Jesu; J. J. von



Allmen zu den Taufberichten in Apg; F. Mußner zur Tauflehre von Jak), 10 mit der theologischen Reflexion (u. a. G. Langgärtner zur T. bei Maximus von Turin; E. Sauser zur Tauftheologie des Augustinus; L. Hofmann zur Ratifizierung der T. im Anschluß an Erasmus von Rotterdam; E. Iserloh zum Taufverständnis bei Thomas Müntzer; H. Schützeichel zu Calvins Kritik an der Firmung; G. Biemer zur T. bei J. H. Newman; J. A. Jungmann zur T. als Lebensweihe; E. von Severus zu T. und geistlichem Leben), 6 mit Verkündigung und pastoraler Praxis (R. Zerfuß zum Taufgespräch im Anschluß an Augustinus; H. Rennings zur Pastoraliturgie der T. der deutschen Diözesansynoden; H. Schmitz zum Taufaufschub; K. Gastgeber zum Glauben der Gemeinde und T.; H. Aufderbeck zur F. als isoliertem Geschehen; A. Thome zur F. als Vollendung der T.) und die restlichen 14 mit dem Umkreis der gottesdienstlichen Feier (u. a. B. Neunheuser zur Liturgie der Kindertaufe in der Geschichte; Th. Maas-Ewerd zu Ort und Gestalt des Taufbrunnens; B. Kleinheyer zum Dienst von Bischof und Presbyter bei der Initiation; A. Adam zum Patenamnt; E. J. Lengeling zur Salbung der Initiation mit den dreifachen Aufgaben des Christen; H. Reifenberg zur Salbung bei der T.; H. Auf der Maur zur Firmsalbung; P. M. Gy zur Taufkommunion; E. Quack zum Gesang bei der T.). Dazu kommen eine Bibliographie zu Fischer mit 168 Titeln und die von ihm betreuten Dissertationen.

Schon dieser Überblick zeigt, daß dieses Werk nicht nur Fachtheologen, sondern aufgrund der Behandlung pastoraler Fragen auch Seelsorgern wertvolle Hilfen für die Praxis zu bieten vermag. Es greift dabei nicht mit jedem Beitrag direkt in die gegenwärtige Diskussion um Tauf- und Firmpastoral ein. Doch ergeben die einzelnen Beiträge zusammengenommen ein Bild, das in verschiedenen Fragen oft andere als die heute weit verbreiteten Trends zeichnet. Ausgesprochen deutlich wird der unmittelbare Zusammenhang von T. und F. als der einen christlichen Initiation in verschiedenen Stufen, zu denen ja auch die Eucharistie gehört. So läßt der ostkirchliche Beitrag (E. Theodorou zur Einheit der Initiationsmysterien) die Sorge erkennen, daß die abendländische Kirche bei einer Verfestigung der in der Praxis heute immer häufigeren Abfolge Taufe – Eucharistie – Firmung der Ökumene beträchtliche Schwierigkeiten in den Weg legen könnte, da die Ostkirche an der frühchristlichen Abfolge der Initiation Taufe – Firmung – Eucharistie, wie sie auch das II. Vatikanum unterstreicht, festzuhalten wünscht. Mehrfach wird deutlich, daß die F. als Vollendung der T. nicht Ratifikation der T. bedeutet, die ja auch Geist mitteilt und zur Sendung in die Welt befähigt (u. a. Kleinheyer, Lengeling). Der Meinung Thomes, die F. sei „der spezifische Ritus der messianischen Weltendung, der prophetisch-charismatischen Teilhabe an dem Aufbau und an der Ausgestaltung des Gottesreiches“ im Unterschied zur T. (303), muß wohl trotz der Gleichartigkeit dieser Aussage mit den Dokumenten der Synode der bundesdeutschen Bistümer widersprochen werden. Die Praxis dessen, was wir heute F. nennen, in der frühen Kirche wie einer langen westlichen und ungebrochenen östlichen Tradition, läßt diese Annahme fragwürdig erscheinen. Über das Alter, in dem die Firmspendung erfolgen soll, gibt es unterschiedliche Auffassungen, entsprechend dem heutigen Diskussionsstand. Von den Befürwortern einer von der Kindertaufe getrennten F. im späten Alter (Tendenz: zwischen 7 und 15) wird die Spätfirmung aber keineswegs zum Dogma erhoben, sondern als eine pastorale Möglichkeit gesehen (u. a. Aufderbeck, Thome). In der Frage des Spenders der Firmung ergibt sich der klare Wunsch, daß die F. als Ereignis in der Ortsgemeinde in der sonntäglichen Gemeindefeier und daher nicht ausschließlich durch den Bischof gespendet werden möge. So findet sich breite Zustimmung zum Ordo initiationis christianae adultorum (wird leider nicht vor 1974 in einer deutschen Adaptation vorliegen), der vorsieht, daß bei der T. von Erwachsenen (und übrigens auch von Schulkindern) nur „aus einem besonderen Grund“ die F. von der T. getrennt werden soll und mithin der taufende Priester auch Firmspender ist. Mehrere Beiträge beschäftigen sich mit der Frage der Salbung (Lengeling, Reifenberg, Auf der Maur) bei T. und F., die bei der zeitlichen Trennung von T. und F. eine dreifache (prä- und postbaptismale und Firmsalbung), bei der Spendung der F. unmittelbar nach der T. eine zweifache (Entfallen der postbaptismalen Salbung) ist. Interessant der Vorschlag Reifenbergs, wenigstens eine der Taufsaltungen „mit Duftstoffen der Gegenwart“ (464) vorzunehmen, um ein zumindest für die Gemeinde als Doppelung erscheinendes Zeichen aufzugliedern. Angesichts der wieder neu gestellten Frage nach der Gestaltung des Kirchenraumes muß der auf die Praxis gerichtete Beitrag von Maas-Ewerd zum Taufbrunnen hervorgehoben werden,

der u. a. für die Möglichkeit der Immersionstaufe eintritt und als Voraussetzung fordert, „daß das Wasser ständig erneuert wird und abfließen kann“ (377).

Leider ist im Rahmen des Vorstellens einer Festschrift eine ins einzelne gehende Darstellung kaum möglich. So sei für einen Großteil der Beiträge herausgestellt, daß sie im Dienst einer neuen Phase der pastoraliturgischen Erneuerung stehen, nämlich der Umsetzung der konziliaren Anstöße und der Modellriten in die pastorale Praxis der Ortskirche.

Münster

Klemens Richter

**Müller, Josef / Rück, Werner: Taufgespräche.** Die Vorbereitung der Eltern auf die Taufe ihrer Kinder. – Würzburg: Seelsorge Verlag Echter-Verlag 1972. 131 S. (Pastorale Handreichungen, Band 5) Ppb. DM 9.80

Die verbindliche Einführung des neuen Ritus der Kindertaufe im deutschen Sprachbereich zum 1. Oktober 1972 kann nur dann ihren Sinn erfüllen, wenn daraus Konsequenzen für die Pastoral gezogen werden. Das gilt in erster Linie für eine intensive Vorbereitung der Eltern und auch Paten, die in den der Taufe vorausgehenden Taufgesprächen erfahren und erkennen sollen, welche Folgerungen sich für sie aus der Bitte um die Taufe ihres Kindes ergeben. Erfreulicherweise ist zur Frage von Vorbereitung, Gestaltung und Ablauf solcher Taufgespräche sehr schnell eine Reihe von pastoralen Hilfen erschienen, so daß eigentlich eine Sammelbesprechung am Platze wäre. Dazu gehören vor allem: Arbeitsmappe Taufpastoral, hrsg. vom Seelsorgereferat Würzburg; J. J. Degenhardt, Taufpastoral, Paderborn 1972; I. Jorissen, H. B. Meyer, Die Taufe der Kinder, Innsbruck–Wien–München–Würzburg 1972; W. Molinski (Hrsg.), Diskussion um die Taufe (Pfeiffer-Werkbuch 104), München 1971; P. Teske, Das Taufgespräch, hrsg. vom Seelsorgerat im Bistum Essen 1972, und als direkte Hilfe für die Eltern, weniger für die Gesprächsführer: Elternbriefe „du und wir“, hrsg. vom Zentralinstitut für Ehe- und Familienfragen, Köln–Aachen (Einhard-Verlag), hier bes. der Taufbrief.

In die Reihe dieser Publikationen gehört auch das vorliegende Buch, das im ersten Teil – ausgehend von der pastoraltheologischen Beurteilung der Motivationen der Eltern für die Anmeldung zur Taufe – pastorale Überlegungen über eine wirksame Taufvorbereitung, das zulassende Taufgespräch und die in Zukunft sicher immer bedeutsamer werdende Frage des Taufaufschubs anstellt. In einem zweiten Teil werden praktische Modelle für Taufgespräche und auch Taufseminar vorgelegt. Nach Angaben über Aufbau und Ziel der einzelnen Modelle folgen theologische und didaktische Ausführungen zu den einzelnen Themen sowie methodische Gesichtspunkte. Zu den einzelnen Themen werden Gesprächsanregungen für die Hand der Teilnehmer mit Texten und Fragen geboten.

Begrüßenswert ist die Bemühung der Verf., die Taufvorbereitung in das Gesamt der Gemeindepastoral einzuordnen, obwohl gerade auf diesem Gebiet eine ausführliche Darlegung wünschenswert gewesen wäre. Im Schnitt je eine Seite für Fragen wie die Verantwortung der ganzen Gemeinde, die Feier der Taufe in der Gemeinde, die keineswegs mehr selbstverständliche Patenschaft, die Bedeutung einer einheitlichen Taufpraxis wenigstens im Dekanat etc. ist wohl nicht ganz ausreichend. Erfreulich ist eine gewisse Flexibilität gegenüber der vorgegebenen Ordnung, die in keiner Frage aber zu willkürlichen Schritten führt. Im Gegenteil wäre gerade bei den in der heutigen Praxis fragwürdig gewordenen Dingen oft mehr Konsequenz wünschenswert gewesen. So wird z. B. die Problematik von Paten in unserer urbanisierten Gesellschaft auch angesichts der Bedeutung der Eltern für die Glaubenserziehung, die der Ritus richtig sieht, angesprochen, dann aber nicht konsequent weitergefragt, ob dieses Institut abgeschafft werden soll oder ihm eine neue Bedeutung gewonnen werden kann. Fragen dieser Art ließen sich noch mehrfach an diese Handreichung stellen, die daher weniger für die Eltern selbst geeignet ist. Aus dem gleichen Grunde sollte sie im Gebrauch durch andere Erarbeitungen (s. oben) ergänzt werden.

Münster

Klemens Richter

**Ehe und Familie.** Ein pastorales Werkbuch. Hrsg. von Paul Adenauer. – (Mainz): Grünewald (1972). X, 376 Seiten, Snolin DM 38.–

Das pastorale „Werkbuch“ wendet sich an den Praktiker in der Seelsorge. Es vermittelt Erkenntnisse und Erfahrungen auf einem noch jungen Feld der Seelsorge und zeigt, welche Fülle von kon-



struktiven Möglichkeiten der Pastoral für die Menschen in Ehe und Familie offensteht.

Im ersten Teil werden Grundfragen der Ehe- und Familienpastoral behandelt. Der zweite Teil zeigt praktische Wege dieser Seelsorge. Das Werkbuch enthält Beiträge von Beratern, Medizinem, Psychologen, Juristen und Theologen, aber auch von Seelsorgern selbst. Umfangreiche Literaturverzeichnisse, eine lexikographische Übersicht über wichtige Institutionen und Organisationen der Hilfe sind angefügt. Das Buch wendet sich vor allem an Seelsorger und Laien in der Gemeindearbeit, an Pastoraltheologen, an Eheberater und Erwachsenenbildner. Aber auch dem Pädagogen vermag es wichtige Einsichten für seine Arbeit zu vermitteln.

Insgesamt sind Beiträge von 33 Autoren aufgenommen. Sie behandeln Fragen der Ehe und Familie in den modernen Sozialverhältnissen, medizinisch-anthropologische Gesichtspunkte für die Ehepastoral, Fragen der Entwicklung der Liebesfähigkeit und Ehreife, des Eherechts sowie die Frage der Werte und Normen in katholischer und evangelischer Sicht.

Neben einer differenzierten Berücksichtigung der Ehe- und Familienpastoral im ländlichen Milieu und in der Großstadt werden mit Beiträgen über Spiritualität und Gebetsleben in Ehe und Familie die Eltern und Ehepartner als Seelsorger herausgestellt.

Es folgen spezifisch priesterliche Aufgaben der Ehe- und Familienpastoral, wie priesterliche Verkündigung, Gottesdienstgestaltung im Blick auf Ehe und Familie, Trau- und Taufgespräch. Die Pastoral für besondere Gruppen, wie Frühehen, Studentenehen, bekenntnisverschiedene, unvollständige und kinderlose Ehen, runden das Werk ab.

Ein Hauptgedanke ist die „Ehe und Familie als Präsenz der Kirche in unserer Welt“. Die Aufgabe der Eltern als Seelsorger wird in vielen Beiträgen unterstrichen. Der weitverbreitete Erziehungsnotstand in vielen Familien wird deutlich in einem Versagen der Eltern gesehen. Die Schäden sind schon beim Kleinkind sichtbar und führen zu den heute sich immer mehr ausweitenden Erscheinungsformen: „Verzögerung in der körperlichen und gemüthhaften Entwicklung bis hin zu seelischer Verwahrlosung; bei den vorschulpflichtigen Kindern: Depressionen, Angst, Erziehungsschwierigkeiten aller Art, Verwahrlosungs- und Fehlentwicklungsformen (Bettnässen, Nägelkauen, Sprachstörungen); im Schulalter: Konzentrations- und Lernschwäche, Schulversagen; in der Vorpubertät: sexuelle Fehlhaltungen, auch Diebereien; in der Pubertätszeit: Ausbrüche von Aggressivität, Fehlverhalten zur Umgebung in Beruf und Lehrstelle, Asozialität, jugendliche sexuelle Hemmungslosigkeit, Krawalle, Kriminalität“ (263).

Wenn auch festgestellt wird, daß die Pfarrer bei „allzu spezifischen und tiefgehenden Krisen“ nicht als Fachleute für alle Probleme angesehen werden können (251), so wird doch versucht, Grundkenntnisse der Konflikt-Psychologie zu vermitteln.

Die „medizinisch-anthropologischen Gesichtspunkte für die Seelsorge an Ehe und Familie“ von Josef Köhne mögen besonders hervorgehoben werden (12–20). Die Familie wird als eine „sehr empfindlich aufeinander reagierende Gruppe“ überzeugend dargestellt, in der Kinder mit den genannten weitverbreiteten Fehlformen im Verhalten auf Störungen der ehelichen Harmonie reagieren (20). Bei einer ganzheitlichen Sicht des Menschen unter Einbeziehung seines Unbewußten resultieren viele Eheschwierigkeiten von Potenzstörungen bis zu Streitereien aus einer mangelhaften Erlebnisverarbeitung. Unbewußte Vorgänge sind im menschlichen Miteinander dominierend. Ein Appell an den guten Willen erreicht in der Regel nichts. „Nach ärztlicher Erfahrung gibt es viel mehr guten Willen als zumeist angenommen wird; die Frage ist nur, ob der Betreffende in der Lage ist, seinen Willen richtig einzusetzen“ (19). Wegen der Dominanz unbewußter Vorgänge im menschlichen Zusammenleben ist nach Köhne auch die pastorale Beurteilung der psychischen Gesundheit und Ehefähigkeit sehr schwierig. „Der Seelsorger muß einiges über mangelnde Elternlösung, neurotische Partnerwahl, Projektion und Übertragung wissen, wenn er den Ratsuchenden gerecht werden will“ (14). Diese Feststellung kann nur unterstrichen werden, da diese psychischen Mechanismen in der gegenwärtigen Zeit bei fast allen Eheschwierigkeiten einen wesentlichen Anteil haben. Hier aber muß in diesem Werkbuch eine Lücke festgestellt werden. Ein Beitrag zur Erhellung solch tiefgründigen Geschehens von einem Vertreter der personalen Anthropologie oder der personalen Psychotherapie hätte unbedingt in die Reihe der Beiträge aufgenommen werden müssen. Die Bedeutung der „Mitte“ (Vetter) der Person für die Ehefähigkeit hätte hier auch gebührend herausgestellt werden können. Die Vielzahl der Beiträge spricht nicht dagegen, sondern dafür.

Sieht man aber von dieser Lücke ab, so machen die zumeist recht qualifizierten Beiträge dieses Buch zu einem echten Werkbuch. Es ist eine Fundgrube für alle, die sich mit der alles entscheidenden Primär-Gruppe in Kirche und Gesellschaft beschäftigen und für sie einsetzen.

Osnabrück

Hermann Wesseln

**Jaspers, Reiner: Die missionarische Erschließung Ozeaniens.** Ein quellen- und geschichtlicher und missionsgeographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855. – Münster: Aschendorff (1972), XXIV, 288 S., 4 Faltkarten (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd 30. Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen.) kart. DM 58.–

Die bereits von Ptolemäus vermutete Terra Australis mußte lange auf ihre Entdeckung warten. Dann aber wird sofort jene globale Integration deutlich, deren Grundlinien sich immer mehr vertiefen. Die Arbeit kommt in einem Zeitraum, in dem diese aus dem Verstehen der Gegenwart voll erfaßt werden können. Das Werk erweist sich, auch wenn es nur bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts geht, als großer, ideengeschichtlicher Wurf. Aus zahllosen Einzel Tatsachen ergibt sich eine auffallende Einheitlichkeit der historischen Linienführung.

Bewundernd steht man vor der Leistung spanischer Entdecker, die in den Plänen des Pedro Fernandez de Quirós ihren hochfliegenden, wenngleich utopischen Höhepunkt erreichen. Am 14. Mai 1606 (Pfingsten) ergreift er feierlich Besitz von der von ihm irrthümlich entdeckten „Terra Australis“. Er nennt das Gebiet „La Australia del Espiritu Santo“. Der Name seines Herrscherhauses, der Spanischen Austrias, steht in Abhängigkeit neben dem Höchsten Geheimnis der Gottheit, und doch an erster Stelle. Politik und Religion werden von nun an Erfolge und Mißerfolge der Ozeanienmission wesentlich bestimmen.

Nach einer knappen Einführung in Raum, Menschen, Geographie, Kultur und Völker wird das in zwei Hauptteilen mit einem Zwischenteil gegliederte Werk entfaltet.

Spaniens Versuch, im Bereich der Terra Australis ein christliches Imperium zu entfalten, schlägt fehl. Alle Bemühungen der Portugiesen, Holländer, Engländer und Franzosen wirken in der Folge etwas kleinkariert, epigonenhaft – trotz Anerkennung einzelner Leistungen.

Die frühen katholischen Missionsversuche sind schon damals nicht problemlos. Ihr Niedergang in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts geht mit einer bemerkenswerten Expansion protestantischer Mission aus dem angelsächsischen Raum einher. Aus religiös-patriotischer Verpflichtung gegenüber der Depravation und Unwissenheit der ozeanischen Wilden entsteht ein umfassendes Bekehrungswerk. Nach dem endgültigen Zusammenbruch der katholischen Patronatsmission (1790) wird die katholische Mission bis ins 19. Jh. hinein zu einer „Sackgasse im Pazifik“. Dann wiederholt sich verengt jenes Gemisch von religiösem Enthusiasmus, nationalem Engagement plus Ordensinteressen, worin Kanonenboote, nicht zwar in der Intention der Propaganda, wohl aber de facto, keine geringe Rolle spielen. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts ist in Ozeanien eine Missionsperiode beendet, die trotz ihrer europäischen, kolonial-imperialistischen Prägung Basis für den Ausbau im letzten Viertel des 19. Jh. werden kann. – Künftige Forscher können vorliegendes Werk wohl in Einzelheiten weiterführen. Verbindungen, Ansatzpunkte und Richtungen werden aufgewiesen, die Ausgang für Spezialuntersuchungen sein werden. Durch die Grundkonzeption werden indessen Markierungen gesetzt, über die man kaum hinauskann.

St. Augustin

Johannes Bettray

**Baumgartner, Jakob, SMB: Mission und Liturgie in Mexiko.** Bd 1. Der Gottesdienst in der jungen Kirche Neuspaniens. – Schöneck/Beckenried: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 1971, XXIV, 422 S. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft – Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Supplementa XVIII) kart. sfr 46.–

Bei dem allseits ständig wachsenden Interesse für die religiöse Lage Lateinamerikas kann nicht genügend darauf hingewiesen werden, daß die gegenwärtige Umbruchsituation ohne historische Perspektive kaum verständlich gemacht werden kann. Darum verdient die von Baumgartner (als Dissertation in Trier) vor-



gelegte historische Arbeit voll auf das Prädikat „aktuell“; denn der Erneuerung des Gottesdienstes wird im amerikanischen Südkontinent in neuester Zeit, besonders seit dem II. Vatikanum, mit Recht erhöhte Beachtung geschenkt. Obwohl Baumgartner ein Spezialthema zum Gegenstand seiner Forschung gemacht hat, vermittelt die Lektüre seines Werkes eine ausgezeichnete Übersicht über das Wirken der Missionare und ihre Methode in der jungen Kirche Mexikos überhaupt, da (in einem I. Teil) sehr geschickt und plastisch der geistig-kulturelle Rahmen abgesteckt wird, in den die ersten Glaubensboten in Mexiko christliche Kulturformen einzubauen bemüht waren. Dazu werden ergiebige Literaturangaben geboten. So wird auch der Neuling in der Materie ausgezeichnet orientiert und an die Problematik herangeführt.

Teil II behandelt Vorfragen zur Sakramentenspendung (80–143) angesichts der speziellen anthropologischen und ethno-sozialen Situation der Indios Neuspaniens. In einem III. (144–321) und IV. (322–410) Teil wird unter den Titeln „Die Feier der Sakramente“ und „Entfaltungen des kirchlich-liturgischen Lebens“ die spezielle Thematik der Untersuchung umfänglich und anschaulich behandelt. Obwohl Baumgartner eigentlich keine wesentlich neuen Gesichtspunkte herausstellt, kommt ihm das Verdienst zu, erstmals in dieser Ausführlichkeit fast die gesamte erreichbare Literatur zu Fragen des Gottesdienstes in Neuspanien gesichtet und aufgearbeitet zu haben. In diesem Sinne muß die Veröffentlichung als ein Meilenstein in der lateinamerikanischen Missionsgeschichtsschreibung gewertet werden. Durch die Forschung der letzten Jahrzehnte wurde die allzu negative Darstellung der amerikanischen Missionsgeschichte beträchtlich korrigiert. Auch Baumgartner kommt „zu dem eindeutigen Schluß, daß die hellen Seiten bei weitem überwiegen“ (411).

Die durchweg sehr korrekte Orthographie der zahlreichen spanischen Namen und Zitate fällt angenehm auf. Personen- und Sachregister hätten den Wert der Veröffentlichung noch erhöht. Der Band dürfte wohl an erster Stelle für mexikanische Leser bestimmt sein. So erscheint eine Übersetzung ins Spanische wünschenswert.

Münster

Werner Promper

**Räsänen, 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. — Helsinki 1972. 108 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society 25) br.

Ein wichtiges Thema der vergleichenden Religionswissenschaft wird in dieser interessanten Studie untersucht: der Begriff der Prädestination im Qur'an und in der Bibel. Ist die Verstockung des Menschen in Sachen des Glaubens und des moralischen Lebenswandels eine Auswirkung des göttlichen Willens oder eine Folge der menschlichen Freiheit?

Der V. räumt mit den Urteilen der christlichen Polemiker und mancher Islam- bzw. Religionswissenschaftler auf, der Qur'an lehre von der makkanischen bis zur madinischen Periode der Verkündigung Muhammads eine immer strengere Prädestination und verneine in zunehmendem Maße die Willensfreiheit des Menschen. Die Ergebnisse seiner einsichtigen Analyse der in Frage kommenden Stellen lautet: Der Gott des Qur'an ist kein willkürlicher Despot, er ist der Gott der Gerechtigkeit. Übrigens zeigt der Kontext der zitierten Stellen, daß diese Aussagen weniger als die theoretische Lösung einer theologischen Frage gemeint sind als eher der Unterstützung der Glaubensverkündigung dienen. Sie polemisieren zunächst einmal gegen Übeltäter und Abtrünnige, die es ja verdient haben, von Gott in die Irre geführt zu werden; sie sind zum zweiten eine Warnung an die Gläubigen, nicht vom Glauben abzufallen, so daß ihnen kein Helfer mehr beistehen kann; endlich sollen sie dem Propheten Muhammad angesichts des Unglaubens seiner Zuhörer Trost spenden, denn der Unglaube liegt nicht in seiner Verantwortung, er ist Auswirkung des Willens Gottes. So sind die Prädestinationsaussagen des Qur'ans vor allem eine Reaktion Muhammads auf die gesellschaftliche Erfahrung des Unglaubens und der Verstockung der Menschen; sie sind ein Instrument der Verkündigung und nicht eine dogmatische Lehre.

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt der V. nach der Analyse der einschlägigen Stellen im AT, der späten jüdischen Literatur und dem NT. Der Glaube ist Gnade Gottes, so wird immer wieder betont; auf der anderen Seite appellieren die heiligen Schriften an

den Willen der Menschen und rufen alle zum Glauben und zur Umkehr.

Münster

Adel-Théodora Khoury

**The Myth of the State.** Hrsg. von Haralds Biezais. — Stockholm: Almqvist & Wiksell (1972). 188 S. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis Bd. VI) skr 40.—, s 50.—, \$ 8.—

Das Donner Forschungsinstitut für Religions- und Kulturgeschichte in Åbo/Finnland legt einen neuen Band vor, in dem die Beiträge des Symposiums vom 6.–8. September 1971 in Åbo über den „Mythos vom Staat“ gesammelt sind.

Es ist im Rahmen dieser Besprechung kaum möglich, die Beiträge dieses Sammelbandes einzeln zu würdigen. Als Ganzes bieten sie interessante und manchmal sehr beachtenswerte Informationen über die Auffassungen der Völker in bezug auf Gesellschaft und Staat, wie sie im Mythos zum Ausdruck gebracht werden: in Mesopotamien (A. Haldar 31–44), im Alten Testament (B. Albrektson 45–56), im Neuen Testament (G. Lindeskog 57–79), im alten Ägypten (J. Bergman 80–102), im Islam (H. Ringgren 103–108), in Etrurien zur Zeit seiner Romanisierung (P. Bruun 109–120), in Bantu-Afrika (H. von Sicard 128–142), unter den vorchristlichen Germanen (Å. V. Ström 143–159), im mittelalterlichen Westeuropa (L. Ejerfeldt 160–169).

Die Aussagen der ersten christlichen ökumenischen Konzilien über den Staat werden vom Metropolit von Helsinki Johannes dargestellt (121–127). B. Gustafsson untersucht die Auffassung Durkheims von Macht und Heiligkeit (20–30).

Der Sammelband wird durch einen knappen aber inhaltsreichen Beitrag von L. Honko eingeleitet, in dem eine annehmbare „Definition des Mythos“ gesucht wird (7–19). V. erwähnt zunächst die verschiedenen Typen von Entmythologisierungsversuchen: den sprachlichen, den total mythosfeindlichen, den partiellen und interpretativen. Es folgt eine Darstellung der Mythosdeutungen in der Antike und der Vergangenheit; daran schließt sich eine Aufzählung der verschiedenen Gesichtspunkte und Tendenzen der modernen Mythosdeutung an. Dann wird eine deskriptive Definition des Mythos vorgeschlagen, welche die narrative Form des Mythos, seinen kosmogonischen Inhalt, seine Funktion als modellhafte Archetypen und endlich seinen Bezug zum Ritus hervorhebt.

Der Band schließt mit einem Beitrag von C. M. Edsman über die immer wieder in Erscheinung tretende Tendenz, den Mythos vom Staat als Instrument der religiösen Legitimierung des Staates zu verwenden (170–188).

Münster

Adel-Théodore Khoury

**Wiegels, Margot: Die Logik der Spontaneität.** Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura. — Freiburg/München: Karl Alber (1969). 192 S. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe hrsg. v. M. Müller, B. Welte, E. Wolf), br. DM 25.—

Margot Wiegels unternimmt mit ihrer Arbeit den Versuch einer unmitteldbaren Verständigung mit dem Text, was ihr den Vorteil gibt, mit der Bonaventura-Interpretation gleichsam von vorn anzufangen und sich nicht selbst in die Forschungsgeschichte einordnen zu müssen. Was ihr — von außen gesehen — zu einem so autonomen Verfahren die Berechtigung geben könnte, ist ihre Sprachfähigkeit. Sie entwickelt ein den lateinischen Texten entsprechendes Vokabular in deutscher Sprache und ist in dieser Hinsicht den meisten vorhergehenden Bonaventura-Arbeiten überlegen. Es ist eine Sprache, die es ohne die Phänomenologie und Heidegger nicht geben könnte, die aber nichts gemein hat mit einem unangenehmen Epigonenstil. (Von einigen allzu häufig wiederholten Prägnanzen vielleicht abgesehen). Es wird keineswegs jedes Zitat übersetzt, es werden aber in adäquater deutschsprachiger Begrifflichkeit Bonaventuras Gedanken nicht nur nachvollzogen, sie werden interpretiert, und es wird in ihnen weitergedacht. Freilich ist es eine, vom Anfang der Arbeit abgesehen, vollkommen wirksamen vorgehende Methode, durch keinen komparativen Seitenblick aus ihrer monadenhaften Struktur „erlöst“, wie deren in den letzten Jahren mehrere entstanden sind, auch zu anderen mittelalterlichen Autoren, und es wird nicht geringer Mühen der Aufarbeitung solcher Untersuchungen bedürfen, um deren Ergebnisse miteinander in Beziehung zu setzen.

Aufgrund ihrer Methode erspart es sich die Verf. auch weitgehend, bereits vorliegende Interpretationen zu den von ihr be-



handelten Bonaventura-Stellen in ihre Überlegungen einzubeziehen. Für die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur hat sie, abgesehen von einigen wenigen Anmerkungen, 10 knappe Seiten Anhang reserviert. So kann es nicht anders sein, als daß sie mit den vorhandenen Forschungsarbeiten zu Bonaventura allzu leicht „fertig wird“ und aus dem Bestreben, die Einzigartigkeit ihres Ansatzes zu rechtfertigen, dem jeweils besprochenen Werk nicht ganz gerecht wird. Oder ist der „Riese“ Gilson, in dessen Fußstapfen tretend sie selbst nur fähig ist fortzuschreiten, mit folgendem Passus wirklich getroffen?: „So fragt er zwar nach dem einen Ausgangsproblem des Bonaventuranischen Denkens, aber er sucht es aus einer möglichst lückenlosen Erfassung des Materials zu erheben und erfährt so mit seiner These, Bonaventuras Grundanliegen sei die vollkommene Integration der Philosophie in die Theologie, zwar den einheitstiftenden Grund dieses Denkens, aber er faßt ihn nur in einem sehr weiten und vagen Sinne: als ein methodisches Prinzip, das sich im Aufgreifen relativ beliebiger Denkinhalte realisiert. Er hat also offenbar nicht gesehen, daß Bonaventuras Denken sich eine bestimmte Methode schafft, weil es einen bestimmten Gedanken – den einen Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes in seinem schöpferischen Wort, den Gedanken der Mitte – denkt. Wo aber diese strenge Identität von Sache und Methode nicht wahrgenommen wird, da kann der eigentümliche Systemwille dieses Denkens zwar noch angesprochen, aber nicht mehr eigentlich nachvollzogen werden.“ (189). Die Verf. scheint sich, wenn man ihre Bemerkungen im Literaturbericht recht versteht, am ehesten nach Ratzinger und nach Welte einzuordnen. Daß sie jedoch auch wichtige in ihren Themenkreis gehörende Titel übergeht, zeigt das Ungenannbleiben von W. Rauch, Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffs bei Bonaventura, München 1961.

Die Arbeit versteht sich als Deutung einer einzigen Formel, der sog. Schöpfungsformel Hex I, 13: „Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit, sc. in Filio...“, anhand deren Trinitätsspekulation und Exemplarismus Bonaventuras erläutert und die Schöpfung als Eröffnung von Geschichte erklärt wird. Damit steht die Verf. auch in der Nachfolge von M. Schmaus, der, wie sie selbst sagt, „die Eigenart... der Bonaventuranischen Trinitätsspekulation aus der Koinzidenz seines metaphysischen und seines existenziell-heilshaften, ja heilsgeschichtlichen Interesses“ versteht (186).

Zum Inhalt: Die Untersuchung beginnt mit dem – grundsätzlich schon von Gilson geklärten – Verhältnis von Philosophie und Glaube bei Bonaventura als einem Philosophieren innerhalb des Offenbarungsgegebenen: es ist angelegt auf die Möglichkeit einer Begegnung des Denkens mit dem trinitarischen Gott, der zugleich als partnerisches Gegenüber und als schöpferisches Prinzip erfahren wird. Bonaventuras Hinordnung des gesamten vorliegenden philosophiehistorischen Materials auf seinen Exemplarismus und seine Opposition gegenüber der thomistischen Lehre des Gott-Welt-Verhältnisses wird als das Eigenständige an ihm gesehen. „Wenn wir annehmen, daß aus der Verbindung dieser alten und ältesten Gedanken ein neues und ursprüngliches Denken gewachsen ist, dann müssen wir diesem Denken auch zutrauen, ... daß es aus sich selbst verstanden und begründet werden kann“ (14). Daß der *pauper et tenuis compilator* Bonaventura (vgl. S. 11 Anm. 8 und S. 14), der sich als Bewahrer der Tradition versteht und es auch ist, gegenüber den zu seiner Zeit „modernen“ Strömungen dennoch die größere Originalität besitzt, daß dieser ganz andere Denkansatz, wenn gleich er wirkungsgeschichtlich nur zu den „unterirdischen Quellen“ zu gehören scheint, dennoch die neuzeitlichen Gedanken über den Cusaner bis zu den großen Systementwürfen des deutschen Idealismus mitgeprägt hat (vgl. S. 178), ist die Überzeugung der Verf.

Das Kriterium dieses Denktyps wird gekennzeichnet als „Identität des Prinzips, das hinter und unter dem Denken dieses bestimmt und trägt, und des bewegenden Ziels, das vor und über dem Denken dieses erregt und anfordert“ (18), seine Bewegungsform als nicht fortschrittlich, sondern „archaisch“, in der *reductio* alles zum Ursprung hin lösend. Bonaventuras Aufspüren des trinitarischen Ursprungs (*Itinerarium*) läßt deutlich werden, was mit diesem Kriterium gemeint ist: Nachdem die Fülle der geschöpflichen Bilder der Hierarchie des Weltbaus entsprechend den Denkweg begleitet hat, kehrt das Denken in die Erfahrung Gottes ein, aus der es aufgebrochen ist. Ein erstes Ergebnis der Arbeit ist, daß Bonaventuras Identifikation des Ursprungs Gott mit dem Sein selbst im Gegensatz zu Thomas keine „phänomenologische Differenz“ zuläßt, bzw. das Denken diese bei seinem Ansatz bereits hinter sich gelassen hat: Der Gott als heiliges Du ist der Gott des „ersten Namens“, des transzendentalen *ens per se subsistens* (40),

was einen sehr reinen Gegentyp zur Gotteserkenntnis bei Thomas ergibt. Dabei wird aber keineswegs die für Thomas wie für Bonaventura bestehende Aporie verschwiegen, die darin liegt, daß endliches Denken es überhaupt unternimmt, des Wesens des Unendlichen innezuwerden, das „in keinem *genus* ist“, so daß wir infolgedessen „nicht wissen, was Gott ist“ (44). Aber dennoch kann Bonaventura als innerhalb der Glaubenssituation Philosophierender von Anfang an „mehr“ wissen und voraussetzen als Thomas. Für ihn ist die Frage nach der *essentia Dei* anders zu verstehen als jede andere Was-Frage. Dies läuft auf die nur bei einem im Glauben philosophierenden Denken mögliche Paradoxie hinaus, daß „Gott im Denken gegenwärtig ist und doch der Unbegreifliche bleibt, ja bleiben soll, und das Denken im Angesicht Gottes aufs Fragen und Begreifen verzichtet und sich doch verstehend in seinem Lichte bewegt und bewegen darf“ (47). Bonaventuras Denken, dem üblichen Ansatz beim geschaffenen Seienden entgegen, setzt beim Anfang an und versteht „Schöpfung als freie Tat des göttlichen Partners“ zu deuten, was für die Verf. besagt, daß „Schöpfung aus dem Anfang, also das Andere Gottes von Gott her, aus der Identität mit ihm“ zu denken versucht wird (80). Das Denken ist sich dabei der „Unselbstverständlichkeit seines unausdenklichen Partners inne“ und besteht „den Versuch und die Versuchung, dieses Unausdenkliche denken zu wollen“. Die Verf. spricht Bonaventura den Optimismus zu, dem den Prozeß der zur Dreiheit entfaltenen Einheit denkenden Gedanken zuzutrauen, daß er dem endlichen Geist den göttlichen Anfang zeigen könne.

Durch keine *differentia cadens in genere* vom Anderen unterschieden, sondern selbst der entschiedene Unterschied, ist die göttliche Einheit dem Anderen nie gegenüber, „weil sie nie nur das Andere ihres Anderen, sondern immer auch dasselbe dieses Anderen, immer auch diese Andere selbst ist“ (60). Ausgang und *reductio* des Anderen vom bzw. zum Ursprung bei Bonaventura ermöglichen die Sprechweise der Verf. von Identität und Nicht-Identität des Anderen mit dem *ipsum esse*. Die Verf. versteht Bonaventura so, daß in der „Selbstausslegung Gottes das Andere Gottes sich als Möglichen aus dem Wesen Gottes ‚ergibt‘, daß es eine Möglichkeit Gottes ist und als solche in seinen Begriff gehört“ (37). Die Kühnheit fällt auf, mit der hier von einer Möglichkeit Gottes gesprochen wird, welche die Schöpfung in den Gottesbegriff einschließt, jedoch eben als Möglichkeit und nicht als Notwendigkeit.

Das innere Leben des *ipsum esse*, nach Bonaventura notwendiger Übergang vom *esse ex se* (Ursprung gebend) zum *esse secundum se* (Gestalt bildend), zum *esse propter se* (Ziel gebend) wird als die Selbstausslegung des göttlichen Seins im Zirkel der drei Personen aufgefaßt und damit in der Metaphysik Bonaventuras eine Dynamik gesehen, die in gleicher Weise auf Schöpfung wie auf Offenbarung drängt. Das gleiche ergibt die Interpretation des pseudo-dionysischen Satzes vom *bonum als diffusivum sui* bei Bonaventura, die jedoch auch für andere mittelalterliche Autoren gelten könnte, die sich dieses Denkmodells bedienen (vgl. bes. S. 63). Was im einzelnen über die *diffusio summi boni* gesagt ist (vgl. bes. S. 65), scheint, obschon streng von der *summa diffusio* die Rede ist, doch für die Natur des geschaffenen geistigen Lebens mitgesagt zu sein, wengleich die Verf. darauf nicht immer ausdrücklich aufmerksam macht. Eine neuzeitliche Vorstellung hält sie jedoch von ihrer Interpretation der Bonaventuranischen Trinitätsspekulation als „Identität von Konzentration und Lösung“ (69) ausdrücklich fern: „Der trinitarische Gott ist in keinem Sinne ein werdender Gott. Das Verhältnis von Einheit und Mehrheit, das als Entschiedenheit, Unterschiedenheit, Erfüllung gedeutet wurde, hat nicht den Sinn einer Genesis“ (71).

Die „Übersetzung“ von Bonaventuras „Schöpfungsformel“ lautet bei M. Wiegels folgendermaßen: „Der schöpferische Akt (sc. ist) das (Sich-)Sagen, sein Raum das Wort als Worin des Sagens, sein Terminus die Idee, d. h. das ‚Ausgedrückte‘ bzw. ‚Gemeinte‘“ (82). In ihrer weit ausgeführten phänomenologischen Vororientierung, womit sie – wie es scheint, wiederum in einer nicht ausschließlich für Bonaventura geltenden Weise – an dessen Gedanken der Vermittlung des absoluten Anfangs zu seinem Anderen heranzuführen will, geht die Verf. von zwei endlichen Modellen aus: dem der künstlerischen Produktivität (Schwerpunkt des Vollzugs beim Setzen) und dem der personalen Begegnung (Schwerpunkt beim Vernehmen). Obwohl im kreatürlichen Bereich das „Es-gibt“ nicht selbst hervorgebracht wird, sondern vorausgesetzt ist, im Faktischen also kein wirklicher Anfang möglich zu sein scheint, ist es doch so, daß „in der Form eines Desiderats die Grundelemente eigentlichen Anfangens erfahrbar sind: Originalität, Absolutheit und Totalität“ (90). Das Immer-schon-vollendet-Sein, zugleich ein Nie-Abgeschlossensein dieses Anfangsgeschehens, ereignet sich in einem Gespräch, dessen Ort das „Zwischen“, das „und“ im „Ich und Du“ ist. Bonaventuras bildhafte Modelle des göttlichen Ursprungs wie *plenitudo fontalis* und *bonum diffusivum sui* werden als das „Zugleich von Reflexivität und Ekstase“ gedeutet, als „Freiheit des Ursprungs gegenüber seinem eigenen Wesen“ (100f).

Es mag üblicher scholastischer Redeweise als gewagt erscheinen, wenn Gottes schöpferisches Wesen als der unmittelbare Ursprung des Geschöpfes bezeichnet wird, jedoch geschieht dies nicht ohne Abschränkung gegen das Mißverständnis der Emanation und unter Zugrundelegung des *facere voluntarie*, so daß nach Bonaventura wie nach der Interpretation der Verf. das Geschöpf nicht „durch die Natur“ aus



dem Wesen hervorgeht. „Es bricht auf aus dem Wesensvollzug des Ursprungs selbst und bringt so in der Notwendigkeit des Wesens das Andere des Wesens und der Notwendigkeit zur Geltung: die Freiheit des Ursprungs gegenüber dem eigenen Wesen“ (101). Die Freiheit Gottes zum Anderen, die in Bonaventuras Denken sich in der Dazwischenkunft des Wortes ereignet, in dem Gott „sich und alles sagt“, so daß Trinitätsspekulation und Exemplarismus im „Sohn“ als im „Wort“ gleichsam in Personalunion vereinigt sind, ist das von der Verf. eigens intendierte Thema. Gottes immer-schon-Ursprungsein, denn ein „werdender Ursprung“ wäre Widerspruch in sich – besagt „Gleichewigkeit des absoluten Ausschlusses und des absoluten Einschlusses des Anders-seins“ (107), was für die Freiheit Gottes bedeutet, daß seine Unendlichkeit nicht am Anderen endet, sondern dieses als das Endliche einschließt. Mit dieser Interpretation glaubt die Verf. Bonaventuras Rede von der *Trinitas superessentialis* und vom *superdeus* gerecht zu werden.

Mit der Spontaneität von Bonaventuras Denken in bezug auf das Verhältnis Gott-Schöpfung, dessen Logik sie nachzeichnet, meint die Verf. die paradoxe Identität von Exklusivität und Ekstasie. „Die beiden gegenläufigen Bewegungen des Sich-Schließens und Sich-Erschließens“ stören einander nicht, „Totalität und Originalität“ konstituieren vielmehr die Absolutheit des Selbstseins, was sie das „Geheimnis des sich ganz gehörenden und ganz währenden Ursprungs“ nennt (119). In Bonaventuras Begriffen: Die *virtus unita et infinita* findet sich wieder in der *similitudo imitativa (expressa) et exemplativa (expressiva)*. Die paradoxe Identität von Selbstbesitz und Selbstverschwendung, Konzentration und quellhaftem Überfluß, läßt auf die Doppelgesichtigkeit des Bildes stoßen, das als *similitudo expressa et expressiva* bei Bonaventura immer „den Ursprung birgt und verbirgt und im Ursprung geborgen und verborgen bleibt und... doch zugleich den Ursprung und sich selbst und damit die Vielzahl der möglichen Hblicke entbirgt“ (121).

Großes Gewicht wird von der Verf. darauf gelegt, daß bei Bonaventura aus der Natur der Freiheit die Freiheit als Tat nicht ohne weiteres zu errechnen ist, sondern ihr Vollzug eigens gesetzt werden muß. Wenn jedoch der Vollzug des Wollens als Liebe, und Schöpfung nur als Liebestat angemessen verstanden werden kann, so muß sie zugleich als Eröffnung von Heilsgeschichte verstanden werden. Damit ist die Verf., wenn auch nur noch in einer Art Ausblick, an jenem Punkt angelangt, den sie gleich eingangs anstrebte: „den inneren und wesentlichen Zusammenhang zwischen der zentralen Stellung der Schöpfungsproblematik bei Bonaventura und seinem starken heilsgeschichtlichen Interesse zu klären“ (137). Heilsgeschichte ist hier verstanden als die Geschichte einer Beziehung, nämlich des Gesprächs der Welt mit dem göttlichen Ursprung: für den Schöpfer „die Geschichte seiner Verherrlichung, für das Geschöpf die Geschichte seines Heils“. Dabei ist in der paradoxienfreundlichen Phänomenenbeschreibung der Verf. von der unbedürftigen Bedürftigkeit Gottes die Rede, der seines Anderen nicht bedarf, dem es aber „nicht genügt, sich selbst zu genügen. Er bedarf seiner (sc. des Anderen), weil er seiner bedürfen will“ (138). Heilsgeschichte besagt in dieser Konzeption das Geschichtliche werden Gottes, aber in einer Weise, daß man sich manchmal fragt, ob der so interpretierte nicht ein allzu sehr auf Hegel hin gelesener Bonaventura ist.

Als abschließende Kritik bleibt folgende Frage übrig: Ist es möglich, bei Bonaventura von Heil und Heilsgeschichte zu sprechen als Gespräch und Handeln zwischen Partnern, ohne daß der Zusammenhang von Schuld thematisiert wird? Ist dies möglich bei dem im Glauben philosophierenden Bonaventura, der den Glauben selbst als die heilende und läuternde Kraft versteht, um den durch Schuld geschwächten Intellekt wieder sehfähig zu machen? Es läßt sich nicht leugnen, daß die Verf. mit Bonaventura sehr viel anzufangen gewußt hat, daß sie nichtssagend Gewordenes wieder vernehmbar gemacht hat und Bonaventuras – von Thomas v. Aquin verschiedene – Grundauffassung des Seins deutlich herausarbeitet (vgl. bes. 151), daß es ihr auch gelungen ist, den typisch Bonaventuranischen Aufbau der Welt (Gravitation nach oben) nachzuzeichnen, wie er sich im menschlichen Intellekt niederschlägt, andererseits bleibt manches zum Thema Gehörige ungesagt, während über das typisch Bonaventuranische hinaus ein Überschuß an Phänomenenbeschreibung gegeben ist, der sich auf andere mittelalterliche Autoren so gut wie auf ihn anwenden ließe.

Tokyo

Elisabeth Gössmann

Nickel, Erwin: *Die Naturwissenschaft und das Schicksal der Menschheit*.

Mit einem Beitrag von Alois Müller. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1971. 79 S. (Collectanea Friburgensia 35) kart. sfr 12.–

Vorliegende Schrift besteht aus zwei Teilen, aus einer systematischen Erwägung N.s (11–54 u. 72–77) und aus einem Dialog zwischen N. und M. über „die sinnstiftende Transzendenz, über den religiösen Menschen von heute und den Glauben von morgen“ (55–71). M. erschöpft sich in allgemeinen und geläufigen

Sprüchen, wie z. B. „Ist erst der absolute Horizont der Liebe Gottes aufgerichtet, so ordnet sich auch das menschliche Tun in rechter Weise“ (66)... „Es ist Aufgabe des Theologen, die nicht-Weltbild-bedingten Inhalte aktuell (für jede Zeit) herauszustellen“ (71). Wir sind m. E. in der Phase, da wir fragen, ob überhaupt und, wenn ja, wie diese allgemeinen Postulate realisiert werden können.

N. hingegen stellt eine sehr ernste Frage, die, wenn ich recht sehe, im wachsenden Maße gläubige Naturwissenschaftler bedrängt. In seinem Buch „Zugang zur Wirklichkeit“ hatte er 1963 geschrieben:

„Die heutige Menschheit nimmt vieles zur Kenntnis, doch macht sie keine (echten) Erfahrungen... Was nutzt aller Denkertrag, wenn sich dadurch nur die Kluft zwischen dem Erkennen und dem Wollen erweitert... 'Angst vor Erfahrung' stellt sich ein, da die äußeren Bedingungen unmenschlich geworden sind... Es scheint so, als ob es einer Autorität bedarf, die den einzelnen Menschen nötigt, sich sinnvoll zu verhalten.“

Jedoch:

„Dem mündigen Menschen ist die ‚Existenzerhellung‘ nicht mehr (durch Dritte) abnehmbar. Und damit ist er überfordert, und darin liegt die Unmenschlichkeit der Lage“ (wieder aufgenommen als 4. Kommentar 78/9).

In der vorliegenden Schrift deutet N. unsere Situation pointierter: Die Überforderung des modernen Menschen (und damit die Unmenschlichkeit seiner Lage) erscheint ihm nunmehr nicht nur in der (immer vorhandenen) Spannung zwischen Erkennen und Wollen und „äußeren Bedingungen“, sondern in der Struktur menschlichen Denkens selbst gegeben! Könnte es sein, daß „eines Tages die denkerischen Möglichkeiten des Menschen seine menschliche Substanz übersteigen?“ (36). Nicht also die durch die Technik ermöglichte Potenzierung menschlichen Ehrgeizes bzw. Machtstrebens bestimmt unsere Lage, sondern das Denken, Wissen, unsere Kenntnisse selbst! „Angesichts der heutigen Kenntnisse gibt es für den Menschen nur zwei Möglichkeiten: Entweder ist er nur in den bisherigen Strukturen denkbar, und dann wird der Mensch die Wachstumskrise nicht überstehen oder er wandelt sich und versucht, den neuen Gegebenheiten und Möglichkeiten (möge man diese Fortschritt nennen oder nicht!) gewachsen sein, dann darf man weiter hoffen“ (36). Die Frage ist, ob „der heutige Mensch das ‚Endprodukt‘ ist oder nur Durchgang zu einer abstrakteren Existenz“ (38). „Die Anpassung könnte Änderungen bedingen, die vom Ausmaße der Verpuppung einer Raupe sind, jedoch ohne die Aussicht auf einen künftigen Schmetterling. Selbst der größte Optimist wird vieles nur dann als Fortschritt zu deklarieren wagen, wenn er bereit ist, von allem abzusehen, was wir als Bildung im klassischen Sinne bezeichnen“ (37).

„Dramatisiert“ N. unsere heutige Lage? Präziser formuliert: Sieht er als Naturwissenschaftler in Auswirkung eben seiner naturwissenschaftlichen Methode der Analyse und (begrifflichen) Synthese die vielschichtige und komplexe Wirklichkeit des sich entscheidenden Menschen in einer geschichtlich gewordenen und sich wandelnden Welt zu linear? Sein Gewährsmann in bezug auf geschichtliche Daten Fr. Wagner („Die Wissenschaft und die gefährdete Welt“, München 1963) urteilt viel zurückhaltender (vergl. z. B. die erschütternde Dokumentation über den Beschluß, die Atombomben über Hiroshima und Nagasaki abzuwerfen, die Fr. Wagner, a. a. O. S. 152–164 [besonders die Anm. dazu], bringt! Da war keine Nötigung aus Erkenntnis, sondern gewissenloser Machtwille am Wirken!) Oder könnte es doch so sein – das ist die oben erwähnte „ernste Frage“, daß Naturwissenschaftler (N. steht bekanntlich nicht allein; vergl. die Aussagen Forresters, Meadows einerseits, die Philberts, Müller-Markus' andererseits) bei aller möglichen, ja wahrscheinlichen Einseitigkeit das Entscheidende klarer sehen als andere? Hat vielleicht doch das „Ganze“ des evolutiven Geschehens „die Dimension einer kosmischen Schlacht, einer Auseinandersetzung der Geister, eines ‚Dramas zwischen Gott, den Engeln, den Menschen und dem Teufel‘“? Sind wir vielleicht nur „die Fußtruppe eines nur dunkel erahnten geistigen Heeres, um dessentwillen überhaupt erst Welt einen apokalyptischen Sinn haben kann?“ (42).

Mag der Leser dem Autor in seiner Antwort auf diese Frage nicht ganz folgen (Ist z. B. die Antwort-Basis breit genug?), er wird ihm zweifelsohne danken, sie so eindringlich gestellt zu haben. Gestellt zu haben im Lichte des Glaubens:

„Der Atheist wird die faktische Unerbittlichkeit konstatieren und sich damit abfinden. Dem Theisten aber kann es nicht einleuchten, daß



eine solche Entwicklung die bestmögliche sei: Ein Evolutionsprinzip, das die Unerbittlichkeit zur Grausamkeit (mit der Höhe des erreichten Niveaus) steigert, ist nicht bloß „unvollkommen“, es ist „schlecht“. Der Theist wird daher die Zielvorstellung der „paradiesischen Zustände“ so interpretieren, daß die faktische Evolution zwar funktioniert, aber von Anfang an einen Defekt hat... Wenn also ein solcher Defekt konstitutionell vorgegeben ist, kann man die Zukunft des Menschen nicht von einer bloß pragmatischen Soziologie her verstehen“ (34). In Anm. fügt er hinzu: „Die Art des Defektes ist für uns ein Geheimnis... Bei Wahrung des Geheimnisses scheint der Fingerzeig (den die Offenbarung uns gibt; der Rez.) dahin zu gehen, daß schon vor Anfang des irdischen Zeitenlaufes (durch ein „non serviam“ des Geistes) die Weichen gestellt waren.“

Bad Honnef

Heimo Dolch

**Lexikon der christlichen Ikonographie.** Hrsg. von Engelbert Kirschbaum SJt, in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Braunfels, Johannes Kollwitz, Wilhelm Mrazek, Alfred A. Schmid, Hugo Schnell. Bd I–IV: Allgemeine Ikonographie, A–Z, Nachträge, Stichwortverzeichnisse. – Rom, Freiburg, Basel, Wien: Herder Bd I: 1968. 36\* S., 720 Sp., 295 Abb.; Bd II: 1970, 716 Sp., 336 Abb.; Bd III: 1971, 578 Sp., 270 Abb.; Bd IV: 1972, 674 Sp., 294 Abb.; Lw. Subskr. je Bd DM 148.–

Vom „Lexikon der christlichen Ikonographie“ liegt die „Allgemeine Ikonographie“ (A–Z, Nachträge, Stichwortverzeichnisse, 1968–1972) geschlossen vor. Zwei Bände „Heiligen-Ikonographie“ stehen noch aus. Das Lexikon ist initiiert von dem 1970 verstorbenen Engelbert Kirschbaum, der als Herausgeber aller genannten Bände erscheint. In der Titelei des 1. Bandes ist eine Reihe von Mitherausgebern aufgeführt, deren namhaftester, Johannes Kollwitz, bereits beim Erscheinen des 1. Bandes nicht mehr lebte. Die Namenreihe ist in den folgenden Bänden nicht ergänzt worden, die Toten werden weiter mitgezählt; alle Bände sind in Zusammenarbeit mit Johannes Kollwitz vorgelegt worden. Da das Gesamtwerk in einer möglichst kurzen Herstellungsdauer abgeschlossen werden soll, darf angenommen werden, daß das restliche lebende Herausgeber-Team, unterstützt von sechs Fachberatern für frühchristliche Kunst, byzantinische Kunst, Früh- und Hochmittelalter, Spätmittelalter und Renaissance, Barock, slavische Kunst, das Begonnene ableisten wird. Zahlreiche gelehrte Mitarbeiter widmen und widmen sich den Tausenden von Stichwörtern. Was an bearbeiterlosen Stichwörtern übrigblieb und -bleibt sowie alle Lücken innerhalb einzelner Artikel bearbeitet, oftmals in Zwergbeiträgen, die wechselnde Redaktion, deren Leitung gegenwärtig bei den Chefredakteuren Dr. Katja Laske und Dr. Oskar Holl liegt.

Es ist Richtiges an der Behauptung, daß die großen Lexika Gefahr laufen, veraltet zu sein, bevor ihre Beendigung überhaupt in Sicht ist. Der dynamische Rheinländer Kirschbaum wollte mit seiner Initiative dieser Gefahr entgegenwirken, indem er beabsichtigte, ein zügig sich vollendendes, von wissenschaftlicher Einheitlichkeit geprägtes Werk auf dem neuesten Stand der Forschung zu schaffen zum Nutzen für Archäologen, Kunsthistoriker, Theologen, Historiker, Philologen, Kulturanthropologen und Volkskundler. Der Gelehrte, dessen Name für immer mit den erregenden Ausgrabungen von St. Peter in Rom verbunden ist, mußte die Leitung des Lexikons so bald nach dem Anfang für immer aus der Hand geben, und seine bleibende wissenschaftliche Leistung wird nicht in dieser zusammenfassenden Initiative eines eilig geschaffenen Lexikons begründet befunden werden. Was nützt der Artikel „Eleazar“, den die Redaktion mit sechs Zeilen ikonographischer Hinweise zusammengestellt hat? Man konnte nach Erscheinen des 1. Bandes Äußerungen hören, daß diejenigen Lemmata gut seien, deren Bearbeitung auch im „Lexikon für Antike und Christentum“ (seit 1950 in Verbindung mit anderen herausgegeben von Th. Klauser) bereits vorliege. Den gewissen Zynismus, den man hier heraushören mag, rechtfertigt die Einsicht, daß Artikel um Artikel Einzeluntersuchungen darstellen müssen und daß Lexika den heilsamen Zwang ausüben, alle Gegenstände vorzunehmen. Aber die zeitlichen Grenzen der Fertigstellung kann man nicht fest bestimmen und Lücken nicht vertuschen. Sondern was nicht fertig war oder nicht schnell erledigt werden konnte, mußte in die unausweichlichen Nachträge gewiesen werden, denen allerdings mehr als dreißig Spalten hätten eingeräumt werden müssen. Diese bleiben so, wie sie jetzt am Ende des 4. Bandes vorliegen, ein unbefriedigender Anhang. Zwar ist der Anhang-Artikel

„Musik, Musikinstrumente“ von H. Braun angenehm bereichernd, und die immense Gelehrsamkeit R. Dauts im Anhang-Lemma „Noe (Noah)“ verdient Anerkennung. Aber die vielen Zwergartikel als Lückenfüllung haften allen Bänden als störendes Kennzeichen an, und dies belastet das Urteil über die „Nachträge“ im ganzen.

Vielleicht darf man sagen, daß von Band zu Band die Zahl der guten und selbständigen Artikel zugenommen hat. Aber es gibt auch im 1. Band Gutes zu lesen, so das Stichwort „Christus, Christusbild“ mit dem vorzüglichen Abschnitt „Das Christusbild der frühchristlichen Kunst“ von Johannes Kollwitz, in dem allerdings offenbar die Schnelligkeit technischer Herstellung den für ein solches Lexikon ungewöhnlich störenden Druckfehler Thyana statt Tyana (Apollonios von Tyana) Sp. 357 verursacht hat. Man kann, dessen ungeachtet, den Artikel wirklich lesen, und das will etwas bedeuten in diesem Werk, das für jemand, der Forschung und Forschungsergebnisse lesbar aufnehmen möchte, zunehmend ungenießbarer wird. Die Redaktion übt hier offenbar einen gebieterischen Zwang auf die Autoren aus. Mag sein, daß die Aufgabe der Ikonographie ein Zurückdrängen der Ikonologie und Ikonosophie rechtfertigt (dabei sind ikonologische Ausführungen nach Art jener unter den Stichwörtern „Schöpfer, Schöpfung“ und „Verkündigung an Maria“ so wichtig). Aber auch bei Beschränkung auf Beschreibung und Information müssen Beschreibung und Information doch zu einer gewissen aufnehmbaren Darstellung gebracht werden, sie können nicht in lapidarster Kürze und obenrein in Abkürzungen unerträglich komprimiert werden. Für die Entwicklung des Lexikons ist vor allem das frühe Ausscheiden von Johannes Kollwitz zu bedauern. Denn für ihn ist Ikonographie Bildbeschreibung und Deutung, und zu beiden braucht man die zusammenhängende Rede, auch solche mit brückenschlagenden, die Zusammenhänge offenbarenden Übergängen.

Wie ist das eigentlich mit der Festlegung der Stichwörter? Personen oder Sachen, die in der christlichen Kunst keine Darstellung gefunden haben, werden nicht berücksichtigt – so ist die Praxis. Aber ist sie gerechtfertigt? Weiß man diese negativen Gewißheiten denn so genau, oder handelt es sich um Forschungslücken? Ein Lexikon soll Auskunft geben und müßte auch den Stand der Negativa erkennen lassen, ihn nicht einfach übergehen, sondern die Desiderate anzeigen. Es ging mir, wie es zu gehen pflegt: ich schlage nach und finde nichts. Es handelt sich um Hermagoras. Diese Gestalt des spätantiken Christentums im Ausstrahlungsbereich von Aquileja, deren Wirklichkeit und Wirksamkeit Rudolf Egger (Der heilige Hermagoras, 1947 und 1948) überzeugend deutlich gemacht hat, ist bisher bildlich unbekannt. Aber müßte man ihn nicht suchen nach Eggers erfolgreichen Bemühungen um diese Persönlichkeit? Wenn diese Aufgabe im Rahmen des Lexikons nicht gelöst werden kann, so sollte sie aber als Thema gestellt werden. Auch (vorerst ungelöste) Themen sind Beiträge zur Ikonographie. Vielleicht wird man in der „Heiligen-Ikonographie“ ein Wort über Hermagoras finden (es muß von dem Titelheiligen alter Kirchen alte Darstellungen gegeben haben). Aber man wird ihn nicht nur in der „Heiligen-Ikonographie“ suchen, sondern unter den Namen der Geschichte, die die „Allgemeine Ikonographie“ berücksichtigt.

Kein Rezensent eines Lexikons könnte oder soll die Artikel einzeln behandeln, kritisieren oder ergänzen. Wollte er beginnen, so könnte er in diesem Fall darauf hinweisen, daß unter „Phönix“ (III Sp. 432) das Buch von R. van den Broek, The myth of the Phoenix. According to classical and early christian traditions (1972) nachzutragen wäre und daß es einen wunder, weder unter „Buße, Buß-Sakrament“ (I 343ff) noch unter „Eucharistie“ (I 687ff) die Arbeit von G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche (1910), genannt zu finden, deren Nachdruck 1971 immerhin anzeigt, wie wichtig das Werk für die grundsätzlichen Fragen ist, die beide Artikel mit Recht streifen. Gewiß, nichtarchäologische Literatur wird im allgemeinen nicht genannt. Aber ob diese absolute Einschränkung richtig ist? Gerade solche weiterführende Hilfe erwartet doch der Kunsterforscher vom Lexikon. Für den Artikel „Eucharistie“ sei betreffs Archäologie der Darstellungen darauf aufmerksam gemacht, daß der Bienenstock im Rachen des von Samson getöteten Löwen nicht erst im Mittelalter vorkommt, sondern bereits im 4. Jahrhundert in der Katakomba an der Via Latina in Rom (A. Ferrua, Le pitture della Nuova Catacomba di Via Latina Taf. 109).



Warum wird unter dem Stichwort „Adventus“ (I Sp. 76) nur auf „Parusie“ verwiesen und nicht auch auf „Einzug in Jerusalem“, der ikonographisch mit dem kaiserlichen Adventus zusammenhängt (E. Dinkler, Der Einzug in Jerusalem. Ikonographische Untersuchungen im Anschluß an ein bisher unbekanntes Sarkophagfragment, 1970). – Daß man über „Bibelillustration“ achtzehn ganze Zeilen für die frühchristliche Zeit (I Sp. 282f) nicht ernst nehmen kann, versteht sich. – Und wo werden eigentlich die bewegenden Fragen nach den Ursprüngen der christlichen Kunst angesprochen, die jüdischen Einflüsse, die pagane ikonographische Tradition, die christliche Originalität und Spontaneität (orientierend über den Forschungsstand P. Franke, Das Münster 24, 1971, 401ff)? In den Themen der Katakombenmalerei „Abrahams Opfer“, „Adam und Eva“, „Daniel“, „Job“, „Jonas“, „Jünglinge, Babylonische“, „Mahl, Gastmahl“, „Moses“ u. a. habe ich nicht recht etwas finden können. Der summarische Ausblick auf die Anfänge ist in die kommende Entwicklung so stark integriert, daß Unterscheidungen nicht mehr erkennbar sind. Manche dieser Artikel sind geschichtsweite Abrisse ohne deutliche Nähe.

Ich könnte ähnliche Anmerkungen noch fortsetzen, und andere könnten andere Ausstellungen in Fülle hinzufügen. Angeregt durch einen mündlichen Vortrag von Friedrich Ohly über „Diamant und Bocksblut“ (Plinius, nat. hist. 20,2 und 37,59f; Physiologus 32 und 42) schlug ich unter „Edelsteine“ und „Bock“ nach, fand den Diamanten seines Wertes wegen als Christussymbol und ob seiner Härte als Sinnbild der Unbußfertigkeit (I Sp. 579), den Bock in seiner Beziehung zum sündenbeladenen Christus (I Sp. 314) erwähnt, aber die Verknüpfung der heterogenen Bedeutung und ihre logische Verbindlichkeit (das Reinste in der Gewalt des Unreinen; das Gestränge wie das Widerstehliche vom Blut des Erniedrigten bezwungen) wird nicht angesprochen; ob sie ikonographisch nicht relevant ist? Auch das wäre wissenswert. Genug der Einwände. Es kommt darauf an, den Standort des Werkes deutlich zu machen und zuletzt einige Konsequenzen zu ziehen.

Die Einschränkungen, die bisher mehr von außen vorgebracht wurden, werden von innen her ebenso deutlich. Dieter Ahrens (Geist und Leben 1972 S. 62ff) hat dies durch einen Vergleich des vorliegenden Lexikons mit der auf 5 Bände sich erstreckenden „Ikonographie der christlichen Kunst“ von Gertrud Schiller (seit 1966) sinnfällig gemacht. Das zuletzt genannte, im Thema so ähnliche, völlig anders aufgebaute und auf vertiefende Deutung gerichtete Werk ordnet den Stoff nicht nach Stichwörtern, sondern nach heilsgeschichtlichen Ereignissen und Symbolen. Von diesem anderen Standpunkt aus erfährt man in greller Beleuchtung die Schwäche des „Lexikons der christlichen Ikonographie“ hinsichtlich sinnbildlicher Transparenz, aber man sieht auch seine Stärke im aufzählbaren Detail. Ahrens hat die Unterschiede am Beispiel des Lemmas „Baum“ eindrucksvoll dargelegt (63–65). Dieses heilsgeschichtliche Thema vom Baum der Erkenntnis bis zum Baum des Lebens ist eines Buches wert und muß im Lexikon Materialsammlung bleiben.

Ahrens weist noch auf etwas Wichtiges hin. Obwohl auch das Lexikon seine ikonographischen Recherchen vom christlichen Altertum über das Mittelalter in die Neuzeit ausdehnt, so versagt es sich weitgehend den vorchristlichen Anfängen ikonographischer Themen als auch den thematischen Umstürzen der neuesten Zeit. Welche zwei Aspekte tun sich hier auf? Die saubere Bildbeschreibung müßte die vorchristliche Herkunft der christlichen Typen verfolgen (s. meinen Beitrag in der Festschrift für Engelbert Kirschbaum: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 57, 1962, 109ff [Danae und der Gottessohn]); der Gewinn ist in jedem Fall unermeßlich und zwar kunstgeschichtlich, religionsgeschichtlich, kulturgeschichtlich. Thematische Umstürze der neuesten Zeit: eine solche Aussage setzt voraus, daß längst nicht mehr von Typologie der Kunst, sondern von Kunsttheologie oder Kunstphilosophie, noch genauer Ikonosophie die Rede ist, deren umstürzende Weltanschauungstendenzen eine chaotische Erneuerung der Typen, d. h. ihre Überwindung suchen.

Wenn wir es so betrachten, hängt das „Lexikon der christlichen Ikonographie“ in einer freien Mitte. Es beginnt früh, aber nicht früh genug. Es führt fast zu weit (bis an unser Jahrhundert heran) und doch nicht weit genug. Wer die christliche Ikonographie als wissenschaftliche Aufgabe angehen will, muß die Anfänge und

Grundlagen vor allem klären. Darum bleibt dies zuerst doch eine Aufgabe in dem Bereich zwischen Antike und Christentum.

So ist das vorliegende Werk weniger ein Fortschritt als ein mitschreibendes, begleitendes Resümieren der Forschung, die nicht stillsteht, sondern im Aufbruch sich befindet. Deshalb fragt man sich: cui bono? und die Zweifel, die Engelbert Kirschbaum in seinem Vorwort 1968 andeutete und beiseiteschob, sind nicht beiseitigt.

Münster

Josef Fink

**Ovadia, Asher: Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land.** Translated from the Hebrew by Rose Kirson. – Bonn: Hanstein 1970. 223 Seiten, 8 Tabellen, 74 Tafeln (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bd 22) kart. DM 68.–

Das Werk bietet in seinem 1. Teil (17–183) den Katalog von 181 Kirchen (197, wenn man die Neubauten in jüngerer Strate an der gleichen Stelle mitrechnet) im Bereich des gegenwärtigen Staates Israel.

Ein 2. Teil gibt in 8 Tabellen (unpaginiert) eine Synopse der ermittelten Daten, so zunächst nach den Gebäudetypen (dreischiffig, einschiffig, zentralisierend) und ihren wesentlichen Strukturelementen (Apsis, Pastophorien, Querhaus etc.) je in chronologischer Abfolge; dann nach dem Bauzusammenhang (isoliert oder in Verbindung mit Klöstern, Wallfahrtsorten etc.); ferner nach den noch feststellbaren Patrozinien (52 von 181), dem Boden- und Wandschmuck (Mosaiken, Malerei), den Inschriften (aufgeschlüsselt nach Sprache und Inhalt), den gesicherten oder zu vermutenden Bauherren und schließlich nach der regionalen Verteilung (unterschiedliche Dichte in den einzelnen Landesteilen).

Ein 3. Teil, Zusammenfassung und Folgerungen (185–218), versucht diese Listen zu exemplifizieren und, im ständigen Rückverweis auf sie, vorläufig auszuwerten. Auf 74 Tafeln sind schließlich fast alle Monumente im Grundriß verzeichnet, soweit sie bisher vorliegen und in der verstreuten Literatur greifbar sind.

Der Leser erhält durch dieses Buch eine gute Information über den Baubestand, knapp aber redlich und ohne viel Gerede. Der Katalog wählt nicht die sonst meist gewohnte beschreibende Form (wohlbewährt etwa in den Handbüchern von Dehio), sondern gibt in 12 „basic data“ (A–L, so Patrozinium, architektonischer Typ, Struktur, Maße, Apsisform, Annexe etc., Bauschmuck, Datierung) die noch eruierbaren Fakten. Diese Form ist sehr nüchtern, aber nützlich: man sieht auf den ersten Blick, was man über das Gebäude weiß und was eben nicht. Diese Sachlichkeit ist bestechend und löblich.

Solche Katalogarbeit erscheint, von Anlage wie Durchführung her, niemandem genial und ist auch meist unbedankt, sie ist aber äußerst nützliche Fleißarbeit, eben „wissenschaftliche Dienstleistung“. Ohne solches „Jäger-Sammler-Stadium“ entsteht jedoch kaum zuverlässige wissenschaftliche Arbeit. Nur wer solche Katalogarbeit selbst einmal gewissenhaft geleistet hat, weiß ein Lied von der Mühe zu singen! Ein solcher Katalog ist nun aber so wertvoll, wie er zuverlässig und möglichst vollständig ist, gute Information bietet und Durchblicke und Assoziationen vermittelt. Neue Grabungen überholen ihn zwar nach einiger Zeit wieder; aber der Forschungsstand ist für den Augenblick gut greifbar, ein Fazit ist einstweilen gezogen, ein gutes Handwerkszeug gegeben. Diesen Zweck erreicht der Katalog in großem Maße und verdient daher Anerkennung. Die folgenden kritischen Anmerkungen wollen dieses Urteil nicht zurücknehmen, sondern Desiderate anmelden und einige Fakten etwas zurechtrücken.

Mir will zunächst nicht gefallen die geographische Eingenung auf den gegenwärtigen Staat Israel. Das scheint mir ein erheblicher Einwand. Denn was soll es, daß man zwar Susita am Ostufer des Sees Genesareth einbezieht, die Dekapolis (besonders mit Gerasa) oder Ras Siagha und Madaba im Ostjordanland ausschließt. Viel sinnvoller wäre es zweifellos, die Abgrenzung für die Entstehungszeit der erhobenen Bauten zugrunde zu legen, also das ganze Patriarchat Jerusalem der byzantinischen Zeit mit den antiken Provinzen Palästina I – III, möglichst noch unter Einschuß der Arabia mit der Hauptstadt Bosra. Gegenwärtige Grenzen bedeuten da wenig, so z. B. ob nun das Golan-Gebiet im Augenblick zu Israel gehört oder nicht. Welcher Nutzen erst entsteht, wenn man das ganze zusammengehörige Kulturgebiet in Blick nimmt, verdeutlicht z. B. schön der hervorragende Band von F. Oswald, L. Schaefer und H. P. Sennhauser, Vorromanische Kirchenbauten (München 1971), die den ganzen Bereich „von der Maas bis an die Memel, von der Etsch bis an den Belt“ zusammen sehen. Kein Vernünftiger wird darin ein Politikum sehen, sondern nur eine zwangsläufige Notwendigkeit. Diese Verengung des Blickes rächt sich sofort, wo der Verf. z. B. die Einflüsse von „Syrien“ her (er meint aber meist nur den Hauran, der eben zum Patriarchat Jerusalem gehörte, keineswegs die südsyrische Apamene und schon gar nicht die Antiochene) untersucht und natürlich zu unzulässigen Schlüssen kommt (s. u.) –



Leider und unverständlicherweise fehlt eine Karte. Zwar ist auf die 1:100 000er Karte, sogar nach den Planquadraten, bei jedem einzelnen Monument Bezug genommen; aber wer hat die schon, wenn er nicht gerade Generalstäbler oder gar Partisan ist? Ein geographisches Übersichtsblatt hätte auch erst die dürre und abstrakte Tabelle (Nr. 8) der Verteilungsdichte mit Leben erfüllt, zumal Archäologen und Kunsthistoriker doch ausnahmslos optisch begreifen und denken. — Leider fehlen auch die Register, nach Namen, Orten und Sachen gegliedert. Sind sie sonst schon allgemein eine Höflichkeit gegenüber dem Leser, so sind sie unabdingbar in einem Corpus-Werk. So hätte man u. a. auch die leidige Misere der Transkription der Orte aus dem Arabischen besser überwunden: In der Zeit vor 45 hatten bekanntlich Engländer, Franzosen und Deutsche in ihren Grabungs- und Reisepublikationen je eigene transkriptive Schreibweisen, die schon Schwierigkeiten genug machten. Dazu kommt nun die israelische Neubenennung der Orte: für et-Tabga/Heptagegon hebraisiert nun 'Ein Ha-Shiv'ah, für die unter Sebita bekannten Monumente Shivta etc., wenn letztere Veränderungen auch im alphabetischen Katalog vermerkt sind. Ein Ortsregister hätte reichlich und unmißverständlich querverweisen können. Natürlich kommt man z. B. bald dahinter, daß 'Ain nun immer 'Ein transkribiert ist. Aber alles könnte man erleichtern. — Dummerweise fehlt auch ein gutes Literaturverzeichnis; angegeben sind nur (11–13) die Abkürzungen und Siglen der gängigen Periodica und größeren Corpora, dazu eine kurze Bibliographie (vorzüglich der Publikationen der Grabungen oder nur Schürfgrabungen) bei den einzelnen Monumenten. Wenn aber Literatur- und Personenverzeichnis fehlen, ist das Handicap doch erheblich; man kann nur mühsam die überhaupt verwendeten Werke eruieren. — Die Pläne sind erfreulich zahlreich. Leider hat man sich nicht entschlossen, sie — wie sonst heute allgemein üblich — im gleichen Maßstab abzubilden. Doch ist in den weitaus meisten Fällen wenigstens der Maßstab beigegeben. Leider fehlen immer die Annexe, ein Nachteil, der schon besonders deutlich z. B. bei Katchatrians Verzeichnis der Baptisterien (Paris 1962) bemerkbar wurde. Die Orientierung bzw. Deklination von der eindeutigen Ostung ist bei fast allen Grundrissen vermerkt. Die (viel öfter als verzeichnet) noch ablesbaren Spuren von Altar, Synthronos, Bema etc. fehlen häufig, obwohl sie gerade dem Liturgiker hoch willkommen wären. Auch ist die Zuverlässigkeit der Pläne sehr unterschiedlich: einige heben deutlich Ergrabenes und Konjektur voneinander ab, andere geben nur den bekannten Handbuch-Grundriß. Wer je in Palästina an Ort und Stelle die schwachen Stützen für den rekonstruierten Grundriß nachgeprüft hat, wird sofort verstehen, was ich meine. Wieviel gut gemeinter Dilettantismus geistert da nicht durch die älteren Publikationen von Palästinavereinen und Ordens-Bibelinstituten! Hinter die Qualität der sauberen Grabungsgrundrisse etwa der o. g. Vorromanischen Kirchen sollte man heute nicht mehr zurückgehen. Ich weiß vom israelischen Generalkonservator Asher Hiram, daß es sie unterdessen auf Grund von Nachgrabungen zu einem großen Teil gibt. Die Schwierigkeit, sie in einem Band der fixen Größe der vor-

liegenden Theophaneia-Reihe zu geben, ist mir freilich bewußt. Aber die Mühe hätte sich sicher gelohnt. So bleibt — bei aller aufgewandten Mühe — doch ein gewisser Vorläufigkeits- und Behelfscharakter des Corpus-Werkes.

Es seien noch einige sachliche Korrekturen angefügt. 186: Die Beschreibung Duras ist unzulässig vereinfacht; die Entwicklung von Quirq-Bize ist (nach der Sekundärliteratur von Testini; man hätte aber Tchalenko einsehen müssen!) viel ausgebreiteter und relevanter. 191 Abschn. BI: Ich würde die Anlage von 'Ein Ha-Shiv'ah nicht als „syrisch“, sondern eher als hauranisch bezeichnen, wenn auch die Gurtbögen wahrscheinlich holzgedeckt waren. 195: Daß die eine der Pastophorien eine Prothesis war und sich auf einen Liturgiewandel zurückführen läßt, ist seit Liesenberg immer wieder behauptet worden, doch völlig unbewiesen. Ebenso ist die Benennung der Schola cantorum (196) wohl anachronistisch. Ebenso vermute ich in der Kirche „The virgin“ in Jericho an der W-Seite keine Gegenapside, sondern eher eine breite Eingangsstufe vor der West-Tür. 200: Der Doppelnarthex erscheint seit byzantinischer Zeit zunehmend häufiger, über seine Verwendung (Bußdisziplin etc.) weiß man mehr als hier vorausgesetzt. Dagegen scheint mir die Taufe am Kantharus unbelegt und unwahrscheinlich: für die Erwachsenentaufe (mit Vollentkleidung) wäre die Situation sicher zu genant; für die Kleinkindertaufe benutzte man wohl schon früh eine eigene pelvis. 204: Die Unterscheidung „dedicated churches“ — „memorial churches“ trifft in dieser Form nicht zu; besser wäre: Memoriae oder Martyria und Eucharistie- oder Gemeindegkirchen, je nach ihrer ursprünglichen Funktion, wenn sie auch bald ineinander übergehen. Mit großem Nutzen hätte man die Arbeit von A. Hiram, Die Entwicklung der antiken Synagogen und altchristlichen Kirchenbauten im Heiligen Lande, Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 19 (1962) 7–63, besonders die Typentafel 61, heranziehen können. Leider ist diese wichtige Untersuchung gar nicht benutzt worden. 213ff: Der Vergleich zwischen byzantinischen Kirchen in Palästina und „Syrien“ ist äußerst unpräzise. Das geht schon — auf den ersten Blick — aus der zitierten Literatur hervor: Die amerikanischen Untersuchungen (hier außerdem nur das Exzerpt Butler, Early Churches benutzt) geben längst nicht mehr genug her. Man müßte heute unbedingt J. Lassus (Sanctuaire chrétien zitiert, aber offenbar nicht oder nicht genügend eingesehen) und G. Tchalenko heranziehen. So ist dieser Passus ungenau und eher verwirrend und irreführend als hilfreich.

Am Ende sei dem Buch bescheinigt, daß es notwendig und auch nützlich ist. Leider enthält es aber eine Menge Schönheitsfehler, und nicht nur solche. Man wird einstweilen damit — wie mit vielen, eben nicht vollkommenen Handbüchern — arbeiten müssen und da ist dann oft das Gute, weil es nun einmal da ist, Feind oder mindestens Hindernis des Besseren.

Klosterneuburg

Johannes H. Emminghaus

## Habilitationen im akademischen Jahr 1972/73

### Bonn:

Dr. theol. Josef Stegmann, Augsburg, am 18. 11. 1972 für das Fach Christliche Gesellschaftslehre: „Der soziale Katholizismus Deutschlands und die Mitbestimmung in der ersten Phase der Industrialisierung (1820–1933)“ (Groner, Hegel).

### Freiburg i. Br.:

Dr. theol., Dr. phil. Peter Antes, Freiburg, am 24. 11. 1972 für das Fach Religionsgeschichte und Vergleichende Religionswissenschaft: vier religionsgeschichtliche Arbeiten (Gramlich, Schimmel).

Dr. phil. Charles Lohr SJ am 30. 11. 1972 für das Fach Theologiegeschichte: sechzehn dogmengeschichtliche Arbeiten besonders zu Raimundus Lullus und zum lateinischen Aristotelismus (Riedlinger, Madre).

Dr. theol. Alexander Sagi, Limburg, am 14. 7. 1973 für das Fach Christliche Sozialwissenschaft und Sozialarbeit: „Entstehung und Korrektur menschlichen Verhaltens — Folgerungen für das christliche Verhalten“ (Völkl, Stoeckle).

### Mainz:

Dr. Friedrich Wilhelm Jürgensmeier MSF am 20. 6. 1973 für das Fach Mittlere und neuere Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde: „Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) und die römische Kurie“ (Brück, Frank).

### München:

Dr. theol. Jost Eckert, Köln, am 1. 3. 1973 für das Fach Neues Testament: „Der Apostel und seine Autorität. Studien zum zweiten Korintherbrief“ (Kuss, Michl).

Dr. theol. Werner Lauer, Fulda, am 1. 3. 1973 für das Fach Moraltheologie unter besonderer Berücksichtigung der Moralphysikologie: „Humor als Ethos“ (Egenter, Gründel).

Dr. theol. Richard Heinzmann, München und Freising, am 26. 7. 1973 für das Fach Geschichte der Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit: „Die Summe ‚Colligite fragmenta‘ des Magister Hubertus (Clm 28799). Ein Beitrag zur theologischen Systembildung der Scholastik“ (Dettloff, Gründel).

Dr. theol. Philipp Schäfer, Rottenburg, am 26. 7. 1973 für das Fach Dogmatik: „Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit“ (Scheffczyk, Fries).

### Regensburg:

Dr. phil. Karl Josef Benz, Regensburg, für das Fach Historische Theologie, Mittlere und Neue Kirchengeschichte: „Untersuchungen zur politischen Bedeutung der Kirchweihe unter Teilnahme des Herrschers“ (Kottje, Reindel).

### Würzburg:

Dr. Gerhard Dautzenberg OFM am 13. 12. 1972 für das Fach Neutestamentliche Exegese: „Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzung im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief“ (Schnackenburg, Schreiner).

Dr. Hans Kramer OSC am 8. 2. 1973 für das Fach Moraltheologie: „Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen. Ihre moralanthropologischen und moraltheologischen Voraussetzungen“ (Teichtweier, Fleckenstein).

Dr. Heinrich Pompey, Münster, am 8. 2. 1973 für das Fach Pastoraltheologie: „Aporien und Grenzen der heutigen Pastoral-Anthropologie im Dienst an einer Medizin im Umbruch“ (Fleckenstein, Gastgeber).

Dr. Gerhard Lohfink, Limburg, am 4. 6. 1973 für das Fach Neutestamentliche Exegese: „Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie“ (Schnackenburg, Schreiner).

Dr. Dr. Günter Koch, Würzburg, am 14. 6. 1973 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Cyrus“ (Hofmann, Betz).



Dr. Cornelius Mayer OSA am 14. 6. 1973 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins“ (Ganoczy, Hofmann).

#### Graz:

Dr. theol. Kurt Fenz (P. Augustinus) OCist. am 2. 2. 1973 für das Fach Altes Testament: „Der Daniel-Memra des Simon von Edessa“ (Sauer, Schedl).

#### Innsbruck:

Dr. theol. Josef Sudbrack SJ am 24. 11. 1972 für das Fach Geistliche Theologie: „Motive-Modelle für ein Leben als Christ“ (Kern, Meyer).

Dr. rer. oec. et phil. Herwig Büchele SJ am 23. 8. 1973 für das Fach Sozialethik: „Zur Ontologie der Gesellschaft. Der ‚positive Humanismus‘ und das Problem der Universalisierung der Denkform von Karl Marx“ (Coreth, Rotter).

#### Salzburg:

Dr. rer. pol. Franz Horner, Salzburg, am 12. 2. 1973 für das Fach Philos. Gesellschaftslehre: „Die sozialen Grundrechte. Weltanschauliche und gesellschaftspolitische Aspekte“ (Schmölz, Rehr).

#### Wien:

Dr. theol. et rer. pol. Valentin Zsifkovits, Eisenstadt, am 4. 7. 1973 für das Fach Ethik und Sozialwissenschaft: „Der Friede als Wert“ (Weiler, Hörmann).

### Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1972/73

#### Bochum:

Herbert Mölle, Essen: „Das ‚Erscheinen‘ Gottes im Pentateuch. Ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur alttestamentlichen Exegese“ (Rupert, Görg).

Rudolf Ginters, Paderborn: „Versprechen und Geloben“ (Schüller, Ermecke).

#### Bonn:

Stanislaus Swidziński OSPPE, St. Pauli Orden, Czenstochau: „Constitutio Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae iuxta textum ante annum 1643 conscriptum. Historia – Textus – Sententia“ (Stasiewski, Hegel).

Guido Schnellmann, Chur: „Technik und Theologie. 40 Jahre Diskussion um die Technik – Eine Dokumentation, zugleich ein Beitrag zu einer Theologie der Technik“ (Dolch, Böckle).

Robert Kumpel, Köln: „Die Berufung Israels. Ein Beitrag zur Theologie des Hosea“ (Botterweck, Zimmermann).

Klaus Friedrich OFM: „Bischof Marc Antoine Berdolet von Aachen (1740 bis 1809). Sein Leben und Wirken unter besonderer Berücksichtigung seiner pastoralen Vorstellungen“ (Delahaye, Gatz).

Wilhelm Theodor In der Smitten: „Esra-Quellen. Überlieferung und Geschichte“ (Botterweck, Zimmermann).

#### Freiburg i. Br.

Bernhard Krautter, Rottenburg: „Die Bergpredigt im Religionsunterricht. Eine Untersuchung über ihre didaktisch-methodische Erschließung und ihren Bezug zu den exegetischen Ergebnissen seit der Wende zum 20. Jahrhundert in Deutschland“ (Biemer, Vögtle).

Klaus Krupp, Freiburg i. Br.: „Das Verhältnis Jahwe-Israel im Sinne eines Ehebundes in Is 40–55“ (Deissler, Vögtle).

Jean-Claude Petit, Montreal: „La revelation de l'absolu et l'analyse de l'existence dans l'oeuvre de Paul Tillich. Essai sur la genèse et l'évolution de l'intention originelle de sa théologie“ (Welte, Riedlinger).

Alfred Krömer, Paderborn: „Die Sedes apostolica der Stadt Rom in ihrer theologischen Relevanz innerhalb der abendländischen Kirchengeschichte bis Leo I.“ (Kolping, Marshall).

Dieter Zeller, Freiburg: „Juden und Heiden in der Mission des Paulus nach dem Römerbrief“ (Vögtle, Deissler).

Dietmar Bader, Freiburg: „Der Weg Loisy zur Erforschung der christlichen Wahrheit“ (Riedlinger, Welte).

#### München:

Duane V. Lapsanski OFM: „Perfectio Evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum“ (Dettloff, Schwaiger).

Arnold Stötzel, Paderborn: „Christlicher Glaube und römische Religiosität bei Tertullian“ (Stockmeier, Dürig).

Joachim Czech, Köln: „Kirche und Elite. Der Elitebegriff in der Soziologie und Kulturphilosophie sowie in der Christlichen Sozialethik und seine Anwendbarkeit in Theologie und Kirche“ (Giers, Fries).

Wayne (Johann) Hellmann OFM: „Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie des hl. Bonaventura“ (Dettloff, Finkenzeller).

Harald Schweizer, Freiburg i. Br.: „Elischa in den Kriegen. Literaturwissenschaftliche Untersuchung von 2 Kön 3; 6, 8–23; 6, 24–7, 20“ (Richter, Abfal).

Richard Penaskovic OFM: „Open to the Spirit: To Notion to the Laity in the Writings of J. H. Newman“ (Fries, Scheffczyk).

Franz Courth SAC: „Das ‚Leben Jesu‘ von David Friedrich Strauss in der Kritik Johann Evangelist Kuhn. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung der Katholischen Tübinger Schule mit dem Deutschen Idealismus“ (Scheffczyk, Fries).

Paul Eisenkopf SAC: „Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche“ (Fries, Schwaiger).

Walter Gross, Hildesheim: „Bileam. Literatur- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22–24“ (Richter, Stockmeier).

Anton Sirsch (P. Bernhard) OSB: „Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara“ (Dürig, Hamp).

Manfred Roeder, Augsburg: „Taufe und Firmung nach der Lehre des heiligen Bonaventura“ (Scheffczyk, Finkenzeller).

#### Münster:

Manfred Balkenohl: „Der Antitheismus in Leben und Werk Friedrich Nietzsches. Eine anthropologische und theologische Untersuchung“ (Heinen, Weber).

Jürgen Freudenberg: „Die synoptische Weherede. Tradition und Redaktion in Mt 23 par.“ (Gnilka, Thüsing).

Rudolf Ohlig: „Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers in der Auslegung der deutschen lutherischen Theologie der Gegenwart seit 1945“ (Iserloh, Ganoczy).

Manfred Probst SAC: „Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Der Standort Johann Michael Sailers (1751–1832) in den liturgischen Bestrebungen der Aufklärungszeit“ (Lengeling, Exeler).

Klaus Schmöle: „Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien“ (Kötting, Gnilka).

Harvey Egan SJ: „An Anthropocentric-Christocentric Mystagogy. A Study of the Method and Basic Horizon of Thought and Experience in the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola“ (Rahner, Vorgrimler).

Siegfried Franke: „Die anthropologischen Grundlagen in der Moraltheologie von Franz Xaver von Linseman“ (Heinen, Weber).

Wolfgang Klein: „Gaudium et spes: Zeugnis einer evolutiven Weltanschauung. Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltanschauung Pierre Teilhards de Chardin“ (Weber, Hünermann).

Alois Weidert CM: „Elemente einer theologischen Konflikt- und Friedentheorie. Traditionskritische, biblische und hermeneutische Überlegungen zum Problem des Friedens“ (Weber, Metz).

#### Regensburg:

Gisela Linde (Schwester Mechthild), Töchter vom Hl. Kreuz: „Das Problem der Gottesvorstellung im Werk von Albert Camus“ (Ratzinger, Schurr).

Sergio Silva, Kongregation v. d. H. H.: „Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas. Von der christlich inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung“ (Schiffers, Ratzinger).

Franz Schnider, Basel: „THEOYE MPOΘHTHE. Untersuchungen zu einer urchristlichen Deutung Jesu von Nazareth“ (Mußner, Groß).

Michael Johann Marmann, Schönstatt-Inst. Säkularpriester: „Die Entstehung des Axioms ‚Gratia praesupponit naturam‘. Ideengeschichtliche Untersuchung des Weges bis zu seiner Artikulation“ (Ratzinger, Rief).

Ivo Meyer, Basel: „Jeremia gegen die Propheten. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Jeremiabuch“ (Groß, Krinetski).

Hermann Josef Perrar: „Die Bewährung Jahwes an Israel. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Bitte und Erhörung in den Geschichtswerken des AT“ (Groß, Mayer).

Josef Wohlmuth, Eichstätt: „Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient“ (Ratzinger, Jedin).

#### Trier:

Gabriel Heuser OSB: „Soziale Prägung und Glaubensmöglichkeit. Soziologische und sozialpsychologische Determinanten des religionspädagogischen Feldes bei 15–18jährigen Höheren Schülern“ (Thome, Zerfaß).

#### Tübingen:

Richard Wetzl: „Das Vierundzwanzigste Kapitel des Evangelisten Matthäus in der Auslegung durch die Griechischen Väter Origenes und Chrysostomus“ (Schelkle, Vogt).

Theodore Crone, Baltimore/Maryland: „Early Christian Prophecy. A Study of its Origin and Function“ (Haag, Böhlig).

Howard Bleichner, Baltimore/Maryland: „The Development of the Religious Philosophy of William James“ (Möller, Sedler).

Luis Duch OSB, Montserrat/Barcelona: „Das Mythos Problem in der modernen Religionswissenschaft mit besonderer Berücksichtigung von Mircea Eliade. Darstellung und Kritik“ (Seckler, Haag).



Bernd Stappert: „Glauben in der Welt. Zum Problem der Säkularität in der amerikanischen Theologie und bei Friedrich Gogarten“ (Hasenhüttel, Greinacher).

Gerhard Heinz, Speyer: „Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts“ (Seckler, Kuing).

Arno Schilson, Limburg/Lahn: „Geschichte im Horizont der Vor-sehung. Gotthold Ephraim Lessings Beitrag zu einer Theologie der Ge-schichte“ (Kasper, Barner).

#### Würzburg:

Burkhard Eising OSB: „Zur Geschichte des Kanons der Heiligen Schrift in der ostsyrischen Kirche im ersten Jahrtausend“ (Reuss, Abfal).

Karl Mühlek: „Die Ekklesiologie Herman Schells“ (Hasenfuß, Scheele).

Joachim Lange, Paderborn: „Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16–20“ (Schnackenburg, Schmitt).

Franz Untergaßmair OSA: „Im Namen Jesu. Der Namensbegriff im Joh-Evangelium. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu den joh. Namenssagen“ (Schnackenburg, Schreiner).

Norbert Zwergel, Fulda: „Die Erweckung des Lazarus Johannes 11,1–44. Wachstumsprozeß und Sinn der johanneischen Darstellung“ (Schnackenburg, Müller).

Dr. med. Wilfried Ruff SJ: „Die sittliche Beurteilung der Mutilatio, dargestellt an den bei Transplantationen auftauchenden Problemen“ (Fleckenstein, Teichtweier, Hirschmann).

Vincent van Zutphen OSA: „Studies on the Hymn in Romans 11,33–36. With Special Emphasis on the τὰ πάντα formula“ (Schnackenburg, Schreiner).

Paul-Heinz Schenk, Würzburg: „Die Interpretation des Trinitätsmysteriums bei Hermann Schell“ (Hasenfuß, Scheele).

Klaus Stadel, Freiburg: „Buße und Bußsakrament in den pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit“ (Fleckenstein, Scheele).

Gerhard Doppelfeld OSB: „Mönchtum und kirchlicher Heildienst bei den nordamerikanischen Benediktinern im 19. Jahrhundert“ (Fleckenstein, Willeke).

Richard Gardner, The Church of the Brethren: „Jesus' Appraisal of John the Baptist. An Analysis of the Sayings of Jesus Concerning John the Baptist in the Synoptic Tradition“ (Schnackenburg, Neuenzeit).

Artur Reiner, Freiburg: „Suizid und Suizidversuch – Ein Appell an die Seelsorge“ (Fleckenstein, Teichtweier, Christian).

Yofre Horacio Simian SJ: „Das Rechten um Jahwes Hügelland. Form- und traditionskritische Untersuchung zur Bearbeitung des Buches Ezechiel“ (Schreiner, Müller).

Franz Schicklberger SVD: „Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologie-geschichtliche Untersuchung“ (Schreiner, Schnackenburg).

#### Graz:

Franz Pock, Graz-Seckau: „Religiöses Leben und kirchliche Disziplin in der Nonnenabtei Göß“ (Amon, Heimerl).

Kurt Zisler, Graz-Seckau: „Die geistlichen Stiftungen Kaiser Friedrich III“ (Amon, Heimerl).

Franz Breid, Linz: „Die Struktur der Gesellschaft im Buche Ben Sira“ (Sauer, Schedl).

Maria Griesmayr, Linz: „Spiritualität und Dienst an der Welt in der Linzer Ordensprovinz der Kreuzschwestern“ (Gastgeber, Hanse-mann).

Josef Schmuck, Graz-Seckau: „Die Prophetie ‚Onus ecclesiae‘. Des Bischofs Berthold Pürstinger religiöse Kritik der Zustände in Kirche und Welt aus den ersten Jahren der Reformationszeit“ (Amon, Heimerl).

Alexander Kronsteiner, Linz: „Heildienst für Jugendliche und Jungerwachsene“ (Gastgeber, Hanse-mann).

Anton Gölles, Graz-Seckau: „Schulfernsehen im Religionsunter-richt“ (Hanse-mann, Gastgeber).

Johann Grausgruber, Linz: „Geschichte der Vorstadt-pfarre Wels von ihrer Gründung (1785) bis zu ihrer Verlegung (1967)“ (Amon, Heimerl).

#### Innsbruck:

Josef Wolsegger, Innsbruck: „Tiroler religiöses Brauchtum im Spannungsfeld des säkularisierten Bewußtseins“ (Kern, Jungmann).

Josef-Anton Aigner SJ: „Priesterbild und Priesterberuf. Eine Unter-suchung bei Jugendlichen des J. F. Kennedy-Hauses“ (Croce, Morel).

Kurt Studhalter, OFMCap.: „Ethik, Religion und Lebensform bei Ludwig Wittgenstein“ (Richter, Muck).

Wolfgang Schmolders, Aachen: „Inkarnatorische Struktur, Funk-tion und Relevanz eines Denkmodells in der Theologie von Karl Rahner“ (Schupp, Felderer).

Bernhard Kieser SJ: „Moraltheologische Fragen des menschlichen Sterbens“ (Rotter, Felderer).

Peter Gruber: „Zur ethischen Situation des Journalisten“ (Rotter, Croce).

Ernst Jäger, Innsbruck: „Kirche und Freiheit im 19. Jahrhundert. Der konkupiszenzbezogene Vorbehalt der kirchenamtlichen Beurteilung der modernen Freiheitsrechte“ (Kern, Zeller).

Philipp Schwarz: „Das Wahrheits- und Praxisproblem in der marxistischen Philosophie der Gegenwart“ (Marlet, Kern).

Charles Semuj, Masaka: „Die Sakramentalien. Religions-, Theo-logiegeschichtliches und Systematisches über das Wesen der Sakramen-talien“ (Schupp, Meyer).

Karl-Heinz Trausnitz: „Glaubensbegründung an den allgemein-bildenden Höheren Schulen“ (Croce, Kern).

#### Salzburg:

Hubert Kranzfelder, München: „Deutsche Hagiographie im 20. Jahrhundert. Eine pastoraltheologische Analyse aufgrund einer literatur-soziologischen Erhebung“ (Griesl, Rehl).

Gerhard Stövesand, Paderborn: „Die Glaubenssituation des Aka-demikers. Pastoraltheologischer Feldforschungsbeitrag aus einer Groß-stadtpfarrei“ (Griesl, Lapple).

#### Wien:

Heinrich Gerhold SJ: „Die apokalyptischen Reiter (Apokalypse 6,1–8)“ (Kosnetter, Kornfeld).

Herbert Berger, Wien: „Die christlichen Basisgemeinschaften in Santiago de Chile“ (Klostermann, Weiler).

Carlos Elorriaga SP: „Die wichtigsten Strömungen in der gegen-wärtigen Theologie der Erbsünde“ (Binder, Schulte).

Karl Hoffegger, Wien: „Die Zeugen Jehovas und die christliche Lehre von der Dreifaltigkeit“ (Kosnetter, Kornfeld).

Heribert Lehenhofer, Wien: „Panis noster cottidianus. Mahl und Brotgenuß im Einfluß auf die eucharistische Speise in der alten Kirche“ (Emminghaus, Schulte).

Walther Pichler, Wien: „Von der Synagoge zur Kirche. Zur Ent-stehungsgeschichte der Pfarre St. Leopold, Wien II“ (Loidl, Weiler).

Klaus Porstner: „Gottes- und Nächstenliebe bei Gertrud von le Fort“ (Hörmann, Schulte).

Anton Stiegler OCist.: „Wilhelm Anton Neumann (1837–1919)“ (Loidl, Pritz).

Johann Huber: „Erasmus als Exeget und Bibelherausgeber des Neuen Testamentes“ (Kosnetter, Loidl).

Christine Mann: „Der Philosophiehistoriker Vinzenz A. Knauer (1828–1894)“ (Pritz, Loidl).

Friedrich Mussbacher OCist.: „Abt Matthäus III. Kolweiß von Lilienfeld (1620–1695). Sein Leben und Wirken“ (Loidl, Dordett).

Heribert Bastel, Wien: „Der Kardinal Pierre de Bérulle (1575–1629) als Spiritual des französischen Karmels“ (Hörmann, Loidl).

Franz Eichinger, St. Pölten: „Die Philosophie Jakob Senglers als philosophische Theologie“ (Pritz, Schulte).

Anton Naderer: „Dr. Josef Cal. Fliesser, Bischof von Linz“ (Loidl, Dordett).

Siegfried Schramm: „Karl Werner als Moraltheologe“ (Pritz, Hörmann).

#### Fribourg:

Mathias Nturo, Ruehnger: „Les dispositions légales et l'éducation chrétienne au Rwanda“ (Müller).

Hans-Wolfgang Daigeler: „Die Beteiligung des Einzelnen an der Leitung des Gemeinwesens in Demokratie und Kirche“ (Pfürtner).

Cesare Bonivento, Pime: „Ecclesiologia e Missione nel Vaticano II. Le dimensioni universali e la necessità espansiva del Popolo di Dio partire dal Cap. II della Lumen Gentium“ (Pinto).

Karl Berther, Freiburg: „Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilus von Cäsarea“ (Perler).

Andreas Laun SM: „Die natürliche Ethik in der neueren katholi-schen Moraltheologie. Krise und Erneuerung“ (Pfürtner).

Cyrril Meier: „Die kirchliche Region Aarau. Modell einer kirchlichen Region im Gebiet des Bistums Basel“ (Müller).

Richard Friedli OP: „Das Phänomen der kulturellen Zirkulation und die Problematik des Fremden“ (Stirnimann).

Fidelis Nyvimpunga, Kabgayi: „La morale des Non-Chrétiens et le Christianisme au Rwanda“ (Pinto).

Bronislaw Mierzwinski: „La famille, cellule active de l'église“ (Müller).

Roger Moser OFMCap.: „Die Gotteserfahrung bei Martin Buber“ (Wiederkehr).

Johannes Spodgen, Aachen: „Soziale Planung- und Organisations-arbeit in der Jugendpastoral“ (Müller).

Karl Jaros OFMCap.: „Die Stellung des Elohisten zur Kanaanai-schen Religion“ (Keel).

John Mahoney OP: „Charles Hartshorne's ‚dipolar‘ Conception of God“ (Nicolas).

Renzo Petraglio: „Epulae, Epulatio nella Volgata“ (Spicq).

Remi Hoekman OP: „Unité de l'Eglise, unité du monde“ (Pinto).

Johannes Brantschen OP: „Zur Theologie von Ernst Fuchs“ (Stirnimann).



## 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

- The myth of the State. Based on papers read at the symposium on the myth of the State held at Åbo on the 6th–8th September, 1971. Edited by Haralds Biezais. — Stckhlm: Almqvist & Wiksell (1972). 188 p. = Scripta Instituti Donneriani Aboensis VI; skr 40,–.
- Comunione interecclesiale. Collegialità, primato, ecumenismo. Acta conventus internationalis de historia sollicitudinis omnium Ecclesiarum, Romae 1967. Curantibus Iosepho D'Ercole, Alphonso M. Stickler. Vol. I. II. — Roma: Libreria A(teneo) S(alesiano) 1972. LIX, 1036 p. = Communio XII/XIII; Lire 14 000.
- Sauter, Gerhard: Erwartung und Erfahrung. Predigten, Vorträge, Aufsätze. — Mchn: Kaiser Verl. 1972. 321 S. = Theologische Bücherei. Systematische Theologie XLVII; kart. DM 26,50.
- Baron, Salo Wittmayer: Ancient and medieval Jewish history. Essays. Ed. with a foreword by Leon A. Feldmann. — New Brunswick, N. J.: Rutgers Univ. Pr. (1972). XXVI, 588 p.; \$ 12,50.

#### II. Bibelwissenschaft

##### 1. Allgemeines (Gesamtbibel)

- Wikmark, Orjan: „In welchem Sinn ist die Bibel Gottes Wort?“ Schwedische Diskussion über die Autorität der Schrift. — KuD XIX, 1973, 254–266.
- Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur (Exégèse et herméneutique, dt.) [Hrsg.:] Xavier Léon-Dufour. (Ins Deutsche übertragen von Gerd Haefner und Harald Schöndorf.) — Mchn: Kösel-Verl. (1973). 263 S.; kart. DM 35,–.
- Lapointe, Roger, OMI: Actualité de l'apocryptique. — EglTh IV, 1973, 197–211.
- Janzen, J. Gerald: The Bible and our social institutions. A theoretical perspective. — Interpr XXVII, 1973, 327–348.

##### 2. Altes Testament

- Rad, Gerhard von: Gesammelte Studien zum Alten Testament. Bd II. Hrsg. von Rudolf Smend. — Mchn: Kaiser Verl. 1973. 327 S. = Theologische Bücherei XLVIII; kart. DM 24,–.
- Congress volume Uppsala 1971. (8th–12th August 1971.) (By [Henrik] [Samuel] Nyberg [e.a.]) — Leiden: Brill 1972. VIII, 293 p., 6 pl. = Vetus Testamentum. Supplements XXII; hfl 96,–.
- Abel, E. L.: The nature of the patriarchal God „El Sadday“. — Numen XX, 1973, 48–59.
- Keel, Othmar: Das Vergraben der „Fremden Götter“ in Genesis XXXV 4b. — VT XXIII, 1973, 305–336.
- Marti, Kurt: Bundesgenosse Gott. Versuche zu 2. Mose 1–14. — Basel: Reinhardt (1972). 107 S.; sfr 9,80.
- Jackson, Bernard S.: The problem of Exod. XXI 22–5. (Ius talionis). — VT XXIII, 1973, 273–304.
- McBride, S. Dean, Jr.: The yoke of the Kingdom. An exposition of Deuteronomy 6: 4–5. — Interpr XXVII, 1973, 273–306.
- Bächli, Otto: Von der Liste zur Beschreibung. Beobachtungen und Erwägungen zu Jos 13–19. — ZDPV LXXXIX, 1973, 1–14.
- De Vries, Simon J.: David's victory over the Philistine as saga and as legend. — JBL XCII, 1973, 23–36.
- Long, Burke O.: 2 Kings III and genres of prophetic narrative. — VT XXIII, 1973, 337–348.
- Claburn, W. Eugene: The fiscal basis of Josiah's reforms. — JBL XCII, 1973, 11–22.
- Neumann, Peter K. D.: Das Wort, das geschehen ist... Zum Problem der Wortempfangsterminologie in Jer. I-XXV. — VT XXIII, 1973, 171–217.
- Rodríguez-Herranz, J. C., SJ: La hipóstasis de la sabiduría en Prov. 8,22–31. — MCom XXX, 1972, 25–64.
- Humphreys, W. Lee: A life-style for diaspora. A study of the tales of Esther and Daniel. — JBL XCII, 1973, 211–223.
- Der griechische Text des Buches Ezechiel [Ezechiel Propheta: Fragm., griech.]. Nach dem Kölner Teil d. Papyrus 967 hrsg. v. Leopold Günther Jahn. — Bonn: Habelt 1972. 215 S. = Papyrologische Texte und Abhandlungen XV; Lw. DM 56,–.
- Cathcart, Kevin J.: Nahum in the light of northwest semitic. — R: Biblical Institute Pr. 1973. 171 p. = Biblica et Orientalia XXVI.
- Piè y Ninot, Salvador: La palabra de Dios en los Libros Sapienciales. — Barc: Herder 1972. 319 p. = Facultad de Teología de Barcelona. (Sección San Paciano.) Colección San Paciano XVII; pes 750.
- Studies in the religion of ancient Israel. — Leiden: Brill 1972. 181 p. = Vetus Testamentum. Supplements XXIII; hfl 64,–.
- Mayes, A. D. H.: Israel in the pre-monarchy period. — VT XXIII, 1973, 151–170.
- Le Moyné, Jean, OSB: Les Sadducéens. — P: Gabalda 1972. 464 p. = Études bibliques; F 110,–.
- Levinson, Nathan Peter: Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum. Tafelband. — Stu: Hiersemann 1972. 138 S., 102 illustr. = Symbolik der Religionen XVII; Lw. DM 62,–.

- Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments. Hrsg. von Klaus Koch. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972. XIV, 458 S. = Wege der Forschung CXXV.
- Koch, Robert, CSSR: La rémission et la confession des péchés selon l'Ancien Testament. — Studia moralia X, 1972, 219–247.
- Izco Ilundain, José A.: El conocimiento de Dios entre los Gentiles según el Antiguo Testamento. — ETL XLIX, 1973, 36–75.
- Stemberger, Günter: Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neuteamentlichen Zeitalter. (ca. 170 v. Chr. — 100 n. Chr.) — R: Biblical Institute Press 1972. VIII, 139 S. = Analecta biblica LVI; Lire 3600.
- Bee, Ronald E.: The use of statistical methods in Old Testament studies. — VT XXIII, 1973, 257–272.
- Sawyer, John F. A.: Semantics in biblical research. New methods of defining Hebrew words for salvation. — Lo: SCM Pr. (1972). XII, 146 p. = Studies in biblical theology II, 24; £ 2,25.
- Sawyer, J. F. A.: Hebrew words for the resurrection of the dead. — VT XXIII, 1973, 218–234.
- Scrolls from Qumran Cave I. The great Isaiah scroll. The Order of the Community. The Pesher to Habakuk. From photographs by John C. Trevor. (Ed. [by] Frank Moore Cross, David Noel Freedman [e.a.]). — Jerusalem: Albright Inst. of Archaeological Research, The Shrine of the Book 1972. 163 p. 4°.
- Arnaldich, Luis: El sacerdocio en Qumran. — Salm XIX, 1972, 279–322.
- Tushingham, A. D.: The excavations at Dibon (Dhibân) in Moab. The third campaign 1952–53. — Cambridge, Mass.: The American Schools of Oriental Research 1972. XIII, 172 p., 38 fig., 42 pl., 10 tables, 10 plans = The Annual of the American Schools of Oriental Research XL; \$ 12,50.

#### 3. Neues Testament

- Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach Matthäus. Übersetzt und erklärt. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 368 S. = Das Neue Testament deutsch. Teilband II; kart. DM 25,–.
- Conzelmann, Hans: Die Apostelgeschichte erklärt. 2., verb. Aufl. — Tü: Mohr 1972. 168 S. = Handbuch zum Neuen Testament VII.
- Käsemann, Ernst: An die Römer. — Tü: Mohr 1973. XV, 407 S. = Handbuch zum Neuen Testament VIIIa; Lw. DM 39,–.
- Wedderburn, A. J. M.: The theological structure of Romans V. 12. — NTSt XIX, 3, 1973, 339–354.
- Jaubert, Annie: La voile des femmes (I Cor. XI. 2–16). — NTSt XVIII, 4, 1972, 419–430.
- Crouch, James E.: The origin and intention of the Colossian Haus-tafel. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 176 p. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CIX; Lw. DM 38,– [Diss., Tübingen]
- Roux, Hébert: L'Évangile de la liberté. Commentaire de l'épître de Paul aux Galates. — Genève: Labor et fides (1973). 109 p.; sfr 14,50.
- Hübner, Hans: Gal 3,10 und die Herkunft des Paulus. — KuD XIX, 1973, 215–231.
- Venetz, Hermann-Josef: „Christus anziehen“. Eine Exegese zu Gal 3,26–27 als Beitrag zum paulinischen Taufverständnis. — FZPhTh XX, 1973, 3–36.
- Friedrich, Gerhard: 1. Thessalonicher 5,1–11, der apologetische Einschub eines Späteren. — ZThK LXX, 1973, 288–315.
- Merk, Otto: Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen. — Marburg: Elwert Verl. 1972. VIII, 309 S. = Marburger theologische Studien IX; Lw. DM 64,80. [Habil.-Schrift, Marburg]
- Solages, (Bruno) de: Critique des évangiles et méthode historique. L'exégèse des synoptiques selon R. Bultmann. — (Toulouse:) Privat (1972). 219 p.; F 29,–.
- Martin, Ralph P.: Mark: Evangelist and theologian. — Exeter: The Paternoster Press (1972). 240 p.; \$ 3,–.
- Taylor, Vincent: The passion narrative of St. Luke. A critical and historical investigation. Ed. by Owen E. Evans. — (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1972. XII, 148 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XIX; £ 3,80.
- Atal, Dosithée: Structure et signification des cinq premiers versets de l'hymne johannique au Logos. — Lv: Ed. Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1972. 88 p. = Recherches africaines de théologie. Travaux de la Faculté de Théologie de Kinshasa III; FB 425,–.
- Riedl, Johannes: Das Heilswerk Jesu nach Johannes. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 440 S. = Freiburger theologische Studien XCIII; kart. DM 78,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]
- Ibuki, Yu: Die Wahrheit im Johannesevangelium. — Bo: Hanstein 1972. XXI, 366 S. = Bonner biblische Beiträge XXXIX; kart. DM 83,– [Diss., Bonn]
- Herzog, Fredrick: Liberation theology: Liberation in the light of the Fourth Gospel. — NY: Seabury Pr. (1972). XV, 272 p.; \$ 6,95.
- Amphoux, Christian-Bernard: Etudes structurales: Langue de l'Épître de Jacques. — RHPHr LIII, 1973, 7–45.
- Turrado, Lorenzo: Carisma y ministerio en San Pablo. — Salm XIX, 1972, 323–353.
- Patsch, Hermann: Abendmahl und historischer Jesus. — Stu: Calwer Verl. 1972. 390 S. = Calwer theologische Monographien A, 1; kart. DM 34,– [Diss., München]
- Schenk, Wolfgang: Naherwartung und Parusieverzögerung. Die urchristliche Eschatologie als Problem der Forschung. — Theologische Versuche IV, B (1972), 47–69.
- Barrett, Ch[arles] K[ingsley]: The signs of an apostle. The Cato Lecture 1969. With an introduction to the American edition by John Reumann. — Phil: Fortress Press (1972). XVI, 144 p.; \$ 3,25.
- Brockhaus, Ulrich: Charisma und Amt. Die paulinische Charismen-



- lehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen. – Wup: Theologischer Verlag Brockhaus (1972). 260 S.; DM 28,- [Diss., Amsterdam]
- Ziesler, J. A.: The meaning of **righteousness** in Paul. A linguistic and theological enquiry. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1972. XII, 254 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XX; £ 5,80. [Diss., London]
- Spicq, C., OP: Vie chrétienne et pèlerinage selon le Nouveau Testament. – P. Ed. du Cerf 1972. 223 p. = Lectio divina LXXI; F 45,-.

### III. Kirchen- und Dogmengeschichte

#### 1. Allgemeines

- Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in **Trier** 1473 1973. Hrsg. von Georg Droege, Wolfgang Frühwald, Ferdinand Pauly. – Tr: NCO-Verlag 1973. 418 S.
- Beumann, Helmut: Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze. – Köln, Wien: Böhlau 1972. XII, 500 S.; Lw. DM 78,-.
- Hooykas, R.: Religion and the rise of modern science. – GrR: Eerdman's 1972. XIII, 162 p.; \$ 2,65.

#### 2. Gesamte Kirchengeschichte

- Conciliorum oecumenicorum decreta curantibus Josepho Alberigo, Josepho A. Dossetti, Perikle P. Joannou, Claudio Leonardi, Paulo Prodi, consultante Huberto Jedin. Editio tertia. – Bologna: Istituto per le scienze religiose 1973. XXIV, 1135, 169\* p.; Lire 15 000.
- Rehberger, Karl: Das Priesterbild in der Urkirche, im 11. Jahrhundert und am Vorabend der Reformation. – Priesterbild im Wandel ... Festschrift zum 70. Geburtstag von Alois Gruber, (Linz 1972), 49–71; S. 73–85; Zinnhobler, Rudolf: Die mönchischen Strukturen des Priesterbildes; S. 87–104; Hollerweger, Hans: Zwischen Kaiser und Volk. Bemerkungen zur Situation des Priesters in der josephinischen Zeit; S. 105–119; Lenzenweger, Josef: Das Priesterbild im Wandel vom Tridentinum zum Vaticanum II.
- Heyen, Franz-Josef: Das Erzbistum Trier. I: Das Stift **St. Paulin** vor **Trier**. – B, NY: de Gruyter 1972. XII, 855 S. = Germania sacra. N. F. VI: Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier; Lw. DM 220,-.

#### 3. Alte Kirchengeschichte

- Zur Darstellung der Kirchen- und Religionsgeschichte der ersten fünf Jahrhunderte nach Christus. Die Alte Kirche in den Schulbüchern Westeuropas. Hrsg. von Georg Eckert und Otto-Ernst Schüddekopf. – Braunschweig: Albert Limbach Verlag 1973. 174 S. = Schriftenreihe des Internationalen Schulbuchinstituts XVIII.
- Regner, Friedemann: Johannes Weiß: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.“ Gegen eine theologiegeschichtliche fable convenue. – ZKG LXXXIV, 1973, 82–92.
- Dassmann, Ernst: Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerdarstellung in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst. – Mstr: Aschendorff (1973). IX, 494 S., 51 Taf., 8 Tab. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXVI; kart. DM 78,- [Habil.-Schrift, Münster]
- Martimort, Aimé-Georges: Vingt-cinq ans de travaux et recherches sur la mort de saint Pierre et sur sa sépulture. – BLE LXXIII, 1972, 73–101.
- Kötting, Bernhard: Amt und Charisma in Theorie und Praxis der Alten Kirche. – Dienst und Amt. Überlebensfrage der Kirchen, Rgb 1973, 41–60.
- Botte, Bernard [OSB]: Gemeinschaft der Eucharistie und Gemeinschaft der Heiligen. – ErbAuftr XLIX, 1973, 299–308.
- Duchatelez, K., OPraem: La «condescendence» divine et l'histoire du salut. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 593–621.
- Pani Ermini, Letizia: L'ipogeo detto dei Flavi in Domitilla. – RivAC XLV, 1969, 119–173; XLVIII, 1972, 235–269; 19 fig.
- Berger, Klaus: Der traditionsgeschichtliche Ursprung der *traditio legis*. – VigChr XXVII, 1973, 104–122.
- Vilela, Albano: Le presbytère selon saint Ignace d'Antioche. – BLE LXXIV, 1973, 161–186.
- Swartley, Willard M.: The *Imitatio Christi* in the Ignatian letters. – VigChr XXVII, 1973, 81–103.
- Hagner, Donald Alfred: The use of the Old and New Testaments in *Clement of Rome*. – Leiden: Brill 1973. XII, 393 p. = Supplements to Novum Testamentum XXXIV; hfl 88,-.
- Vermader, Jean-Marie: La parution de l'ouvrage de **Celse** et la datation de quelques apologies. – RevÉtAug XVIII, 1972, 27–42.
- Schmöle, Klaus: Gnosis und Metanoia. Die anthropologische Sicht der Buße bei **Klemens von Alexandrien**. – ThZ LXXXII, 1973, 304–312.
- Prigent, Pierre et Ralph Stehly: Les fragments du De Apocalypsi d'**Hippolyte**. – ThZ XXIX, 1973, 313–333.
- Aland, Barbara: Die Apophysis Megale und die simonische Gnosis. – ThPh XLVIII, 1973, 410–418.
- Novatian opera quae supersunt. Nunc primum in unum collecta. Ad fidem codicum qui adhuc extant necnon adhibitis editionibus veteribus edidit G. F. Diercks. – Turnhout: Brepols 1972. XL, 348 p. = Corpus christianorum. Series latina IV; FB 1100.
- Sancti Cypriani episcopi opera: Ad Quirinum. Ad Fortunatum. Edidit R. Weber. De lapsis. De ecclesiae catholicae unitate. Edidit M. Bévenot. – Turnhout: Brepols 1972. LX, 293 p. = Corpus christianorum. Series latina III, 1; FB 1100.
- Heck, Eberhard: Die dualistischen Zusätze und die Kaiserreden bei **Lactantius**. Untersuchungen zur Textgeschichte der Divinae institutiones und der Schrift De opificio Dei. – Heid: Winter 1972. 235 S. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jg. 1972, 5; kart. DM 64,- [Habil.-Schrift, Tübingen]

- Chesnut, Glenn F.: Fate, fortune, free will and nature in **Eusebius of Caesarea**. – ChH XLII, 1973, 165–182.
- Peñamaría de Llano, Antonio, SJ: Exégesis alegórica y significados de *Fides* in San **Hilario de Poitiers**. – MCom XXX, 1972, 65–91.
- Jansma, T.: **Ephraem** on Exodus II, 5: Reflections on the interplay of human free will and Divine Providence. – OchP XXXIX, 1973, 5–28.
- (Didymus) Didymos der Blinde: Kommentar zum Ecclesiastes (Tura Papyrus). T. IV: Kommentar zu Eccl. Kap. 7–8,8. Kap. 7–7,18 hrsg., übers. u. erl. von Johannes Kramer. Kap. 7,19–8,8 hrsg., übers. u. erl. von Bärbel Krebber. In Zusammenarbeit mit d. Ägypt. Museum in Kairo. – Bonn: Habelt 1972. XVII, 169 S. = Papyrologische Texte und Abhandlungen XVI; Lw. DM 68,-.
- O'Connell, R.J.: Confessions VII, IX, 13 – XXI, 27. Reply to G. Mader. – RevÉtAug XIX, 1973, 87–100; p. 101–120: Bergeron, Richard: La doctrine eucharistique de l'**Enarr.** in Ps. XXXIII; p. 121–157: Veer, Albert de: Aux origines du *De natura et origine animae* de saint Augustin.
- Opelt, Ilona: **Hieronymus'** Streitschriften. – Heid: Winter 1973. 219 S. = Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. N. F. II, 44.
- Leroy, Marie-Vincent, OP: Le Christ de Chalcédoine. – RThom, A. LXXXI = T. LXXXIII, 1973, 75–93.
- Recio, Alejandro, OFM: Fragmentos de sarcófagos romano-cristianos en Andalucía. – Antonianum XLVIII, 1973, 343–360.
- Flury, P.: Das sechste Gedicht des **Paulinus** von Nola. – VigChr XXVII, 1973, 129–145.
- Recchia, V.: La visione di S. Benedetto e la «compositio» del secondo libro dei «Dialoghi» di **Gregorio Magno**. – RBén LXXXII, 1972, 140–155.
- Robles, Laureano: Anotaciones a la obra del Pseudo-Isidoro "Commonituncula ad sororem". – AST XLIV, 1971, Barc 1972, 5–32.
- Johannes «Damascenus». Die Schriften des Johannes von Damaskos. II: Ekdosis akribēs tēs orthodoxu pisteōs = Expositio fidei besorgt von Bonifatius Kotter, O.S.B. – B, NY: de Gruyter 1973. LIX, 291 S. = Patristische Studien und Texte XII; Lw. DM 128,-.

#### 4. Mittelalter und Neuzeit

- Benediktinerstift Sankt **Stephan** (Augsburg). Ad Sanctum Stephanum: 969–1969. Festgabe zur Tausendjahr-Feier von St. Stephan in Augsburg. Hrsg. für die Abtei St. Stephan von Eginio Weidenhiller [u. a.] – Augsburg: St. Stephan 1969. 317 S., Ill.; Pp. DM 25,-.
- Festgabe zum 900-Jahrjubiläum des Bistums **Gurk** 1072–1972. Teil I–II. – Klagenfurt: Verl. des Geschichtsvereins für Kärnten 1971–1972. VIII, 346 S. mit Abb. im Text; IV, 503 S. mit Abb. im Text. = Carinthia I. Zeitschrift für geschichtliche Landeskunde von Kärnten CLXI/CLXII.
- Zinnhobler, Rudolf: Die **Passauer Bistumsmatrikeln** für das westliche Offizialat. Band II: Die Archidiakonate Lorch, Mattsee und Lambach. – [Passau]: Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung 1972. XXII, 342 S. = Neue Veröffentlichung des Institutes für Ostbairische Heimatforschung XXXI b; DM 35,-.
- Petrowicz, Gregorio: La Chiesa **Armena** in **Polonia**. Parte I: 1350–1624. – R: Istituto degli Studi Ecclesiastici 1971. XXII, 221 p., 24 tav. = Studia ecclesiastica. 12: Historica. 8. Dissertationes.
- Zudaire Huarte, E., OFMcap: Monasterio premonstratense de **Urdax**. – APraem XLVIII, 1972, 308–326; XLIX, 1973, 5–40.

#### 5. Mittelalter

- Suevia Sacra. Frühe Kunst in **Schwaben**. – Augsb: Stadt Augsburg 1973. 232 S. Text, 222 S. Abb., 10 Farbtaf.; DM 10,-; [enth. u. a.:] S. 17–29: Tüchle, Hermann: Kirche in Schwaben; S. 30–34: Ritz, Gisind M.: Glaube und Frömmigkeit in Schwaben.
- Servatius, Carlo: "Per ordinationem principis ordinetur". Zum Modus der Bischofsnennung im Edikt Chlothars II. vom Jahre 614. – ZKG LXXXIV, 1973, 1–29.
- Weinberger, Stephen: Peasant households in Provence: ca. 800–1100. – Speculum XLVIII, 1973, 247–257.
- Boshof, Egon: Das Erzstift **Trier** und seine Stellung zu Königtum und Papsttum im ausgehenden 10. Jahrhundert. – Köln, Wien: Böhlau 1972. XII, 212 S. = Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia IV; Lw. DM 44,- [Habil.-Schrift, Köln]
- Knowles, David – C. N. L. Brooke – Vera London: The heads of religious houses: England and Wales 940–1216. – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1972. XLVIII, 278 p.; £ 8,-.
- Génicot, Luc-Fr.: Les églises mosanes du XI<sup>e</sup> siècle. Livre 1: Architecture et société. – Lv: Bureaux du Recueil. Bibliothèque de l'Université – Publications Universitaires de Louvain 1972. XLVI, 368 p., 171 fig. = Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie IV, 48; FB 600,-.
- Ortmans, Kurt: Das Bistum **Minden** in seinen Beziehungen zu König, Papst und Herzog bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Germania Pontificia. – Bensberg: Schöuble-Verl. 1972. XII, 180 S. = Reihe der Forschungen V; kart. DM 62,- [Diss., Köln]
- Rüdebusch, Dieter: Der Anteil Niedersachsens an den Kreuzzügen und Heidenfahrten. – Hild: Lax 1972. XII, 272 S., Ill. u. Beil. = Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens LXXX; kart. DM 32,- [Diss., Göttingen]
- Robinson, I. S.: **Gregory VII** and the soldiers of Christ. – History LVIII, 1973, 169–192.
- Gibbs, Marion: The decrees of Agatho and the Gregorian plan for York. – Speculum XLVIII, 1973, 213–246.
- Tomasic, Thomas Michael: **William of Saint-Thierry** against **Peter Abelard**: A dispute on the meaning of being a person. – AnCist XXVIII, 1972, 3–76.



- Simon, Monique: Le «face à face» dans les méditations de Guillaume de St-Thierry. — CCist XXXV, 1973, 121–136.
- Papsturkunden für Templer und Johanniter. Archivberichte und Texte von Rudolf Hiestand. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 431 S. = Vorarbeiten zum Oriens pontificius I = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse III, 77; brosch. DM 135,—.
- Miquel, Pierre: Deux témoins de l'expérience de Dieu: saint Bernard et Pierre le Vénérable. — CCist XXXV, 1973, 108–120.
- Marcus, Susan W. D.: A scene on the capital frieze at Chartres and a XII century theological debate. — RThAM XXXIX, 1972, 5–13; p. 14–50; Häring, N.: A treatise on the Trinity by Gilbert of Poitiers; p. 51–62; Glorieux, P.: Alain de Lille, le moine et l'abbaye du Bec; p. 63–70; Miquel, P.: La place et le rôle de l'expérience dans la théologie de saint Thomas; p. 71–81; Hissette, R.: Boèce de Dacie et les Questions sur la Physique du Clm 9559 (fol 2ra–14ra). A propos de deux publications récentes; p. 82–112; Macken, R.: La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand; p. 113–126; Wright, Nicholas A. R.: Honoré Bouvet and the Abbey of Ile-Barbe.
- Falkenstein, Ludwig: Ein vergessener Brief Alexanders III. an einen «Rex Hibernorum» (mit einer Liste der im Codex Vaticanus Reg. lat. 179 überlieferten Papst- u. Kurialkorrespondenzen). — AHP X, 1972, 107–160.
- Die Einnahmen der Apostolischen Kammer unter Innozenz VI. Teil II: Die Servitienquittungen des päpstlichen Kammerars. Hrsg. von Hermann Hoberg. — Mdn, Pad, Wien: Schöningh 1972. 36\*, 301 S. = Vatikanische Quellen zur Geschichte der Päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 1316–1378 VIII; br. DM 68,—.
- Dufeil, M.-M.: Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250–1259. — P: Picard 1972. XXXII, 467 p.; F 55,—.
- Andenna, Giancarlo: Primi insediamenti francescani a Novara «sec XIII–XIV». — AFH LXVI, 1973, 3–48.
- Pfurtscheller, Friedrich: Die Privilegierung des Zisterzienserordens im Rahmen der allgemeinen Schutz- und Exemptionsgeschichte vom Anfang bis zur Bulle Parvus Fons «1265». Ein Überblick unter bes. Berücks. von Schreibers Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. — Bern: Lang; Ffm: Lang 1972. IV, XVI, 184 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 13; sfr 43,—.
- Nykrog, Per: Two creators of narrative form in twelfth century France: Gautier d'Arras – Chrétien de Troyes. — Speculum XLVIII, 1973, 258–276.
- Becker, Karl J., SJ: Articulus fidei «1150–1230». Von der Einführung des Wortes bis zu den drei Definitionen Philipps des Kanzlers. — Gr LIV, 1973, 517–568; S. 568–569: Résumé.
- Burke, James F.: The four «Comings» of Christ in Gonzalo de Berceo's *Vida de Santa Oria*. — Speculum XLVIII, 1973, 293–312.
- La «Lectura ordinaria super Sacram Scripturam» attribuée à Henri de Gand. Introductio generalis ad Sacram Scripturam, introductio generalis ad Genesim, expositio trium primorum capitulorum Genesis. Edition critique par Raymond Macken, O.F.M. — Lv: Ed. Univ. de Louvain; P: Ed. Béatrice-Nauwelaerts 1972. XXXI, 290 p. = Analecta mediaevalia Namurcensia XXVI.
- Olivi, Petrus Johannes: Peter Olivi's rule commentary. Ed. and presentation: David Flood. — Wiesb: Steiner 1972. XVI, 201 p. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LXVII: Abt. Abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 44,—.
- Kok, Th. B. W., SM: Jan van Leeuwen en zijn werkje tegen Eckhart. — OGE XLVII, 1973, 129–172.
- Pernoud, Mary Anne: Tradition and innovation in Ockham's theory of the possibility of other worlds. — Antonianum XLVIII, 1973, 209–233.
- Walsh, Katherine: The «De vita evangelica» of Geoffrey Hardeby, O.E.S.A. «c. 1320 – c. 1385»: a study in the mendicant controversies of the fourteenth century. — R: Institutum Historicum Augustinianum 1972. 202 p. = Bibliotheca Augustiniana. N.S. Sectio historica IV.
- Dykman, Marc, SJ: Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique. Texte précédé d'une introduction et suivi d'une chronologie de la controverse avec la liste des écrits pour et contre le Pape. — R: Presses de l'Université Grégorienne 1973. 236 p. = Miscellanea historiae pontificiae XXXIV; Lire 12 000.
- Zumkeller, Adolar, OSA: Der Wiener Theologieprofessor Johannes von Retz O.S.A. († nach 1404) und seine Lehre von Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst. — Augustiniana XXI, 1971, 505–540; XXII, 1972, 118–184. 540–582.
- Schneyer, Johannes Baptist: Konstanzer Konzilspredigten: Texte. — Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins CXIX, 1972, 175–231.
- Klinkhammer, Karl Joseph, SJ: Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen. Eine Quellenforschung. — Ffm: Knecht 1972. XIX, 434 S. = Frankfurter theologische Studien XIII.
- Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an die Kurie. Bd III: Johann Tiergart «1419–1428» bearb. von Hans Koepen. Halbbd 2: «1424–1428». — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. S. 369–710 = Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung XXIX; brosch. DM 56,—.
- Krajcar, Jan, SJ: Simeon of Suzdal's account of the Council of Florence. — OChP XXXIX, 1973, 103–130.
- Krämer, Sigrid: Die sogenannte Weihenstephaner Chronik. Text und Untersuchung. — Mdn: Argeo-Gesellschaft (1972). 348 S. = Schriftenreihe der Argeo-Gesellschaft = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung IX; kart. DM 15,— [Diss., München]
- Vleeschouwers, Cyriel: Joes van Dormael's kroniek der hervorming binnen de Brabantse Cisterciënserinnenabdiij Hertogendal «1488». — OGE XLVII, 1973, 173–220.
- Haverkamp, Alfred: Die Juden in der spätmittelalterlichen Stadt Trier. — Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier 1473–1973, Tr 1973, 90–130.
- Doyle, Eric: William Woodford's *De dominio civili clericorum* against John Wiclif. — AFH LXVI, 1973, 49–109.
- Kottman, A.: Fray Luis de León, OSA: Notebook on the promises of the Old Law. — Augustiniana XXII, 1972, 583–610.
- Oakley, Francis: Conciliarism at the Fifth Lateran council? — ChH XLI, 1972, 452–463.

## 6. Gesamte Neuzeit

- Treadgold, Donald W.: The West in Russia and China. Religious and secular thought in modern times. Vol. I: Russia, 1472–1917. Vol. II: China, 1582–1949. — (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1973. XXXIX, 324 p.; XXI, 251 p.; £ 5,—; £ 4.60.
- Die territoriale Bindung der evangelischen Kirche in Geschichte und Gegenwart. Ein Beitrag zur Strukturreform der Ev. Kirche in Deutschland. Hrsg. von Karlheinz Dumrath und Hans-Walter Krumwiede. — Neustadt a. d. Aisch: Degener 1972. XIV, 157 S. = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der Evang. Kirche IX = Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte LXIX, 1971. Beih.; kart. DM 35,—.
- Relations status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae. Pluribus adlaborantibus in unum redigat Paulus Rabikauskas. Vol. I: Dioeceses Vilnensis et Samogitiae. — R: Academia Litwana Catholica Scientiarum. Sectio Historica 1971. LV, 542 p. = Fontes historiae Lituanae.

## 7. Reformation und Katholische Erneuerung

- Dolista, K., OPAem – J. B. Valvekens, OPAem: Acta et decreta capitulorum generalium Ordinis Praemonstratensis. Tomus II: 1501–1530. — Averbode (Belgium): Secretariatatus Analectorum Praemonstratensium 1969–1973. 402 p.; BF 300,—.
- Schering, Ernst A.: »Dios solo basta«. Charisma, Aktivität und Weisheit der Teresa de Avila. — ErbAuftr XLIX, 1973, 267–277.
- Rouschause, Jean: La vie et l'œuvre de John Fisher, évêque de Rochester, 1496–1535. — Nieuwkoop: de Graaf; Angers: Moreana 1972. XXIV, 416 p. = Collection de Babel à Salem I; hfl 50,—.
- Green, Lowell C.: Formgeschichtliche und inhaltliche Probleme in den Werken des jungen Melancthon. — ZKG LXXXIV, 1973, 30–48.
- Neuser, Wilhelm H.: Melancthons Abendmahlslehre und ihre Auswirkungen im unteren Donauraum. — ZKG LXXXIV, 1973, 49–59.
- Verduyssen, Jos. E., SJ: Autorität und Gehorsam in Luthers Erklärungen des vierten Gebotes. — Gr LIV, 1973, 447–475; p. 475–476: Résumé.
- Vögel, Jörg: Schriften zur Reformation in Konstanz: 1519–1538. Bearb. u. aus zeitgenössischen Quellen ergänzt u. erklärt von Alfred Vögel. Mit Gregor Mangoldt's Konstanzer Reformationsgeschichte von 1562 zum Vergleich. Halbbd II, 1: Beilagen. — Tü: Osiander [in Komm.]; Bas: Basileia Verl. [in Komm.] 1973. XIV, 852 S. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XL; brosch. DM 27,60.
- Pfister, Rudolf: Kirche und Glaube auf der Ersten Zürcher Disputation vom 29. Januar 1523. — Zwing XIII, 1973, 553–569.
- Plümper, Hans-Dieter: Die Gütergemeinschaft bei den Täufern des 16. Jahrhunderts. — Göppingen: Kümmerle 1972. 228 S. = Göppinger akademische Beiträge LXII; kart. DM 26,— [Diss., Würzburg]
- Schmidt-Clausen, Fritz: Die liturgietheologische Arbeit Zwinglis am Sinfaltgebet des Taufformulars. — Zwing XIII, 1972, 516–543. 591–615.
- Schmidt, Hans-Dieter: Täufern und Obrigkeit in Nürnberg. — Nürnberg: Stadtarchiv; Nürnberg: Korn u. Berg [in Komm.] 1972. XVI, 323 S. = Nürnberger Werkstücke zur Stadt- u. Landesgeschichte X; kart. DM 12,50.— [Diss., Tübingen]
- Schragl, Friedrich: Glaubensspaltung in Niederösterreich. Beiträge zur niederösterreichischen Kirchengeschichte. — (Wien:) Wiener Domverl. [1973]. XII, 166 S. = Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien XIV; kart. US\$ 170,— [Diss., Wien]
- Rolston, Holmes, III: John Calvin versus the Westminster confession. — Richmond, Virginia: John Knox Pr. (1972). 124 p.; \$ 2.95.
- Canditt, Marion W.: More acceptable than sacrifice. Ethics and election as obedience to God's will in the theology of Calvin. — Bas: Reinhardt 1973. 146 S. = Theologische Dissertationen X; kart. DM 16,80.
- Guggisberg, Hans Rudolf: Jakob Würben von Biel ein besonnener Mahner wider Ludwig Hätzer und die Täufer. — Zwing XIII, 1973, 570–590.
- Brady, Thomas A., Jr.: Jacob Sturm of Strasbourg and the Lutherans at the Diet of Augsburg, 1530. — ChH XLII, 1973, 183–202.
- Hennig, Gerhard: Zurück zur Sache! Grundlinien und Möglichkeiten einer evangelischen Reformation – dargestellt am Württembergischen Glaubensbekenntnis. — Stu: Calwer Verlag 1973. 45 S.
- Gäbler, Ulrich: Zum Problem des Spiritualismus im 16. Jahrhundert. Das Glaubensverständnis bei Johannes Bunderlin von Linz. — ThZ XXIX, 1973, 334–344.
- Glade, Winfried: Der Katechismuskommentar des Trierer Universitätsprofessors A. Maderentinus und seine Vorgeschichte. — Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität zu Trier 1473 – 1973, Tr 1973, 187–197.
- Hauschild, Wolf-Dieter: Zum Kampf gegen das Augsburger Interim in norddeutschen Hansestädten. — ZKG LXXXIV, 1973, 60–81.
- Beumer, Johannes, SJ: Die Provinzialkonzilien von Mainz und Trier aus dem Jahre 1549 und ihre Bedeutung für die Liturgiereform. — ThZ LXXXII, 1973, 293–303.

## 8. Neuere Zeit

- Lekai, Louis J.: The College of Saint Bernard in Paris in the sixteenth and seventeenth centuries. — AnCist XXVIII, 1972, 167–218.



- Gori, Severino: Le lettere inedite di Luca Wadding ad Antonio Caracciolo e la riforma liturgica di Urbano VIII. — AFRH LXVI, 1973, 110–141.
- Dent, Cynthia A.: The Council of State and the clergy during the reign of Louis XIV: An aspect of the growth of French absolutism. — JEH XXIV, 1973, 245–266.
- Treasure, G.R.R.: Cardinal Richelieu and the development of Absolutism. — Lo: Black (1972), 316 p.; 1 map; £ 4,–.
- Bitterman, M.G.F.: The early Quaker literature of defense. — ChH XLII, 1973, 203–228.
- Altman, Eckhard: Christian Friedrich Richter (1676–1711): Arzt, Apotheker und Liederdichter des Halleschen Pietismus. — Witten: Luther-Verl. 1972. 241 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus VII; Lw. DM 42,– [Habil.-Schrift, Halle]
- Mohr, Eva: Fénelon und der Staat. — Bern: Lang; Ffm: Lang 1971. III, 168 S. = Europäische Hochschulschriften III, 9; kart. DM 32,– [Diss., Frankfurt/M.]
- Hausberger, Karl: Gottfried Langwerth von Simmern (1669–1741), Bistumsadministrator und Weihbischof zu Regensburg. Ein Beitrag zur Geschichte des Bistums Regensburg in der Barockzeit. — Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg VII, 1973, 63–370; 6 S. Abb. [Diss., München]
- Gottfried Bessel: (1672–1749). Diplomat in Kurmainz. Abt von Götting, Wissenschaftler und Kunstmäzen. — Mz: Gesellsch. für Mittelrhein. Kirchengeschichte 1972. X, 231 S., 2 Ill. u. graph. Darst. = Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte XVI; kart. DM 39,–.
- Andreoli, Aldo: Nel mondo di Ludovico Antonio Muratori. — (Bologna:) (Società Ed.) Il Mulino (1972). VIII, 368 p. = Saggi CXII.
- Coleridge, Samuel Taylor: The collected works. Vol. I: Lectures 1795 on politics and religion. — (Lo:) Routledge & Kegan Paul; (Princeton, N.J.): Princeton University Press (1971). LXXX, 513 p., 7 tabl. = Bollingen series. Publication LXXV; \$ 15,–.
- Willeke, Venantius, OFM: Volksmissionare unter Goldsuchern (1747–1768). — AFRH LXVI, 1973, 186–201.
- Reinhardt, Klaus: Eine Neuinterpretation des Trinitätsdogmas im Zeitalter der Aufklärung. — Die Trinitätslehre des Trierer Exegeten Anton Oehms (1735–1809). — Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier 1473–1973. Tr 1973, 230–259; S. 302–322; Pauly, Ferdinand: Eid und Gewissen. Das Gutachten der Theologischen Fakultät der Universität Trier über den von den Priestern geforderten Eid auf die Verfassung des Jahres III (1795) der Französischen Republik und seine Auswirkungen auf das Verhalten des Trierer Generalvikariats und des Klerus.
- Stollenwerk, Alexander: Der Deutschkatholizismus in den preussischen Rheinlanden. — Mz: Gesellschaft für Mittelrhein. Kirchengeschichte; Trier: Bistumsarchiv 1971. XVI, 248 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte XV.
- Lavagne d'Ortigue, X.: Hervé-Julien Le Sage (1757–1832). — APraem XLVIII, 1972, 327–364; Mémoires de Hervé-Julien Le Sage. — APraem XLIX, 1973, 101–127.
- Schupp, Franz: Reflexion zwischen Aufklärung und Romantik. — ZkTh XCV, 1973, 325–335.
- Felmy, Karl Christian: Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 320 S., 3 Ill. = Kirche im Osten. Monographienreihe XI; brosch. DM 46,– [Diss., Münster]
- Rädisch, Wolfgang: Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers und der preussische Staat 1866–1885. — Hildesheim: Lax 1972. IX, 294 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen, Bremen und die Ehem. Länder Hannover, Oldenburg, Braunschweig u. Schaumburg-Lippe XXV. Niedersachsen u. Preußen X; kart. DM 24,– [Diss., Göttingen]
- Gatz, Erwin: Zur Neubesetzung der (Erz)bistümer Köln, Ermland und Gnesen-Posen 1885/86. — RV XXXVII, 1973, 207–243.
- Aubert, Roger: La restauration monastique dans l'Europe occidentale du XIX<sup>e</sup> siècle. — RBén LXXXIII, 1973, 9–32; p. 33–48; Misonne, Daniel: La restauration monastique du XIX<sup>e</sup> siècle. Questions de méthodologie; p. 49–118; Turbessi, Giuseppe: Vita monastica dell'Abbazia di San Paolo nel secolo XIX; p. 119–180; Mazis, Antoine des: La vocation monastique de dom Guéranger. Milieu et influences; p. 181–228; Fiala, Virgil E.: Die besondere Ausprägung des benediktinischen Mönchtums in der Beuroner Kongregation; p. 229–257; Ghysens, Gisbert: Fondation et essor de Maredsous 1872–1923; p. 258–277; Huygebaert, Nicolas: Le moine face au monde du XIX<sup>e</sup> siècle; p. 278–284; Gordan, Paul: Bilan du Colloque historique de Maredsous sur la restauration monastique au XIX<sup>e</sup> siècle.
- Revuelta González, Manuel: Política religiosa de los Liberales en el siglo XIX. Trienio Constitucional. — Madr: Oficina de Publicaciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1973. XIII, 515 p. = Historia de España en el Mundo Moderno IV; pes 650.
- Bacht, Heinrich, SJ: Ein verschollenes Tagebuch zum Ersten Vatikanum. Eine Suchanzeige. — ThPh XLVIII, 1973, 371–397.
- Pritz, Joseph: Offenbarung. Eine philosophisch-theologische Analyse nach Anton Günther. — ZkTh XCV, 1973, 249–285.
- Gaffey, James P.: Patterns of ecclesiastical authority: The problems of the Chicago succession, 1865–1881. — ChH XLII, 1973, 257–270.

### 9. Neueste Zeit

- Curry, Léron: Protestant-catholic relations in America. World War I through Vatican II. — (Lexington:) The Univ. Pr. of Kentucky (1972). XI, 124 p.; \$ 7,25.
- Rose, Ambrosius, OSB: Die Benediktinerabtei Grüssau als liturgisches

Zentrum in Deutschland (1919–1945). — ArSKG XXXI, 1973, 212–222; S. 223–236; Sabisch, Alfred: Die kirchlichen Verhältnisse in Oberschlesien 1945–1951. Zu einer Dissertation der Kath. Universität Lublin.

- Naveillan, Carlos: Strukturen der Theologie Friedrich Gogartens. — (Mchn:) Hueber (1972). 337 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie VII; DM 43,– [Diss., München]
- Betty, L. Stafford: The radical pluralism of Arnold Toynbee. Its implications for religion. — JESr IX, 4, 1972, 819–837.
- Hollmann, Klaus: Existenz und Glaube. Entwicklung und Ergebnisse der Bultmann-Diskussion in der katholischen Theologie. — Pad: Verlag Bonifacius-Dr. (1972). 360 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXX; Lw. DM 28,– [Diss., München]
- Hardwick, Charles D[ean]: Faith and objectivity. Fritz Buri and the hermeneutical foundations of a radical theology. Preface by Van A. Harvey. — sGravh: Nijhoff 1971. XXXIV, 261 p.; hfl 40,–.
- Farhat, Edmond: Quelques aspects inconnus de la deuxième Assemblée Générale du Synode des évêques (1971). — Euntes docete XXIV, 1971, R (1973), 35–65.

### IV. Missionswissenschaft und -geschichte

- Hoornaert, Eduardo: Para uma história da Igreja no Brasil. — REBras XXXIII, 1973, 117–138.
- Hoornaert, Eduardo: Verdadeira e falsa religião no Nordeste. — Salvador, Bahia: Editora Beneditina 1973. 109 p.
- Meersman, Achilles, OFM: Documents pertaining to the return of the Franciscans to Burma in the Archdiocesan Archives of Madras-Mylapore (India). — AFRH LXVI, 1973, 142–185.
- Teixeira, M.: Missões de Timor. — Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Goa 1972, 388–409. 474–486.
- Raguin, Yves, SJ: Bouddhisme — christianisme. — P: Ed. de l'Epi 1973. 136 p.; F 18,–.
- Raguin, Yves, SJ: Y a-t-il une spiritualité missionnaire? — Kerygma (Ottawa) VII, 1973, 3–31.
- Das Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973. Hrsg. v. Philip A. Potter. — Stu: Kreuz-Verlag 1973. 271 S.; DM 21,–.
- El misionero, signo liberador. — Misiones extranjeras; segunda época, julio-oct. 1973. Número extraordinario. 238 p.
- So sende ich euch. Festschrift für Martin Pörksen. Hrsg. v. Otto Waack, mit Justus Freytag u. Gerhard Hoffmann. — Korntal b. Stu: Ev. Missionsverl. 1973. 344 S.; DM 35,–.
- Relevant theology for Africa. — Korntal b. Stu: Ev. Missionsverl. 1973. 198 S.; DM 9,80.
- Abeelen, Frans van den: Die Liturgiereform in Brasilien. — LJ XXIII, 1973, 116–126.
- Daneel, M.L.: The Christian gospel and the ancestor cult. — Missionalia (Pretoria) I, 1973, 46–73.
- Hastings, Adrian: Christian marriage in Africa. — Lo: Cloves 1973. VI, 113 p.
- Ting Pong Lee, Ignatius, CMF: Novissimae facultates missionariae. — ComRel LIV, 1973, 40–65. 149–163.
- Australien im Jahre 1973. — HK XXVII, 1973, 196–202.
- Beyerhaas, Peter: In der Inselwelt Südasiens erlebt. — Stu: Ev. Missionsverl. 1973. 143 S.; DM 9,80.
- La Chine et nous. — Frères du Monde, n. LXXXII, 1973, 1–80.
- Maurier, Henri, PB: Situation de l'Eglise catholique au Zaïre. — LumVit XXVIII, 1973, 235–264.
- Medina, C.A. / P.A. Ribeiro de Oliveira: A Igreja católica no Brasil. Uma perspectiva sociológica. — REBras XXXIII, 1973, 72–91.
- Nürnberg, Klaus: Möglichkeiten und Notwendigkeiten missionarischen Einsatzes in der heutigen südafrikanischen Situation. — EMZ XXX, 1973, 134–149.
- Zwiefelhofer, Hans, SJ: Die Kirche in Lateinamerika — Instrument der Politik? — HK XXVII, 1973, 276–283.

### V. Religionswissenschaft und -geschichte

- Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie. Jg. V: 1972. — Baden-Baden: Koerner (1972). 209 S.; kart. DM 40,–.
- Comparative religion. The Charles Strong Trust lectures 1962–1970. Ed. by John Bowman. — Leiden: Brill 1972. XVI, 119 p.; hfl 24,–.
- Boelaars, H., CSSR: Riflessioni sulla magia. — Studia moralia X, 1972, 73–126.
- Das Nepālamāhātmyam des Skandapurānam. Legenden um die hinduistischen Heiligtümer Nepals. [Hrsg.] von Helga Uebach. — Mchn: Fink 1970. 255 S., 1 Kt. = Münchener Universitäts-Schriften. Reihe der Philos. Fakultät VIII; kart. DM 38,– [Diss., München]
- Conio, Caterina: La creazione nell'Orfismo e nel Vedismo. — Contributi dell'Istituto di Filosofia. Vol. II, Mil (1972), 1–29.
- Fleischer, Robert: Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien. — Leiden: Brill 1973. XVII, 450 S., 2 Abb., 171 Taf. und 2 Karten = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XXXV; hfl 216,–.
- Schilling, Robert: La situation des études relatives à la religion romaine de la République (1950–1970). — Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd I: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik. Bd 2, B/NY 1972, 317–347; p. 348–376; Wagenvoort, Hendrik: Wesenszüge altrömischer Religion; p. 377–398; Calderone, Salvatore: Superstitio; p. 397–420; Hommel, Hildebrecht: Vesta und die frühromische Religion; p. 421–441; Radke, Gerhard: Acca Larentia und die fratres Arvales. Ein Stück römisch-sabinischer Frühgeschichte; p. 442–453; Lemoisse, Maxime: Les éléments techniques de l'ancien triomphe romain et le problème de son origine.



- Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI von Martin Krause und Pahor Labib. — Glückstadt: Augustin 1971. XV, 239, 32 S., 32 Abb. = Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Koptische Reihe II; kart. DM 100,—.
- Tadrioux, Michel: Pour un phénix gnostique. — RHR CLXXXIII, 1973, 117–142.
- Middleton, John: Secrecy in **Lugbara** religion. — HRel XII, 4, 1973, 299–316.
- Laubscher, Matthias S(amel): Schöpfungsmythik ostindonesischer Ethnien. Eine Literaturstudie über die Entstehung der Welt und die Herkunft der Menschen. — Basel: Pharos-Verl. 1971. 243 S., 4 Kt. = Basler Beiträge zur Ethnologie X.

## VI. Religionsphilosophie

- Mayr, Franz K.: Der aristotelische Gottesbeweis im Lichte der Geistesgeschichte. — ZRGG XXIV, 1972, 97–121.
- Charlesworth, M. J.: Philosophy of religion: The historic approaches. — (Lo, Barsingstoke): Macmillan (1972). XIV, 216 p. = Philosophy of religion series.
- Alvarez Tourienzo, Saturnio, OSA: Exploración en torno a la doctrina del hombre y al humanismo agustinianos. — CD CLXXXVI, 1973, 165–250.
- Bizzotto, Natale: Erkenntnis und Existenz. Eine Untersuchung über die Erkenntnislehre **Bonaventuras**. — Wien: Verlag Notring 1972. XVI, 250 S. = Dissertationen der Universität Wien LXXV; ÜSch 75, [Diss., Wien]
- Pérez Fernández, Isacio: Carácter circunstancial de la incorporación de la temática y problemática filosóficas a la «Suma teológica». — Studium XII, 1972, 291–318.
- Dorter, Kenneth: Science and religion in **Descartes'** Meditations. — Thomist XXXVII, 1973, 313–340.
- Reboul, Olivier: **Kant** et le problème du mal. Préface de Paul Ricoeur. — Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal 1971. XVIII, 272 p.; § 9,—.
- Xhaufflaire, Marcel: Feuerbach, Marx et la religion. — Angelicum L, 1973, 66–78; p. 79–98: Patfoort, Albert, OP: Réflexions sur les éclaircissements et sur l'entreprise théologique de M. Xhaufflaire.
- Ferretti, Giovanni: Max **Scheler**, Vol. I: Fenomenologia e antropologia personalistica. II: Filosofia della religione. — Milano: Vita e Pensiero 1972. VII, 338 p.; IX, 387 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore = Scienze filosofiche IX, X; Lire 12 000.
- Gnemmi, Angelo: Metafisica divina o l'ascesa a Dio in A. **Masново**. — Contributi dell'Istituto di Filosofia. Vol. II, Mil (1972), 130–160.
- Homes, Ulrich: Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Action bei Maurice **Blondel**. — Ffm: Klostermann 1972. 399 S. = Philosophische Abhandlungen XLI; kart. DM 48,50. [Habil.-Schrift, München. Teildr.]
- Holland, J. A. B.: A system of classical atheism. — SJTh XXVI, 1973, 271–294.
- Gott-Frage und moderner Atheismus. [Von] Josef Blank [u.a.] — Rgb: Pustet 1972. 104 S.; kart. DM 9,80.
- Schlette, Heinz Robert: Pietät und Empörung. Über die Metamorphose der religiösen Zustimmung. — PhJ LXXX, 2, 1973, 267–281.

## VII. Fundamentaltheologie

- Bayer, Oswald: Was ist das: Theologie? Eine Skizze. — Stu: Calwer Verl. (1973). 116 S.; kart. DM 9,80.
- Beni, Aialdo: Teologia fondamentale. — (Firenze): Libr. Editrice Fiorentina (1972). 299 p. = Nuova collana di teologia cattolica I; Lire 3000.
- Pfister, Friedrich: Religion und Wissenschaft. Ihr Verhältnis von den Anfängen bis zur Gegenwart. — Bern, Mchn: Francke (1972). 363 S. = Sammlung Dalp CIV; sfr 28,—.
- Fischer, Rudolf: Zum Religionsproblem in der neueren theologischen Diskussion — Mutuum colloquium. Festgabe aus Pädagogik und Theologie für Helmuth Kittel zum 70. Geburtstag, Dortmund 1972, 109–121.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Religionskritik der Neuzeit. Einführung in ihre Geschichte und Probleme. — Mchn: Goldmann 1972. 173 S. = Das wissenschaftliche Taschenbuch. Abt. Geisteswissenschaften XII; kart. DM 28,—.
- Sprache und Sprachverständnis in religiöser Rede. Zum Verhältnis von Theologie und Linguistik. Hrsg. von Thomas Michels und Ansgar Paus. — Sa, Mchn: Univ. Verl. Pustet 1973. 288 S. = Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. Forschungsgespräch XII; kart. DM 29,50.
- Religious language and knowledge. Ed. by Robert H. Ayers and William R. Blackstone. — Athens: Univ. of Georgia Pr. 1972. 149 p.; § 5,—.
- Faith: its nature and meaning. Ed. by Paul Surlis. Papers of the Maynooth Union Summer School 1970. — (Dublin): Gill and Macmillan (1972). XIII, 184 p.; £ 2,25; [cont. e. a.] p. 18–52: Fransen, Piet: Divine revelation: source of man's faith; p. 53–69: Mackey, James P.: Christian faith as personal response; p. 70–98: Dorr, Donal J.: Religious experience and christian faith; p. 99–115: Berkhof, Hendrikus: The act of faith in the reformed tradition; p. 116–132: Mackey, James P.: The historical church as mediator of faith; p. 133–149: McGrath, P. J.: Faith and reason; p. 150–173: Philbin, William J.: The way of faith.
- Bellet, Maurice, SJ: Le déplacement de la religion. Recherche sur la région réelle de la foi chrétienne. — Bruges: Desclée [&] de Brouwer (1972). 255 p.; F 29,—.
- Molari, Carlo: La fede e il suo linguaggio. Saggi di teologia. — Assisi: Città della Editrice (1972). 296 p. = Orizzonti nuovi; Lire 2000.
- Morel, Julius [Hrsg.]: Glaube und Säkularisierung. Religion im Christentum als Problem. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1972). 81 S.; kart. DM 14,80.

- Biser, Eugen: Atheismus und Christentum. — Die Frage nach Gott = Quaestiones disputatae LVI, Frb/B, Bas, Wien (1972), 89–115.
- Mondin, Battista: Speranza, salvezza, infallibilità. Saggi di teologia fondamentale. — (R:) Coines Ed. (1972). 218 p. = Cristianesimo e mondo d'oggi; Lire 2000.
- Prümm, Karl, SJ: Gnosis an der Wurzel des Christentums? Grundlagenkritik der Entmythologisierung. — Sa: Müller (1972). 720 S.

## VIII. Dogmatik

- Graß, Hans: Christliche Glaubenslehre. Teil I. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). 169 S. = Theologische Wissenschaft XII, 1.
- Rougier, Louis: La genèse des dogmes chrétiens. — P: Michel (1972). 306 p.; F 29,—.
- Lehmann, Karl: Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild. — Die Frage nach Gott = Quaestiones disputatae LVI, Frb/B, Bas, Wien (1972), 116–140.
- Schmaus, Michael: Vom Mysterium der göttlichen **Dreieinigkeit**. — Karlsruhe: Badenia-Verl. 1972. 36 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg XXVIII; geh. DM 3,80.
- Garrigues, Jean-Miguel, OP: Procession et ekporèse du Saint-Esprit. Discernement de la tradition et réception œcuménique. — Istina XVII, 1972, 345–366.
- Guimet, Fernand: Gott empfangen im Heiligen Geist. — Internationale Kathol. Zeitschrift »Communio« II, 1973, 109–132.
- Sabourin, Leopold, SJ: **Original sin** reappraised. — Biblical theology bulletin III, 1973, 51–81.
- Rizzi, Arnaldo: Cristo — verità dell'uomo. Saggio di cristologia fenomenologica. — Roma: Editrice A.V.E. (1972). X, 375 p. = Teologia oggi XX; Lire 5000.
- Philippe de la Trinité, OCD: Théologie trinitaire de la grâce et des vertus théologiques. Pour une évolution homogène de la pensée thomiste. — Div XVII, 1973, 159–179.
- Couto, Filipe José: Hoffnung im Unglauben. Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. XX, 297 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N. F. XXVIII; kart. DM 24,— [Diss., Münster]
- Combaluzier, Charles: Dieu demain. Ébauche pour une dialectique de la nature et du divin. — P: Editions du Seuil (1972). 197 p.; F 20,—.
- Ratzinger, Joseph: **Taufe** und Formulierung des Glaubens. — ETL XLIX, 1973, 76–86.
- Pesch, Otto Hermann: Bußandacht und Bußsakrament. Dogmatische Überlegungen zu einem pastoralen Problem. — FZPhTh XIX, 1972, 311–330.

## IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

- Internationale ökumenische Bibliographie... IOB. Band VI: 1967. — Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald Verl. (1973). 759 S.; kart. DM 98,—.
- Die kommende Ökumene. Theologische Untersuchungen. Zum 25-jährigen Bestehen des ökumenischen Seminars an der Kirchlichen Hochschule Berlin. Wilhelm **Winterhager** ... gewidmet und hrsg. von Hans-Friedemann Richter. Mit 8 Bildtaf. — Wuppertal: Theol. Verl. Brockhaus (1972). 288 S.; kart. DM 36,—; S. 273–279: Bibliographie J. W. Winterhager. Eine Auswahl zusammengestellt von Bernd Brockhaus.
- Tappert, Theodore G. [Ed.]: **Lutheran** confessional theology in **America, 1840–1880**. — NY: Oxford Univ. Pr. 1972. VIII, 364 p. = A library of Protestant thought.
- Heyer, Friedrich: Die äthiopische Orthodoxie als russisches Forschungsthema. — Kyrios N.F. XII, 1972, 199–232.
- Christus, das Heil der Welt. 2. Theol. Gespräch zwischen dem ökumenischen Patriarchat Konstantinopel und der Evang. Kirche in Deutschland vom 4. – 8. Okt. 1971. Hrsg. vom Kirchl. Aussenamt. Mit einem Vorw. von Adolf Wischmann. — Stu: Evang. Missionsverl. 1972. 127 S. = Ökumenische Rundschau. Beih. XXII; kart. DM 10,80.
- Der auferstandene Christus und das Heil der Welt. Das Kirchner Gespräch über die Bedeutung der Auferstehung für das Heil der Welt zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche. Hrsg. vom Kirchl. Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. — Witten: Luther-Verlag 1972. 278 S., 4 Tafeln = Studienheft VII; kart. DM 24,—.
- Der priesterliche Dienst. V: **Amt und Ordination** in ökumenischer Sicht. Hrsg. von Herbert Vorgrimler. Mit Beitr. von Gerald F. Moede [u.a.]. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 303 S. = Quaestiones disputatae L; kart. DM 40,—; [enth.:] S. 9–71: Moede, Gerald F.: Amt und Ordination in der ökumenischen Diskussion; S. 72–113: Zizioulas, Ioannes D.: Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie; S. 114–131: Prenter, Regin: Haushalter über Gottes Geheimnisse. Kirchliches Amt und Ordination aus lutherischer Sicht; S. 152–164: Ott, Heinrich: Kirchliches Amt und Ordination aus der Sicht eines reformierten Theologen; S. 166–195: McAdoo, Henry R.: Amt und Eucharistie im Anglikanismus; S. 196–234: Davies, Rupert E.: Weihe und Priestertum in den englischen Freikirchen; S. 235–268: Küppers, Werner: Das alt-katholische Priesterbild. Voraussetzungen, Krise, Perspektiven, Gesichtspunkte und Überlegungen; S. 278–303: Vorgrimler, Herbert: Das Priesterdokument der römischen Bischofssynode 1971 in ökumenischer Sicht.
- Stalder, Kurt: Ein Beitrag zur Frage nach dem ordinierten Amt. Bericht über ein ökumenisches Gespräch an der theologischen Fakultät der serbisch-orthodoxen Kirche in Belgrad. — IKZ N.F. LXIII, 1973, 35–61; S. 62–93: Dimitrijević, Dimitrije: Priesteramt und Amtsstrukturen.



- Stirnemann, Heinrich: Der kirchliche Dienst. Zur Entwicklung der ökumenischen Problematik. Eine Interpretation der Texte des Vatikanum II. – FZPhTh XX, 1973, 37–66.
- Vogel, Arthur A.: Church and Eucharist. – One in Christ IX, 1973, 111–130; p. 131–193: Tillard, J.M.R.: Roman Catholics and Anglicans: the Eucharist.
- Paul, Rajalah D.: Ecumenism in action: A historical survey of the Church of South India. – Madras: Christian Literature Society 1972. 370 p.; Rs 16.–.

### X. Moraltheologie

- Laeuchli, Samuel: Power and sexuality. The emergence of canon law at the Synod of Elvira. – Philadelphia: Temple Univ. Pr. (1972). IX, 143 p.; \$ 6.–.
- Guerber, Jean, SJ: Le ralliement du clergé français à la morale ligurienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785–1832). – R: Università Gregoriana Editrice 1973. XIX, 378 p. = Analecta Gregoriana CXIII = Ser. Fac. theol. Sectio B, n. LXII; Lire 7600.
- Braun, Jerzy: Paolo VI e la riforma della politica. (Il testo italiano a cura di Maria Antonietta Ricard Sas Kulczycka). – R: Officium Libri Catholici = Catholic Book Agency 1972. 266 p.; Lire 3000.
- Curran, Charles E.: Moral theology. The present state of the discipline. – ThSt XXXIV, 1973, 446–467.
- Schrey, Heinz-Horst: Einführung in die Ethik. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972. 178 S. = Die Philosophie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen.
- Demmer, Klaus, MSC: Moralische Norm und theologische Anthropologie. – Gr LIV, 1973, 263–305; S. 305–306: Summary.
- Lovin, Robin W.: The universal perspective and moral development. – HThR LXV, 1973, 495–508.
- Delhaye, Philippe: La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne. Etude de quelques prises de position récentes et réflexion critique. – RTL IV, 1973, 308–339.
- Schultze, Harald: Das Gewissen als normgebundene und normsetzende Instanz. – Theologische Versuche IV, B (1972), 145–162.
- Outka, Gene: Agape. An ethical analysis. – NH, Lo: Yale University Press 1972. VIII, 321 p. = Yale publications in religion XVII; \$ 11.–.
- Nelson, James B.: Moral nexus: Ethics of christian identity and community. – Phil: Westminster Pr. 1972. 255 p.; \$ 7.95.
- Endres, Josef, CSSR: Die Zukunft des Menschen. – Studia moralia X, 1972, 7–43.

### XI. Theologie des geistlichen Lebens

- Bauer, Gerhard: *Clastrum animae*. Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster. Bd I: Entstehungsgeschichte. – Mhn: Fink 1973. 465 S., graph. Darst.; Lw. DM 128.– [Habil.-Schrift, Mannheim]
- Platelle, Henri: La violence et ses remèdes en Flandre au XI<sup>e</sup> siècle. – Stola S. Godelevae = SE XX, 1971, 101–173.
- The Corpus Christi Play of the English Middle Ages. An edition with introduction and notes by R. T. Davies. – Lo: Faber and Faber (1972). 458 p.; £ 8.–.
- Damonte, Mario: Da Firenze a Santiago di Compostella: itinerario di un anonimo pellegrino nell'anno 1477. – Studi medievali. Serie III, XIII, 1972, 1043–1071.
- Camón Aznar, José: Arte y pensamiento en San Juan de la Cruz. – Madr: Editorial Católica 1972. X, 271 p. = Biblioteca de autores cristianos. Minor XXVI; pes 150.
- Duvivier, Roger: Le problème critique de la «Montée du Carmel» de saint Jean de la Croix. Autorité mythique et intérêt réel du manuscrit d'Alcaudete. – RHRel T. CLXXXVIII, 1973, 19–65.
- Le Brun, Jacques: La spiritualité de Bossuet. – P: Klincksieck (1972). 816 p. = Bibliothèque française et romane C, 39; F 100.–.
- Fernández de la Fuente, Luis, SJ: El P. Ordeñana, S.J., en la controversia en torno al objeto del culto al Corazón de Jesús. – MCom XXX, 1972, 293–328.
- Sutter, Amatus de, OCD: La prière de sainte Thérèse de Lisieux. – ECarM XXIV, 1973, 44–85.
- Harkness, Georgia: Mysticism: Its meaning and message. – Nashv: Abingdon Pr. 1973. 192 p.; \$ 5.50.
- Religion und die Droge. Ein Symposium über religiöse Erfahrungen unter Einfluß von Halluzinogenen. Hrsg. von Manfred Josuttis, Hanscarl Leuner. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1972). 167 S. = Kohlhammer T-Reihe; kart. DM 14.–.
- Benz, Ernst: Christliche Mystik und Drogen-»Mystik«. – Zeitwende XLIV, 1973, 217–234; S. 235–247: Jaffé, Aniela: Gott und das Selbst. C. Jung als Mystiker.
- Thomas, Klaus: Seelsorge und Psychotherapie. Bd I: Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung. – Stu: Steinkopf; Stu: Thieme (1973). X, 409 S., 25 Abb. im Text, 9 Tab. im Text, 2 Tab. auf Tafeln = Seelsorge und Psychotherapie I; kart. DM 39.–.

### XII. Christliche Sozialwissenschaften

- Utz, Arthur: Bibliographie der Sozialethik. Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat... Bd V: 1969–1971. Unter Mitw. von [Brigitta] v. Galen, [Peter] [Paul] Müller-Schmid. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1972). 569 S.; Lw. DM 65.–.
- Maes, D. H., OPræm: La femme et le sacerdoce d'après Gabriel Vásquez. – Studia moralia X, 1972, 279–346.

- Trautwein, Joachim: Religiosität und Sozialstruktur. Untersucht anhand der Entwicklung des württembergischen Pietismus. – Stu: Calwer Verl. 1972. 71 S. = Calwer Hefte CXXIII; kart. DM 2,90.
- Rigby, Andrew – Bryan S. Turner: Communes, Hippies et religions sécularisées. Quelques aspects sociologiques de formes actuelles de religiosité. – SocComp XX, 1973, 5–18; p. 19–30: Goodridge, R. Martin: The secular practice and the spirit of religion; p. 31–48: Bockock, Robert J.: Anglo-Catholic socialism: A study of a protest movement within a Church; p. 49–71: Streib, Gordon F.: Attitudes of the Irish toward changes in the Catholic Church; p. 73–82: Oršolić, Marco: La sociologie de la religion d'inspiration marxiste en Yougoslavie.
- Miranda, José Porfirio: Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión. – Salamanca: Ediciones Sígueme 1972. 342 p.; pes 250.–.
- Reynolds, Charles H.: Elements of a decision procedure for christian social ethics. – HThR LXV, 1972, 509–530.
- Schmidtchen, Gerhard: Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur. – Bern, Mhn: Francke Verlag (1973). 544 S.; Lw. DM 90.–.
- Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft. Eine theologische Thesenreihe zu sozialen Konflikten. Erarbeitet von der Kammer der Evang. Kirche in Deutschland. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1973. 31 S.; geh. DM 2,20.
- Der Entwicklungsdienst der Kirche. Ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt. Eine Denkschrift der Kammer der Evang. Kirche in Deutschland für Kirchl. Entwicklungsdienst. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1973. 67 S.; geh. DM 3,20.
- Kapitalismus im Widerstreit. Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Bachem 1973. 215 S. = Veröffentlichungen der kath. Sozialwissenschaftl. Zentralstelle Mönchengladbach; kart. DM 19,80.
- Weber, Wilhelm: Der Unternehmer. Eine umstrittene Sozialgestalt zwischen Ideologie und Wirklichkeit. – Köln: Hanstein (1973). 128 S. = Gesellschaft, Kirche, Wirtschaft. Hrsg. von der Internationalen Stiftung Humanum VII; kart. DM 19.–.

### XIII. Kirchenrecht

- Wolf, Erik: Ausgewählte Schriften. II: Rechtstheologische Studien. – Ffm: Klostermann 1972. XII, 352 S.; kart. DM 48,50.
- Gaudemet, Jean: La législation des conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle. – Proceedings of the Third International Congress of Medieval Canon Law, Strasbourg, 3–6 Sept. 1968, CdV 1971, 3–13; p. 15–30: Mordek, Hubert: Die 'Collectio Vetus Gallica': Die älteste systematische Kanonensammlung des fränkischen Gallien; p. 31–42: Sheehy, Maurice: Influences of ancient Irish law on the 'Collectio Hibernensis'; p. 43–50: Munier, Charles: A propos des textes patristiques du Décret de Gratien; p. 51–57: Vetulani, Adam: Les sommaires-rubriques dans le Décret de Gratien; p. 59–79: Weigand, Rudolf: Kanonistische Ehe-traktate aus dem 12. Jahrhundert; p. 81–102: Landau, Peter: Zum Ursprung des 'ius ad rem' in der Kanonistik; p. 103–111: Martin Avedillo, José A.: Estado actual de la investigación sobre el canonista Ambrosius; p. 113–130: Post, Gaius: Bracton as jurist and theologian on Kingship; p. 131–141: Caron, Pier Giovanni: 'Aequitas et interpretatio' dans la doctrine canonique aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles; p. 143–163: Sayers, Jane E.: Proctors representing British interests at the papal court, 1198–1415; p. 165–189: Kay, Richard: 'Ad nostram praesentiam evocamus': Boniface VIII and the Roman convocation of 1302; p. 191–204: Kejř, Jiří: Das Hussitentum und das kanonische Recht; p. 205–215: Jacob, E.F.: Panormitanus and the Council of Basel; p. 217–236: Maffei, Domenico: La biblioteca di Gimignano Inghirami e la 'Lectura Clementinarum' di Simone da Borsano; p. 237–254: Schoeck, Richard J.: Common law and canon law in the writings of Thomas More: The affair of Richard Hunne.
- Rodríguez, Félix, SJ: El crecimiento de la colección canónica Hispana a través de sus "Capitula". – MCom XXX, 1972, 5–24.
- Noonan, John T., Jr.: Power to dissolve. Lawyers and marriages in the Courts of the Roman Curia. – Cambridge, Mass.: The Belknap Pr. of Harvard University Press 1972. XIX, 489 p.; \$ 15.–.
- Krämer, Peter: Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils. – Trier: Paulinus-Verlag 1973. IX, 138 S. = Trierer theologische Studien XXVIII; kart. DM 18.– [Diss., Trier]
- Ramallo, Valentin, SJ: El derecho y el misterio de la Iglesia. – R: Università Gregoriana Editrice 1972. XV, 473 p. = Analecta Gregoriana CXC = Ser. Fac. Iur. Can.: Sectio B, n. XXXII; Lire 8000.
- Fuchs, J.G.: Neuere Entwicklung des Katholischen Kirchenrechts auf Schweizer Boden. – ÖAKR XXIII, 1972, 163–194.
- Corcoran, Patrick: Marriage theology today: Breakthrough or breakdown. – Studia canonica VII, 1973, 39–48; p. 49–57: Murtagh, Cyril: The iudicial importance of "Amor conjugal".
- Zapp, Hartmut: Incapacitas im Sinn von Erfüllungsunvermögen des Ehevertrages – ein neuer Ehenichtigkeitsgrund? – AkKR CXLI, 1972, 449–482.
- Cabreros de Anta, Marcelino: Reforma del proceso en las causas matrimoniales según la Carta Apostólica «Causas matrimoniales». – IusCan XII, 1972, 225–257.
- Del Amo, Léon: Los informes probatorios en las causas matrimoniales. – REDC XXVIII, 1972, 279–360.

### XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

- Esquerda Bifet, Juan: La distribución del clero. Teología-pastoral-derecho. – Burgos: Ediciones Aldecoa (1972). XVIII, 191 p. = Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España, Sede de Burgos XXVII; pes 250.



- Volk, Hermann: Priestertum heute. — Internationale kath. Zeitschrift »Communio« I, 1972, 498–517; II, 1973, 45–58.
- Toinet, Paul: La condition sacerdotale dans la monde de ce temps. — RThom, A. LXXX = T. LXXII, 1972, 357–391.
- Egenter, Richard: Echtheit des priesterlichen Lebensvollzugs. — Urbild und Ablanz... Festgabe für Herbert Doms zum 80. Geburtstag. Rgb 1972, 391–407; S. 409–456: Tenzler, Johannes: Um den Gestaltkreis des Zölibats. Eine Antwort an den Aktionskreis München.
- Galot, Jean, SJ: La motivation évangélique du célibat. — Gr LIII, 1972, 731–757; p. 758: Summary: The evangelical motivation of celibacy.
- Le laïc dans l'Église canadienne-française de 1830 à nos jours. Par Pierre Hurtubise [e. a.] — Montréal: Fides (1972). 223 p. = Histoire religieuse du Canada; \$ 7,-.
- Müller-Schwefe, Hans-Rudolf: **Homiletik**. III: Die Praxis der Verkündigung: Möglichkeiten geistlicher Rede in unserer Zeit. — Hbg: Furche-Verl. 1973. 159 S.; kart. DM 35,-.
- Winter, Friedrich: Der Hörer und die Hörer der Predigt. — Theologische Versuche IV, B (1972), 163–178.
- Steuber, Klaus: **Militärseelsorge** in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Staat und Kirche. — Mz: Grünewald-Verl. (1972). XVIII, 226 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern B, 12; kart. DM 44,- [Diss., München]
- Bizer, Christoph: Unterricht und Predigt. Analysen und Skizzen zum Ansatz katechetischer Theologie. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1972). 155 S.; kart. DM 30,- [Habil.-Schrift, Marburg]
- Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese. Soll man unterscheiden. Mögliche Ansätze. Erste Konturen. [Hrsg. von:] Georg Baudler. Mitautoren: F. X. Bantle [u. a.] — Düs: Patmos-Verl. 1973. 204 S. = Patmos-Religionspädagogik; kart. DM 19,-.
- Streit um den problemorientierten Unterricht in Schule und Kirche. Hrsg. [von] Hans-Bernhard Kaufmann. — Mchn: Diesterweg 1973. 128 S. = Diskussionen.
- Padberg, Rudolf: Entkonnessionalisierung des Religionsunterrichts? Zur Frage des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen. — Pad: Schöningh 1973. 99 S. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XXIII.
- Rück, Hermann: Die Revision der **Curricula** im Fach Religion. Eine kritische Befragung gegenwärtiger Modellentwicklung innerhalb des Fachcurriculums. — WissPr LXII, 1973, 417–433.
- Martin, Gerhard: Didaktische Überlegungen zum Religionsunterricht in der reformierten gymnasialen Oberstufe. — EvE XXV, 1973, 107–127.

#### XV. Liturgiewissenschaft (einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

- Knauber, Adolf: „Aus apostolischer Überlieferung...“. «Liturgiekonstitution Art. 106». Zur Frühgeschichte der sonntäglichen Eucharistieverpflichtung. — ThGl LXIII, 1973, 308–321.

- Adriányi, Gabriel: Die Bestrebungen der ungarischen Katholiken des byzantinischen Ritus um eigene Liturgie und Kirchenorganisation um 1000. — OstSt XXI, 1972, 116–131.
- Lemairé, Joseph: Les formules de prières du manuscrit du Mont Saint-Michel, Avranches B. M. 213. — Studi medievali. Serie III, XIII, 1972, 1013–1042.
- Arranz, Miguel, SJ: Les prières presbytérales des petites heures dans l'ancien Euchologe byzantin. — OChP XXXIX, 1973, 29–82.
- Faber, H[eijel]: Cirkelen om een geheim. Deel I: Dieptepsychologen over de godsdienst. Deel II: Godsdienst in het licht van moderne psychoanalytische theoriën. — Meppel: Boom (1972). 382 blz. = Boom paperback LVIII; hfl 21,50.
- Petzold, Hilarion: Die eschatologische Dimension der Liturgie in Schöpfung, Inkarnation und Mysterium pascale. — Kyrios N. F. XII, 1972, 67–95.
- Hauseucharistie. Gedanken und Modelle. Mit Beitr. von Otto Dietz [u. a.] (Hrsg. von) Hermann Reifenberg. — Mchn: Kösel-Verl. (1973). 180 S.; kart. DM 15,-.
- Sidarus, Adel: La divine liturgie d'après les sources chrysostomiennes. Note bibliographique. — POC XX, 1972, 305–322.
- Bertonière, Gabriel: The historical development of the Easter Vigil and related services in the Greek Church. — R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1972. XXVII, 321 p., 17 charts = Orientalia christiana analecta CXIII; Lire 7000.
- Malak, Hanna: Die Rolle der eucharistischen göttlichen Liturgie im Leben der koptischen Kirche gestern und heute. — Kyrios N. F. XII, 1972, 159–184.
- Pahl, Irmgard: Das Eucharistische Hochgebet in den Abendmahlsordnungen der Reformationskirchen. — QL LIII, 1972, 219–244; p. 245–250: Summary. Résumé.
- Albarosa, Nino: Comportamento delle virghe nei gruppi subbipunctes resupini seguiti da clivis finale nel Codice Laon 239. — EtGrég XIII, 1972, 15–52.
- Jammers, Ewald: Das **Alleluia** in der gregorianischen Messe. Eine Studie über seine Entstehung und Entwicklung. — Mstr: Aschendorff (1973). (IV), 172 S., 25 Notenbeispiele = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LV; kart. DM 34,-.
- Duval, Noël: Les Églises africaines à deux absides. Recherches archéologiques sur la liturgie chrétienne en Afrique du Nord. T. I: Recherches archéologiques à Sbeitla. Vol. I: Les basiliques de Sbeitla à deux sanctuaires opposés (Basiliques I, II et IV). Dessins exécutés sous la direction de Gilbert Hallier. — P: Ed. de Boccard 1971. XVII, 471 p., 441 fig., 8 dépliants 4° = Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome CCXVIII; F 180,-.
- Martin, F. David: Art and the religious experience: The "language" of the sacred. — Lewisburg: Bucknell University Press (1972). 288 p., 29 plates on 24 tables; \$ 15,-.
- Thümmel, Georg: Typologische und analogische Argumentation in der christlichen Kunst. — Theologische Versuche IV, B (1972), 195–215; 7 Abb.

#### Anschriften der Mitarbeiter

- Prof. Dr. Remigius Bäumer, 479 Paderborn, Kamp 6; Dr. Theofried Baumeister OFM, I-00120 Città del Vaticano, Via della Sagrestia 17; Dr. Johannes Bettray SVD, 5205 St. Augustin ü. Siegburg; Prof. Dr. Eugen Biser, 87 Würzburg, Sanderring 2; Dr. Wilhelmus C. Delsman, 44 Münster, Pferdegasse 3; Prof. Dr. Heimo Dolch, 534 Bad Honnef, Messbeuel 6; Prof. Dr. Joh. H. Emminghaus, A-3400 Klosterneuburg b. Wien, Schredtgasse 12; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Josef Fink, 44 Münster, Rudolfstr. 24; Dr. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Langenstr. 1; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn ü. Würzburg, Oberer Mühlweg 28; Priv. Doz. Dr. Erwin Gatz, 516 Düren, Poliusstr. 3; Prof. Dr. Joachim Gnllka, 44 Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, Tokyo/Japan, 168 Suginamiku, Miyamae 5-8-9; Prof. Dr. Rudolf Haubst, 6501 Marienborn ü. Mainz, Mercatorstr. 11; Prof. Dr. Rudolf Hofmann, 78 Freiburg i. Br., Burgunderstr. 17; Prof. Dr. Jaroslav Kadlec, Litoměřice CSSR, Komenského 4, Theol. Fakultät; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Prof. Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15; Prof. Dr. Heinrich Maria Köster SAC, 8 München 50, Am Blütenanger 7; Prof. Dr. Jacob Kremer, A-1090 Wien, Boltzmanngasse 9; Pfarrer Dr. Leo Langemeyer, 4401 Gimble, Dorfstr. 49; Prof. Dr. Peter Lengsfeld, 44 Münster, Annette-von-Droste-Hülshoff-Allee 18; Prof. Dr. Oswald Loretz, 44 Münster, Weseler Str. 218; Prof. Dr. Rudolf Mosis, 8833 Eichstätt, Philos.-Theol. Hochschule; Dr. Werner Promper, 44 Münster, Josefstr. 2; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28; Dr. Klemens Richter, 4401 Bösensell, Johannisstr. 30; Doz. Dr. Dr. Walter F. Simonis, 8702 Estenfeld ü. Würzburg, Obere Ritterstr. 6; Prof. Dr. Alois Schröer, 44 Münster, Horstberg 15/16; Prof. Dr. Alfred Stüber, 463 Bochum-Querenburg, Plantanenweg 31; Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría, Logroño (Spanien), Alferez Provisional 4; Dr. Paul Wesemann, 44 Münster, Domplatz 29; Dr. Hermann Wesseln, 45 Osnabrück, Domhof 12; Prof. Dr. Joseph Ziegler, 8706 Höchberg ü. Würzburg, Albrecht-Dürer-Str. 112.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,50% 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.

273/2716