INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

von Allmen, Jean-J., Dr., Prof., Neuchâtel 414
Andreae, Stefan, Dr., Prof., Bonn 240
Andresen, Carl, Dr. theol., Prof., Göttingen 384
Angenendt, Arnold, Dr. theol., Rom, 120, 220
Bäumer, Remigius, Dr. theol., Prof., Paderborn 193
von Balthasar, Hans-Urs, Dr. theol. h. c., Dr. phil., Prof., Basel 219
Bauch, Andreas, Dr. theol., Prof., Eichstätt 29
Bauer, Johannes B., Dr. theol., Prof., Graz 411
Baumeister, Theofried OFM, Dr. theol., Münster 333
Beck, Heinrich, Dr., Prof., Bamberg 493
Becker, Joachim, ss. cc., Dr., Simpelveld/L. (Niederlande) 201
Beinert, Wolfgang, Dr. theol., Prof., Bochum-Weitmar 229
Berger, Rupert, Dr., Bad Tölz 154
Beumer, Johannes SJ, Dr. theol., Prof., Frankfurt/M. 307
Bitter, Gottfried CSSp, Münster 422
Borck, Heinz-G., Dr., Osnabrück 222
Borgolte, Augustin OFM, Dr., Münster 406
Borse, Udo, Dr., Prof., Swisttal-Straßfeld 452
Brandmüller, Walter, Dr. theol., Prof., Augsburg 467
Breuning, Wilhelm, Dr. theol., Prof., Bonn 177
Bröker, Werner, Dr. theol., Dr.rer. nat., Paderborn 502, 503
Brosch, Hermann-J., Dr. theol., Dr. phil., Prof., Aachen 479
Brox, Norbert, Dr. theol., Prof., Regensburg 286
Bucher, Dr. Ass. Prof., Mainz 494
Casper, Bernhard, Dr. theol., Prof., Augsburg 405
Cramer, Winfried OSB, Dr. theol., Gerleve 219
Crouzel, Henri SJ, Dr., Prof., Toulouse 292
Damerau, Rudolf., Dr., Marbach 393
Daniélou, Jean SJ, † 291
Dassmann, Ernst, Dr. theol., Prof., Bonn 295
Denzler, Georg, Dr., Prof., Breitbrunn (Ammersee) 226
Dörmann, Johannes, Dr. theol., Prof., Münster 488
Dolch, Heimo, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Bad Honnef 248, 473
Dupont, Jacques, Dr. theol., Prof., Ottignies (Belgien) 107
Durica, Milan S., Dr., Prof., Padova 304
Eckert, Willehad P. OP, Dr. phil., Köln 303
Eising, Hermann, Dr. theol., Prof., Münster 15, 271, 399
Emeis, Dieter, Dr. theol., Dr. rer. nat., Osnabrück 353, 421, 483
Ermecke, Gustav, Dr. theol., Dr. phil., Dr. jur. utr., Prof., Witten 51, 52, 55, 144, 147, 315, 424
Ernst, Josef, Dr. theol., Prof., Paderborn 104
Ettlin, Leo OSB, Dr., Sarnen (Schweiz) 399
Fink, Josef, Dr. phil., Prof., Münster 115
Finkenzeller, Josef, Dr. theol., Prof., Münster 297
Fischer, Joseph A., Dr. theol., Prof., Augsburg 465
Flatten, Heinrich, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Bensberg 237
Fleckenstein, Heinz, Dr. theol., Prof., Würzburg 50, 243
Frank, Karl S. OFM, Dr. theol., Prof., Wiesbaden 215, 382
Ganoczy, Alexandre, Dr. theol., Prof., Würzburg 95, 117, 139, 224
Gerken, Alexander OFM, Dr., Prof., Münster 236
Gnilka, Christian, Dr. phil., Prof., Münster 386
Gnilka, Joachim, Dr. theol., Prof., Münster 206
Greshake, Gisbert, Dr. theol., Prof., Wien 41, 227
Griesl, Gottfried, Dr. theol., Prof., Salzburg 241
Groß, Heinrich, Dr. theol., Prof., Regensburg 102
Groß, Walter, Dr., München 359
Haag, Herbert, Dr. theol., Prof., Tübingen 16
Häring, Hermann, Dr. theol., Tübingen 306
Hagemann, Ludwig, Osnabrück 466
Hagemeyer, Oda, OSB, Dr. theol., Herstelle-Beverungen 328, 506, 508
Hanschmidt, Alwin, Dr. phil., Münster 301
Haubst, Rudolf, Dr. theol., Prof., Mainz 120
Herrmann, Horst, Dr. theol., Prof., Münster 49, 141, 420
Hilpert, Konrad, Freiburg/Brsg. 477
Hoffmann, Paul, Dr. theol., Prof., Bamberg 370
Hoye, William J., Dr., Mainz 299
Hübner, Reinhard, Dr. theol., Meckenheim-Merl 216, 462
Iserloh, Erwin, Dr. theol., Prof., Münster 160
Kallis, Anastasios, Dr., Münster 500
Kaufmann, Franz-X., Dr. jur., Prof., Bielefeld 482
Khoury, Adel-Th., Dr. theol., Prof., Münster 136, 492
Kleinheyer, Bruno, Dr. theol., Prof., Regensburg 60
Kloppenburg, Bonaventura OFM, Dr., Prof., Petropolis (Brasilien) 158, 159
Knoch, Otto, Dr. theol., Prof., Passau 364, 457
Koch, Günter, Dr. theol., Würzburg 325, 326
Köhler, Jochen, Dr., Tübingen 29, 470
Kramer, Hans OSC, Dr. theol., Münster 477
Kraus, Annie, Dr., Münster 409
Kremer, Jacob, Dr. theol., Prof., Wien 283, 285, 286
Krinetzki, Leo OSB, Dr. theol., Regensburg 447
Kühn, Ulrich, Dr. theol., Prof., Leipzig 46
Kürzinger, Josef, Dr. theol., Prof., Eichstätt 284
Kuhn, Helmut, Dr. phil., Prof., München 245
Lengeling, Emil-J., Dr. theol., Prof., Münster 63
Leroy, Herbert, Dr. theol., Prof., Augsburg 23
Lieball, Josef, Dr. theol., Dr. phil., Regensburg 504
Lill, Rudolf, Dr., Prof., Rom 37
Listl, Joseph SJ, Dr. jur., Bonn 418
Löning, Karl, Dr. theol., Münster 279, 451
Loretz, Oswald, Dr. theol., Prof., Münster 205, 277, 361, 441, 448, 449
Lück, Dieter, Dr., Rheydt 121
Marschall, Werner, Dr., Freiburg/Brsg. 27
Martini, Carlo M. SJ, Dr., Prof., Rom 100
Mayer, Cornelius OSA, Dr., Würzburg 118
Mayer, Hans-E., Dr. phil., Prof., Kiel 33
Mees, Michael, Dr. theol., Prof., Rom 294
Menne, Ferdinand W., Dr. phil., Münster 320, 321, 336, 481, 502
Merklein, Helmut, Dr., Würzburg 376
Mette, Norbert, Münster 242
Michel, Otto, Dr. theol., Prof., Tübingen 205
Mosis, Rudolf, Dr. theol., Prof., Eichstätt 197
Mühlenberg, Ekkehard, Dr. theol., Prof., Claremont/Calif. 449
Müller, Paul-G., Dr. theol., Regensburg 280
Mußner, Franz, Dr. theol., Prof., Regensburg 23, 103, 112, 114, 289, 373, 374
von Nell-Breuning, Oswald, Dr. theol., Prof., Frankfurt/Main 58
Oelinger, Josef, Dipl.-Volkswirt, Mönchengladbach 149
Ott, Ludwig, Dr. theol., Prof., Eichstätt 34
Padberg, Rudolf, Dr. theol., Prof., Bochum 484
Pannenberg, Wolfhart, Dr. theol., Prof., München 40
Petri, Heinrich, Dr. theol., Prof., Würzburg 136
Pfnür, Vinzenz, Dr. theol., Münster 379, 400
Platzeck, Erhard-W. OFM, Dr. phil., Prof., Mönchengladbach 31
Pöggeler, Franz, Dr. phil., Prof., Aachen 59
Pollet, P. V., Dr., Paris 122
Probst, Manfred SAC, Dr. theol., Münster 474
Prümm, Karl SJ, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Rom 459
Ratzinger, Joseph, Dr. theol., Prof., Regensburg 25, 234, 416
Rauscher, Anton SJ, Dr. theol., Prof., Augsburg 57, 150, 327
Rehm, Martin, Dr. theol., Prof., Eichstätt 195
Reifenberg, Hermann, Dr. theol., Prof., Bamberg 64, 152, 156
Reinhard, Wolfgang, Dr., Freiburg/Brsg. 468
Reuter, Amando OMI, Dr., Rom 488
Richter, Klemens, Dr. theol., Münster 160
Riedlinger, Helmut, Dr. theol., Prof., Freiburg/Brsg. 392
Rief, Josef, Dr. theol., Prof., Regensburg 317
Riesenhuber, Klaus SJ, Dr., Prof., Tokyo 496
Rigaux, Béda OFM, Dr. theol., Prof., Brüssel 279
Rock, Martin, Dr. theol., Prof., Mainz 54
Roegele, Otto B., Dr. med., Dr. phil., Prof., Bensberg-Herkenrath 69, 70, 71
Roos, Lothar, Dr., Freiburg/Brsg. 56, 239
Ruckstuhl, Eugen, Dr. theol., Prof., Luzern 109
Saake, Helmut, Dr., Prof., Hamburg 391
Sabotttka, Liudger OSB, Dr., St. Ansgar, Nütschau 97
Sand, Alexander, Dr. theol., Prof., Bochum 207
Scharbert, Josef, Dr. theol., Prof., München 278, 362
Schauf, Heribert, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Aachen 135, 309
Scheele, Paul-W., Dr. theol., Prof., Paderborn 132
Scheffczyk, Leo, Dr. theol., Prof., München 231, 411
Schelkle, Karl-H., Dr. theol., Dr. phil., Prof., Tübingen 20, 213
Scherer, Georg, Dr. phil., Prof., Oberhausen 244, 498
Schierse, Franz-J., Dr. theol., Niederbreitbach/Neuwied 212
Schiffers, Norbert, Dr. theol., Prof., Regensburg 403, 472
Schlier, Heinrich, Dr. theol., Prof., Bonn 21
Schmid, Karl, Dr. phil., Prof., Münster 221
Schmolke, Michael, Dr., Prof., Salzburg 480
Schneider, Theodor, Dr. theol., Prof., Mainz 38
Schweizer, Eduard, Dr. theol., Dr. h. c., Zürich 23, 368
Smitmans, Adolf, Dr. theol., Rottenburg/Neckar 211
Speigl, Jakob, Dr. theol., Prof., Würzburg 386
Spranger, Ernst, Dorsten 353
Stoeckle, Bernhard OSB, Dr. theol., Prof., Freiburg/Brsg. 477
Thum, Beda OSB, Dr., Prof., Metten 66
Tierney, Brian, Dr., Prof., Ithaca N. Y. (USA) 185
Trilling, Wolfgang, Dr. theol., Leipzig 209
Trippen, Norbert, Dr., Bonn 400
Tworuschka, Udo, Dr., Mönchengladbach 64, 490
Vallée, Gérard, Dr. theol., Prof., Hamilton/Canada 476
Voß, Bernd R., Dr. phil., Prof., Münster 214, 383
Waldenfels, Hans SJ, Dr., Wittlaer/Düsseldorf 401

Weber, Helmut, Dr. theol., Prof., Trier 141, 142
Weber, Wilhelm, Dr. theol., Dr. rer. pol., Prof., Münster 324
Wenzler, Ludwig, Augsburg 42, 129
Wesemann, Paul, Dr. jur. can., Münster 148, 237, 312
Wilden, Matthias, Dr. theol., Bad Driburg 125, 330
Wilkens, Gérard SJ, Nunhem-Haelen (Niederlande) 506
Wittstadt, Klaus, Dr. theol., Prof., Würzburg 460
Wrzecionko, Paul, Dr. theol., Dr. phil., Prof., Münster 228
Zenger, Erich, Dr. theol., Prof., Münster 275, 361
Ziegler, Joseph, Dr. theol., Prof., Würzburg 18
Ziegler, Josef G., Dr. theol., Prof., Mainz 265

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Scharbert, J.: Zu den Methoden der alttestamentlichen Exegese 1–16
Ratzinger, J.: Dogma in Geschichte 89–96
Breuning, W.: Christologie – systematisch und exegetisch 177–186
Tierney, B.: On the History of Papal Infallibility. A Discussion with Remigius Bäumer 185–194
Bäumer, R.: Antwort an Tierney 193–196
Ziegler, J. G.: Zwischen Vernunft und Offenbarung – zur Quellen- und Methodenfrage in der Moraltheologie 265–272
Emeis, D. / Spranger, E.: Der Mensch im Alter 353–358
Loretz, O.: Die ökumenische Übersetzung der Psalmen 441–448

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Algermissen, K.: Konfessionskunde 136
von Allmen, J. J.: Une réforme dans l'Église 139
Althaus, H.: Die Heilslehre des Gregor von Nazianz 465
Andresen, C.: Einführung in die christliche Archäologie 115
Die Angst in der Kirche verstehen und überwinden, hrsg. von R. Bohren und N. Greinacher 243
St. Anna in Düren, hrsg. von E. Gatz 121
Antes, P. / Rück, W. / Uhde, B.: Islam – Hinduismus – Buddhismus 490
Aron, R.: Hauptströmungen des soziologischen Denkens I, II 482
Bacht, H.: Das Vermächtnis des Ursprungs 215
Balz, H.: s. Die „Katholischen" Briefe
Barlêa, O.: Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit 60
Basetti-Sani, G.: Il Corano nella luce di Christo 158
Basilius v. Caesarea. Briefe II, hrsg. von W. D. Hauschild 462
Beck, H. W.: Weltformel kontra Schöpfungsglaube 472
Berger, K.: Die Gesetzesauslegung Jesu. Teil I: Markus und Parallelen 207
Theologische Berichte 2, hrsg. von J. Pfammater und F. Furger 229
Beutler, J.: Martyria 109
Bless, W. / Emeis, D.: Befreiender Glaube 325
Blocking, K. H.: Tod 244
Bohren, R.: s. Die Angst in der Kirche ...
Boos-Nünning, U.: Dimensionen der Religiosität 324
Bornkamm, G.: Bibel. Das Neue Testament 21
ders.: Geschichte und Glaube. Gesammelte Aufsätze Bd III, 2; IV 21
Bormann, G. / Bormann-Heischkeil, S.: Theorie und Praxis kirchlicher Organisationen 149
Borse, U.: Der Standort des Galaterbriefes 112
Brennpunkt Mischehe, hrsg. von G. Kiefel und O. Knoch 237
Breton, S.: Du Principe 66
Brontesi, A.: La soteria in Clemente Alessandrino 294
Brosseder, J.: Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten 303
Bucher, H.: Youth work in South Africa 488
Buri, F.: Zur Theologie der Verantwortung 41
Caffarra, C. / Piana, G.: Principi di morale religiosa 142
Callistos Angelicoudis contre Thomas d'Aquin, hrsg. von S. Papadopoulos 500
Chênevert, J.: L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques 292
Clavis librorum Veteris Testamenti Apocryphorum philologia, von C. A. Wahl, neu hrsg. von J. B. Bauer 18
Conciliorum oecumenicorum decreta, hrsg. von J. Alberigo u. a. 379
Congar, Y.: s. Handbuch der Dogmengeschichte
Cornehl, P.: Die Zukunft der Versöhnung 330
Coste, R.: La responsabilité politique de l'Église 54
Couto, Ph. J.: Hoffnung im Unglauben 307
Daigeler, H. W.: Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche 49
Daniélou, J.: L'être et le temps chez Gregoire de Nysse 216
Dassmann, E.: Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst 297
Deresch, W.: Handbuch für kirchliche Erwachsenenbildung 421
Deussen, G.: Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI. 480
Dexinger, F. / Staudinger, F. / Wahle, H. / Weismayer, J.: Ist Adam an allem Schuld? 231
Diaconia et ius. Festgabe H. Flatten, hrsg. von H. Heinemann u. a. 418
Der priesterliche Dienst V, hrsg. von H. Vorgrimler 414
Die katholischen Donauschwaben in den Nachfolgestaaten 1918–1945, hrsg. v. M. Lehmann 470
Dürr, O.: Autorität, Vorbild, Strafe 327
Eckert, J.: Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinem Gegner nach dem Galaterbrief 114
Eichholz, G.: Die Theologie des Paulus im Umriß 374
Emeis, D.: Lernprozesse im Glauben 326
ders.: Wegzeichen des Glaubens 59
ders.: s. Bless
Ernst, J. Th.: Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi 120
Ernst, J.: s. Schriftauslegung
Ernst, W.: Gott und Mensch am Vorabend der Reformation 393
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 7 148
Figge, H.: Geisterkult, Besessenheit und Magie in der Umbanda-Religion Brasiliens 159
Fischer, K.: Sakrale Goldschmiedekunst im Kreise Coesfeld 399
Fischer, K. M.: Tendenz und Absicht des Epheserbriefes 376
Fischer, W. P.: Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1559–1562 468
Flasche, R.: Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien 158
Forschung zur Bibel. Festschrift J. Ziegler, hrsg. von J. Schreiner 2 Bde 97
Fortschritt wohin? Hrsg. von W. Oelmüller 147
Die Frage nach Gott, hrsg. von J. Ratzinger 306
Frank, I.: Der Sinn der Kanonbildung 291
Frankemölle, H.: Jahwebund und Kirche Christi 368
Friemel, F. G.: Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession 474
Fries, H. / Glockmann, P.: Ich sehe keinen Gott 248
Friesen, I.: The glory and the Ministry of Jesus Christ 459
Fuss, W.: Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3–17 271
Gamber, K.: Missa Romensis 63
Gatz, E.: s. St. Anna in Düren
Geißer, H.: Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler 132
Geschichte des Erzbistums Köln Bd 1, neu bearb. von F. W. Oediger 220
Geyer, H. G. / Janowski, H. / Schmitt, A.: Theologie und Soziologie 320
Ginters, R.: Versprechen und Geloben 477
Gnägi, A.: Katholische Kirche und Demokratie 56
Gnilka, C.: Aetas Spiritalis 382
Gnilka, J.: Epheserbrief 23
Greinacher, N.: s. Die Angst in der Kirche ...
Gualerni, G.: Maria Espressione della Società e della Chiesa 135
Häring, B.: Heilender Dienst 144
Handbuch der Dogmengeschichte III, 3c, 3d 25
Handbuch der Erwachsenenbildung, hrsg. von F. Pöggeler I 483
Handbuch der Religionspädagogik, hrsg. von E. Feifel u. a. I 484
Harl, M.: La chaîne palestinienne sur le psaume 118, I 449
Hasenfuss, J.: s. Schell, H.
Hauschild, W. D.: s. Basilius von Caesarea
Hedinger, U.: Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend 42
Heijne, R.: Sprache des Glaubens 227
Heimerl, H.: Der laisierte Priester 141
Heinen, W.: Begründung christlicher Moral 478
Hertz, A.: s. Moral
Heufelder, E. M.: Der Geist betet in uns 508
Sw. Hieronim: O Znakomitych Mezach, hrsg. von W. Szołdrski 29
Sw. Hieronim: Eteria, Pielgrzymka do miejsc swietych, hrsg. von W. Szołdrski 29
Hildebrand, D. v.: Gesammelte Werke Bd 3 406
Hoffmann, A.: David 449
Hoffmann, J.: Praktizierende Katholiken zwischen Kirche und Gesellschaft 50
Hoffmann, P.: s. Orientierung an Jesus
Hofius, O.: Der Vorhang vor dem Thron Gottes 212
Holzbauer, H.: Mittelalterliche Heiligenverehrung – Hl. Walpurgis 29
Hommes, U.: Transzendenz und Personalität 496

Hossfeld, F. L. / Meyer, I.: Prophet gegen Prophet 275
Huber, W.: Kirche und Öffentlichkeit 420
Jammers, E.: Das Alleluja in der gregorianischen Messe 152
Janowski, H.: s. Geyer
Jerrentrup-Heide, Ch.: Die Menschheit woher – wohin? 234
Jürgens, H.: Pompa Diaboli 384
Kaiser, O.: Der Prophet Jesaja. Kap. 13–39 201
Kaliner, W.: Julius Pflugs Verhältnis zur „Christlichen Lehre" des Johann von Maltitz 122
Kannengießer, C.: Athanase d'Alexandrie 391
Karpp, H.: Textbuch zur altkirchlichen Christologie 219
Die „Katholischen" Briefe. Übersetzt und erklärt von H. Balz und W. Schrage 213
Kaufmann, F. X.: Theologie in soziologischer Sicht 321
Keel, O.: Die Welt der altorientalischen Bildersymbolik und das Alte Testament 15
Keilbach, W.: Religiöses Erleben 241
Kirche und Publizistik, hrsg. von F. J. Eilers, K. Höller, J. Hosse und M. Schmolke 71
Kirchengeschichte heute, hrsg. von R. Kottje 460
Kirchgässner, E.: Suchet den Frieden 160
Kitamori, K.: Theologie des Schmerzes Gottes 129
Koch, K. / Peter, O.: Jesus People 336
Kollbrunner, F.: Die Katholizität der Kirche und die Mission 488
Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 3, 4 279
Konkordanz zum hebräischen Sirach. Hrsg. von O. Barthélemy und O. Rickenbacher 277
Krämer, P.: Dienst und Vollmacht in der Kirche 49
Kränkl, E.: Jesus der Knecht Gottes 280
Kraiker, G.: Politischer Katholizismus in der BRD 57
Kranz, G.: Liebe und Erkenntnis 409
Krasenbrink, J.: Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum 226
Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit, hrsg. von E. Dingler 333
Kuss, O.: Paulus 373
Kyriakon. Festschrift J. Quasten, hrsg. von P. Granfield und J. A. Jungmann 295
Kwiran, M.: The Resurrection of the Death 286
Lange, E.: Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? 476
Langevin, P. E.: Bibliographie biblique 1930–1970 206
Laporte, J.: La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie 205
Laub, F.: Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus 457
Legge e Vangelo 312
Lehmann, M.: s. Die katholischen Donauschwaben ...
Lengeling, E. J.: Die neue Ordnung der Eucharistiefeier 154
Lohse, E.: Die Einheit des Neuen Testaments 289
Madre, A.: Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus 31
Maier, J. / Schubert, K.: Die Qumran-Essener 361
Mattai, G.: Morale internationale 141
Merton, Th.: Wahrhaftig beten 508
Mödlhammer, J. W.: Kirche und Welt bei Paul Tillich 228
Mösl, S.: Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara-Florenz-Rom (1438–1445) 467
Mol, H.: s. Western Religion
Moral, hrsg. von A. Hertz 315
Mosis, R.: Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes 195
Müller, W. E.: Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament 278
Mußner, F.: Der Galaterbrief 452
Mysterium Salutis IV, 1 411
Nasrallah, J.: Marie dans l'épigraphie, les monuments et l'art du patriarchat d'Antioche, du IIe au VIIe siècle 136
Oediger, F. W.: s. Geschichte des Erzbistums Köln
Oelmüller, W.: s. Fortschritt wohin?
Oraison, M.: Berufsfindung und Berufung 317
Orbán, A. P.: Les denominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens 383
Orientierung an Jesus. Festschrift J. Schmid, hrsg. von P. Hoffmann u. a. 104
Ossowska, M.: Gesellschaft und Moral 51
Peter, O.: s. Koch
Pfister, R.: Kirchengeschichte der Schweiz Bd 2 399
Plümacher, E.: Lukas als hellenistischer Schriftsteller 451
Pohier, J. M.: Au nom du Père 240
Le Point théologique, hrsg. von C. Kannengießer, Bd 1, 2, 3 95
Post, W.: Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus 502
Katholische Presse in Europa, hrsg. von K. Richter 72
Raiser, K.: Identität und Sozialität 239
Ratzinger, J.: s. Die Frage nach Gott
Rau, C.: Struktur und Rythmus im Johannes-Evangelium 23
Rauh, F.: Theologische Grenzfragen zur Biologie und Anthropologie 502
Reding, M.: Politische Ethik 55
Religion in der Grundschule, hrsg. von H. Grosch 422
Religion im Umbruch, hrsg. von J. Wössner 481
Reventlow, H. Graf: Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments 205
Richter, K. / Probst, M. / Plock, H.: Liturgie mit Kranken 156
Riesenhuber, K.: Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner 309
Riess, R.: Seelsorge 242
Rigaux, B.: Dieu l'a ressuscité 283
Rinkens, H.: Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen im Naturrecht bei Hugo Grotius (1583–1648), Samuel Pufendorf (1632–1694) und Christian Thomasius (1655–1728) 479
Riou, A.: Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur 219
Roo, W. A. van: The mystery 411
Rosmini, A.: Die fünf Wunden der Kirche 37
Rück, W.: s. Antes, P.
Rumscheidt, H. M.: Revelation and Theology 401
Sahas, D.: John of Damascus on Islam 466
Scheele, P. W.: s. Schell, H.
Scheffczyk, L.: Die Heilszeichen von Brot und Wein 236
Schelkle, K. H.: Theologie des Neuen Testaments Bde 1, 2, 3 364
Schell, H.: Katholische Dogmatik, hrsg. von J. Hasenfuss und P. W Scheele 38
Schendel, E.: Herrschaft und Unterwerfung Christi 286
Schicklberger, F.: Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches 359
Schiller, G.: Ikonographie der christlichen Kunst Bd II 504
Schlette, H. R.: Romano Guardini – Werk und Wirkung 160
Schmidt, A.: s. Geyer
Schmolke, M.: Die schlechte Presse 69
Schneider, G.: Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien 23
Schneider, Th.: Die Einheit des Menschen 299
Schnider, F. / Stenger, W.: Johannes und die Synoptiker 211
Schrage, W.: s. die „Katholischen" Briefe
Schreiner, J.: s. Forschung zur Bibel
Schreuder, O.: s. Der alarmierende Trend
Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament, hrsg. von J. Ernst 103
Schubert, K.: s. Maier
Schüppert, H.: Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts 392
Schützeichel, H.: Die Glaubenstheologie Calvins 224
Schulz, S.: Die Spruchquelle der Evangelisten
ders.: Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferungen 107
Schweizer, E.: Das Evangelium nach Matthäus 209
Seybold, K.: Das Gebet des Kranken im Alten Testament 362
Siber, P.: Mit Christus leben 284
Simonis, W.: Trinität und Vernunft 34
ders.: Der verständige Umgang mit der Welt 494
ders.: Zeit und Existenz 493
Sölle, D.: Leiden 403
Spaemann, H.: Stunde des Glaubens 508
Splett, J.: Die Rede vom Heiligen 328
Spörlein, B.: Die Leugnung der Auferstehung 285
Spricht Gott in der Geschichte? 40
Steck, O.: Die Paradieserzählung 448
Stockmeier, P.: Glaube und Religion in der frühen Kirche 380
Stolz, F.: Jahwes und Israels Kriege 102
Stratenwerth, H.: Die Reformation in der Stadt Osnabrück 222
Strunk, G.: Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende 120
Studer, B.: Zur Theophanie-Exegese Augustins 118
Studia Westfalica. Festschrift für A. Schröer, hrsg. von M. Bierbaum 301
Stuhlmacher, P.: Das paulinische Evangelium I 370
Sudbrack, J.: Beten ist menschlich 506
Switek, G.: „In Armut predigen" 506
Szołdrski, W.: s. Sw. Hieronim
Theunissen, M.: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat 125
Thier, L.: Kreuzzugsbemühungen unter Papst Clemens V. (1305–1314) 33
Tomko, J.: Die Errichtung der Diözesen Zips, Neusohl und Rosenau (1776) und das königliche Patronatsrecht in Ungarn 304
Der alarmierende Trend, hrsg. von O. Schreuder 150
Uhde, B.: s. Antes, P.
Ulrich, F.: Der Mensch als Anfang 498
de Vaux, R.: Histoire ancienne d'Israel 16
Vetus Latina Lfg 5–7, hrsg. von der Erzabtei Beuron 214
Vilela, A.: La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle 117

Was heißt „Wiederkunft Christi"? 416
Weber, H.: Theologie – Gesellschaft – Wirtschaft 52
Weber, K.: Der moderne Staat und die katholische Kirche 400
Weber, W.: Der Unternehmer 58
Weismahr, B.: Gottes Wirken in der Welt 503
Weismann, W.: Kirche und Schauspiel 386
Welte, B.: Dialektik der Liebe 405
Welten, P.: Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern 197
Weninger, P.: Volkskunst in den Alpen 400
Weth, R. / Gestrich, C. / Solte, E. L.: Theologie an staatlichen Universitäten? 237
Western Religion, hrsg. von H. Mol 64
Wickert, U.: Sacramentum Unitatis 27
Wildiers, N. M.: Weltbild und Theologie 473
Wiplinger, F.: Physis und Logos 245
Theologisches Wörterbuch zum AT Lfg 8/9 gebūl-gālāh, hrsg. von J. G. Botterweck und H. Ringgren 447
Wolff, H. W.: Anthropologie des Alten Testaments 361
Wollasch, J.: Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt 221
Zasche, G.: Extra nos 46
Ziegler, J.: Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta 109
Zimmer, H.: Eine Testamentsfälschung wertet die Bahai-Religion ab in den politischen Shoghismus 492
Zsifkovits, V.: Der Friede als Wert 424

IV. Personennachrichten (incl. Habilitationen und Promotionen)

Balász, Ladislaus 514
Basdekis, Athanasius 511
Berg, Werner 511
Berger, Josef 513
de Boni, Alberto 511
Bouton, Maurice 511
Brack, Rudolf 510
Brenk, Bernhard 511
Bruhn, Josef 514
Bühlmann, Walter 514
Butz, Gregor 513
Čagalj, Ivo 512
Clasen, Sophronius 514
Closs, Alois 512
Crumbach, Karl-Heinz 513
Czuma, Hans 509
Dacko, Iwan 513
Delaney, Robert J. 511
D'Hert, Ignace 514
Dollinger, Eberhard 514
Ezekwugo, Christopher 513
Faupel, Bruno 510
Finnegan, Laurence 511
Fischer, Günter 512
Förch, Gerhard 513
Gessel, Wilhelm 509
Geyer, Bernhard 514
Gillhaus, Hermann 511
Glöckner, Richard 510
Goetsch, René 514
Goldstein, Horst 511
Granitzer, Anton 512
Grom, Bernhard 509
Habets, Goswin 510
Hainz, Josef 509
Hasenstab, Rudolf 512
Hauser, Richard 510
Helbok, Hugo 513
Herr, Theodor 509
Hochstaffl, Josef 512
Huonder, Vitus 514
Ilien, Albert 510
Jürgensmeier, Wilhelm 509
Kalata, Dominik 513
Kallis, Anastasios 512
Kalsbach, Adolf 514
Keck, Friedolin 510
Keller, Christoph 512
Kindermann, Adolf 514
Klinger, Elmar 509
Köhl, Konrad 513
Krämer, Werner 511
Kubalek, Peter 513
Lamb, Matthew L. 512
Längle, Werner 513
Lattke, Michael 510
Leinsle, Gottlieb 511
Leinweber, Winfried 511
Lenz, Josef 514
Lepak, Roy 514
Lindner, Dominikus 514
Locher, Robert 513
Lopez-Méndez, Antonio 511
Macan, Ivan 513
Madl, Helmut 510
Mahoney, Robert 512
Mathes, Richard 510
Matoševič, Mato 513
Mayer, Adalbert 511
Mayr, Franz Xaver 514
McNamee, John J. 512
van der Minde, Hans-Jürgen 510
Mitterstieler, Elmar 513
Moll, Helmut 512
Müller, Werner 511
Neidl, Walter 509
Nellessen, Ernst 509
Oberlinner, Lorenz 510
Paas, Paul 513
Pérez de Heredia, Ignacio 511
Pfeiffer, Helmut 512
Platter, Johann 513
Platzer, Franz 512
Pottmeyer, Hermann Josef 509
Radl, Walter 510
Reifferscheid, Gerhard 510
Reiter, Franz 514
Reith, Karl Friedrich 510
Reithofer, Peter 514
Renner, Karl 514
Rieder, Hans-Peter 510
Rokahr, Ernst-Günter 511
Rolinck, Eberhard 511
Roos, Lothar 509
Rosemöller, Bernhard 514
Rotzetier, Anton 514
Ruppelt, Johannes 513
Sauer, Johannes 513
Schäfer, Carl Theodor 514
Schaller, Fritz 514
Scheib, Otto 510
Schmitt, Gerhard 510
Schmitz, Josef 510
Schneider, Herbert 513
Schnuderl, Heinrich 512
Schrott, Balthasar 512
Schütte, Heinz 509
Schultes, Josef 514
Schumacher, Joseph 510
Schwarte, Johannes 512
Sedlak, Franz 514
Singer, Karl Helmut 511
Smolinsky, Heribert 512
Stanger, Oswald 513
Steiner, Josef 513
Stiglmair, Arnold 512
Stoffel, Jean-Louis 512
Strotmann, Norbert 513
Suttner, Ernst-Christoph 509
de Assis Costa Taborda, Francisco 511
Thissen, Werner 512
van Trinh, Nguyen Augustin 513
Uhl, Bernd 510
Ungericht, Josef 513
Vengco, Sabino 512
Vogels, Heinz-Jürgen 511
Weber, Franz 513
Weismayr, Josef 509
Werbick, Jürgen 511
Wetzel, Walter 513
Wiedenhofer, Siegfried 512
Wittschier, Sturm 510
Witzenrath, Hildegard 511
Wolf, Peter 510
Yamabe Ken, Josef 511
Zeyen, Rainer 510
Ziegenaus, Anton 509
Zimmermann, Dietrich 512
Zirkel, Adam 511
Zirker, Leo 511
Zollitsch, Robert 510
Zulehner, Paul 509
Zwinz, Hans 514

V. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster,
unter Mitarbeit der Institute und Seminare des Fachbereichs Kath. Theologie
der Universität Münster 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 425–440, 515–528.

476 Cpl. 1487

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 1 **1974** **70. Jahrgang**

Josef Scharbert: Zu den Methoden der alttestamentlichen Exegese . . . . . Spalte 1

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 15
O. Keel: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament (H. Eising)
R. De Vaux: Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan (H. Haag)
Clavis librorum Veteris Testamenti Apocryphorum philologica, bearb. von C. A. Wahl und J. B. Bauer (J. Ziegler)
O. Merk: Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit (K. H. Schelkle)
G. Bornkamm: Bibel. Das Neue Testament; ders.: Geschichte und Glaube. Erster Teil. Gesammelte Aufsätze Bd III. Zweiter Teil. Gesammelte Aufsätze Bd IV (H. Schlier)
G. Schneider: Die Passion Jesu nach den drei ältesten Evangelien (E. Schweizer)
Ch. Rau: Struktur und Rhythmus im Johannes-Evangelium (H. Leroy)
J. Gnilka: Epheserbrief (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 25
Handbuch der Dogmengeschichte. Bd III. Fasz. 3c/d
Y. Congar: Die Lehre von der Kirche (J. Ratzinger)
U. Wickert: Sacramentum Unitatis (W. Marschall)
Sw. Hieronim: O Znakomitych Mężach/ Eteria, Pielgrzymka do miejsc świetych (J. Köhler)
H. Holzbauer: Mittelalterliche Heiligenverehrung – Hl. Walpurgis (A. Bauch)
A. Madre: Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus (E. W. Platzeck)
L. Thier: Kreuzzugsbemühungen unter Papst Clemens V. (1305–1314) (H. E. Mayer)
W. Simonis: Trinität und Vernunft (L. Ott)
A. Rosmini: Die fünf Wunden der Kirche. Hrsg. von C. Riva (R. Lill)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Konfessionskunde . . . . . Sp. 38
H. Schell: Katholische Dogmatik. Hrsg. von J. Hasenfuss und P.-W. Scheele. Bd II (Th. Schneider)
Spricht Gott in der Geschichte? Mit Beitr. von F. H. Tenbruck, G. Klein, E. Jüngel, A. Sand (W. Pannenberg)
F. Buri: Zur Theologie der Verantwortung. Hrsg. von G. Hauff (G. Greshake)
U. Hedinger: Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend (L. Wenzler)
G. Zasche: Extra nos (U. Kühn)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 49
P. Krämer: Dienst und Vollmacht in der Kirche (H. Herrmann)
H.-W. Daigeler: Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche (H. Herrmann)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 50
J. Hoffmann: Praktizierende Katholiken zwischen Kirche und Gesellschaft (H. Fleckenstein)
M. Ossowska: Gesellschaft und Moral (G. Ermecke)
H. Weber: Theologie – Gesellschaft – Wirtschaft (G. Ermecke)
R. Coste: La responsabilité politique de l'Église (M. Rock)
M. Reding: Politische Ethik (G. Ermecke)
A. Gnägi: Katholische Kirche und Demokratie (L. Roos)
G. Kraiker: Politischer Katholizismus in der BRD (A. Rauscher)
W. Weber: Der Unternehmer (O. von Nell-Breuning)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 59
D. Emeis: Wegzeichen des Glaubens (F. Pöggeler)
O. Barlêa: Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit (B. Kleinheyer)
K. Gamber: Missa Romensis. Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum (E. J. Lengeling)
Sarmenta – Gesammelte Studien von Thomas Michels OSB. Hrsg. von N. Brox und A. Paus (H. Reifenberg)

Religionswissenschaft, Philosophie . . Sp. 64
Western Religion. A Country by Country Sociological Inquiry. Ed. by H. Mol, in collaboration with M. Hetherton and M. Henty (U. Tworuschka)
St. Breton: Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable (B. Thum)

Publizistik . . . . . Sp. 69
M. Schmolke, Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen ‚Katholik' und ‚Publik' 1821–1968 (O. B. Roegele)
Kirche und Publizistik. Dreizehn Kommentare zu ‚Communio et progressio' (O. B. Roegele)
Katholische Presse in Europa. Hrsg. von K. Richter (O. B. Roegele)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Zu den Methoden der alttestamentlichen Exegese

Von Josef Scharbert, München

Dem Verf. dieses Beitrags gingen mehrere Arbeiten über die Methoden der alttestamentlichen Exegese zur Besprechung zu[1]; fast gleichzeitig mit ihnen war eine Einführung von Josef Schreiner erschienen[2]. So viel Literatur zur Methodenfrage innerhalb eines Jahres, obwohl bereits seit einiger Zeit Einführungen in die exegetischen Methoden vorlagen[3], zeigt, daß die Diskussion um die Methoden der alttestamentlichen Exegese neu entbrannt ist. Hier soll der Stand der Methodenfrage vor dem

[1] **Barth,** Hermann – **Steck,** Odil Hannes: **Exegese des Alten Testaments.** Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen. 2., um Nachträge ergänzte Auflage. – Neukirchen/ Vluyn: Neukirchener Verlag 1971. XII, 108 S., kart. DM 8.– (zitiert: *Barth-Steck),* unverändert [4]1973.
Richter, Wolfgang: **Exegese als Literaturwissenschaft.** Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 211 S., kart. DM 25.– (zit.: *Richter*).
Habel, Norman C.: **Literary Criticism of the Old Testament.** – Philadelphia: Fortress Press 1971. X, 86 S., kart. $ 2.50 (zit.: *Habel*).
Tucker, Gene M.: **Form Criticism of the Old Testament.** – ebenda 1971. XII, 84 S., kart. $ 2.50 (zit.: *Tucker*).
Rast, Walter E.: **Tradition History and the Old Testament.** – ebenda 1972. XIV, 82 S., kart. $ 2.50 (zit. *Rast*).

[2] Einführung in die Methoden der biblischen Exegese. Hrsg. von Josef Schreiner, Würzburg 1971 (zit.: *Schreiner*). Vgl. ThRv 69 (1973) 9–11 (P. Neuenzeit).

[3] Hier soll noch folgende methodologische Literatur zum AT eingehender gewürdigt werden: Einführung in die exegetischen Methoden, von O. Kaiser, W. G. Kümmel und G. Adam, München 1963, [4]1969 (zit.: *Kaiser*); Einführung in das Studium der evangelischen Theologie, hrsg. von R. Bohren, München 1964 (AT: *R. Bach* 55–75, zit.: *Bach*); Klaus Koch, Was ist Formgeschichte? Neukirchen 1964, [2]1967 (zit.: *Koch*). – Nicht zugänglich war mir A. R. C. Leany – R. Davidson, Biblical Criticism = Pelican Guide to Modern Theology 3, Harmondsworth/Middlesex (o. J.).

U.-B. TÜB
23 MRZ 1974
Gd 128.4°

Erscheinen der in Anm. 1 und 2 genannten Werke umrissen und dann geprüft werden, wo sich seit etwa 1970 Ansätze zu einer Neubesinnung zeigen.

Bekanntlich unterscheidet man seit dem Aufkommen der sog. historisch-kritischen Methoden im 18. Jahrhundert eine niedere und eine höhere Kritik. Unter der ersteren versteht man die Textkritik, unter der letzteren faßt man Literarkritik, Form- und Gattungsgeschichte, die man voneinander kaum unterschieden hat, Überlieferungskritik oder -geschichte und Sachkritik zusammen.

1. Die Textkritik reicht bei den jüdischen Bibelgelehrten bis ca. 100 n. Chr. zurück, als der Konsonantentext der hebräischen Bibel fixiert wurde; auch die Festlegung der Vokalisation im sog. Masoretischen Text (MT) zwischen 700 und 1000 n. Chr. erforderte textkritische Entscheidungen. In der christlichen Bibelwissenschaft beginnt die Geschichte der Textkritik mit Origenes und Hieronymus. Eine kontinuierliche Entwicklung bis zu den modernen textkritischen Regeln hat die Textkritik freilich erst seit dem Humanismus genommen[4]. Heute scheint sie auf festem Boden zu stehen, so daß über Arbeitsweise und Hauptregeln einigermaßen Übereinstimmung herrscht.

Als methodische Schritte werden angewandt die Sammlung und Sichtung, die abwägende Prüfung und die Entscheidung über die Auswahl der Lesarten in den verschiedenen Textzeugen (Handschriften, alten Übersetzungen, Zitaten in jüdischen und christlichen Literaturwerken); als Hauptkriterien gelten Alter, Zahl und vor allem Gewicht der Textzeugen und bestimmte Regeln, wonach z. B. eine schwierigere Lesart einer leichteren vorzuziehen ist, MT im Zweifelsfall vor anderen Lesarten das größere Vertrauen verdient, eine Lesart um so wahrscheinlicher ist, als sie andere als fehlerhaft erklärt[5]. Allerdings hat man es wegen der Kompliziertheit der handschriftlichen Überlieferung bisher nur bei der Septuaginta, Vulgata und Vetus Latina gewagt, einen sog. kritischen Text, d. h. den Text, den man mittels textkritischer Arbeit als dem ursprünglichen Text am nächsten stehend ansieht, zu rekonstruieren[6]. Vom hebräischen Urtext und den anderen Übersetzungen wurden nur sog. diplomatische Ausgaben erstellt, bei denen man eine gute Handschrift (*diploma*) vollständig abdruckt und im textkritischen Apparat die Varianten verzeichnet, so daß die Entscheidung über die „richtige" Lesart dem Benutzer überlassen bleibt[7]. Da die Textüberlieferung des AT bis in die nachexilische Zeit noch fließend war und es vielleicht nach dem Exil in verschiedenen Gegenden, z. B. in Palästina, in Babylonien und in Ägypten, für den Pentateuch auch in Samaria, zu verschiedenen Rezensionen kam, die dann den Text für jene Gegend fixierten, kann es nicht das Ziel der Textkritik sein, den ursprünglichen Text, wie er aus der Hand der biblischen Autoren hervorging, herzustellen, sondern sie kann nur die endgültig nach dem Exil erreichte Textgestalt bzw. Textgestalten rekonstruieren. Dafür bietet noch immer MT die sicherste Grundlage[8].

Diesen Stand der Bemühungen um einen kritisch möglichst zuverlässigen Text spiegeln die Ausführungen zur Textgeschichte bzw. zur Textkritik in den modernen Enzyklopädien, in den Handbüchern der atl. Einleitung, in entsprechenden Monographien[9] sowie in den Unterrichtsbüchern zur Textkritik[10] wider. Richter behandelt die Textkritik nicht, sondern setzt sie als die Disziplin, die den Gegenstand der atl. Literaturwissenschaft herstellt, voraus[11]. Andere lehnen eine strenge Trennung von Text-, Literar- und Formkritik ab, weil eine klare Beurteilung von Lesarten, Glossen und Texteinschüben ohne literar- und formkritische Überlegungen nicht möglich sei[12]. Es empfiehlt sich wohl bei einem Zweifel darüber, ob eine Erweiterung des Textes noch vor seiner Fixierung oder erst in der späteren handschriftlichen Überlieferung anzunehmen ist, die Entscheidung bis nach der literar- und formkritischen Überprüfung offenzuhalten. Leider fehlen noch praktische Anleitungen zur Textkritik für den akademischen Unterricht[13].

2. Auch die Literarkritik, im 17. und 18. Jhdt. begründet und im vorigen Jahrhundert im Gefolge von Julius Wellhausen bis zur Virtuosität entwickelt[14], schien um 1960 keine besonderen methodischen Probleme mehr zu haben. Sie untersucht Einzeltexte und ganze Bücher auf literarische Schichten, „Quellen" und Überarbeitungen. Als Kriterien dienen ihr Dubletten, inhaltliche und formale Spannungen, Widersprüche, Differenzen im Wort- und Formelgebrauch, in Syntax und Stil, in theologischen Aussagen und geschichtlichen Andeutungen (Anachronismen). So gelang es, nicht nur im Pentateuch, sondern in den meisten prosaischen Büchern „Quellen", „Fragmente" und „Redaktoren", in den Weisheits- und Prophetenbüchern mehrere Sammlungen und Schichten und in den Psalmen israelitische Überarbeitungen von ursprünglich kanaanäischen Liedern zu unterscheiden[15]. Nur die sog. Uppsala-Schule um Henryk Samuel Nyberg und Ivan Engnell lehnte die Literarkritik ab, weil sie annahm, daß das AT als eine Sammlung von Büchern erst ein Werk der nachexilischen Zeit sei, während es vorher nur mündlich tradierte Überlieferungskomplexe gegeben habe. Im Verlauf des Tradierungsprozesses und bei der schriftlichen Fixierung nach dem Exil seien die alten Traditionen so entstellt, umgestaltet und erweitert worden, daß man keine „Quellen" mehr mit einiger Sicherheit rekonstruieren und auf bestimmte Verse und Kapitel in den heute uns vorliegenden Büchern verteilen könne[16]. Wenn auch die mündliche Tradition als ein bedeutender Faktor bei der Entstehung des AT in Rechnung zu stellen ist und einige Forscher eine Vermittlung zwischen Uppsala-Schule und Literarkritik für möglich halten[17], muß man doch schon lange

[4] J. Coppens, La critique du texte hébreu de l'AT, ses origines modernes, ses orientations recentes, ses règles principales: Bibl 25 (1944) 9–49.

[5] Vgl. H.M. Orlinsky, The Textual Criticism of the OT, in: The Bible and the Ancient Near East (Festschr. W.F. Albright), ed. G.E. Wright, Garden City 1961, 113–132; A. Jepsen, Von den Aufgaben der atl. Textkritik: VT Suppl. 9, 1963, 332–341.

[6] So die bisher erschienenen Bände der „Göttinger Septuaginta", der Vulgata der Abtei St. Hieronymus in Rom und der Vetus Latina von Beuron.

[7] So Biblia hebraica, hrsg. von R. Kittel, Stuttgart [7]1951, neu bearbeitet von K. Elliger und W. Rudolph als Biblia Hebraica Stuttgartensia, seit 1969, und die in Jerusalem vorbereitete große kritische Ausgabe, von der bisher nur eine „Sample Edition" einiger Jes-Kapitel vorliegt, für MT; A. von Gall, Der hebr. Pentateuch der Samaritaner, Gießen 1914–1918, Neudruck Berlin 1963, für den Samaritan. Pentateuch; A. Sperber, The Bible in Aramaic, Leiden 1959ff, für die Targume; die Septuaginta von Cambridge; die von P.A.H. de Boer und W. Baars herausgegebene Peschitta von Leiden.

[8] Nur P. Sacchi, Per una edizione dell'Antico Testamento: Oriens Antiquus 9 (1970) 221–233, fordert eine Entthronung des MT und eine kritisch rekonstruierte Ausgabe des hebräischen Urtextes des AT ohne Vokale und matres lectionis, eine vorläufig utopische Forderung.

[9] Vgl. für MT P. Kahle, Die Kairoer Geniza, Berlin 1962; ders., Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch, Stuttgart 1961. Für LXX: H.B. Swete, Introduction to the OT in Greek, Cambridge [2]1914, revised by R.R. Ottley, New York 1968; S. Jellicoe, The Septuaginta and Modern Study, Oxford 1968; F.G. Kenyon – A.W. Adams, Der Text der griechischen Bibel, Göttingen [2]1961. – Für die Vulgata: F. Stummer, Einführung in die latein. Bibel, Paderborn 1928; J.O. Smit, De Vulgaat, Roermond 1948.

[10] E. Vogt, Critica textus, Rom 1951; O. Paret, Die Überlieferung der Bibel, Stuttgart [3]1963; D.R. Ap-Thomas, A Primer of OT Text Criticism, Oxford [2]1964; E. Würthwein, Der Text des AT, Stuttgart [4]1973; Kaiser 11–16; Barth-Steck 20–26.

[11] Richter 20.

[12] So mit Recht Schreiner 90 und N. Lohfink in der Rezension von Richter in BZ NF 17 (1973) 290–292.

[13] E. Vogt (s. Anm. 10) ist ein Manuskriptdruck nur für die Hörer am Päpstl. Bibelinstitut; Schreiner 91–96 wählt mit Ps 110 einen für Anfänger zu schwierigen Text aus; Barth-Steck geben keine Beispiele, sondern verweisen nur auf den Neukirchener Kommentar; die anderen in Anm. 10 erwähnten Werke führen die Arbeitsweise selbst nicht exemplarisch vor.

[14] Zur Geschichte der Literarkritik s. die einschlägigen Lexikon-Artikel und die Handbücher der Einleitung ins AT, ferner bes. H.-J. Kraus, Geschichte der kritisch-historischen Erforschung des AT, Neukirchen [2]1969, und K. Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert, München 1966.

[15] Vgl. St. Segert, Zur Methode der atl. Literarkritik: Arch Or 24 (1956) 610–621; P. Saydon, Literary Criticism of the OT, in: Sacra Pagina, hrsg. von J. Coppens u. a., I, Gembloux 1959, 316–324; H.J. Stoebe, Grenzen der Literarkritik im AT: ThZ 18 (1962) 385–400.

[16] Zur Uppsala-Schule s. J. Scharbert, Das Traditionsproblem im AT: TrThZ 66 (1957) 321–335; I. Engnell, A. Rigid Scrutiny, Nashville 1969; J.T. Willis, I. Engnell's Contribution to OT Scholarship: ThZ 26 (1970) 385–394; H. Ringgren, La t.n. Uppsalaskolo kaj gia tradic-historia metodo: Biblia Revuo 1 (1964) 1–12; H.S. Nyberg, Die schwedischen Beiträge zur atl. Forschung in diesem Jahrhundert: VT Suppl. 22, 1972, 1–10.

[17] Vgl. H. Ringgren, Literarkritik, Formgeschichte und Überlieferungsgeschichte: ThLZ 91 (1966) 641–650; R. Rendtorff, Literarkritik und Traditionskritik: EvTh 27 (1967) 138–153.

vor dem Exil schriftliche Literatur in Israel annehmen, die uns die Literarkritik wenigstens zum Teil erschließen kann. Selbst wenn bereits die mündliche Tradition bestimmte Überlieferungskomplexe, z. B. Erzählungskränze, Lieder und Gesetzessammlungen, im Wortlaut fixiert hat, dann sind sie zumindest von literarischen Einheiten kaum zu unterscheiden und müssen dann literarkritisch faßbar sein. Man wird darum an einer möglichst sauberen Unterscheidung zwischen Literarkritik und Überlieferungskritik festhalten.

Noch ganz auf dem Boden der traditionellen Literarkritik stehen Kaiser (16–19), Bach (68) und Barth-Steck (27–36), die die Arbeitsweise beschreiben, ohne Beispiele zu bringen, und Habel, der die Methode ausführlich an Beispielen erläutert, die freilich nur dem Pentateuch entnommen sind. Sie alle betrachten die Literarkritik als Voraussetzung für die Anwendung der weiteren Methoden. Dagegen meint Koch, vor der Literarkritik, für die er aber die gleichen Kriterien annimmt wie die anderen erwähnten Exegeten, die „Gattungs-", „Überlieferungs-" und „Redaktionsgeschichte" anwenden zu müssen; Literarkritik sei erst möglich, wenn die Form bzw. Gattung des Textes und die dadurch bezeugten Überlieferungen geklärt seien (84–96).

Erich Zenger unterwirft im Unterschied zu den anderen genannten Autoren der Literarkritik nicht gleich die großen literarischen Komplexe oder Bücher, sondern nur die „kleinen Einheiten", d. h. die in sich geschlossenen und verständlichen Einzelerzählungen, Lieder, kleineren Gesetzes- und Spruchsammlungen u. dgl. (Schreiner 98–117). Dabei fragt er nach dem Verf., der Abfassungszeit, nach dem Abfassungsort und den etwaigen solchen Texten zugrunde liegenden Quellen. Er führt die Literarkritik in zwei Schritten durch: 1. die literarische Abgrenzung, für die die oben angegebenen Kriterien gelten, und die Prüfung auf kleinere Einheiten und Fragmente; 2. die literarische Zuordnung der kleineren Einheiten und Fragmente zu größeren Einheiten und die Unterscheidung von Schichten. Das Ziel, die großen literarischen Komplexe, etwa ganze Bücher oder die Pentateuchquellen, auf ihre Einheit oder Schichtung zu untersuchen, stellt er noch zurück, bis die Einzeltexte auch form-, gattungs- und überlieferungskritisch möglichst umfassend geklärt sind. Zenger steht hier und auch hinsichtlich der anderen Methoden ganz unter dem Einfluß der Untersuchungen von Wolfgang Richter zum Richterbuch[18], denen er auch als Textbeispiel Ri 9 zur Demonstration seiner Arbeitsweise entnimmt.

Wenn so auch Zenger bereits wesentliche Gedanken von Richter vorwegnimmt, merkt man bei der Lektüre von Richter's Ausführungen zur Literarkritik (49–72) sofort, daß hier ein selbständiger Denker am Werk ist, der aus seinen eigenen Forschungen an Texten[19] eine große Erfahrung gewonnen hat und die für den Literarkritiker notwendigen Schritte und Ziele neu überdenkt. Er bestätigt zwar Zenger's Forderung, die Literarkritik auf kleine Texteinheiten zu beschränken, und arbeitet auch mit den üblichen Kriterien, beschreibt aber die einzelnen Schritte viel differenzierter, als es bisher geschehen ist, und ist sich der Grenzen seiner Arbeitsweise, die er nur für Prosatexte anwendet, bewußt. Deutlicher als andere Forscher unterscheidet er zwischen synchroner und diachroner Betrachtungsweise, d. h. er fordert zunächst eine möglichst genaue Scheidung von zusammengehörenden und nichtzusammengehörenden Textteilen und erst dann die Prüfung der Frage, welche Textteile älter oder jünger sind als andere. Dabei begnügt er sich auf der Ebene der Literarkritik mit einer relativen Chronologie und verschiebt die Entscheidung über eine wenigstens annähernde absolute Datierung bis nach der Erarbeitung der Traditions- und Redaktionsgeschichte. Da er kein Lehrbuch schreiben, sondern eine atl. Literaturtheorie entwickeln will, verzichtet er darauf, seine Arbeitsweise an Texten beispielhaft vorzuführen, sondern verweist lediglich durch Stellenangaben auf Texte, die er selbst in früheren Arbeiten eingehend untersucht hat.

3. Beträchtliche Unsicherheit in Ziel, Aufgabe und Arbeitsweise besteht bei der Formkritik, die bis heute vielfach mit der Gattungskritik verwechselt wird. Begründer dieser Arbeitsweise ist Hermann Gunkel[20]. Er erkannte, daß für die theologische und historische Beurteilung eines Textes der Bibel die genaue Bestimmung der Form oder der Gattung, der ein Text zugehört, noch wichtiger ist als die Zuweisung des Textes zu einer bestimmten Quelle oder Schicht. Form und Gattung geben uns auch die deutlichsten Hinweise auf das Milieu, aus dem ein Text kommt, und erschließen uns so den „Sitz im Leben" des Textes. H. Gunkel selbst nennt seine Arbeitsweise Gattungsforschung oder Gattungsgeschichte; in der Folgezeit hat sich aber unter dem Einfluß von Martin Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919, ^{3}1933, auch bei den Alttestamentlern der Ausdruck Formgeschichte eingebürgert.

Mit H. Gunkel nehmen die meisten Forscher an, daß Israel bereits in seiner mündlichen Tradition die wesentlichen Formen seiner Literatur ausgebildet hat, weil die mündliche, nur auf das Gedächtnis sich stützende Weitergabe von Traditionsinhalten nur dann zuverlässig war, wenn man sich an bestimmte Schemata und Formen der Rede hielt. Diese Formen und Schemata haben später auch die literarische Abfassung von Texten nachhaltig beeinflußt, so daß man die Gedanken je nach dem Zweck, für den man schrieb, in bestimmte literarische Gattungen eingehen ließ. So bildeten sich verschiedene Gattungen von Liedern aus, je nachdem ob sie der Totenklage oder dem Bittgebet oder dem Siegesjubel u. dgl. dienen sollten, aber auch von Sagen, geschichtlichen Mitteilungen, Listen und Gesetzesformulierungen, je nachdem, ob man unterhalten, geschichtliche Nachrichten festhalten, die Beamten oder das Volk im Gesetz unterrichten oder sonst einen Zweck erreichen wollte. Man müsse die Form eines Textes untersuchen, um ihn einer bestimmten literarischen Gattung einzuordnen, die Geschichte der betreffenden Gattung zu erschließen und so den „Sitz im Leben" für den Text ausfindig zu machen. Auf diese Weise lasse sich dann auch etwas über die Intention sagen, die der Verf. bei der Abfassung seines Textes verfolgte.

Die Gattungsforschung erschloß eine große Anzahl von Gattungen der erzählenden (Sage, Legende, Berufungserzählungen, Novellen u. a.)[21], der juristischen (kasuistisches und apodiktisches Recht)[22], der prophetischen (Botenspruch, Scheltwort, Heilsorakel, Bundesrechtsstreit)[23], der poetischen (Hymnen, Klagelieder des einzelnen und des Volkes, Danklieder, Siegeslieder, Königslieder u. a.)[24] und der weisheitlichen Literatur (Mahnspruch, Zahlenspruch, Problemdichtungen wie Ijob und Kohelet)[25] und versuchte die einzelnen Texte des AT diesen Gattungen zuzuordnen, um sie historisch, theologisch, juristisch oder literarisch sachgemäß würdigen zu können.

Bach (69–70) und Kaiser (19–23) begnügen sich mit der Darlegung der so umrissenen Aufgabe der Form- bzw. Gattungsgeschichte, und Koch zeigt an Hand von zahlreichen Beispielen und eingehenden Textbesprechungen die Eigenart und die Geschichte der wichtigsten Gattungen auf (3–96, 135–270), ohne genauer über die einzelnen methodischen Schritte oder über eine Unterscheidung von Form und Gattung bzw. von

[18] W. Richter, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch = BBB 18, Bonn 1963, ^{2}1966; ders., Bearbeitungen des „Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche = BBB 21, Bonn 1964; vgl. Schreiner 97f.

[19] Neben den in Anm. 18 erwähnten Arbeiten sind noch zu nennen: Recht und Ethos = StANT 15, München 1966; Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte = FRLANT 101, Göttingen 1970; dazu kommen mehrere Aufsätze.

[20] L. J. Coppes, Hermann Gunkel, Diss. Westminster Theol. Sem. 1968; W. Klatt, Hermann Gunkel = FRLANT 100, Göttingen 1969; H. J. Kraus (s. Anm. 14) 341–367. – Zu Vorläufern Gunkel's s. J. M. Schmidt, Karl Friedrich Stäudlin – ein Wegbereiter der formgeschichtlichen Erforschung des AT: EvTh 27 (1967) 200–218.

[21] M. Weiss, Einiges über die Bauformen des Erzählens in der Bibel: VT 13 (1963) 456–475; ders., Weiteres über die Bauformen des Erzählens in der Bibel: Bibl 46 (1965) 181–206; Cl. Westermann, Arten der Erzählung in der Genesis, in: ders., Forschung am AT = Theol. Bücherei 24, München 1964, 9–91.

[22] Die Erforschung des israelit. Rechts hat nachhaltig A. Alt, Die Ursprünge des israelit. Rechts, Leipzig 1934, jetzt in: ders., Kleine Schriften I, München 1959, 278–332, beeinflußt durch seine Unterscheidung von genuin israelitischem apodiktischem und aus dem Keilschriftrecht übernommenem kasuistischem Recht, die heute allerdings modifiziert werden muß. Lit. zu den Gattungen und Formen des atl. Rechts s. in Lexika und Einleitungen ins AT.

[23] Vgl. bes. Cl. Westermann, Grundformen der prophetischen Rede, München ^{2}1964; F. Ellermeier, Prophetie in Mari und Israel, Herzberg 1968. Zum „Bundesrechtsstreit" (*rîb*) s. bes. J. Harvey, Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance, Bruges 1967, und G. Many, Der Rechtsstreit mit Gott (RIB) im Hiobbuch, Diss. München 1971, 1–74 (Forschungsbericht).

[24] Die Erforschung der poetischen Formen und Gattungen haben am stärksten gefördert H. Gunkel – J. Begrich, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933, ^{2}1966; Cl. Westermann, Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen 1961, ^{4}1968; L. Alonso Schökel, Estudios de poética hebrea, Barcelona 1963, deutsche Bearbeitung: Das AT als literarisches Kunstwerk, Köln 1971; St. Gevirtz, Patterns in the Early Poetry of Israel, Chicago 1963.

[25] Zu den Gattungen der Weisheitsdichtung s. W. Richter, Recht und Ethos (s. Anm. 19) und H. H. Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit = BZAW 101, Berlin 1966. – Zu den Gattungen im AT überhaupt: L. Alonso Schökel, De generibus litterariis in VT, Rom 1966; S. Muñoz Iglesias, Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia, Madrid 1968; Annemarie Ohler, Gattungen im AT, 2 Bde Düsseldorf 1972/73.

Formkritik und Formgeschichte zu reflektieren. Gedanken über die Prinzipien, Aufgaben und methodischen Schritte der Formkritik macht sich Tucker. Drei Prinzipien seien zu beachten: 1) die literarischen Formen des AT wurden im wesentlichen schon in mündlicher Tradition ausgebildet; 2) die Tradition übt einen viel stärkeren Einfluß auf die literarische Gestaltung aus als in der klassischen oder modernen Literatur; 3) die Gattungen sind an einen bestimmten „Sitz im Leben" gebunden. Als Aufgaben weist er der Formkritik zu, a) die Geschichte der Einzeltexte und der ganzen atl. Literatur von ihrem mündlichen Stadium bis zur letzten Fixierung an Hand ihrer Gattungen zu erschließen, und b) ein möglichst umfassendes Verständnis des Textes zu erzielen. Als methodische Schritte werden empfohlen: 1) die Analyse der Struktur des Textes, 2) die Beschreibung und Bestimmung der Gattung an Hand der Form, 3) die Erschließung des Sitzes im Leben, 4) die Bestimmung der Intention und der Funktion des Textes. Die Arbeitsweise und die verschiedenen Gattungen werden dann an Hand von Beispielen aus der erzählenden und der prophetischen Literatur ausführlich vorgeführt. So hat Tucker ein praktisches Lehrbuch geschaffen. Da er aber Form nur in Verbindung mit Gattung sieht, wird der Form keine selbständige Bedeutung für die Auslegung zugeschrieben.

Während Tucker von Formkritik *(form criticism)* spricht, gebrauchen Barth-Steck nur die Termini Formgeschichte bzw. Gattungsgeschichte und halten eine genauere Unterscheidung zwischen beiden nicht für wichtig (54–69). Ihnen kommt es vor allem auf eine möglichst genaue Bestimmung des Sitzes im Leben an, den sie als den die Texte „prägenden wirksamen Lebensbereich" (63) umschreiben. Um diesen aufzuspüren, fragen sie: Wer redet? Wer sind die Zuhörer? Welche Stimmung spricht aus dem Text? Welche Wirkung erzielt der Text? Sie nehmen zwischen Form und Inhalt eine enge Verbindung an und empfehlen daher folgende Schritte: a) Bestimmung der Gliederungsmerkmale, b) Bestimmung der Korrelation zwischen Form und Inhalt, zu der auffallende Ausdrücke und Formeln und die Aussageabsicht den Weg weisen. Da Barth-Steck mit H. Gunkel der mündlichen Tradition ein entscheidendes Gewicht für die Ausbildung der Gattungen zuschreiben, glauben sie, die „Form-" bzw. „Gattungsgeschichte" methodisch erst nach der Erarbeitung der Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte in Angriff nehmen zu sollen, so daß sie diese beiden Methoden vor der Formgeschichte behandeln (37–47 und 48–53).

Erich Zenger (Schreiner 118–127 bzw. 128–135) sowie Richter (72–125 bzw. 125–152) unterscheiden klar zwischen Formkritik und Gattungskritik und darin wieder zwischen synchronischem und diachronischem Aspekt, wobei sich erst aus dem letzteren die Form- bzw. Gattungsgeschichte ergibt. Nach beiden hat jeder Text eine Form, deren Analyse für die Auslegung wesentlich ist; aber nicht jeder Text ist einer Gattung zuzuordnen. Eine Gattung liegt nur vor, wenn wenigstens zwei Texte die gleiche oder zumindest eine sehr ähnliche Form aufweisen. Beide stimmen auch im wesentlichen hinsichtlich der Aufgaben und der methodischen Schritte überein, wobei für die Abhängigkeit Zengers von W. Richter das bei der Literarkritik Gesagte gilt. Die Formkritik hat alle formalen Elemente der sprachlichen Gestaltung zu erforschen: Syntax, Redefiguren, Topoi, Stil, Strukturmerkmale. Als methodische Schritte werden aufgewiesen 1. die syntaktisch-stilistische Einzelanalyse, 2. die Herausarbeitung der Struktur des Textes, 3. die Bestimmung des Aussageziels und 4. die Absteckung des Horizonts der Einheit. Richter unterscheidet noch genauer ornamentale (Klangbild, Rhythmus, Reim u. dgl.) und strukturale Form, wobei er nocheinmal die äußere (Eigenart der Syntax und des Stils, Strophenbau) und die innere Form (Wechsel von Rede und Handlung, Gruppierung der handelnden Personen, Verteilung der Gewichte in den Handlungen und Reden) auseinanderhält[26]. Die Gattungskritik hat nach beiden Autoren die Feststellung der mehrere Texte umgreifenden Formmerkmale zum Ziel, die für eine Gattungsbestimmung typisch sind und darum mehrere Texte in eine Gattung einordnen lassen. Dabei sind zwei Schritte zu machen: 1. die Suche nach den typischen Merkmalen durch einen Vergleich mehrerer Texte, 2. die Bestimmung des Sitzes im Leben bzw. in der Literatur, in dem die betreffende Gattung ausgebildet wurde. Beide Autoren glauben, bei der Bestimmung der Form und der Gattung vom Inhalt absehen und nur formale Merkmale gelten lassen zu können, und beide halten die Erarbeitung der Geschichte der Form und Gattung erst dann für möglich, wenn mehrere Texte gleicher oder ähnlicher Form bzw. Gattung analysiert und erforscht sind. Zenger bringt sowohl für die Form- als auch für die Gattungskritik wieder Beispiele aus Ri; Richter demonstriert die Analyse der äußeren Form ausführlich an einem Beispiel aus 1 Kön (83–92), während er sonst wieder nur auf von ihm schon eingehender untersuchte Texte verweist oder solche kurz nach Form und Gattung skizziert. Ausführlicher als andere Autoren legt Richter die Bedeutung von geprägten Wendungen, d. h. immer wiederkehrenden Wendungen in einem einzelnen Textzusammenhang oder bei einem einzelnen Schriftsteller, und von Formeln, d. h. von wiederholt vorkommenden Wortverbindungen oder Sätzen in mehreren Büchern oder zeitlich verschiedenen Texten, für die Erforschung des Sitzes im Leben und der Aussageabsicht dar.

[26] Richter wertet ausgiebig die Arbeitsweisen und Ergebnisse der allgemeinen Literaturwissenschaft und Linguistik aus, deren wichtigste Literatur er auch anführt.

Richter hat deutlicher als andere Exegeten des AT erkannt, daß man stärker als bisher die Ergebnisse der Linguistik für die Exegese fruchtbar machen muß. Zwar gab es bereits Forscher, die die Exegeten auf die Semantik aufmerksam machten und sie davor warnten, in der in letzter Zeit eifrig betriebenen Erforschung der im AT vorkommenden hebräischen Begriffe von den syntaktischen und strukturalen Zusammenhängen der Wörter abzusehen und von einem wesentlichen Unterschied zwischen hebräischem und griechisch-abendländischem „Denken" in der Sprache zu philosophieren[27]. Richter hat sich diesen Warnungen angeschlossen und auch sonst Anregungen der strukturalen Linguistik aufgegriffen (vgl. 24–30). Unterdessen scheinen aber viele Theologen und auch manche Exegeten sich vorbehaltlos dem linguistischen Strukturalismus verschrieben zu haben. Sie widmen sich mit Feuereifer strukturalen Untersuchungen biblischer Texte, vernachlässigen aber die Literar- und bisherige Form- bzw. Gattungskritik in der trügerischen Annahme, diese angeblich sterilen Methoden überwinden und eine bessere Exegese leisten zu können[28]. Von hier sind sicher manche neue Anregungen zu erwarten, aber es muß sich noch vieles abklären, weshalb noch nicht näher darauf eingegangen werden soll[29].

4. Große Verwirrung hinsichtlich Terminologie, Aufgaben und Methodik ist bei der Überlieferungs- bzw. Traditionskritik und bei der Redaktionsgeschichte festzustellen. Seit H. Gunkel hat man sowohl um die Bedeutung der mündlichen Tradition für die Entstehung der israelitischen Literatur, als auch um die Bedeutung von an bestimmten Heiligtümern, am Königshof, an Schulen, in Propheten- und Priesterkreisen beheimateten Tradentengruppen für die Weitergabe von mehr oder weniger fest ausgeprägten Überlieferungen geschichtlicher, erzählender, rechtlicher, kultischer und weisheitlicher Art nicht nur in mündlicher Form, sondern auch in Schriftwerken gewußt. Der Ausdruck Traditions- oder Überlieferungsgeschichte für eine bestimmte methodische Arbeitsweise ist aber in die alttestamentliche Wissenschaft erst von der Uppsala-Schule[30] und von Martin Noth[31] eingeführt worden, nachdem noch Gerhard von Rad die Überlieferungsgeschichte der im Pentateuch zusammengeflossenen Traditionen unter der Firmierung „Formgeschichte"

[27] So wendet sich bes. J. Barr, The Semantics of Biblical Language, Oxford 1961, deutsch: Bibelexegese und moderne Semantik, München 1965; ders., Old and New in Interpretation, London 1964, deutsch: Alt und Neu in der biblischen Überlieferung, München 1967; ders., Comparative Philology and the Text of the OT, Oxford 1968, gegen die die einzelnen Wörter zu stark isolierenden Begriffsuntersuchungen im ThWNT und gegen Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1953, [4]1965, gerät aber dabei selbst in die Gefahr der Einseitigkeit.

[28] Aus der lawinenhaft anwachsenden, allerdings zumeist auf das NT Bezug nehmenden Literatur seien hier genannt P. Beauchamp, Création et séparation, Paris 1969; R. Barthes – F. Bovon, Analyse structurale et exégèse biblique, Neuchâtel 1971; L. Lapointe, La valeur linguistique du Sitz im Leben: Bibl 52 (1971) 469–487; Aufsätze von P. Beauchamp und R.C. Culley in VT Suppl. 22, 1972, 88–112, 129–142; X. Léon-Dufour (Hrsg.), Exégèse et herméneutique, Paris 1971, deutsch: Exegese im Methodenkonflikt, München 1973; Cl. Chabrol – L. Marin (Hrsg.), Sémiotique narrative: Récits bibliques, Paris 1971, deutsch: Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel, München 1973; J.F.A. Sawyer, Semantics in Biblical Research. London 1972, und vor allem in Deutschland E. Güttgemanns mit seiner Zeitschrift Linguistica Biblica. Den Alttestamentler interessierende zahlreiche Beiträge zur Bedeutung der linguistischen Methoden für die altorientalistischen Disziplinen enthält Orientalia 42 (1973) Heft 1 und 2 (S. 47–194). – Wenn X. Léon-Dufour, Cl. Chabrol, L. Marin u. ihre Mitarbeiter meinen, Strukturanalysen an atl. Texten in französischer Übersetzung ohne Bezugnahme auf den Urtext vornehmen zu können, werden sie Exegeten kaum dazu animieren, sich für ihre strukturalen Modelle zu interessieren!

[29] Kritische, aber im ganzen positive Forschungsberichte über den „linguistischen Trend" in der Exegese bei E.A. Nida, Implications of Contemporary Linguistics for Biblical Scholarship: JBL 91 (1972) 73–89; W.G. Doty, Linguistics and Biblical Criticism: JAAR 41 (1973) 114–121; P.-G. Müller, Die linguistische Kritik an der Bibelkritik: Bibel u. Liturgie 46 (1973) 105–118; scharf ablehnend dagegen Uku Masing, De hermeneutica: Communio Viatorum 16 (1973) 1–29. W. Richter steht diesem neuesten strukturalistischen Trend zweifellos sehr skeptisch, wenn nicht ablehnend gegenüber.

[30] Vgl. Anm. 16 u. 17.

[31] M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Halle 1943, Neudr. Tübingen 1957; ders., Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, Neudr. Darmstadt 1960.

aufzuhellen versucht hatte[32]. Während aber die Uppsala-Schule meint, ohne Literarkritik die Besonderheiten der Traditionen und Tradentenkreise ergründen zu können[33], setzen G. von Rad, M. Noth und in ihrem Gefolge die meisten neueren Forscher die Literarkritik und viele auch die Form- bzw. Gattungskritik voraus, da man erst von dieser Grundlage aus die hinter den vorliegenden Texten verborgenen Traditionen ergründen kann[34].

Von Redaktoren, Redaktion und Redaktionsgeschichte sprechen die Exegeten schon seit dem Aufkommen der Literarkritik. Man verstand darunter zunächst die Arbeit derjenigen Männer in Israel, die die aus den kanonischen Büchern mittels der Literarkritik erschlossenen älteren „Quellen", vor allem im Pentateuch, im „Deuteronomistischen" und „Chronistischen Geschichtswerk" und in den Prophetenbüchern, zu den umfassenderen literarischen Einheiten oder Sammlungen zusammenstellten. Wenn man dabei auch von Überarbeitung und Redaktion sprach, schätzte man die Leistung solcher „Redaktoren" nicht sonderlich hoch ein, und man wandte auch nicht allzu viel Mühe auf, um die eigene Leistung dieser Männer oder „Schulen" erfassen zu können. Von Redaktion und Redaktionsgeschichte sprach man aber auch unreflektiert dann, wenn man die Verarbeitung mündlicher Traditionen durch die ältesten israelitischen Geschichtsschreiber, etwa den Jahwisten, den Elohisten oder den Verfasser der „Thronnachfolgegeschichte" meinte[35].

Bach (70–72) spricht nur davon, daß die Überlieferungsgeschichte die Aufgabe habe, die Gattungen in ihre verschiedenen Lebensbereiche zurückzuverfolgen, die dort gepflegten Überlieferungen genauer ins Auge zu fassen und so ein möglichst lebendiges Bild von der Glaubensgeschichte Israels zu zeichnen. Auf die Redaktionsgeschichte geht er nicht näher ein. Nach Kaiser (23–24) erwächst die Traditionsgeschichte ganz von selbst aus der form- und gattungsgeschichtlichen Arbeit. Die Formensprache und der „einer Gattung gemeinsame Schatz an Gedanken und Stimmungen" (23) lassen uns bestimmte mehr oder weniger fest umrissene Traditionen erkennen. Solche Traditionen reichen dann auch in die verschiedenen literarischen Schichten der uns bekannten oder literarkritisch erschlossenen Geschichtswerke, in die Propheten- und Liedersammlungen und in die Weisheitsbücher hinein. Redaktionsgeschichtliche Überlegungen klingen bei Kaiser nur an, wenn er sagt, „redaktionell überarbeitete Stücke enthalten ... letztlich ein ganzes Kompendium der israelitischen Literatur- und Glaubensgeschichte" (23). Die Überlieferungsgeschichte hat nach ihm die Aufgabe, die Frage zu beantworten, wie die Einzeltradition, z. B. eine Sage, zum Sagenkranz wurde, wie sie ihren Weg in eine der alten Quellenschriften (z. B. J, E, P) nahm und wie die Quellenschriften in die umfassenden Bücher oder Sammlungen Aufnahme fanden. Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte werden also kaum auseinandergehalten.

Koch unterscheidet Überlieferungsgeschichte (49–71), in die er die Motivgeschichte (70f) einbezieht, Redaktionsgeschichte (72–83) und Traditionsgeschichte (97–112). Die Überlieferungsgeschichte „untersucht das abgeschlossene Einzelstück einer Gattung, kurz ‚eine Überlieferung' genannt, auf seine eigentümliche Geschichte und seinen besonderen Sitz im Leben hin" (49). Demnach ist jedes „Einzelstück", und das heißt doch wohl dann jede kleine Einheit, eine Überlieferung, die selbst wieder ihre Geschichte vor der textlichen Fixierung haben kann. Diese gilt es an Hand von Spannungen im Text und von Gattungsmerkmalen zu erfassen und so „das Gefälle des Glaubens, Denkens und Verkündigens ... sichtbar werden zu lassen" (70). Letztes Bauelement einer Überlieferung sei das „Motiv", das aber nie selbständig auftritt, sondern immer in eine literarische Einheit eingeht und sich verschiedenen Gattungen „ankristallisieren" kann (70). Während die Überlieferungsgeschichte von der schriftlichen Endgestalt eines Einzelstückes ausgeht und zu den Ursprüngen der darin bezeugten „Überlieferung" zurückschreitet, geht die Redaktionsgeschichte den umgekehrten Weg: Sie „verfolgt den Weg eines Textes von seiner Verschriftung bis zu seiner literarischen Endgestalt" (73). Leider wird dabei nicht klar, was „Verschriftung" meint; anscheinend ist dabei die erstmalige, erst methodisch erschlossene, vor dem kanonischen Text des „Einzelstückes" liegende schriftliche Verarbeitung einer „Überlieferung" gemeint. Auch wird hier nicht recht klar, wie das Verhältnis zwischen „Redaktion" des Einzelstücks und der „Redaktion" des umfassenden Literaturwerkes, in das dieses Eingang findet, zu bestimmen ist. Den Terminus „Tradition" verwendet Koch nur im Zusammenhang mit der „Traditionshistorischen Schule", die das Problem des Verhältnisses der mündlichen zur schriftlichen „Überlieferung" aufgeworfen habe (97–112). Hier sucht er zwischen Uppsala-Schule und den anderen Exegeten zu vermitteln. Die Eigenart mündlicher und schriftlicher Weitergabe eines „Textes" müsse durch Gattungsbestimmung und Auffindung des Sitzes im Leben geklärt werden, doch komme der mündlichen Tradierung auf jeden Fall eine bedeutende Rolle im AT zu.

Nicht viel klarer drückt sich Rast aus. Auch er erkennt der Uppsala-Schule das Verdienst zu, die Bedeutung der mündlichen Tradition für das Werden des AT herausgestellt zu haben. Er versteht dabei „Tradition" anscheinend nur als mündliches Ausformen und Weitergeben von Überlieferungsinhalten, das in bestimmten Tradentenkreisen *(circles)* geschieht. Redaktion ist bei ihm die schriftliche Verarbeitung solcher zunächst mündlich gepflegter Traditionen zu literarischen größeren Einheiten. Aufgabe der Traditionsgeschichte sei es, eben jene Tradentenkreise, ihr Leben, ihre Interessen und Beweggründe zu erschließen. Daß es Tradition und Traditionsgeschichte auch auf der Stufe schriftlicher, literarischer Weitergabe gibt, wird hier nicht deutlich. Rast führt zwar viele Beispiele aus erzählenden und prophetischen Texten vor, an denen man die Tätigkeit der Tradenten und Tradentenkreise aufspüren könne, zeigt aber keine methodischen Schritte auf, mit denen man vom gegebenen Text zu den zugrundeliegenden Traditionen gelangen und dann die Geschichte der Traditionen bis zu deren letzten schriftlichen Fixierungen und Auffächerung in den kanonischen Büchern verfolgen könnte. Er schildert lediglich den Stand der Diskussion um das Problem der mündlichen Tradition im AT, die erzielten Ergebnisse an Hand von beispielhaften Texten und die Bedeutung dieser Betrachtungsweise für Exegese und Theologie.

Anscheinend unter dem Einfluß von Koch unterscheiden auch Barth-Steck zwischen Überlieferungsgeschichte (37–47), Redaktionsgeschichte (48–53), auf die sie, wie wir bereits gesehen haben, die Formgeschichte folgen lassen (54–69), und Traditionsgeschichte (70–80). Überlieferungsgeschichte beschäftige sich nur mit der mündlichen Vorgeschichte eines Textes. Zu unterscheiden sei ein analytischer und ein synthetischer Arbeitsgang. Im analytischen fragt man, ob das „Einzelstück" sonst noch im AT oder in seiner Umwelt ohne literarische Abhängigkeit von dem untersuchten Text vorhanden ist, wie es formgeschichtlich zu beurteilen ist, wo Spannungen oder Auffälligkeiten bestehen und ob Züge für eine bestimmte Überlieferung oder einen Sitz im Leben sprechen. Im synthetischen Arbeitsgang fragt man nach den Gründen für die Entstehung einer Überlieferungseinheit und nach den Wandlungen einer solchen. Die Überlieferungsgeschichte läßt uns die Geschichte der Religion Israels und seine Geschichte überhaupt verstehen. Die Redaktionsgeschichte verfolgt die Geschichte eines Textes von der ersten Niederschrift einer mündlichen Überlieferung, von ihrer „Verschriftung", bis zur letzten Fixierung innerhalb eines der großen Literaturwerke oder Bücher im AT über alle Redaktionsstufen hinweg; sie setzt also die Literarkritik voraus. Traditionsgeschichte fragt nicht nach der Vorgeschichte eines schriftlich fixierten einzelnen Überlieferungsstückes, sondern nach den geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, die in einem einzelnen Text bezeugt sind. Sie sucht aus den Texten „feste Vorstellungen" oder „Vorstellungszusammenhänge (Traditionen)" zu erheben, „theologische Strömungen" und die „geographischen Räume", mit denen sie verbunden sind, was im wesentlichen auf die Erschließung der Geschichte der Motive hinauskommt (73, 75). Sofern solche „Motive" oder „Vorstellungen" nicht an bestimmte „Wortfelder" und Formulierungsstrukturen" (74) gebunden sind, sondern allgemeine „Wissensinhalte" und „Stoffe" sind, spricht man besser von „Stoffgeschichte". Auch hier werden die einzelnen Schritte oder Arbeitsweisen nicht näher durch Beispiele erläutert.

Zenger (Schreiner 135–138, 138–142) und Richter (152–165, 165–173, wo „Kompositionen" und „Redaktionen" unter einer Überschrift zusammengefaßt sind) unterscheiden klar zwischen Traditions- bzw. Redaktionskritik und Traditions- bzw. Redaktionsgeschichte. Beide sehen auch wieder möglichst von Inhalten ab und bestimmen vor allem die formalen Merkmale. Nach Zenger analysiert die Traditionskritik „den Weg, den die kleinen Einheiten sowie ihre verschiedenen inhaltlichen und formalen Elemente durchlaufen haben" und „fragt nach der Vorgeschichte der Motive und theologischen Vorstellungen, insbesondere ob den einzelnen Einheiten geformte (nur solche sind uns greifbar) Traditionen vorgelegen haben"; schließlich verfolgt sie „die Geschichte der verschiedenen Sitze im Leben, welche die Einheiten durchlebt haben", bis hin zum vorliegenden Text (135). Als methodische Schritte gibt er an: 1. die Frage nach den geformten Traditionen und Motiven, 2. die Traditionsgeschichte der einzelnen Einheiten und 3. die Einordnung der Einheiten in die Traditionslinien. Das erläutert er dann an einem Textbeispiel. Die Redaktionskritik sucht die Arbeitsweise der Redaktoren zu erschließen, die mündliche und schriftliche Einzelüberliefe-

[32] G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, Stuttgart 1938, jetzt in: ders., Ges. Studien z. AT = Theol. Büch. 8, München ^{3}1965.

[33] Die Schwächen dieser Schule hat am deutlichsten Richter (s. Autorenregister unter: Engnell, I.) herausgestellt.

[34] Aufgaben und Methodik der überlieferungsgeschichtlichen Forschung bedenken u. a. H.-J. Kraus, Zur Geschichte des Überlieferungsbegriffs in der atl. Wissenschaft: EvTh 16 (1956) 371–387, jetzt in: ders., Biblisch-theolog. Aufsätze, Neukirchen 1972, 278–295; Eva Oßwald, Methodische Erwägungen zur Frage der Verwertung überlieferungsgeschichtlicher Ergebnisse für die Erforschung geschichtlicher Sachverhalte: ThLZ 85 (1960) 145f; W. Zimmerli, Alttestamentliche Traditionsgeschichte und Theologie, in: Probleme biblischer Theologie (Festschr. G. von Rad), hrsg. von H. W. Wolff, München 1971, 632–647.

[35] Zur Redaktionsgeschichte vgl. G. Minette de Tillesse, M. Noth et la „Redaktionsgeschichte" des Livres historiques, in: Aux grands carrefours, ed. Ch. Hauret, Bruges 1967, 51–76.

rungen zu Teilsammlungen oder großen literarischen Komplexen und Büchern zusammenzufassen, wobei Zenger gerade diesen Redaktoren große theologische Bedeutung zuerkennt. Als Verfahren schlägt er vor: 1. die Einordnung der Fragmente, 2. die Betrachtung der Quellen, 3. die Aufdeckung der Intentionen der Redaktionen. Das wird wieder an einem Beispiel demonstriert. Schreiner selbst beschreibt dann ausführlich die im AT vorkommenden „Formen und Gattungen", hebt aber dabei wieder zum Teil die von seinem Schüler Zenger gemachten Unterschiede zwischen Form und Gattung auf (194–231).

Für Richter ist die erste Frage, die der Traditionskritiker stellt, die nach den Kriterien (Formeln, vorgeprägten Schemata, Geschlossenheit des Horizontes und des Zieles, Anzeichen für Veränderung des Strukturmusters, die eine diachrone Betrachtungsweise zulassen); die zweite die nach der Funktion einer Tradition und nach Tendenzverschiebungen. Die Traditionskritik erhellt „die (mündliche) Vorgeschichte eines literarischen Textes mit seinen Veränderungen in sich oder durch Berührung mit anderen Gattungen" und „führt an deutlich markierbare Grenzen und baut damit der Willkür der genialen Ahnungen vor" (164). Erst wenn es gelingt, die „erarbeiteten Stadien in einer relativen Chronologie" zu ordnen, könne man von Traditionsgeschichte sprechen, was aber nur schwer und lückenhaft zu erreichen sei (164f). Für Richter hat es die Traditionskritik und -geschichte also nur mit der mündlichen Vorgeschichte der Texte zu tun; mit Zenger fordert er für die Annahme einer Tradition eine feste Bindung an formale Elemente (Gattung, Formel, sprachliche Formulierung und Struktur). Die Komposition und Redaktion ist die Bearbeitung von Traditionen und von Texten bis hin zur letzten Glosse. Wiederum ist nach den Kriterien (Nähten, Rahmung, Zusätzen) und der Funktion einer Komposition oder Redaktion zu fragen. Erst wenn man deutlich verschiedene Schichten in der Redaktion feststellen und diese in der relativen Chronologie ordnen kann, ist von Redaktionsgeschichte zu reden. Auch die Traditions- und Redaktionskritik wird durch Richter nicht eingehender vorgeführt, sondern nach Stellenhinweisen der selbständigen Einübung des Benutzers überlassen.

5. Alle hier besprochenen Arbeiten zu den exegetischen Methoden stimmen darin überein, daß eine sachgemäße Exegese von Einzeltexten, die Erarbeitung einer „Theologie" eines biblischen Buches oder seiner literarischen Vorstufen und die Abfassung einer „Geschichte Israels", einer „Geschichte der israelitischen Religion" oder einer „Theologie des AT" die Anwendung der aufgeführten Methoden und deren Ergebnisse voraussetzt. Sie unterscheiden sich aber beträchtlich in der Frage nach dem Wesen einer theologischen Exegese, nach den letzten Zielen der ganzen exegetischen Arbeit und nach dem „Inhalt" des AT.

Bach erwähnt das Kanonproblem und die theologische Zielsetzung der Exegese des AT nur beiläufig, betont nachdrücklich die Notwendigkeit des Sprachenstudiums für den Theologen und skizziert nur kurz die Methoden. Dabei beschränkt er sich auf die allerwichtigsten Literaturangaben. Er bietet aber sehr praktische Hinweise für den Studenten, wie er das Studium der atl. Exegese am besten einteilen und mit anderen Fächern integrieren kann (72–75). Kaiser legt die Methoden etwas ausführlicher dar und setzt die Literaturhinweise, die relativ umfangreich sind, in Anmerkungen unter den Text. Auf keiner Stufe der von ihm vorgeschlagenen Methodenanwendung sieht er vom Inhalt ab, sondern hält ihn immer für die Bestimmung der literarischen Einheiten, der Form und der Gattung für wesentlich. Er hat einen die Abschnitte über die einzelnen Methoden an Umfang weit übertreffenden eigenen Abschnitt „Sach-, Begriffs- und Zusammenhangexegese" (25–35), in dem er auch die Hilfswissenschaften kurz skizziert, sowie je einen für den Theologiestudenten hilfreichen Abschnitt „Exegese und Verkündigung" (9–11) und „AT und christliche Theologie" (35f). Hier bekennt er sich zum AT als dem „geschichtlichen Zeugnis von Gottes Heilshandeln an dem Menschen" (9) und als dem Wort Gottes, das allerdings in das Licht des NT, der Kirchengeschichte „und der in ihr erfolgten Bekenntnisbildung" zu stellen sei (35), ein für einen evangelischen Exegeten bemerkenswerter Satz. Alle kritische Beschäftigung mit dem AT müsse zum Ziel haben, die „Einheit des Gottesvolkes ... in dem einen Glauben an Gott als den Grund unseres Seinkönnens und Seinmüssens" zu entdecken (36). Praktische Anleitungen zur wissenschaftlichen Arbeitsweise am AT und am NT von Gottfried Adam über Mitarbeit an Vorlesungen und Seminaren, zur Benutzung von Bibliotheken und zur Auffindung der Literatur (69–87), ergänzen vorteilhaft die „Einführung in die exegetischen Methoden".

Koch gliedert sein Buch in zwei Hauptteile, I. Methoden, II. Ausgewählte Beispiele, und behandelt gleichmäßig das AT und das NT. Auch er sieht bei den Methoden von Anfang an nicht vom Inhalt der Texte ab. Nach der Darlegung der Methoden geht er in einem kurzen Abschnitt auf die „Auslegungs- und Sprachgeschichte" ein (130–132), wobei er dem abgeschlossenen Kanon der Bibel entscheidende Bedeutung für Glauben und Leben zuerkennt. In der Auslegungsgeschichte des Gesamtkanons gehe die Überlieferungsgeschichte weiter, wenn auch unter veränderten Bedingungen, und erst hier mache es „die Wirkungsgeschichte biblischer Sprache ... möglich, daß die Bibel noch heute uns anspricht" (131). Er bekennt sich eindeutig zum Offenbarungsanspruch des AT und des NT, der den Exegeten verpflichte, geht aber nicht weiter auf die Frage ein, wie sich die Anerkennung des Kanons und seines Offenbarungscharakters auf die theologisch-wissenschaftliche Auslegung der Bibel auswirkt.

Barth-Steck beschränken sich im wesentlichen auf die Darstellung der Methoden und bringen die dazu gehörende Literatur in einer knappen Auswahl jeweils am Schluß eines Abschnittes. Ein Abschnitt „Einzelexegese" (81–85) beschränkt sich auf die bloße Feststellung, daß sie es mit geographischen und historischen „Klärungen" und sonstigen Realien, mit Begriffsanalyse und Religionsgeschichte zu tun habe und daß sie den Text theologisch entfalte. In einem Anhang A (85) bieten die Verf. einige zusätzliche Literatur. In einem Anhang B (85–90) geben sie praktische Hinweise auf die Einübung der Methoden in einem Proseminar. In Nachträgen zur 1. Aufl. (91–108) ergänzen sie die Literaturangaben und nehmen kritisch Stellung zu Schreiner bzw. Zenger und vor allem zu Richter. Von diesem behaupten sie zu Unrecht, „daß hier eine grundsätzliche Neuorientierung der Exegese ohne unmittelbare Kontinuität zur herkömmlichen alttestamentlichen Forschung vorliegt" (105), eine Behauptung, die durch die ständigen Verweise Richter's auf die frühere Forschung und die Fortentwicklung ihrer Methoden widerlegt wird. Mit Recht aber wenden sich die Verf. gegen die Einseitigkeit in der Anwendung und Reihenfolge der Methoden und die absolute Trennung form- und inhaltsbezogener Betrachtungsweise. Eigentlich theologische oder hermeneutische Gesichtspunkte kommen bei Barth-Steck wegen ihrer bewußt auf die Texterhellung eingeschränkten Zielsetzung nicht zur Geltung.

Die Bändchen von Habel, Rast und Tucker gehören einer Reihe „Guides of Biblical Scholarship", hg. von J. Coert Rylaarsdam an, deren Zielsetzung und Eigenart laut Vorwort ist: Durch die Anwendung der zu behandelnden Methoden soll die Bibel als ein historisch gewordenes und die Geschichte des Glaubens Israels erhellendes Buch verstanden werden; die Methoden seien in ihrem Eigenwert und gleichzeitig in ihrer Interdependenz darzustellen. Die drei Verf. entledigen sich ihrer Aufgabe geschickt im Rahmen der traditionellen Methodenauffassung und führen den Studenten mittels gut, wenn auch etwas einseitig ausgewählter Beispiele in die Arbeitsweise bzw. in den Stand der Forschung ein. Etwas spärlich sind die nur englische Literatur anführenden Anmerkungen und die wieder nur einige englischsprachigen Bücher referierenden Bibliographien am Ende eines jeden Bandes. Habel und Rast haben noch ein knapp gehaltenes Glossar, das die wichtigsten wissenschaftlichen exegetischen Termini erläutert. Die Theologie kommt in den drei Bändchen insofern relativ ausführlich zu Worte, als deren Verf. die durch die jeweilige Methode erschlossene „Theologie" der in den Beispieltexten bezeugten „Quellen", Redaktoren, Gattungen und Tradition umreißen. Auf die theologischen Voraussetzungen, auf die Bedeutung des Kanons für die Exegese und auf das Wesen eigentlich theologischer Interpretation gehen die Verf. nicht ein. Nur Tucker sagt einmal beiläufig, man müsse, wenn man erschließen wolle, was das AT uns zu sagen hat, nicht nur prüfen, was es sagt, sondern auch, wie es das sagt.

Die umfassendste Einführung in alle Aspekte der Exegese des AT und NT ist die von Schreiner hg. „Einführung". Der theologische Aspekt der Exegese kommt in den von Josef Schreiner (1–17) und Johannes B. Bauer (18–39) verfaßten Überblicken über die Geschichte der Exegese des AT und NT sowie in dem den Theologiestudenten gut informierenden Beitrag von Karl Lehmann „Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese" (40–80) zum Zug. Hier wird bei aller Anerkennung der Notwendigkeit und Bedeutung der literaturwissenschaftlichen kritischen Methoden deutlich gesagt, daß diese methodisch-kritische Arbeit nur eine Dienstfunktion für die eigentlich theologische Exegese hat. Diese setzt den Kanon als Gegebenheit, das AT und NT als eine Einheit und den Glauben der Kirche als Verstehenshorizont voraus und muß die Bibel als Offenbarungswort Gottes erschließen. So dürfte der Band von Schreiner zur Zeit die beste Einführung in die exegetische Arbeit für die Hand des Studenten sein[36].

Richter wollte ein Werk für Fachexegeten schreiben, das diese zur Neubesinnung in der Methodenfrage zwingt. Dieses Ziel hat er zweifellos erreicht. Insofern hat sich der Verf. ein großes Verdienst um die atl. und exegetische Wissenschaft überhaupt erworben, obwohl er sich darüber klar sein mußte, daß er nicht ungeteilte Zustimmung finden wird. Es hat sich in den bisher erschienenen Besprechungen bereits gezeigt, daß wenige Fachkollegen ihm zustimmen dürften, wenn er an seiner rigorosen Stufenfolge Literarkritik nur der kleinen Einheiten – Formkritik – Gattungskritik – Überlieferungskritik – Redaktionskritik – Sach-

[36] Die Einwände von P. Neuenzeit (s. Anm. 2) gegen die methodologische Akribie der Exegeten, die den anderen Theologen nicht nachvollziehbar sei, und die Forderung, die Exegeten sollten ihre Methoden nicht weiter verfeinern, ohne sich den hermeneutischen Stellenwert in der neuen Theologie klarzumachen (11), mögen zwar bedenkenswert sein und zum Teil für Richter zutreffen, können aber kaum Schreiner und seine Mitarbeiter treffen, da diesen „Stellenwert" eben nicht der Herausgeber oder Zenger, sondern K. Lehmann darzulegen hatte und ein ausführlicheres Eingehen auf die theologische Interpretation ein eigenes umfangreiches Buch erfordern würde.

kritik, für die er keine Abweichung oder Umkehrung zulassen will, und erst recht an seiner Forderung festhält, vor der Überlieferungskritik den Inhalt des Textes auszuschalten und nur auf die formalen Merkmale zu achten. Die subtile Untersuchung aller syntaktischen und formalen Besonderheiten, vor allem auf der Stufe der Formkritik, mag bei schwierigeren Texten nützlich sein; sie ist aber oft, wie auch schon in der Kritik zu Recht angemerkt wurde[37], ein unnötiger Umweg und birgt die Gefahr in sich, doch wieder subjektive Ansichten über angebliche syntaktische, stilistische und formale Gesetzmäßigkeiten oder Maßstäbe einzutragen, die dem israelitischen Tradenten oder Verf. vielleicht fernlagen. Wenn Richter meint, es dürfe weder ein Kommentar, noch eine Geschichte Israels, noch eine Theologie der einzelnen Tradenten oder Bücher noch überhaupt eine solche des AT geschrieben werden, bevor nicht alle oder zumindest die wichtigsten Texte nach seinen Methoden bearbeitet seien, dann hätten die großen Kommentare, Werke wie Martin Noth's „Geschichte Israels" oder wie Walter Eichrodt's und Gerhard von Rad's „Theologie des AT" nicht geschrieben werden dürfen. Es ist zwar Richter und seinen Schülern zu wünschen, daß sie möglichst viele atl. Texte in seinem Sinn bearbeiten; aus solcher Arbeit wird sicher der Exegese großer Nutzen erwachsen. Aber es wäre verhängnisvoll, wenn sich die Fachexegeten nur noch literaturwissenschaftlichen Spezialuntersuchungen widmeten, alle Gesamtdarstellungen der Geschichte und Religion Israels oder der Theologie des AT bis zum Abschluß der formalen und philologischen Forschung aufschöben und diese Arbeit Nichtfachleuten überließen.

Richter hätte manche Mißverständnisse vermeiden können, wenn er seinem Buch etwa den Titel „Literaturwissenschaftliche Aspekte der Exegese" o. ä. gegeben hätte. „Exegese als Literaturwissenschaft" kann zwar in diesem Sinn verstanden werden und war wohl auch so gedacht; es kann aber auch als provokatives Programm gedeutet werden, als sei Exegese nur oder in erster Linie Literaturwissenschaft. Die zahlreichen Seitenhiebe gegen eine theologische Betrachtungsweise und gegen die Hermeneutik sowie die Ablehnung aller theologischen Voraussetzungen[38] erhärten diesen Verdacht. Gewiß macht Richter in seinen Ausführungen zum Inhalt (174–190) klar, daß auch er nur der Sachauslegung, der Erarbeitung einer Geschichte Israels und der Theologie des AT dienen und dafür die soliden Grundlagen schaffen will. Diese ehrliche Absicht muß man ihm abnehmen. Er wird sich aber auch sagen lassen müssen, daß er den Fachkollegen und Theologen Unrecht tut, wo er ihnen Voreingenommenheit, Unwissenschaftlichkeit oder Unsachlichkeit unterstellt, wenn sie von gegenwärtig brennenden Problemen her und aus Sorge um den Glauben der Christen unserer Zeit die Bibel befragen[39].

Der schwächste Punkt in Richter's sonst so verdienstvollen Arbeit ist überhaupt sein Gesamtverständnis von Interpretation allgemein und von theologischer Interpretation im besonderen. Der Interpret von alten Literaturwerken, die die Kultur und die Religion der Menschheit maßgebend geprägt haben, muß gerade auch als Wissenschaftler, wenn ihm daran liegt, daß ihn und seine Disziplin die Zeitgenossen ernst nehmen und als Bereicherung ihres eigenen Lebens empfinden, die geistigen Werte seiner Texte in ihren Zusammenhängen erschließen, die auch den heutigen Menschen noch anzusprechen vermögen. Dann muß er aber auch von systematisch-philosophischen Fragestellungen und Kategorien seiner Zeit und vom Verständnishorizont seiner Zeitgenossen ausgehen und von da her Fragen an die Texte stellen, die vielleicht tatsächlich den Autoren jener Texte fern lagen. Dann muß er aber auch nach der „Sache" in den Texten suchen, die deren Autoren in anderen sprachlichen und formalen Kategorien und Begriffen ausdrückten als wir. Es ist absurd zu fordern, der Exeget dürfte nicht „die Sache" in einem Text suchen, wenn dafür im Text nicht bestimmte Formeln oder Begriffe vorlägen; dann dürfte man z. B. Gen 3 nicht für eine Untersuchung über die atl. Sündenvorstellungen heranziehen, weil hier kein einziger Begriff für Sünde vorkommt[40].

[37] L. Alonso Schökel in: Bibl 53 (1972) 544–556, fragt zu Richter's umständlichen Ausführungen über 1 Kön 1,1–10 (83–90): „Ist ein solcher Arbeitsaufwand nötig, um zu entdecken, was ein Leser auf den ersten Blick merkt, oder besteht die Bibelwissenschaft darin, das Evidente zu beweisen und das Einfache zu komplizieren?"; zu 1 Kön 4,2–6 (110) sagt er: „Ich meine, man braucht weder die eigene Zeit noch die des Lesers zu vergeuden, um verständlich zu machen, daß es sich hier um eine Beamtenliste handelt" (beide Zitate S. 555, aus dem Spanischen vom Verf. dieses Beitrags übertragen).

[38] Vgl. bes. 10–17 und 175.

[39] Der Verf. betrachtet es als ein selbst wieder auf Voreingenommenheit beruhendes Mißverständnis, wenn behauptet wird (11), er habe sich bei seiner Arbeit über die Erbsünde im AT eine Methode zurecht gelegt, um ein erwartetes Ergebnis zu beweisen. Er ist zu Ergebnissen gekommen, die weder er noch die Dogmatiker von vornherein erwartet haben, sondern die kirchliche Erbsündenlehre in einem doch in mancher Hinsicht neuen Licht erscheinen lassen und „konservativen" Theologen keineswegs große Freude bereiten dürften. Die Methoden dazu waren keine anderen, als wie sie bisher auch andere Exegeten, die bei dem jeweiligen Stand der philologischen Forschung arbeiten müssen, für bibeltheologische Untersuchungen anwandten.

[40] Vgl. Richter 188.

Dann müßte man aber auch eine biblische Theologie überhaupt aufgeben, und Hermeneutik hätte keinen Sinn[41]. Natürlich geht Richter nicht so weit, eine biblische Theologie ganz abzulehnen. Er rechnet das Fragen nach einer „Religions-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte" zu den „Fragestellungen, die sich bewährt haben" (189). Auch hält er die Erarbeitung z. B. einer „Theologie des Jahwisten" oder „des Deuteronomistischen Geschichtswerkes" für sinnvoll, vorausgesetzt, daß genügend Daten dafür aus einer möglichst großen Zahl von Einzeltexten nach seinen Methoden erarbeitet sind. Nur ist das noch nicht theologische Interpretation des AT, sondern bleibt immer noch im Aufgabenbereich des Literaturforschers, des Historikers, des Erforschers geistesgeschichtlicher Fakten im Bereich profaner Wissenschaften. Theologische Interpretation des AT und NT beginnt erst dort, wo die Arbeit nach Richter beendet ist; nur ist der Exeget, der Theologe sein will, in der mißlichen Lage, Aussagen über das in der Bibel enthaltene Wort Gottes und über dessen uns Menschen vor Entscheidungen stellenden Anspruch machen zu müssen – und das ist seine Aufgabe als Theologe, die er nicht nur den Vertretern der systematischen und praktischen Theologie überlassen darf[42] –, ohne daß alle wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen auf der Ebene des das Gotteswort vermittelnden Textes geklärt sind. Eine biblische Theologie und eine theologische Interpretation der Bibel kann immer nur so gut sein, wie die zuvor erarbeiteten philologischen und literaturwissenschaftlichen Grundlagen tragfähig sind; sie kann aber nicht einfach vertagt werden, bis alle erarbeiteten Voraussetzungen wirklich vorliegen. Sie muß eben von dem jeweiligen Stand der philologisch-literaturwissenschaftlichen Erforschung der biblischen Texte aus in Angriff genommen werden. Wenn sie das tut, darf man Exegeten, die Theologen sein wollen, nicht schelten, sie hätten die Bibel unsachgemäß ausgelegt oder die Bibelwissenschaft verdorben[43]. Selbstverständlich aber müssen sie zu einer Revision ihrer Auslegung und Ergebnisse bereit sein, wenn diese durch neue Ergebnisse der philologisch-literaturwissenschaftlichen Forschung in Frage gestellt werden.

Über den Sinn und die Methodik einer so verstandenen biblischen Theologie und theologischen Interpretation der Bibel kann jedoch nicht mehr im Rahmen dieses Beitrages diskutiert werden, weil dann die ganze lebhafte Auseinandersetzung um die biblische Theologie und Hermeneutik einbezogen werden müßte, was eine umfangreiche Monographie notwendig machte[44]. Richter gebührt jedoch aufrichtiger Dank dafür, daß er die Grundlagen für eine bessere und sachgemäßere Theologie festigen und verbreitern hilft, auch dafür, daß er den Bibeltheologen zwingt, seine eigenen Methoden einer ständigen Kritik zu unterziehen und zu schärfen.

Als dieser Forschungsbericht bereits gesetzt war, erschien das Uni-Taschenbuch 267, das nun die neueste Einführung in die Me-

[41] Was Richter für „Zweige der Hermeneutik" tatsächlich annimmt, weil sie angeblich nur dem Zweck dienen, „Hilfsmittel zu sein, daß man die gewünschte Aussage im Text auch vorfindet" (174). Er hält offensichtlich die ganze seit R. Bultmann in Gang gekommene Diskussion um eine theologische Hermeneutik für einen Irrweg, dem „wir eine Empirie mit an ihr kontrollierter Theorie gegenüberstellen" (15f). Ist ein solches Unternehmen nicht doch zu anspruchsvoll?

[42] Selbst auf die Gefahr hin, gescholten zu werden, man lasse sich von außen Wertmaßstäbe und Zielsetzungen aufdrängen, sei zustimmend ein Wort *Pauls VI.* an die XXI. Settimana Biblica Italiana vom 25. 9. 1970 (s. RivBiblIt 18, 1970, 337–342) zitiert: Die Bibelinterpretation „non ha esaurito il suo compito se non quando ha mostrato come il significato della Scrittura si possa riferire al presente momento salvifico, cioè quando ne hat fatto vedere l'applicazione nelle circonstanze presenti della Chiesa e del mondo"; selbst Richter dürfte sich zu dem Satz bekennen: „Ma sopratutto è importante rivelare ... l'esigenza di una vera fedeltà alla Parola" (340, Hervorhebungen im gedruckten Text der Ansprache), da er ja gerade dieser „Treue gegenüber dem Wort" mit seiner Methodenreflexion dienen will; jedoch ist das hier gemeinte „Wort" nicht mit literaturwissenschaftlichen Methoden allein zu erheben.

[43] Das schwerste Geschütz gegen die Theologen als den Verfälschern der atl. Wissenschaft hat der von Richter öfter zitierte M. Smith, The Present State of OT Studies: JBL 88 (1969) 19–35, aufgefahren. Er spricht zwar nur von „pseudorthodoxy", scheint aber andere als pseudorthodoxe Theologen nicht zu kennen.

[44] Ein entsprechender Forschungsbericht zum Stand der atl. Theologie ist geplant. Vgl. vorläufig B. S. Childs, Biblical Theology in Crisis, Philadelphia 1970; E. Jacob, Grundfragen atl. Theologie, Stuttgart 1970; H.-J. Kraus, Die biblische Theologie, ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen 1970; G. Fohrer, Theologische Grundstrukturen des AT, Berlin 1972; G. Hasel, OT Theology. Basic Issues in the Current Debate, Grand Rapids 1972; W. Zimmerli, Grundriß der atl. Theologie, Stuttgart 1972; ders., Erwägungen zur Gestalt einer atl. Theologie: ThLZ 98 (1973) 81–98. – H. Gese, Atl. Beiträge zur biblischen Theologie, München, war für 1973 angekündigt, lag aber dem Verf. dieses Beitrags noch nicht vor.

thodik der alttestamentlichen Wissenschaft darstellt[45]. Es kann hier nur noch anhangsweise vorgestellt werden.

Die Verf. sagen im Vorwort, daß das Buch das Ergebnis engster Zusammenarbeit ist; sie geben aber an, wer für die einzelnen Paragraphen die Hauptverantwortung trägt. In den Paragraphen 1 (Wanke), 2 (Fohrer) und 3 (Hoffmann) legen sie Notwendigkeit und Ziel, Fragestellungen und den Verlauf der Exegese dar. § 4 behandelt relativ ausführlich die Textkritik (Markert). § 5 ist der Literarkritik gewidmet (Huber), wobei betont wird, daß sie zunächst nur die kleinen Einheiten untersucht, die erst nach Anwendung der anderen Methoden zu größeren Komplexen und literarischen Schichten zusammengesetzt werden können. § 6 hat die „sprachliche Analyse" zum Thema (Wanke). Alle Verfasser vermerken, daß sie nachhaltige Anregungen von W. Richter erfahren haben; aber bereits hier im § 6 wird auch deutlich, wo sie eigene Wege gehen. Während sie sonst im großen und ganzen die gleichen Fragen behandeln, die Richter unter dem Aspekt „Form" untersucht, stellen sie doch mit Nachdruck über Richter hinaus fest, daß zwischen Inhalt und Bedeutung unterschieden werden müsse. Bei Richter scheint es, als ob man allein mit formalen Merkmalen bis zur Herausarbeitung der Traditionen auskomme; hier dagegen wird mit Recht gesagt, daß man schon bei der Untersuchung der Form zumindest nicht ohne die Semantik zu gesicherten Ergebnissen kommen kann. Darum wird hier und in den nächsten Paragraphen immer neben der „Ausdrucksseite" auch die „Bedeutung" in die Untersuchung einbezogen.

In § 7 „Formen- und Gattungskritik" (Markert) wird unter „Form" „die Beschreibung eines Einzeltextes", unter „Gattung" die „theoretische Größe, die den Einzelformen vorausliegt und sie prägt", verstanden (83). Zwar in Anlehnung an Richter, aber auch wieder mit genaueren Unterscheidungen beschreibt § 8 die Begriffe „Motiv", „Thema", „Zug" und „Tradition" (Huber); dabei wird als Tradition ein „geprägtes Bedeutungssyndrom, für das sich das Überlieferungsinteresse eines bestimmten Tradentenkreises erkennen läßt", bezeichnet (108). Paragraph 9 „Überlieferungskritik, Kompositions- und Redaktionskritik, Zeit und Verfasserfrage" (Fohrer) unterscheidet zwischen „Tradition" und „Überlieferung". Während es die Traditionskritik mit geprägten Überlieferungseinheiten zu tun hat, die im Text noch greifbar sind, sucht die Überlieferungskritik alle vorliterarischen Stadien und die in ihnen sich vollziehenden Wandlungen der „Überlieferungselemente" bis zu ihrer „Verschriftung" zu erfassen. Komposition ist die Verarbeitung solcher Überlieferungselemente zu den literarischen Einheiten, Redaktion dagegen die Zusammenfügung und Überarbeitung der literarischen Einheiten zu größeren literarischen Erzeugnissen, etwa zu den „Pentateuchquellen" oder zu ganzen Büchern.

Die Paragraphen 10 (Hoffmann) und 11 (Wanke) beschreiben Aufgaben und Arbeitsweisen der „zusammenfassenden Exegese" und der „theologischen Kritik", wobei die üblichen Probleme der Sachexegese und der Hermeneutik zur Sprache kommen. In jedem der aufgeführten Paragraphen finden sich ausführliche und klar durchgeführte Beispiele für die jeweilige Fragestellung und Methode. § 12 (ohne Angabe eines Autors) expliziert aber noch einmal zusammenfassend alle besprochenen Methoden bis hin zur theologischen Kritik an Gen 28, 10–22. § 13 stellt die wichtigste Literatur zusammen.

Mit diesem Taschenbuch liegt nun eine sehr praktische und preiswerte Anleitung zur exegetischen Arbeit für Seminarleiter und Studenten vor. Man wird aber gut tun, wenn man bei der Arbeit mit diesem Buch immer auch Richter vergleicht; denn beide ergänzen und korrigieren sich auch gegenseitig. Man wird den Verf.n dieses Taschenbuchs wohl nicht Unrecht tun, wenn man behauptet, ihr Buch wäre nicht so gut geworden, wenn nicht W. Richters gründliche Methodenreflexion vorausgegangen wäre. Zu den Methoden der theologischen Auslegung hat freilich auch G. Wanke in § 11 noch nicht das letzte Wort gesprochen; dazu werden noch weitere gründliche Überlegungen nötig sein.

[45] **Fohrer,** Georg – **Hoffmann,** Hans Werner – **Huber,** Friedrich – **Markert,** Ludwig – **Wanke,** Gunther: **Exegese des Alten Testaments.** Einführung in die Methodik. – Heidelberg: Quelle & Meyer 1973. 229 S. (Uni-Taschenbücher 267) Ppb. DM 13.80.

Keel, Othmar: **Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament.** Am Beispiel der Psalmen. – Zürich/Neukirchen: Benziger/Neukirchener Verlag 1972. 366 S. mit 524 Strichzeichnungen, dazu 24 Tafeln. Lw. DM 90.–

Für das Verständnis des AT sind die Werke unentbehrlich, die wie Greßmanns AOB und Pritchards ANEP u. ANEPS seine Inhalte durch Denkmäler vor allem aus dem archäologischen Bereich verdeutlichen. Die erwähnten Standardwerke illustrieren mehr die Fakten als die Gedanken, sie kommen also ohne eingehende Ausdeutung der Abbildungen aus. Unser Verf. aber unternimmt es, die Vorstellungen und Bildsprache der Psalmen in der Ikonographie des AO im weitesten Sinne aufzusuchen.

Das ansehnliche Buch im Großformat folgt in der Illustrierung der Psalmen nicht diesen nach Zahl und Vers, sondern faßt deren bildhafte Aussageweisen nach Themen zusammen (13–321). Solche sind: Vorstellungen vom Weltganzen, Mächte der Vernichtung, Tempel, Gottesvorstellungen, König, der Mensch vor Gott. Als Beispiel der Untergliederung seien z. B. genannt: die mehrteilige Welt, Sturzflut und Meer, Altäre, der Gott des Lebens und andere. Zu solchen Themen finden sich jeweils eine Reihe von Psalmstellen, aber auch Parallelen aus den anderen Büchern des AT. Nach Ausweis des „Bibelstellen-Registers" (357–365) wird dadurch eine ikonographische Illustration zu weit mehr als den Psalmen erreicht, da etwa aus 1 Kön 64 Stellen und aus Jes 48 Stellen berücksichtigt werden.

Zu den erwähnten Themen werden jeweils in Strichzeichnungen Bilder aus der altorientalischen Welt gebracht. Die Technik der Strichzeichnung dient sicher der Verdeutlichung des Materials. Die S. 343–356: „Technische Angaben und Quellennachweis zu den Abbildungen" zeigen nicht nur den Sammlerfleiß des Verf., sondern auch die Mühe, die er und seine Frau sich mit der Wiedergabe der Ikonographie gemacht haben. Weil sich in diesem Verzeichnis alle Angaben über Herkunft, Veröffentlichung in der Literatur usw. finden, kann bei den Bildern innerhalb der einzelnen Aufsätze der dazu passende Bibelvers als Unterschrift gesetzt werden. Vielleicht aber hätte im dazugehörigen Text doch mehr, als es geschieht, ausgedrückt werden sollen, aus welchem Bereich des Alten Orients der Bildbeleg kommt. Wer in der Bildwelt zu Hause ist, wird zwar ohne weiteres Ägyptisches von Assyrischem unterscheiden können, man möchte dem Buch aber auch Leser aus der ganzen Breite der theologisch und geistesgeschichtlich Interessierten wünschen.

Das Typische für die Leistung von K. ist, daß er die Bilder durch seine Texte im einzelnen ausdeutet und sie dadurch für die Bibelstellen erklärend verwertet. Er zeigt sich darin als ein wirklicher Kenner altorientalischer Ikonographie und ihrer Motive. Viel mehr Bilder und wesentlich mehr von ihrem Inhalt als bisher werden so für die alttestamentliche Exegese bedeutsam. Das wird nicht dadurch beeinträchtigt, daß man hier und da eine andere Deutung eines Motivs für möglich hält. An manchen Stellen ergeben sich sogar neue Aspekte für das Verständnis von Bibelstellen. Das umfangreiche „Literaturverzeichnis" (334–343) und manches Zitat im Text daraus zeigen, daß Keel durchaus den Stand der exegetischen Forschung berücksichtigt. Das gilt bis hin zur Wiedergabe der Termini aus den Sprachen in einer guten Transskription. Daß die Bezüge auf die Literatur nicht in Fußnoten, sondern mit guten Abkürzungen in Klammern im Text geboten werden, dient der guten Lesbarkeit und dem Schriftbild des auch darin wohlangelegten Werkes.

Wenn in der letzten Zeit manche Prachtwerke zur Bibel erschienen sind, deren Bebilderung photographisch-künstlerisch sein mag, womit die Beziehung auf Text und Zeit aber nicht immer Schritt hält, dann kann von diesem Buch gesagt werden, daß es nicht nur schön, sondern auch wissenschaftlich gediegen und wertvoll ist, so daß man hier für den leider nicht geringen Preis doch etwas Wertvolles bekommt.

Münster Hermann Eising

De Vaux, Roland OP: **Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan.** – Paris: Librairie Lecoffre J. Gabalda 1971. 674 S. (Études Bibliques)

Der hochverdiente Alttestamentler und Archäologe R. de Vaux O.P., langjähriger Direktor der École Biblique (1945–1965) und Schriftleiter der Revue Biblique (1938–1953), hatte mit bewundernswerter Zuversicht noch eine monumentale, auf drei starke Bände geplante „Geschichte Israels" in Angriff genommen, für die er durch ungezählte Vorarbeiten auf das Beste gerüstet war. Zwar konnte er die Drucklegung des ersten Bandes noch persönlich betreuen, erlebte aber dessen Erscheinen vor seinem Tod (10. September 1971) nicht mehr. In seinem Nachlaß fand sich ein für den zweiten Band bestimmtes Manuskript über die Zeit der Richter.

De V. ist sich der Fragwürdigkeit des Titels bewußt. Gegen die heute bevorzugte Benennung „Geschichte Israels" steht die Tatsache, daß „Israel" nur während eines Bruchteils der behandelten Geschichtsperiode

ein politischer Begriff war und dies erst 1948 durch die Gründung des Staates Israel wieder geworden ist. Die ältere Bezeichnung „Geschichte des Alten Testaments" wurde mit Recht aufgegeben, weil „Altes Testament" eher den Gedanken an ein Buch als an eine Epoche nahelegt. De V. entschloß sich schließlich zu einer Kombination der beiden Formeln, die allerdings auch nicht befriedigen kann, weil die vorliegende „Alte Geschichte Israels" lange vor „Israel" einsetzt und, wenn nicht bis zur römischen Zeit, so doch bis Alexander d. Gr. läuft.

Wie eben angedeutet, behandelt de V. in seinem Werk auch Stoffe, die in einer „Geschichte Israels" nicht ohne weiteres erwartet werden, deren Kenntnis aber als Voraussetzung und Hintergrund der Geschichte Israels unerläßlich ist. Die Darstellung des physischen Schauplatzes dieser Geschichte (d. h. der Geographie Palästinas), der Vor- und Frühgeschichte des Landes, der Bronzekultur in ihren verschiedenen Phasen und der Religion Kanaans nimmt volle 150 Seiten ein. Der Benützer des Werkes wird dem Verf. dankbar sein, daß ihm dieses wichtige, in schwer überschaubaren und oft unerreichbaren Spezialarbeiten niedergelegte Material gesammelt und geordnet dargeboten wird.

Nach diesem Prolog präsentiert de V. das eigentliche Thema dieses ersten Bandes in drei umfassenden Dossiers über die Patriarchen (worin auch ein Kapitel über deren Religion nicht fehlt; 155–273), über den Überlieferungskomplex „Ägypten-Exodus-Sinai" (275–440) und schließlich über die Ansiedlung Israels in Kanaan (von de V. vorsichtig installation genannt; 441–620). Jedes dieser Dossiers enthält eine eingehende Analyse der biblischen Überlieferung, eine Auswertung der archäologischen Befunde und der außerbiblischen Quellen sowie eine Auseinandersetzung mit den Hypothesen der Gelehrten.

Schon dieser Hinweis zeigt, daß de V. kein Gegenstück zu den „Geschichten Israels" von Martin Noth und John Bright schaffen wollte. Vielmehr setzt er bei der Analyse sämtlicher Quellen ein und tritt erst aufgrund seiner Ergebnisse mit den genannten Werken in wissenschaftliche Konkurrenz. De V. bemerkt selbst im Vorwort, seine „Geschichte" gleiche in ihrer äußeren Grenzziehung mehr jener von Bright, seine Methode sei jedoch jene von Noth, und er spricht die Hoffnung aus, den guten Mittelweg zwischen Noth und Bright gefunden zu haben. Allerdings unterscheidet sich das Werk de V.s dadurch entscheidend von jenem Noths, daß wir es bei Noth mit einer gedrängten und durchformten Monographie, bei de V. eher mit einem Archiv zu tun haben. De V. ist mit Zusammenfassungen und Synthesen sehr sparsam. Sich ein geschlossenes Bild von der Frühgeschichte Israels zu machen, überläßt er dem Leser, dem er nur das wissenschaftliche Material dazu bereit stellt. Trotzdem sei versucht – bei aller durch den Verzicht auf Einzelheiten bedingten Unvollständigkeit – eine Vorstellung von den wichtigsten Thesen de V.s zu vermitteln.

1. Die ältesten Vorfahren Israels, die uns historisch greifbar sind, sind die Patriarchen. Sie stammen nicht aus Transjordanien (Noth, Eißfeldt), sondern aus Mesopotamien und sind in das 19./18. Jh. zu datieren. Ethnisch sind sie Amoriter oder, was gleichbedeutend ist, Chabiru. (De V. versteht Chabiru nicht als Klassenbezeichnung, sondern – im Gegensatz zur communis opinio und anders als in früheren eigenen Arbeiten – als Name einer ethnischen Einheit.) Es handelt sich um Kleinviehhirten, die im Begriff sind, seßhaft zu werden. Geographisch verweist der Jakobzyklus nach Zentralpalästina und reflektiert eine fortgeschrittenere Sedentarisierung als der Abrahamzyklus, der nach Südpalästina gehört. Beide Zyklen sind, wahrscheinlich schon lange vor der Zeit des Aufenthalts in Ägypten, in Südpalästina verbunden worden. (Überhaupt sind die Patriarchen- und Stammesgenealogien als Ausdrucksformen der politischen, sozialen und religiösen Verbindung verschiedener Gruppen in der Patriarchen- und Einwanderungszeit zu verstehen.)

2. Unbestimmter muß die Datierung einer Ansiedlung von palästinischen (präisraelitischen) Gruppen in Ägypten bleiben. Der Aufstieg eines Semiten (Josef) im ägyptischen Staat scheint im 2. Jt. jederzeit möglich gewesen zu sein, und mit der Infiltration semitischer Gruppen in Ägypten verhält es sich ebenso (297–303). Jedoch ist der Exodus einigermaßen datierbar, nämlich in die Mitte des 13. Jh. Indes ist nicht mit einem Auszug aus Ägypten zu rechnen, sondern mit zwei Auszügen: der eine wird als Flucht, der andere als Vertreibung geschildert. Mose, den de V. für eine historische Persönlichkeit hält, gehört in die Traditionslinie „fluchtartiger Exodus – Meerwunder – Sinai – Einwanderung über Transjordanien", wobei diese Traditionslinie Ereignisse der Geschichte widerspiegelt. Andere Gruppen sind zu einem anderen Zeitpunkt aus Ägypten vertrieben worden und sind über Qadesch vom Negeb her nach Südpalästina eingewandert. De V. nimmt an, beide Gruppen hätten sich während der Nomadenzeit in der Wüste verbunden (397) und seien dann auf verschiedenen Wegen nach Palästina eingewandert. Im Gegensatz zu Noth und H.-J. Kraus trennt de V. die Exodustradition nicht von der Sinaitradition und vermutet, die Mose-Gruppe habe die Sinaitradition der anderen Gruppe in Qadesch vermittelt. Nur so sei erklärlich, daß die Sinaitradition auch im (vom Negeb her besiedelten) Südreich (Jahwist!) lebendig blieb (wiewohl von der Zionstradition und vom Davidsbund zurückgedrängt; 388–392).

Die Sinaitradition, über deren geschichtlichen Kern sich de V. nicht äußert, beinhaltet auf der ältesten Stufe eine Abfolge von Gesetzgebung (Dekalog), eine Annahme durch das Volk und einen Blutritus. Die Lokalisierung des Sinai im Süden der „Sinai"-Halbinsel (ohne nähere Präzisierung) wird jener in Nordarabien (Koenig, Gese) vorgezogen (398–410). – Analog zur Patriarchenzeit schaltet de V. hier ein Kapitel über die Religion des Mose ein, wobei deren Kontinuität zur Patriarchenreligion betont wird. Die von Gelehrten oft vertretene These eines midianitischen oder qenitischen Ursprungs der Jahweverehrung weist de V. ebenso zurück wie die Meinung, der Sinaibund sei altorientalischen Vasallenverträgen nachgebildet.

3. Der Vorgang der Landnahme sieht so aus: Südpalästina wird vom Süden her infiltriert, und zwar von Gruppen, die eine Exodustradition hatten (die späteren Stämme Simeon, Levi, Juda), und von solchen ohne eine entsprechende Tradition (Kalebiter, Qenizziter, Jerachmeeliter, Qeniter). Die Einwanderung geschah friedlich bis an die Grenze der permanenten Besiedlung; nur Chorma, Hebron und Debir wurden militärisch erobert. – Transjordanien und Mittelpalästina wurden von Gruppen mit der Exodustradition besetzt. Dabei ist die Besetzung Mittelpalästinas (einschließlich der Verträge mit Sichemiten, Gibeoniten und der Eroberung von Jericho) mit dem Namen Josuas verbunden. In Transjordanien traf eine Gruppe auf Stammverwandte südlich des Jabboq in Gilead. Nördlich des Arnon setzte sich, nach militärischer Auseinandersetzung mit König Sichon, der Stamm Ruben fest. (Erst in der Richterzeit kam aus dem Westjordanland der Halbstamm Manasse dazu.) Nordpalästina wurde von Gruppen ohne die Exodustradition besiedelt. Erst nach diesem Vorgang, zu dem die Zerstörung von Chazor gehört, erhielten die Stämme Nordpalästinas Exodus- und Sinaitradition und Jahweglaube von den mittelpalästinischen Stämmen übermittelt, wobei Josua eine führende Rolle spielte („Landtag von Sichem" Jos 24).

Kein Zweifel: de V. hat ein wichtiges und materialreiches Buch geschrieben, das als Standardwerk der Forschung gegenwärtig ohne Konkurrenz ist. Die großen Linien und das abwägende Urteil de V.s werden auch dem Respekt abnötigen, der dem Verf. nicht überall folgen kann, was vor allem hinsichtlich der historischen Interpretation der Patriarchenerzählungen und der Josefgeschichte, aber auch der Exodus-Sinai-Tradition der Fall sein dürfte. Zur „Patriarchenzeit" (einschließlich der Karawane von Beni-Hassan!) wird die zur Zeit im Druck befindliche kath.-theol. Tübinger Diss. von Th. Thompson „The Historicity of the Patriarchal Narratives" (BZAW) als konstruktive Kritik dienen können. Außerdem wird die traditionsgeschichtliche Analyse wie die Archäologie sicher noch manches Detail modifizieren. So ist es nicht unwahrscheinlich, daß es, anders als de V. (163.419) annimmt, einen ursprünglich selbständigen Isaak-Zyklus gab (A. H. J. Gunneweg, Geschichte Israels bis Bar Kochba, Stuttgart 1972, 18) und daß der Dekalog nicht zur ursprünglichen Sinai-Tradition gehört (vgl. K. H. Schelkle-Festschrift, Düsseldorf 1973, 22–30). Alle Aussicht, ein Klassiker der at.lichen Wissenschaft zu werden, hat Teil 3 über die Seßhaftwerdung Israels in Palästina. In diesem Teil ist de V. dank seiner topographischen und archäologischen Analysen ein Entwurf gelungen, der über die traditionelle Kontroverse zwischen einer friedlichen Infiltration und einer kriegerischen Auseinandersetzung hinausführt. Das ganze Werk aber besticht durch die unerhörte Fülle von Information aus erster Hand, die es verarbeitet und vermittelt. Die Druckfehler in deutschen Titeln sind – für ein französisches Buch – verhältnismäßig gering.

Tübingen Herbert Haag

Clavis librorum Veteris Testamenti Apocryphorum philologica. Auctore Christ. Abrah. Wahl. Indicem verborum in libris pseudepigraphis usurpatorum adiecit Johannes Baptista Bauer. – Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1972. 828 S.

Es war eine gute Tat, daß J. B. Bauer die alte Clavis von Wahl aus dem Jahr 1853 vorgelegt hat. Gewiß muß man sich immer fragen, ob es sich wirklich lohnt, einen Neudruck eines alten Lexikons zu veranlassen. Zwar sind seitdem 120 Jahre verflossen, aber Wahl hat damals sehr gute Arbeit geleistet, deren Früchte heute noch dankbar entgegen genommen werden sollten. Ein großes Verdienst hätte sich J. B. Bauer erworben, wenn er in einem Anhang die wichtigsten Vokabel-Varianten der Apokryphen notiert hätte. Da jetzt in der Göttinger Ausgabe die Schriften Sapientia, Sirach, Susanna, Bel et Draco, Esther (Additamenta) vorliegen, wäre es nicht allzu schwer gewesen, die dort im Apparat

„schlummernden" Vokabel-Varianten „aufzuwecken". Bis jetzt sind sie in keiner Konkordanz verzeichnet und verfallen somit einem Todesschlaf. Ich verweise nur auf zwei Belege im Apparat des Sirach: 1. die Wendung ἀνάπαυσις αἰῶνος, die griech. Vorlage des lat. *requies aeternitatis* oder *requies aeterna,* uns allen als „Requiem aeternam..." wohl bekannt; 2. das Verbum τιμιουλκέω, ein Wort („die Preise steigern"), das wir heute täglich hören, das nur noch als Variante zu Prov 11,26 vorkommt. Über beide Begriffe habe ich in meinem Akademievortrag Die Münchener griechische Sirach-Handschrift 493 (1962) 54 und 57f ausführlich gesprochen.

Eine große Bereicherung stellt der von Bauer beigegebene „Index verborum in libris pseudepigraphis usurpatorum" dar: Fragmenta Graeca libri Henoch; Psalmi Salomonis; Apocalypsis Mosis; Paralipomena Ieremiae; Apocalypsis Baruchi; Testamentum Abrahae A, B; Testamentum Iobi; Testamentum Salomonis; Apocalypsis Esdrae; Apocalypsis Sedrach. Die in jüngster Zeit erschienenen Schriften Testamenta duodecim Patriarcharum, Epistula Aristeae, Liber orationis Aseneth konnten ausgeklammert werden, weil sie bereits einen Index haben. Dies kann man auch jetzt von der griechischen Apokalypse des Beruch sagen; gerade als ich diese Besprechung schrieb, fiel mir die von Albert-Marie Denis bearbeitete Concordance de l'Apocalypse grecque de Baruch (= Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 1), bereits 1970 erschienen, in die Hände. Diese Publikation scheint dem Herausgeber entgangen zu sein.

Solche Indizes sind immer höchst willkommen, weil sie ein notwendiges Arbeitsinstrument bilden. Aber die Freude ist auch gewöhnlich getrübt, weil die Register ihre (großen und kleinen) Schwächen haben. Bei einer ausführlichen Besprechung des Index zum Psalterium Romanum in der Bibl. Zeitschrift 5 (1961) 99–105 habe ich Richtlinien gegeben, damit ein brauchbares Register entsteht. Leider sind diese Richtlinien nicht beachtet worden. Ich habe damals vor allem bemängelt, daß in atomisierender Weise Wortverbindungen und Wendungen auseinandergerissen werden, die organisch zusammengehören.

Einige Beispiele sollen aus den Psalmi Salomonis (ich nehme diese Schrift, weil sie in der Stuttgarter LXX-Ausgabe von Rahlfs leicht zugänglich ist) genannt werden. S. 559 ist verzeichnet (die einzelnen Stellen brauchen hier nicht genannt zu werden; es genügt die Zahl des Vorkommens anzugeben): αἰῶνος (3x); αἰῶνα (30x); αἰῶνας (1x). – S. 561 ἀπώλειαν (3x). – S. 561 ἀπ' (11x). – S. 566 εἰς (69x). – S. 570 ἕως (9x). Folgende Notierung würde ein klares Bild ergeben: αἰών: εἰς τὸν αἰῶνα (27x). εἰς αἰῶνας (8,26). ἀπ' αἰῶνος (8,7). ἕως αἰῶνος (18,11). εἰς ἀπώλειαν αἰῶνος (8,7). ἕως αἰῶνος (18,11). εἰς ἀπώλειαν αἰῶνος (2,31). – ἀπώλεια: εἰς ἀπώλειαν (3x). Sofort ist jedem, der nur irgendwie mit der LXX vertraut ist, bewußt, daß εἰς τὸν αἰῶνα die in den Psalmen häufig vorkommende Wiedergabe des hebr. *le'olam* „in Ewigkeit" ist. Auch εἰς ἀπώλειαν stammt aus der LXX.

S. 559 ἀκράτου 8,14. S. 574 οἴνου 8,14. – S. 578 ποτήριον 8,14 und ἐπότισεν 8,14. Wenn man PsSal 8,14 nachschlägt, dann sieht man, daß hier Ier 32,1 (25,15) und Ps 74(75),9 zitiert ist, wo alle genannten Vokabeln vorkommen. Ein Hinweis auf die LXX-Stellen wäre sehr dienlich gewesen.

Sehr zu begrüßen ist es, daß auch Vokabeln *(„lectiones notatu dignae" Praefatio)* aufgenommen sind, die nicht im laufendenn Text stehen, sondern im Apparat (mit der etwas seltsamen Notierung in Anführungszeichen), z. B. S. 580 ταμεῖα 14,8; ταμιεῖα „14,8". Warum nicht einfach als Variante in Klammern beifügen: ταμεῖα (ταμιεῖα) 14,8? Diese Variante, die sehr häufig in LXX-Hss. steht, mag einen Platz im Index erhalten. Aber wozu völlig unbedeutende orthographische Varianten notieren, die keineswegs als *lectiones notatu dignae* bezeichnet werden können, dazu noch auseinandergerissen (wegen des Alphabets): S. 567 ἐμπαιγμόν 2,11 17,12 und 4 Zeilen tiefer: ἐμπεγμόν „2,11" „17,12". – S. 574 (letzte Zeile v. u.) ὀλεθρεῦσαι 4,12 15,5 und S. 575 (Zeile 7 v. o.): ὀλοθρεῦσαι „4,12" „15,5". – S. 577 πεινάσω 5,8 πεινάσωσιν 5,10 und 19 Zeilen tiefer πινάσω „5,8" und πινάσωσιν „5,10".

Trotz dieser angedeuteten Mängel schuldet die Wissenschaft dem Herausgeber besten Dank, daß der alte „Wahl" wieder greifbar ist, und vor allem, daß die Indizes uns den Zugang zu den genannten Pseudoepigrapha eröffnen.

Würzburg Joseph Ziegler

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: N. G. Elwert 1972. VIII, 309 S. (Marburger Theologische Studien 9) Lw. DM 64.80

Christliche Theologie war von Anfang an und mehr als 1000 Jahre lang wesentlich Kommentierung der Hl. Schrift. Noch Duns Scotus (Opus Oxoniense, prol., qu. 2) erklärt: „Unsere Theologie handelt von nichts anderem als von dem, was in der Schrift steht, und was aus der Schrift abgeleitet werden kann." Gleichwohl beginnt mit der Reformation eine neue Epoche biblischer Theologie, da die Sola-Scriptura-Lehre dazu zwang, die Theologie unter Absehung von der Tradition ausschließlich auf der Bibel zu begründen.

Der Buchtitel „Biblische Theologie" ist bislang zum erstenmal festgestellt für das Werk von Wolfgang Jacob Christmann „Teutsche Biblische Theologie", Kempten 1629. Das Buch ist bis jetzt in keinem Exemplar nachgewiesen, und kann daher nicht charakterisiert werden. Titel wie „Theologia biblica" oder „Collegium biblicum" werden dann nach 1650 für dogmatische Werke gebraucht, die auf Bibelstellen fußen. In folgender Zeit strebten Pietismus wie Aufklärung im Gegensatz zur Dogmatik zur ursprünglichen, einfachen Bibel zurück. Es wird erkannt, daß die biblische Theologie selbständig und von der Dogmatik unabhängig sein muß.

Begriff und Methode biblischer Theologie werden erfaßt und umschrieben in der 1787 an der Universität Altdorf gehaltenen Antrittsvorlesung von Johann Philipp Gabler (1753–1826): De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus. Ihrer Bedeutung entsprechend gibt Merk eine Übersetzung der Rede und erörtert sie wie das weitere Werk Gablers eingehend, darunter eine Vorlesungsnachschrift dessen unveröffentlicht gebliebener Biblischen Theologie von 1816. Die historisch-kritisch erarbeitete biblische Theologie bedarf nach Gabler der hinzutretenden philosophischen Interpretation. Er nimmt die Grundsätze der Mythenforschung von C. G. Heyne auf. Die göttliche Offenbarung ist von der Offenbarungsurkunde zu unterscheiden. Gabler gehört der Aufklärung an. Er bezeichnet sich selbst als „christlicher Rationalist". Biblische Theologie ist nur innerhalb des historisch gewordenen Protestantismus möglich. Denn nur dieser „hat für dieselbe Wahrheit eine doppelte Autorität", nämlich Vernunft und Offenbarung. Diese Vernunft ist die praktische Vernunft der Philosophie von Immanuel Kant. Die ins einzelne gehende moralische Bibelauslegung Kants lehnt Gabler jedoch als Allegorese ab.

Ebenso ausführlich behandelt Merk als anderen Gründer biblischer Theologie Georg Lorenz Bauer (1755–1806), der als Orientalist in Altdorf und Heidelberg lehrte, mit Schwergewicht aber Theologe war, und eine große Zahl exegetischer Arbeiten zum Alten und Neuen Testament vorlegte. Gemäß seinem Werk „Sammlung und Erklärung der parabolischen Erzählungen unseres Herrn" hat jede Parabel nur ein einziges tertium comparationis. Dies bedeutet eine Absage an die damals noch beliebte allegorische Auslegung der Parabeln. Ein „Entwurf einer Hermeneutik Alten und Neuen Testaments" bereitet das große vierbändige Werk „Biblische Theologie des Neuen Testaments" (1800–1802) vor, zusammengefaßt in einem „Breviarium Theologiae Biblicae" (1803). Bauer verlangt eine streng historische Interpretation der Bibel, deren Ergebnisse durch die „erleuchtete Vernunft" beurteilt werden müssen. Nicht wenige Erzählungen des Neuen Testaments sind Mythen. Die Lehren der einzelnen Autoren des Neuen Testaments sollen in „Lehrbegriffen" dargestellt werden. Die wichtigste Frage ist die nach der Person Jesu und ihrem Wollen, endlich was „Jesus und die Apostel als wesentliche, für alle Menschen und Zeiten geltende Religionswahrheit gelehrt" haben. Das Werk Bauers ist als erste biblische Theologie des Neuen Testaments zu werten. Er ergänzte diese durch eine „Biblische Moral des Neuen Testaments" (in 2 Bänden, 1804/05), ein wertvolles, reifes Werk. Die biblische Theologie ist bei Bauer auf Systematik hin angelegt, insofern er die eine biblische Theologie im vielfältigen Zeugnis der Schriften darzustellen sucht.

Das Werk von Bauer hatte eine weitreichende Nachwirkung. Merk beschreibt sie u. a. in der theologischen Arbeit von Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Daniel Georg Conrad von Cölln, Ferdinand Christian Baur. Die Freiheit der biblischen Theologie von der Dogmatik wird verteidigt. Für F. C. Baur war Hegels System sowohl hermeneutische Hilfe wie Versuchung zu ungeschichtlicher, doch faszinierender Spekulation. Seine „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie" erschienen erst posthum 1864.

Hier könnte erwähnt werden, daß der Tübinger Dogmatiker Johann Sebastian Drey in seiner Schrift „Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System" (1819) S. 74–78 neben der Erklärung der biblischen Geschichte ein biblisches Wörterbuch und eine biblische Theologie als „die Zusammenstellung der Lehre Christi und seiner Apostel" fordert. „Die biblische Theologie muß als die Grundlage der gesamten theologischen Wissenschaft betrachtet werden." Diese der damaligen Zeit weit vorauseilenden Einsichten und Forderungen sind – jedenfalls in katholischer Theologie – bis heute nicht erfüllt.

Zur „Neuzeit" hinüber führen oder schon zu ihr gehören die Entwürfe und Darstellungen neutestamentlicher Theologie von Bernhard Weiß,

Willibald Beyschlag, Heinrich Julius Holtzmann, Adolf Deißmann, William Wrede. Merk erklärt die Entwicklung als Spannung wie Zuordnung von Interpretation des biblischen Textes und Rekonstruktion im theologischen System. W. Wrede gibt die Methode der Lehrbegriffe auf zugunsten religionsgeschichtlicher Forschung. Heinrich Weinel und Wilhelm Bousset setzen diese Forschungsweise fort. Martin Kähler stellt der neutestamentlichen Theologie die Aufgabe, „das Wort Gottes, wie es die Bibel uns überliefert, in wissenschaftlicher Bestimmtheit und Vollständigkeit zu erheben und dem Dienst am Wort zu übermitteln". Adolf Schlatter weist die Zusammengehörigkeit von Lebens- und Denkakt auf, womit die existentielle Betroffenheit gegenüber dem Text zur Geltung kommt. Die Wirkung seiner Bücher hat er übrigens selber dadurch beeinträchtigt, daß er davon absah, sie der Sekundärliteratur seiner Zeit einzuordnen. Starke Nachwirkung hatte das kritisch berichtende, aber konservativ lehrende Werk von Paul Feine, Theologie des Neuen Testaments (1910). Zur vollen Erfassung der biblischen Theologie befähigt nach seiner Überzeugung erst die Gemeinschaft des kirchlichen Glaubens. Die durch Analyse wie Synthese überragende „Theologie des Neuen Testaments" von Rudolf Bultmann (1948–1953 und weitere Auflagen) sollte die Exegese durch die folgenden Jahrzehnte beherrschen. Die historisch-kritische wie die sachkritische Reflexion will das Kerygma erheben, das, als Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses begriffen und aufgenommen, Ruf zur Entscheidung des Glaubens wird. Als neueste deutschsprachige Beiträge sind hauptsächlich zu nennen die Werke von Oscar Cullmann, Werner Georg Kümmel, Joachim Jeremias, Hans Conzelmann. Sie alle verwalten und mehren ein kostbares und reiches Erbe. Abschließend werden von Merk angelsächsische und auch einige katholische Werke zur Theologie des Neuen Testaments genannt.

Die Theologie des Neuen Testaments hat bislang vielleicht zu ausschließlich auf die je persönliche Bedeutung des Glaubens abgehoben. Dann wäre es eine künftige Aufgabe, die gesellschaftliche Bedeutung des Evangeliums in Kirche wie Welt zu erheben und zur Geltung zu bringen.

Geht man als katholischer Exeget den beschriebenen, langen Weg durch die Geschichte der Exegese mit, so mag man sich gedrängt sehen zu sagen: Ströme apologetischer Tinte und apologetischen Schweißes sind umsonst geflossen.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Bornkamm, Günther: **Bibel. Das Neue Testament.** Eine Einführung in seine Schriften im Rahmen der Geschichte des Urchristentums. – Stuttgart–Berlin: Kreuzverlag (1971). 175 S. (Themen der Theologie, Bd 9) Ppb. DM 14.80

Bornkamm, Günther: **Geschichte und Glaube.** Erster Teil. Gesammelte Aufsätze Bd III/Zweiter Teil. Gesammelte Aufsätze Bd IV. – München: Kaiser 1968/1971. 287/276 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie Bde 48,53) Ln DM 26.–, 29.–; kart. DM 20.–, 23.–

Das für weitere Kreise geschriebene Buch „Bibel. Das Neue Testament" will den Zugang zu den ntl. Schriften, denen man heute vielfach entfremdet ist, freilegen. Dazu vermittelt es – natürlich in den Grenzen, die ihm durch den Umfang geboten sind – einen Eindruck von ihrer formalen geschichtlichen Eigenart und bringt im Zusammenhang damit ihre zentralen Gedanken und Probleme zur Sprache. Aber es bietet dankenswerterweise nicht nur „Information", sondern versucht auch den Leser in „den Prozeß des Fragens und Erkennens" hineinzuziehen.

Nachdem Vf. die Eigenart des NT allgemein und grundlegend als „Ur-kunde" im geschichtlichen und sachlichen Sinn charakterisiert hatte, wandte er sich zuerst der Gruppe der sogenannten synoptischen Evangelien zu, und zwar so, daß er in einem ersten Teil die dem NT vorausliegende Botschaft Jesu skizziert, deren Mitte die Verkündigung der Herrschaft Gottes in Zukunft und Gegenwart ist. In einem zweiten Teil sucht er den Begriff „Evangelium", den es längst vor den Evangelien gab, und sein Verhältnis zu diesen Evangelien zu klären. Ursprünglich ist ja, wie vor allem Paulus erkennen läßt, Evangelium nichts anderes als „die Ansage, Proklamation, Vergegenwärtigung eines weltwendenden Geschehens: der Befreiungstat Gottes in der Sendung, im Tod und in der Auferweckung Christi, die im Glauben ergriffen werden will". Und die Evangelien und in ihnen die Jesusüberlieferung, die in der Gewißheit der Auferweckung Jesu Christi gründen, sind in all ihrer Unterschiedlichkeit im einzelnen und im Ganzen Manifestationen dieses Glaubens, und müssen von daher und in diesem Licht gelesen werden. Der dritte Teil der Abhandlung wirft ein Licht auf die synoptischen Evangelien selbst, weist auf ihre Quellen und auf ihre formalen Eigenarten hin, die sie von jeder modernen oder antiken Literaturgattung unterscheiden (Autarkie der Perikopen!), und stellt ihren gemeinsamen, einzigartigen Inhalt heraus, der sich in Jesus konzentriert, aber immer so, daß dieser den Leser, gewiesen von den gegenwärtigen Fragen der Gemeinde, auf diesen Jesus hin anspricht. Die synoptischen Evangelien sind Glaubensbotschaft als Jesuserzählung, Jesuserzählung als Glaubensbotschaft. Nach einer Darstellung der Typen der Glaubensbotschaft (Jesu Worte, Taten und Geschick) werden die Evangelien noch unter dem Gesichtspunkt ihres jeweiligen christologischen Stichwortes erhellt: „Der Sohn Gottes" (Markus), „Der Lehrer der Kirche" (Matthäus), „Der Heiland der Welt" (Lukas). Im vierten Teil des Buches kommt das Evangelium in der Botschaft des Paulus zu Gesicht. Dabei wird sowohl der allgemeine Charakter seiner Briefliteratur als auch die Eigenart seiner einzelnen Briefe formal und inhaltlich im Rahmen der Geschichte des Apostels zur Sprache gebracht. Der fünfte Teil versucht „die späten Schriften des NT" in Form, Inhalt und Bedeutung dem Leser nahezubringen. In diesem Zusammenhang wird überraschenderweise auch das Johannesevangelium ins Auge gefaßt.

Schon diese knappe Übersicht läßt die Fülle des Dargebotenen erkennen. Wenn man weiter in seinen Inhalt eindringt, wird man einmal die Besonnenheit der historischen Erwägungen des Vfs feststellen, die sich von Vorurteilen freizuhalten versucht und Hypothese von Gewißheiten zu unterscheiden weiß; zweitens die Herausarbeitung der Vielfalt und Einheit der ntl. Aussagen, wodurch der konkret-lebendige Charakter der seltsamen Schrift des NT eindringlich wird; drittens aber und vor allem die Betonung ihres zum Leser hin offenen und ihn von vorneherein in Anspruch nehmenden Sinnes.

Natürlich lassen sich im einzelnen manche Fragen an die Ausführungen des Vf.s richten. So bin ich z. B. nicht sicher, daß Lukas sein Evangelium als Vita Jesu verstanden haben wollte und er (Bornkamm zitiert M. Dibelius) „der erste Historiker der Kirche" geworden ist. Dem hatte auch schon Overbeck widersprochen. Auch daß der Jakobusbrief einen „gut jüdischen Standpunkt" vertritt, ist mir schon angesichts des Begriffes (vollkommenes) „Gesetz der Freiheit" zweifelhaft. Auch zum Verständnis des Johannesevangeliums, das seltsamerweise von den anderen Evangelien völlig abgetrennt behandelt wird, wären manche Fragen zu stellen. Gerade in einer Konfrontation mit den synoptischen Evangelien wäre es wohl am ehesten möglich, seinen Zeitbegriff, der ihm seine Eigenart gibt, herauszustellen.

Alles in allem: die schöne Abhandlung Bornkamms führt in der Tat den aufmerksamen Leser in das Verständnis des NT ein, in dieses merkwürdige historische Buch, in das sich das, was mehr ist als Historie, nämlich Offenbarung, niedergelassen hat. In weiterer Ausführung ergäbe Bornkamms Schrift eine „Einleitung in das NT", wie wir sie bisher noch nicht haben.

Auf welchem Fundament die Ausführungen des Vfs ruhen, zeigen seine Aufsatzsammlungen. Nach den beiden früheren Bänden, deren erster den Titel „Das Ende des Gesetzes" trägt (1952) und bereits in fünfter Auflage vorliegt, und deren zweiter (1959) unter dem Titel „Studien zur Antike und Urchristentum" in zweiter Auflage erschien, kamen zwei Bände unter dem Titel „Geschichte und Glaube" 1968 und 1971 heraus. Lag bei den beiden ersten Aufsatzsammlungen das Schwergewicht auf Beiträgen zur paulinischen Theologie, so weisen die hier angezeigten in ihrem Titel schon, weil eben in ihrem Inhalt, auch auf andere Seiten der theologischen Arbeit Bornkamms hin.

Im ersten Teil oder im 3. Band der gesammelten Aufsätze finden sich drei Abhandlungen über synoptische Fragen und vier über solche des Johannesevangeliums, darunter eine, die sich ausdrücklich mit Käsemanns Schrift „Jesu letzter Wille nach Johannes 17" auseinandersetzt. Auch eine alttestamentliche Studie, „Lobpreis, Bekenntnis und Opfer" stellt sich ein. Das methodische und systematische Interesse Bornkamms tritt deutlicher hervor. Es wird durch zwei Aufsätze zur Theologie seines Lehrers Bultmann vertreten. Die Abhandlung über „Die Theologie Bultmanns in der neueren Diskussion" ist umfassend (mehr als einhundert Seiten!) und zusammen mit der anderen über „Die Theologie Rudolf Bultmanns" wohl imstande, Mißverständnissen dieser Theologie zu wehren und rechtes Verständnis zu erwecken.

Diese Tendenzen, Ausweitung des Blickes auf das ganze NT und systematisches Anliegen, bestätigen sich im zweiten Teil von „Geschichte und Glaube". Paulus ist nicht vergessen, vielmehr durch fünf bedeutsame Arbeiten über paulinische Themen vertreten, unter denen die Abhandlung über „Der Römerbrief als Testament des Paulus" hervorragt. Aber auch Markus und vor allem Johannes kommen zu Wort. Das systematische Interesse des Verf.s zeigt sich besonders in dem schönen Aufsatz über den Schöpfungsglauben des Christen. Auch die Studie „Ein Glaubensbekenntnis des alten Goethe und das Neue Testament" gehört hierher.

Auch ohne daß wir auf Einzelheiten eingehen, zeigt schon ein Überblick über die beiden Teile von „Geschichte und Glaube", wie

weit ausholend und fruchtbar Bornkamms exegetisch-theologische Arbeit ist. Dem, der näher zusieht und nicht dem heute weithin „klischierten theologischen Denken" verfallen ist, kann sie eine große Hilfe werden. Bornkamm selbst hofft darauf und zwar auf Grund seiner Erfahrungen bei der Zusammenarbeit mit ernsthaften Studenten.

Bonn Heinrich Schlier

Schneider, Gerhard: **Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien.** – München: Kösel (1973) 174 S. (Bibl. Handbibliothek XI) kart. DM 24.–

Das Buch bietet einen gut brauchbaren, allgemein verständlichen Überblick. Nach einer Einführung in die Hauptprobleme der Forschung werden im Hauptteil die einzelnen Abschnitte durchbesprochen. Ein kurzer Schlußteil zeigt die Eigenheiten der drei Evangelisten. Es hängt mit der für einen weiteren Kreis bestimmten Form zusammen, daß zwar verschiedene, oft diametral auseinandergehende Rekonstruktionen der Traditionsgeschichte erwähnt, oft auch abgelehnt werden, daß aber eine eingehende Begründung der Entscheidung unmöglich ist. So bekommen manchmal weder die Gegenpositionen noch die Stellung des Vfs, der weithin zuzustimmen ist, überzeugende Konturen. Dazu kommt, daß gerade die theologisch relevanten, eher extremen Interpretationen nicht besprochen werden, bei Markus z. B. das in USA gängig gewordene Verständnis als einer Kampfschrift gegen die durch die Zwölf repräsentierte Jerusalemer Gemeinde, ja gegen den Auferstehungsglauben, oder die je verschiedenen Versuche Trocmés und Marxsens (in zwei Zeilen einer Anmerkung erwähnt), die Klimax ausschließlich in der Parusie zu sehen, bzw. der Versuch Perrins, von 14,62 her in Passion-Auferstehung und Parusie eine Doppelklimax zu konstruieren. Bei Matthäus wäre wohl noch stärker die Rolle Israels als Warnung für die Gemeinde zu bedenken, während bei Lukas die aufregende neue Sicht J. Jervells fehlt, die er in Studia Theologica 16 (1962), 19 (1965), NovT 10 (1968), HThR 64 (1971), jetzt zusammenfassend in Luke and the People of God (1972) vorgelegt hat. Andererseits wird aber eine ganze Reihe von Einzelarbeiten, besonders von katholischen Kollegen, verarbeitet, die leicht übersehen werden. So erfüllt das Buch seinen Zweck, einen breiteren Leserkreis mit den Hauptproblemen der Auslegung der Passionsgeschichte bekannt zu machen, in erfreulicher Weise, während der Fachgelehrte es gern als ergänzendes Nachschlagewerk benützen wird.

Zürich Eduard Schweizer

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

„... noch ist die Wissenschaft weit davon entfernt, das Johannesevangelium in seiner vollen Qualität zu begreifen" (14). Ob die Wissenschaft „weit davon entfernt" ist, kann offenbar nur jemand beurteilen, der dem von der Wissenschaft erstrebten Ziel ungleich näher steht, wenn er nicht gar der Meinung ist, es schon erreicht zu haben. Verf. legt denn auch seine eigene Sicht der Komposition des vierten Evangeliums dar, ohne sich groß auf traditionsgeschichtliche, formgeschichtliche oder gar literarkritische Erörterungen einzulassen. Er stellt in phantastischer Analyse drei große Rhythmen heraus, die ineinander verschränkt sind: die sieben Zeichentaten, die sieben Ich-Bin-Worte, die sieben Agapezentren. Sie bedeuten die Werkoffenbarung, die Wortoffenbarung, die Wesensoffenbarung Christi. – Rezensent gesteht, daß er das Buch interessiert gelesen hat, den Beobachtungen und Schlußfolgerungen des Verf. indes letztlich nicht zu folgen vermag.

Augsburg Herbert Leroy

Gnilka, Joachim: **Epheserbrief** – Freiburg: Verlag Herder 1971. XVIII, 328 S. (Herders Theol. Kommentar zum NT, X/2) Ln DM 53.–

Wer die mit der Auslegung des Epheserbriefes gegebene Problematik kennt und sich vielleicht selbst, wie der Rezensent, an ihrer Lösung versucht hat, greift mit Spannung nach dem Kommentar, den Gnilka in der bekannten Herderreihe vorlegt. Was bringt der neue Kommentar an Lösungen in den zum Teil heftig umstrittenen Fragen, die sich vor allem um folgende Probleme drehen: Wie ist der religionsgeschichtliche Standort des Briefes zu bestimmen, und gehört dieser zu den genuinen Paulusbriefen? Der Rezensent stellt mit Genugtuung fest, daß Gnilka die Herkunft der Begrifflichkeit und der „Vorstellungen" des Briefes nicht mehr in einem gnostischen oder gnostizierenden Milieu sucht (wie einst Käsemann und Schlier auch noch in seinem großen Kommentar), sondern im Sprach- und Vorstellungsmilieu der „hellenistischen Synagoge", als deren Exponent Philo von Alexandrien betrachtet wird. Damit hat Gnilka die Kritik in der Auslegung des Briefes konkretisiert, die der Rezensent schon vor 20 Jahren und nach ihm C. Colpe und H. Hegermann an der „gnostischen" Auslegung des Briefes geübt hatten. Darüber hinaus bestätigt Gnilka als guter Qumrankenner auch die eigentümliche Nähe zur Begrifflichkeit und zu Vorstellungen des Qumranschrifttums, auf die K. G. Kuhn, der Rezensent und Gnilka selbst früher schon hingewiesen hatten. Freilich entsteht dadurch die schwer zu lösende Frage: Durch welche Kanäle ist die Qumrantheologie dem Denken der hellenistischen Synagoge vermittelt worden und wie gelangte diese vermittelte Theologie zum Verf. des Briefes? Dieser ist – das ist ein weiteres wichtiges Ergebnis des neuen Kommentars – für Gnilka nicht mehr der Apostel Paulus, sondern ein Judenchrist, der mit der pln. Theologie vertraut war und diese für s e i n e Situation fruchtbar machte, wobei der Kolosserbrief die Vorlage abgab. Aber die Verf. der beiden Briefe waren „von mannigfachen Traditionen umgeben", die sie „eigenständig verarbeiteten" (13). Theologische, linguistische und historische Argumente „erzwingen" eine deuteropaulinische Abfassung des Briefes geradezu (14), die hier nur kurz angedeutet werden können: im Epheserbrief spricht nicht mehr Paulus, sondern es wird über ihn gesprochen; von den Spannungen und Kämpfen des Apostels ist keine Rede mehr; es wird auf die Gründergeneration bereits zurückgeschaut. „Das programmatische Bild von der universalen Kirche ist deuteropaulinisch." „Die Parusie Christie wird ... mit keinem Wort erwähnt." Die Rechtfertigungslehre, dieses zentrale Kapitel pln. Theologie, wird trotz „zahlreicher Anklänge an Römerbriefstellen ... nicht einmal erwähnt". „Die Ämtertafel in Eph 4,11f ... setzt eine veränderte charismatische Struktur der Gemeinde voraus." Die Beurteilung Israels „fällt im Epheserbrief anders aus" als etwa in Röm 9–11. „In der Gegenwart ist ein drittes Geschlecht geworden, das in der Kirche geeint ist."

Man wird sich schwer tun, die Argumente, die für eine deuteropaulinische Verfasserschaft sprechen und von denen hier nur ein Teil in verkürzter Weise angeführt wurde, zu widerlegen. Man wird in Zukunft den Epheserbrief nicht mehr zu den genuinen Paulusbriefen rechnen dürfen, was aber als Gewinn mit sich bringt, daß man nun ganz anders als bisher sehen kann, wie die theologische und verfassungsgeschichtliche Entwicklung der Urkirche nach dem Tod des Apostels weitergegangen ist, auf welche Weise die Paulusschule die neuen, mit dem Aussterben der „ersten Generation" gegebenen Fragen zu lösen versucht. Was die Rechtfertigungslehre angeht, so möchte ich das pln. Anliegen im Epheserbrief doch besser bewahrt wissen als Gnilka. Sätze wie diese: „d u r c h G n a d e seid ihr gerettet d u r c h G l a u b e n; und dies nicht aus euch, (vielmehr ist es) das Geschenk Gottes; n i c h t a u s W e r k e n, damit keiner sich rühme" (2,8) oder: „nachdem er den Gebotenomos mit (seinen Einzel)verordnungen zunichtegemacht hat" (2,15: einer der schärfsten torakritischen Aussagen im NT!) zeigen eindeutig, wie sehr der zur Paulusschule gehörige Verf. des Briefes sich hier dem pln. Erbe verpflichtet weiß und es zur Geltung bringt.

Nun zu einigen Einzelheiten der Auslegung. Die Auslegung von Eph 1,10 finde ich z. T. verschwommen und widersprüchlich (vgl. dazu 80f); hätte Gnilka die Kritik beachtet, die J. Barr in seinem Buch: Bibelexegese und moderne Semantik (deutsch München 1965) 237 an Schliers Artikel ἀνακεφαλαιόομαι im ThWbzNT geübt hat, wäre er sicher hier in seinen Formulierungen vorsichtiger gewesen. Die Logik, mit der Gnilka S. 80, Anm. 7 gegen mich operiert, ist mir schlechthin unzugänglich.

Für den thesenhaften Satz bei der Auslegung von 2,2: „Der Aion ist als personale Größe aufzufassen" (114) fehlt der Beweis.

142, Anm. 2: „M(ußner) muß jedoch zugeben, daß die umfassende Tat Christi ‚der entscheidende Gesichtspunkt' von Eph 2,11–22" ist. Das klingt so, als ob mir dieses „zugeben" recht schwer fiele. Wer den von Gnilka angesprochenen Text in meinem Buch S. 86 nachliest, sieht sogleich, daß es nicht um ein „zugeben" geht, sondern um eine These, die sich mit der Anschauung Gnilkas vollkommen trifft.

In der bekannten Kontroverse, ob in Eph 2,20 mit ἀκρογωνιαῖος Christus als Eckstein oder Abschlußstein (des geistlichen Tempelbaus der Kirche) zu verstehen sei, entscheidet sich Gnilka (mit J. Jeremias) für das Zweite, obwohl der Meinung Jeremias' bekanntlich vielfach widersprochen worden ist. Gnilka setzt sich mit den Einwänden kaum auseinander, erwähnt hier auch wichtige Literatur nicht, die ihm nicht entgangen sein kann: z. B. K. Th. Schäfer, Zur Deutung von ἀκρογωνιαῖος Eph 2,20, in: Ntl. Aufsätze, Festschrift für J. Schmid (Regensburg 1963) 218–224; ders., Lapis summus angularis, in: Der Mensch und die Künste, Festschrift für H. Lützeler (Düsseldorf 1962) 9–23; R. J. McKelvey, Christ the Cornerstone, in: NTSt 8 (1961/62) 352–359 (wichtiges Marterial aus dem Frühjudentum!). Es ist nicht so, wie Gnilka meint: „Die Rolle Christi erschiene fast als eine den Aposteln und Propheten nebengeordnete"; denn der Eckstein ist im Empfinden der Abfassungszeit nicht etwas Nebengeordnetes, sondern gerade das Bauelement, das „sowohl die Mauern als auch die Fundamente" zusammenhält, wie Chrysostomos bemerkt hat (Migne PG 62,44). Wenn Christus erst der Abschlußstein des ganzen Baus wäre, müßte es zu Beginn des V. 23 εἰς ὄν heißen, nicht ἐν ᾧ. Vgl. im übrigen dazu auch die erhellenden Ausführungen bei F. Schnider/W. Stenger, Die Kirche als Bau und die Erbauung der Kirche. Statik und Dynamik eines ekklesiologischen Bildkreises, in: Concilium 8 (1972) 714–720, die in dem viel diskutierten Ausdruck „die Apostel und Propheten" „eine Gesamtbezeichnung für die erste Generation der christlichen Verkündiger sehen, durch die die Kirche den Schritt aus dem Judentum hin zu universalen Kirche tut" (717). Unterdessen habe ich mich auch schon längst überzeugt, daß mit den „Propheten" in Eph 2,20 christliche Propheten der Urkirche gemeint sind, die vom Verf. des Briefes zur „Gründergeneration" gerechnet werden. Nebenbei bemerkt: Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß auch Lk, wenn auch in anderen Begriffen, eine Zweiteilung der Gründergeneration in Lk 1,2 vornimmt („Augenzeugen und Diener des Wortes").

Auf weitere Einzelheiten gehe ich nicht ein. Der Kommentar bietet noch sechs Exkurse: 1. Das Weltbild (stark im Anschluß an mich). – 2. In Christus (mit dem Ergebnis, „daß die ἐν Χριστῷ-Aussage im Eph nicht einheitlich ist, daß aber jene, die die Mittlerschaft Christi im Dreiecksverhältnis Gott – Christus – Gemeinde zum Inhalt hat, als charakteristische zu gelten hat"). – 3. Die Ekklesiologie (sehr gut gelungen; nur müßte m. E. die „Tempel-Ekklesiologie" stärker herausgearbeitet werden; denn sie zeigt sich nicht bloß in Eph 2,19–22, sondern schon vorher ab 2,13). – 4. Die Eschatologie, die sich im Epheserbrief sehr stark als „Gegenwartseschatologie" präsentiert und die dennoch die Spannung auf das Futurum hin nicht vergißt und dies den Adressatengemeinden eindrücklich zum Bewußtsein bringt: „Je präsentischer das Heil ist, desto größer ist die Verflichtung. Dieser Zusammenhang ist gegeben, weil Heil nicht statisch, sondern dynamisch verstanden ist. Nur geschichtlich läßt es sich realisieren. Damit ist die Größe der Verantwortung des Christen bewußt gemacht" (128). Aus Eph 2,11–22 könnte geradezu ein kirchliches Welt- und Zukunftsprogramm entwickelt werden. – 5. Ein älteres Christus-Lied (Gnilka vermutet, wie er schon in der Schlier-Festschrift dargelegt hat, hinter Eph 2,14–17 ein Friedens-Erlöserlied, das der Verf. des Briefes redigierend eingearbeitet hat; dem hat freilich unterdessen H. Merklein in BZ, NF 17, 1973, 88–95 mit beachtlichen Gründen widersprochen). – 6. Hieros Gamos.

Gnilka hat uns einen bedeutenden Kommentar geschenkt, zu dem er aufrichtig beglückwünscht werden kann. Nur der Stil könnte da und dort durchsichtiger und weniger maniriert sein.

Regensburg Franz Mußner

Handbuch der Dogmengeschichte. Hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier SJ, L. Scheffczyk, Bd III: **Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Mariologie, Gnadenlehre.** Faszikel 3c: **Congar,** Yves: **Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma.** Faszikel 3d: **Congar,** Yves: **Die Lehre von der Kirche vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. 192 und 127 S. kart. Subskr. DM 54.– u. 36.–; Einzelpreis DM 62.– u. 42.–

Mit dieser Geschichte der Ekklesiologie hat Congar ein Meisterwerk geschaffen, wie es nur auf Grund jahrzehntelanger Versenkung in einen Stoff entstehen kann. C. beherrscht Quellen und Literatur trotz des ungeheuren Materials und der kaum zu überschauenden Fülle des Geschriebenen souverän und vermag aus der Vielzahl der Details ein zuletzt doch ganz transparentes Bild der Lehrentwicklung von eineinhalb Jahrtausenden zu geben.

Ein bereits aufs äußerste komprimiertes Werk wie dieses in einer Rezension noch einmal komprimierend wiederzugeben, ist unmöglich. So kann nur ziemlich willkürlich auf einzelne Stücke hingewiesen werden, die dem Rezensenten besonders bemerkenswert erscheinen.

Bei der Darstellung der altkirchlichen Entwicklung skizziert C. (3c S. 20–23) auch das Kirchenbild der Liturgie und läßt die Kräfte erkennbar werden, die von ihr her in die Lehrentwicklung einströmten. Viel Sorgfalt wird auch auf die Darstellung des Verhältnisses zwischen östlicher und westlicher Theologie bis hin zum Konzil von Florenz verwendet (bes. 39–52), wobei die Schwächen beider Positionen wie ihre Stärken einleuchtend herausgearbeitet werden, jede einseitige Ostkirchenromantik ebenso vermieden wird wie ein einseitiger Latinismus. Auch die Ambivalenz der gregorianischen Reform und ihrer in Cluny liegenden Vorgeschichte tritt in einem nuancenreichen Gemälde deutlich hervor (53–75). Eindrucksvoll sind auch die Abschnitte über Bernhard von Clairvaux und über die monastische Theologie (76–89) und dann wieder die Analyse des Beitrags, den Gratian geleistet hat (91–95). Die neue Entwicklung der Sakramententheologie, die daraus folgende Umschichtung im Begriff des ordo, im Verständnis des corpus mysticum, in der Idee der Jurisdiktion wird meisterhaft gezeichnet (98–111), überhaupt die große Bewegung des 13. Jahrhunderts im Gegenüber von dualistischer und hierokratischer Tendenz mit ihrer Steigerung zu Innozenz III. hin einerseits und den antikirchlichen spiritualistischen Bewegungen sowie der Konzeption Joachims von Fiore mit ihren kirchlichen und häretischen Auswirkungen (111–138). Das vielfältige Gewebe der Entwicklung im 13. und 14. Jahrhundert mit ihrem Gegeneinander von Hierokraten, Gemäßigten und extremen Antihierarchen wird in allen seinen Mustern offengelegt, erwähnenswert vielleicht besonders auch der Abschnitt über die Entstehung eines Lehramts der Doktoren (157f) und die präzise Darstellung der Ekklesiologie Ockhams.

Meisterhaft ist auch das Kapitel „Vom großen Abendländischen Schisma bis zum Konzil von Florenz: Erschütterungen" (3d 1–30), in dem sichtbar wird, wie tief sich die Erschütterung des Schismas, einer Kirche mit mehreren rivalisierenden Päpsten in die Frage nach der Kirche eingrub; die behutsame Analyse des Konstanzer Dekrets „Haec sancta" überholt die seit den Arbeiten de Vooghts neu aufgeflammte Kontroverse und dürfte einigermaßen abschließend sein. Der Einschnitt der Reformation wird mit ganz knappen Strichen gezeichnet (40–45), Bedeutung und Gefahr der auftretenden Fragen werden dabei präzis geklärt. Die Ekklesiologie der Gegenreformation, Gallikanismus und Episkopalismus in ihren verschiedenen Spielarten führen ins 19. Jahrhundert hinein, in dessen Rahmen die besondere Rolle der deutschen Romantik ebenso nachgezeichnet wird wie die verschiedenen Formen restaurativer Theologie und die Ekklesiologie Newmans, deren engen Zusammenhang mit der römischen Schule C. überzeugend herausarbeitet. Der Abschnitt über das 1. Vatikanum bündelt, was vorher den ganzen Gang der Geschichte hindurch Schritt um Schritt an Aussagen zur Infallibilität und zur Jurisdiktion des Papstes ans Licht gebracht ist; man kann in C.s Werk eine ganze Geschichte der Unfehlbarkeitsfrage finden, deren reiches Material vieles von dem gegenstandslos macht, was seit Küngs Posaunenstoß zum Thema geschrieben worden ist. Überhaupt verbirgt sich in C.s Werk eine ganze Reihe von kleineren Monographien, deren Material hoffentlich nicht ungenutzt in dem großen Werk vergraben bleibt: Die Geschichte des Titels Vicarius Christi, die Maccarrone 1952 schon geschrieben hatte, wird aufmerksam mit ihren Hintergründen durch die ganze Zeitspanne verfolgt; die Wortbedeutung von ecclesia Romana, das Verhältnis von sedes und sedens bleiben immer im Blickfeld; S. 104f findet sich eine kleine Begriffsgeschichte des Wortes „Magisterium"; die Geschichte des literarischen Genus Enzyklika wird S. 89 Anm. 33 kurz skizziert; in der Frage nach der Zählung der Konzilien und der allmählichen Verschiebung in der Einstufung der mittelalterlichen Kirchenversammlungen werden die wichtigsten Etappen vermerkt (3d 26; 30; 55).

Natürlich wird man über Einzelheiten immer streiten können. So will mir scheinen, daß die Spannung, die der Prädestinationsgedanke in die Ekklesiologie Augustins getragen hat, vielleicht doch zu sehr geglättet ist; auch würde ich meinen, daß sich die Konzeption der civitas Dei nicht so leicht auf Gemeinschaft bzw., wie C. vorschlägt, auf Begriffe wie populus, gens, societas reduzieren läßt (7). Schade, daß C. hier die genaue Analyse noch nicht auswerten konnte, die U. Duchrow in seinem großen Werk „Christenheit und Weltverantwortung" (Stuttgart 1970) inzwischen vorgelegt hat. Bei der etwas harmonisierenden Darstellung, die C. von Augustin gibt, wird nicht recht einsichtig, wieso der gleiche Mann zugleich Inspirator für den hierokratischen Augustinismus des Mittelalters und für Luther werden konnte. In der Geschichte der Beziehungen zwischen Ost und West vermisse ich eine Analyse

der Hormisdas-Formel und ihrer geschichtlichen Bedeutung. Die gelasianische Zwei-Gewalten-Lehre würde ich positiver einstufen als C., der sie m. E. auf der Spur von W. Ullmann zu sehr im theokratischen Sinn auslegt, während mir ihre eigentliche Absicht doch gerade auf die Dualität der Gewalten auszugehen scheint, die allein in Christus selbst vereint waren. Was Joachim von Fiore angeht, so halte ich dafür, daß in den sicher authentischen Schriften des Abtes auch für die kommende Geistkirche die sakramentale Ordnung klar vorausgesetzt bleibt (zu 136). Vielleicht hätte doch auch im Gegenüber zu den antikirchenlichen spiritualistischen Bewegungen, von denen die S. 127–135 sehr differenziert handeln, die Gestalt des heiligen Franziskus in ihrer ekklesiologischen Bedeutung erwähnt werden sollen; dann hätte auch die Absicht der frühen Joachim-Rezeption im Franziskanerorden sich verdeutlicht.

Das Buch ist im ganzen gut übersetzt, doch gewinnt man den Eindruck, daß der Übersetzer (Hans Sayer) nicht Theologe, jedenfalls nicht Fachmann des hier in Frage stehenden Gebietes ist, was den Herausgebern offenbar zu spät deutlich wurde, so daß für die beiden Faszikel 4 Seiten Corrigenda nachgeliefert werden mußten, die größtenteils Ungenauigkeiten der Übersetzung betreffen. Leider ist über das dort Vermerkte hinaus eine nicht ganz geringe Zahl von Druckfehlern stehengeblieben, so z. B. in 3c S. 31 (Triformae statt Triforme), S. 56 (circumincession statt circumincessio), 123 (haerisi statt haeresi) 133 (Wildenser statt Waldenser), 154 (das statt den), 168 (adiuventionis statt adinventionis); in 3d S. 37 (Antonius statt Antoninus), 45 (Anmerkungen vertauscht), 84 (Foster statt Forster), 85 (das statt der), 95 (zu statt nach), 107 (in der Literaturangabe ist übersehen worden extr. de zu übersetzen: Auszug aus), 115 (deren Ende an statt an deren Ende), 118 (Ostkirche statt Ortskirche), 120 (das statt der); auch hat man gelegentlich übersehen, bei der Literatur statt der französischen die entsprechende deutsche Ausgabe zu nennen (z. B. 3c S. 60 Concilium, 3d 114 Jungmann).

Solche kleinen Schönheitsfehler, die nicht zu Lasten des Autors gehen, können aber nichts mindern an der Dankbarkeit für ein Werk, das kein anderer in gleichem Rang hätte schreiben können.

Regensburg Joseph Ratzinger

Wickert, Ulrich: **Sacramentum Unitatis.** Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1971. XII, 164 S. (ZNW, Beiheft 41) Lw. DM 58.–

Über den Kirchenbegriff bzw. das Kirchenverständnis Cyprians gibt es sehr viele Arbeiten. Dabei wird bei der gegebenen Quellenlage die Art der Auffassung immer irgendwie von der persönlichen Ansicht des Interpreten mitbestimmt werden. Wer etwa den Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs grundsätzlich bejaht, wird auch in der Haltung Cyprians unschwer eine gewisse Anerkennung eines römischen Vorranges sehen können. Wer jedoch den römischen Primat a priori ablehnt, wird Cyprian leicht als reinen „Episkopalisten" ansehen. Das gleiche gilt für die Frage nach dem kirchlichen Amt oder für die Auffassung einer mehr pneumatischen Gestalt der Kirche.

Diese allgemeine Beobachtung findet sich bei der vorliegenden Arbeit, die der Evang.-Theol. Fak. Tübingen als Habil.-Schrift vorgelegen hat, bestätigt. Trotzdem ist auf jeden Fall eine Untersuchung, die sich aufs neue um das Kirchenverständnis Cyprians müht, sich wiederum von einer anderen Seite diesem Problem zu nähern sucht, zu begrüßen.

Das *Ziel* der Abhandlung ist es, aufzuzeigen, daß die Kirche bei Cyprian nicht gleich Bischof und auch nicht gleich der Summe der Bischöfe ist (11). Der Verf. möchte dem mehr „Freiheitlichen" in der kirchlichen Haltung Cyprians nachspüren und nennt dieses „Freiheitliche": „das auszeichnend Besondere" der cyprianischen Kirchenauffassung (5). Dabei setzt er sich vor allem mit den Arbeiten Hugo Kochs, der mit seinem 1910 erschienenen Buch „Cyprian und der römische Primat" die Diskussion eigentlich ausgelöst hatte, auseinander. Er möchte die von Cyprian gemeinte Kirche „als eine zwar *in episcopo*, aber zugleich doch für sich subsistierende Größe *sui generis*", „für die der Ausdruck *sacramentum* als Chiffre steht", erweisen (IX).

Den Weg zu diesem Ziel nimmt der Verf. durch sieben Kap., in denen er sich mit den Kap. 4 und 5 der „Einheitsschrift" Cyprians (De catholicae ecclesiae unitate. Hrsg. v. W. Hartel, Wien 1868, = CSEL 3/1, 207–233. – Neu hrsg. von M. Bévenot, CChr SL III, 1, Turnhout 1972, 241–268) erneut beschäftigt. Bekanntlich liegt das 4. Kap. dieser Schrift in zwei Versionen vor: einem primatsfreundlich klingenden Text, dem sogen. „Primacy Text" (P. T.), und dem sogen. „Textus receptus". W. geht davon aus, daß nur dieser echt ist, während der P.T. nicht von Cyprian stamme, sondern vielleicht die Fälschung eines Donatisten sei. Damit setzt W. sich freilich in Gegensatz zum heutigen Forschungsstand, der es nach den Arbeiten von V. d. Eynde, O. Perler und M. Bévenot mehr als wahrscheinlich macht, daß b e i d e Fassungen von Cyprian selbst stammen. Vor allem die Beweisgründe Bévenots möchte W. nicht als durchschlagend ansehen. „Die Pointiertheit, mit welcher der P. T. den Primatus Petri unterstreicht, ist (von der Rom-Frage ganz abgesehen) einer der stärksten Einwände, die gegen seine Echtheit zu erheben sind" (65, Anm. 11). Nun bezeichnet aber *„primatus"* nach den Forschungen von Bévenot bei Cyprian nur i r g e n d e i n e n Vorrang, keineswegs einen „Primat" im späteren Sinne. Das weiß natürlich auch W.: „Selbst wenn dieser Primatsgedanke die Idee zeitlicher Priorität nicht überschreitet, fixiert er doch einen Zustand, der für das Bewußtsein Cyprians durch das fortschreitende Handeln Christi (nach un. 4) wieder revoziert worden ist" (ebda). Dieses Revozieren sieht W. darin, daß Cyprian mit Sorglosigkeit die Amtsbestellung „aller" Apostel der Bevollmächtigung Petri folgen läßt (65). Trotzdem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß W. hier – ebenso wie vor ihm etwa A. Ehrhardt, J. Daniélou, H. v. Campenhausen u. a. (vgl. W. Marschall, Karthago und Rom, Stuttgart 1971, S. 33) – der Faszination des Wortes „primatus" erlegen ist.

In den folgenden Kap. (2–7) befaßt sich W. mit De unit. 4 und 5 – immer in Auseinandersetzung mit Hugo Koch – unter den Gesichtspunkten: Die Kirche des Ursprungs; die Kirche und Petrus; die Apostel und Petrus; Episkopat und Kirche; die Verkennung der ekklesiologischen Differenz in der katholischen Cyprianforschung; Ecclesia principalis; also die bereits in der bisherigen Cyprianliteratur angeschnittenen Fragen, jetzt aber mit der von W. eingangs angegebenen Zielsetzung. Daß dabei schon bestimmte theologische Vorentscheidungen mitschwingen, mag etwa der folgende Satz verdeutlichen, mit dem W. im Zusammenhang mit dem Problem „Die Apostel und Petrus" Kochs Gedanken charakterisiert: „Koch hat Richtiges gesehen, aber er vermochte es nicht mit der geforderten »protestantischen« Radikalität zu denken" (69). Oder: „Trotzdem ist es bewunderungswürdig, bis zu welchem Grade Koch, der zuvor ans Dogma Gebundene, mit dem genuin protestantischen Kirchenbewußtsein wohl niemals vertraut Gewordene sich zur Freiheit des Erkennens durchgerungen hat" (96).

Im 3. und 4. Kap. kommt W. auf P r i m a t s f r a g e n zu sprechen. W. will Cyprians Kirche nicht „von Petrus her", sondern „in Beziehung auf Petrus" sehen (49, Anm. 1; 51). Was damit gemeint sein soll, ist nicht ganz klar. Koch sieht bei Cyprian die Kirche zu sehr auf Petrus gebaut. Nach W. bedarf aber die Kirche gar keines Fundamentes (62), eine – von ihm nicht bewiesene – Behauptung, der wir kaum folgen können. Richtig ist, daß die Kirche ihren Ursprung in Christus hat, nicht bei Petrus (67). Daß aber Cyprian sie „auf Petrus" erbaut sein läßt, kann man doch nicht gut bestreiten. So wird nicht recht erfindlich, warum W. in der Formel „super quem aedificavit ecclesiam suam" „zweifellos" nur das „aedificare" akzentuiert sieht (68, Anm. 18). Richtig ist, daß Cyprian, der ja zunächst Seelsorger ist, „seine Wahrheit mehr lebt als denkt" (63). Cyprians Ekklesiologie läßt sich deshalb aber eben aus seiner Theorie allein nicht erheben. Seine ganze praktische Haltung zu Rom – im Häretikertaufstreit; bei den Angelegenheiten der Bischöfe Marcian, Basilides und Martialis; im Fall Fortunatus – muß ständig mitberücksichtigt werden. Dann zeigt sich eben, daß Cyprian im römischen Bischof doch etwas Besonderes sieht. Dazu kommt, daß man Cyprian heute nicht mehr isoliert betrachten darf, sondern ihn im Gesamtzusammenhang der afrikanischen Kirchengeschichte sehen muß.

Daß es W. nicht gelungen ist, unvoreingenommen an sein Thema heranzugehen, zeigt etwa der Schluß des 7. Kap. Es ist durchaus möglich, daß Cyprian, wäre er selbst Bischof von Rom geworden, den römischen Primat stärker betont hätte als die Päpste seiner Zeit (132). Aber wenn W. dann schreibt: „Wer weiß, was aus Cyprian Schlimmes geworden wäre, wenn er durch einen Zufall die römische Cathedra bestiegen hätte! Vielleicht wäre es seine erste Amtshandlung gewesen, den »Primacy Text« zu verfassen", dann liegt in dieser Formulierung wohl mehr Streitbarkeit, als tunlich ist.

Gegen das 8. Kap., „Cyprian in Geschichte und Gegenwart" überschrieben, wird sehr vieles einzuwenden sein. Die katholische Kirche der Gegenwart kommt darin zu schlecht weg. Die Kirche hat sich nie und kann sich nie am Maßstab Cyprians messen lassen, denn seine „Ekklesiologie" ist durchaus umstritten. Freilich mag sie einem Protestanten bisweilen zusagen; katholisch ist sie durchaus nicht in allen Punkten. Und wenn W. dieses Kap. – und damit das ganze Buch – mit der Bemerkung schließt, Martin Luther sei nicht der von der Kirche des Ursprungs abgefallene Neuerer, für den ihn die römische Kirche immer noch halte; im Gegenteil sei er „in einer, den Horizont des abendländischen Katholizismus (selbst „cyprianischer" Prägung) entschieden überflügelnden Unmittelbarkeit auf die *origo divina*, auf das im tiefsten Sinne Ursprüngliche des Glaubens zurückgegangen"; die *Ecclesia principalis* und Rom

gehörten geschichtlich zusammen; wenn nun Rom sich weigere, „aus Kraft der Kehre der Kirche des Ursprungs Zeugnis zu geben – wer sollte es tun? Wird Gott sich aus Steinen Kinder erwecken?" (157), so ist zu fragen, ob Cyprian damit nicht doch zum (einzigen) Maßstab auch für die heutige katholische Kirche gemacht werden soll.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß W. sich bemüht, in der Untersuchung zahlreicher cyprianischer Einzelstellen seine These, für Cyprian sei die Kirche primär *Sacramentum Unitatis* und nicht so sehr Bischofsamt oder die Summe der Bischöfe, zu erhärten. Schade, daß die einzelnen Kapitel nicht jeweils eine kurze Zusammenfassung ihres Inhaltes bringen, was die Durcharbeitung des Werkes erleichtern würde.

Freiburg i. Br. Werner Marschall

Sw. Hieronim, O Znakomitych Mężach. Tłumaczył o. W. Szołdrski CSSR, Komentarzem zaopatrzył o. J. M. Szymusiak SJ, Wstępem poprzedził o. J. St. Bojarski OP. – **Eteria, Pielgrzymka do miejsc świetych.** Tłumaczył o. W. Szołdrski CSSR, Opracował o. A. Bogucki OP (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Tom. VI). – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1970, 241 S., br.

In der Reihe „Schriften altchristlicher Schriftsteller", die seit 1969 von der Katholisch-Theologischen Akademie in Warschau herausgegeben wird, erscheint als Band VI die polnische Übersetzung von Hieronymus, De viris illustribus (1–159) und Aetheria, Itinerarium seu perigrinatio ad loca sancta (160–241). Die Übersetzung beruht auf den bekannten Editionen dieser für die Kirchengeschichte des Altertums bedeutsamen Schriften und wurde von W. Szołdrski († April 1971) hergestellt. De viris illustribus wurde von J. M. Szymusiak kommentiert, und zwar in der Form, daß zu jedem der Schriftsteller in Kürze das biographisch-bibliographische Material aus Quellen (PG, PL, Corpus Christianorum etc.) und aus Forschungsbeiträgen zusammengetragen wurde.

Das Itinerarium war in polnischer Übersetzung bereits in den Jahrgängen 31 (1962) bis 33 (1964) der Zeitschrift Homo Dei erschienen und wurde mit einigen stilistischen Verbesserungen wieder abgedruckt. Die Bearbeitung dieser Übersetzung durch A. Bogucki beschränkt sich vorwiegend auf die Verifizierung biblischer Zitate. Die Einleitungen in diese Werke (zu De viris illustribus von J. St. Bojarski, zu Itinerarium von A. Bogucki) geben den Stand der Forschung wieder. Biblische Register, Namens-, Orts- und Sachverzeichnisse, sowie ausführliche Bibliographien sind für den Benützer wertvolle Hilfen.

Tübingen Jochen Köhler

Holzbauer, Hermann: **Mittelalterliche Heiligenverehrung – Hl. Walpurgis.** – (Kevelaer): Butzon und Bercker (1972). XV, 544 S. (Bd. V NF der Eichstätter Studien, hrsg. von der Kirchlichen Theologischen Hochschule in Bayern, Sitz Eichstätt) Lw. DM 65.–

Der Wert der vorliegenden Arbeit liegt angesichts der Vielfalt der erfaßten Einzelheiten in dem, so scheint es, nunmehr lückenlos erstellten kultdynamischen Bild der Verehrung der Heidenheimer Äbtissin Walpurgis (ca. 710–779), einer der beliebtesten Heiligen des deutschen Mittelalters. Die Arbeit war seit langem fällig. Man kam über scharfe Umrisse nicht hinaus, so Franz Xaver Buchner anläßlich des neunhundertjährigen Jubiläums der Abtei St. Walburg in Eichstätt (1935). Nunmehr hat H. weit über tausend Kultstätten an 443 Orten in das klare Licht der Erkenntnis gerückt.

Die Arbeit entstand in der Schule von Gerhard Pfeiffer in Erlangen und wurde von der dortigen philosophischen Fakultät 1968 als Diss. angenommen. Sie gehört zur Gruppe jener Beiträge, die für die mittelalterliche Frömmigkeitsgeschichte, namentlich in der Schule von Otto Meyer in Würzburg, so z. B. von Renate Klauser, Gerd Zimmermann und Ortrud Reber erbracht wurden.

H. behandelt im 1. Hauptteil seiner Untersuchung grundsätzliche Fragen, um dem Leser den Blick für „das Eigenlicht" in den Schichten und Räumen mittelalterlicher Heiligenverehrung zu öffnen. Er gibt eine Standortbestimmung des Heiligen im Menschenbild des Mittelalters und geht der Spiegelung der Heiligenverehrung im Reliquienkult und im Patrozinienwesen nach. Der 2. Hauptteil gehört in seinem 1. Abschnitt der Erfassung der spärlichen Spuren des Erdenlebens Walburgens, der 2. zeichnet das Raumbild ihrer Verehrung in einer umfassenden Dokumentation.

Die Gestalt des Heiligen nimmt in der Daseins- und Menschendeutung des Mittelalters eine Schlüsselstellung ein. In Heiligen vollzieht sich das unablässige Hereinströmen göttlicher Kräfte in unser Leben. Während heute die rational-mentale Durchdringung der Welt vielen als höchstes Ziel erscheint, schätzte der mittelalterliche Mensch das Wirken Gottes durch heilige Menschen entschieden höher. Das Hereinbrechen übernatürlicher Kräfte, vor allem „im Wetterleuchten der Wunder", das „miraculis corruscare", etwa im Leben des heiligen Martin von Tours († 397), zog die Massen in ihr Kraftfeld. Gregor d. Gr. sah in allem natürlichen Geschehen die Wundertätigkeit Gottes am Werk. Die vielfältige Frucht eines Saatkorns ist für ihn kein geringeres Wunder als die Speisung von fünftausend Menschen in der Wüste. Der Heilige in dieser Sicht wird zum Zentrum von religiösen Kraftfeldern, die in Kulträumen und Kultschichten sich manifestieren.

Der zweite Abschnitt des ersten Hauptteils befaßt sich mit dem Reliquienkult, mit den Patrozinien und mit der liturgischen Verehrung der Heiligen. Der Kult der Reliquien hat sich im Mittelalter durch Translationen, durch Reliquienteilung, durch Ölreliquien – in unserem Fall durch das Walpurgisöl – und Kontaktreliquien verbreitet. Wir hören von den Motiven dieser Form der Verehrung: Reliquien verleihen auf die Fürsprache der Heiligen himmlischen Schutz, irdische Rechtssicherheit, Sündenvergebung, Gesundheit und irdisches Wohlergehen. Aus dem Reliquienbesitz entwickelt sich folgerichtig das Patrozinium, d. h. die Schutzherrschaft eines Heiligen über Kirchen, Gemeinden, Städte und Landschaften. Das Verhältnis zwischen dem Schutzheiligen und den ihm anvertrauten Menschen ist ein handfestes, aufgebaut auf dem „Do, ut des". Die germanischen Grundherren mit ihren Eigenkirchen, die großen Ordensgemeinschaften, die Führungsschicht des Adels, sie alle wurden zu Multiplikatoren der Verehrung ihrer besonderen himmlischen Beschützer. Wir erfahren von den vielverzweigten Formen der Kirchen-, Altar-, Kapellen- und Glockenpatrozinien, von Altarhaupt-, Altarkon-, Altardoppel-Patrozinien, von Patrozinienwechsel, Patrozinienverdrängung, Patrozinienverkürzung und Patrozinienfälschung.

Eine Biographie Walpurgens läßt sich, so erfahren wir im 1. Abschnitt des 2. Hauptteils, nicht schreiben. Die Spuren ihrer Erdenwege wurden fast gänzlich verwischt. Die Aufzeichnungen ihres Biographen, des Mönches Wolfhard von Herrieden, setzten erst hundert Jahre nach ihrem Tode ein und kamen damit zu spät. H. versucht aus der geistigen Atmosphäre des angelsächsischen Klosters Wimborne, in dem Walpurgis wahrscheinlich erzogen wurde, und aus den Schilderungen von Beda Venerabilis über die Geschichte des frühen Christentums in England jene geistigen Kräfte zu ermitteln, die Walpurgis geformt und wohl auch für die Missionsarbeit bestimmt haben.

Das Schwergewicht der Arbeit von H. liegt eindeutig im 2. Abschnitt des 2. Hauptteils seiner Untersuchung, in der „Nachzeichnung des Raumbildes" der mittelalterlichen Walpurgisverehrung, d. h. in der Dokumentation aller erreichbaren Nachrichten über den Reliquienkult, die Patrozinienverbreitung und die liturgische Verehrung der Heidenheimer Äbtissin. Eine zeitliche Eingrenzung auf das Mittelalter von etwa 870 (Überführung der Reliquien von Heidenheim nach Eichstätt) bis etwa 1530 (Einsetzen der Reformation) wird vorgenommen. Die Orte der Walpurgisverehrung werden in alphabetischer Reihenfolge angeführt, innerhalb derselben die oft am gleichen Ort nachweisbaren mehrfachen Formen und Stätten ihres Kultes nach Reliquienbesitz, Patroziniumswahl und liturgischer Festfeier charakterisiert. Regelmäßig wird ein knapper geschichtlicher Abriß für die betreffende Stadt, das Bistum, das Kloster, die Pfarrei, die Pfarr- oder Filialkirche bzw. Kapelle, oftmals mit einer Fülle von Literaturangaben, vorausgeschickt, zuletzt die Frage nach den Wegen gestellt, die gerade dort zum Walpurgiskult geführt haben mögen. Dem vielverzweigten Netz der religiösen, geistigen, politischen und wirtschaftlichen Beziehungen der mittelalterlichen Gesellschaft wird nachgegangen.

Die geographische Spannweite des Walpurgiskultes reicht in den Randzonen von Jugoslawien bis Schweden, vom Westen Europas bis in das Baltikum. Die Ballungsräume ihrer Verehrung liegen in Nordostfrankreich, in Belgien, in den Niederlanden, in den südlichen und westlichen Kernräumen des alten römischen Reiches deutscher Nation, einschließlich der Alpenlandschaften in Österreich und in der Schweiz. Bezeichnend ist, daß die romanische Welt, näherhin der ganze Süden Europas, sich als kultischer Leerraum erweist. Zentren der Walpurgisverehrung entstanden immer dort, wo man sich mit den Pionieren der angelsächsischen Missionsarbeit verbunden wußte, nämlich in der großen benediktinischen Ordensfamilie, die Walpurgis als „Ordensangehörige" propagierte, ferner wo Eichstätter Bischöfe die Äbtissin als Diözesanheilige verehrten, wo deutsche Adelsangehörige sie als Standesgenossin feierten.

Nach der zeitlichen Abfolge begegnet uns ein erstes sprunghaftes Anwachsen der Walpurgiskulte im späten 9. Jahrhundert (Translation ihrer Gebeine von Heidenheim nach Eichstätt), wobei der erste Anstieg bis zum 11. Jahrhundert anhielt. Während sich im 12. und 13. Jahrhundert eine Verlangsamung feststellen läßt, setzte mit dem 14. Jahrhundert eine zweite Steigerung des Kultes ein, um mit der deutschen Reformation des beginnenden 16. Jahrhunderts ein rasches Ende zu finden. Die Zusammenfassung all dieser Erkenntnisse im Schlußkapitel des Werkes und in zwei beigefügten Kultkarten rundet das Panorama ab, das hier entworfen wird.

Angesichts der Fülle an Detail wird der Leser, von dem ernsthaftes Mitarbeiten verlangt wird, bei der Suche nach Versehen und Mängeln, nur selten auf „errata" stoßen, die sich bei solcher Stoffballung nie ganz vermeiden lassen. Dazu einige Hinweise: Unter Patrozinium versteht man nicht „denjenigen (diejenige) Heilige(n) oder diejenigen Heiligen, deren Schutz d. h. besondere Fürbitte ein Gotteshaus ... anvertraut wurde" (30), sondern die Schutzherrschaft oder das Beschützeramt des oder der Heiligen, dem man Kirchen oder andere Objekte zu eigen übergab. Der Begriff „Titel" wird S. 37 auf christologische oder mariologische „Glaubensgeheimnisse und -ereignisse aus der Heilsgeschichte" eingeschränkt. Er umfaßt auch Personen, so im „titulus ecclesiae" (LThK 10 [65], 213), wie im nachfolgenden Text (38/39) bei der geschichtlichen Darstellung des Patronus wieder richtig gesehen wird.

Zuweilen stellt sich für den Leser die Frage, ob nicht einige Darlegungen, z. B. die subtilen Unterscheidungen des theologischen Begriffes „cultus" (17), dazu nach dem weit zurückliegenden Dogmatikbuch von Pohle (1903), ob die Ausführungen über die Geschichte der Heiligsprechung (33ff) zu weit ausholen. Ein Verweis auf die entsprechende theologische Literatur hätte wohl genügt. Oder: Ist das Gewicht, das der Synode von Streanneshalch (59) oder dem Salvatorpatrozinium (500) zuerkannt wird, nicht doch zu hoch bewertet? Man kann auch Überlegungen darüber anstellen, ob der Verf. den Inhalt der liturgischen Meßformulare und Brevieroffizien wenigstens andeutungsweise in einem Überblick hätte mit einbeziehen sollen. Aber solch eine Untersuchung, wie sie z. B. Arno Borst für die Sebalduslegenden und Sebaldusoffizien in Nürnberg durchführte, wäre bereits eine neue umfassende Arbeit geworden, ein Beweis, wieviele Anregungen von Holzbauer ausgehen. Man könnte sich auch fragen, ob an Stelle der alphabetischen Anordnung der Kultstätten eine solche nach Ballungsräumen und Kultlandschaften geeigneter wäre. Aber dann hätte der Verf. wohl manche „Verzerrung" mit in Kauf nehmen müssen, da die Quellenlage hierfür nicht ausreicht.

Diese kleinen Anmerkungen möchten in keiner Weise die enorme Leistung des Werkes schmälern. Alles in Allem gesehen, ist die vorliegende Arbeit eine hervorragende Leistung. Sie ist hoch zu bewerten, da der Autor ein großes Gesamtbild aus einer unendlichen Zahl von kleinen und kleinsten Steinchen zusammenfügt. Er entwickelte im Detail eine staunenswerte Fähigkeit, unbeachteten Hinweisen in den Quellen und in der Literatur nachzuspüren. Das Bild, das er eruiert und uns präsentiert, verdient Achtung und Beachtung in der deutschen Hagiographie.

Eichstätt Andreas Bauch

Madre, Alois: **Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus.** Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientium. – Münster: Aschendorff (1973), VIII, 176 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. NF Bd 11) kart. DM 36.–

A. Madre, Mitarbeiter des Freiburger Lull-Institutes, das sich die kritische Ausgabe der *Opera latina* Lulls zur Aufgabe stellte, richtet in vorliegender Studie sein Augenmerk auf Lulls zahlreiche und oft harte Gegner. Man könnte daher diese Arbeit zugleich als den Versuch betrachten, die Existenzberechtigung dieses Institutes auch im negativen Felde nachzuweisen. Das wäre durchaus im positiven Sinne zu werten. – Die Geschichte des Lullismus ist von Affekten geladen. Den Anlaß bietet m. E. Lull selbst durch den Anspruch höherer Inspiration, durch die daraus erklärbare personal starke Überzeugung und die damit gegebene Unterschätzung früherer und zeitgenössischer Geistesforschung seitens Lull. Ein so betont vorgetragener Anspruch gilt zumeist als Herausforderung und darf stets mit mehr oder weniger unangenehmem Sozial-Echo rechnen.

M.s Arbeit gliedert sich in drei Teile: I. Die Elenchi Auctorum (für, gegen Lull; besonders die der Antilullisten: 3–87); II. die theologischen Schwerpunkte der antilullistischen Polemik (88–140); III. Beurteilung des Antilullismus (141–146). Besonders sei noch erwähnt: Anhang I: Nikolaus Eymerich, Raimundi Lulli errores (147–157) und Anhang II: Opuscula XX Raimundi Lulli prohibita (158). – Der Titel des II. Teiles kennzeichnet die Studie eindeutig als eine theologische Arbeit und rechtfertigt damit den Buchtitel.

Im 1. Kap. des I. Teiles stehen sich die Elenchi pro et contra gegenüber. Interessant ist, daß die Elenchi male sentientium de Raimundo von dem Lullisten A. Bellver († 1585) indirekt ihren historischen Ausgang nehmen; denn Bellver ist der erste, der eine Liste der Autoren zugunsten Lulls aufführt. Joh. Riera, wiederum ein Lullist, übernimmt im wesentlichen die Liste Bellvers und stellt ihr, seinerseits als erster, eine Antilullisten-Liste gegenüber. Damit beginnt der absonderliche Zahlenstreit nachfolgender Lullisten- und Antilullisten-Elenchi, deren ausgedehnteste sich zahlenmäßig ungefähr die Waage halten. Auf diesem „demokratischen" Wege war nun wirklich keine Entscheidung über Lulls Wert oder Unwert zu erreichen. Also in sich ein nutzloses Unterfangen. Dennoch sind diese Elenchi nicht uninteressant. Aber dem Mittelalter waren solche Streit-Elenchi, wie M. S. 1 hervorhebt, völlig unbekannt. Die historisch wichtigsten Seiten des Buches bietet uns das 2. Kap., nämlich einen alphabetisch geordneten Gesamtüberblick über antilullistische Autoren. Er wurde aus elf verschiedenen Elenchi gewonnen. Die Liste Madres erfaßt 183 Gegner Lulls und stellt damit für sich den Höhepunkt der Elenchi de Raimundo male sentientium dar (20–71: 43 OP., 41 SJ., 22 aus franziskanischen Familien, 10 Karmeliter, 5 Benediktiner, 21 Autoren aus verschiedenen anderen Orden, 41 Diözesanpriester und Laien). Wichtiger ist die Wertung der Autoren. M. gruppiert alle Gegner Lulls um sechs „Anführer". Es handelt sich an erster Stelle um Nikolaus Eymerich OP. (1320–1399), den Erzvater der Antilullisten und, wie Historiker des Lullismus (nicht M.) sagen, „Erschleicher" der päpstlichen Verurteilungsbulle von 1376, die – ein seltener Fall in der Kirchengeschichte – im Jahre 1419 für ungültig erklärt wurde, weil sie „fraudulenter" erreicht worden sei. Sodann handelt es sich 2) um Bernardus de Luxemburg OP. (gest. 1535), 3) um Joh. Gerson (1363–1429), 4) um Dominicus Bañez OP. (1528–1604), 5) um Gabriel Vázquez SJ. (1549–1604) und 6) um Franciscus Suarez SJ. (1548–1617). Beachtenswert ist M.s sorgsamere Beurteilung Gersons gegenüber dem Ermessen von J. Carreras Artau (vgl. 84). Der erstgenannte Gegner, N. Eymerich, unternimmt einen leidenschaftlichen Generalangriff, Bernardus de Luxemburg reduziert das lullsche Sündenregister Eymerichs auf sechs Irrtümer (79); die drei letztgenannten „Hauptanführer" der Elenchi-Verfasser gegen Lull beschränken sich zumeist auf Lulls Trinitätserweise; Gerson lehnt Lull vorzüglich wegen seiner unscholastischen Terminologie ab (vgl. 83–85).

Im II. Buchteil (Die theologischen Schwerpunkte) geht es im 1. Kap. um die theologische Erkenntnislehre Lulls, genauer um den Wert von Lulls „rationes necessariae", im 2. Kap. um die Einheit Gottes im Sein und Wirken, im 3. Kap. um die Beweisbarkeit der Trinität und im 4. Kap. um die Notwendigkeit der Inkarnation. – In der Diskussion um Lulls „rationes necessariae" hätten die Antilullisten wenigstens Lulls Abhängigkeit von Anselm beachten und bedenken sollen. Auch in der neueren Lull-Forschung (vgl. 95–99) ist man diesem Zusammenhang noch zu wenig nachgegangen. Die diesbezüglichen Darlegungen Platzecks wurden von M. noch nicht ausgewertet. Eine eingehendere Untersuchung über Anselms „rationes necessariae" in Hinsicht auf die lullschen „rationes necessariae" wäre noch nützlich. Platzeck (R. Lull, Düsseldorf 1962–4) weist auch auf Augustins Lehre von der „Ars aeterna" hin. In dieser, d. h. im Logos des Vaters, liegen alle „rationes aeternae", die vom theologischen Standpunkt aus für den Bereich des Göttlichen, insofern ihnen die Attribute Gottes (Lulls Dignitates) zugrunde liegen, als zwingend (Lull spricht im *Liber de fine* von „rationes cogentes") angesehen werden; denn die Attribute Gottes fallen samt und sonders mit Gottes Wesenheit zusammen. Vom rein philosophischen Standpunkt aus sollte allerdings gefragt werden, woher wir denn – falls man also von den Aussagen der Heiligen Schrift absieht – die Begriffsinhalte jener Attribute Gottes nehmen. Doch offenbar vom Kreatürlichen her! Und hier erst wird m. E. der Nerv des Fragekomplexes bloßgelegt. Für Lull aber steht fest, daß er die Dignitates, auf die seine „rationes necessariae" aufruhen, dem Glauben entnimmt und ihnen um so mehr zu vertrauen geneigt war, als die drei Religionen des Mittelmeerraumes sie als gemeinsames Religionsgut ansehen mußten. – M. sieht recht, wenn er die lullsche „Beweisbarkeit der Trinität" als den eigentlichen Stein des Anstoßes für die Antilullisten bezeichnet (vgl. 106–127). Wenn es feststeht, daß die Dignitates als solche *supposita fide* von Lull angenommen werden, und wenn dazu die Antilullisten beachtet hätten, daß Lull in der Darlegung der Trinität offensichtlich von Augustin abhängt, wäre die Diskussion der vergangenen Jahrhunderte vielleicht ruhiger verlaufen. Allerdings weise ich nochmals auf den anspruchsvollen Ton hin, mit dem Lull seine Lehren vorzutragen pflegte. Daß die Partizipien Präsens und Passiv eines jeden transitiven Verbs sich notwendig entsprechen, ist antike Lehre. Die Entsprechung zwischen „amans" und „amatum" z. B. wird eine reale Beziehung durch den Akt des „amare". Dies Bezugssystem wandte Augustin auf die Trinität an, bemerkte allerdings dabei, daß solche Interpretation von relativ geringerem Erkenntniswerte sei. Diese Seitenbemerkung des Kirchenvaters blieb bei Lull unwirksam. Die Lehre von den Korrelativen – und dies sind eben die Beziehungen zwischen Partizip Präsens, Passiv und

Infinitiv – durchzieht das gesamte lullsche Denken, doch werden die gen. Korrelativen (wie später bei Joh. Duns Scotus) meist in die Sphäre des Realmöglichen gehoben, z. B. durch die Wortformen: „amativum – amabile – amare". Sie finden ihre Anwendung nicht nur in der Trinitätslehre sondern in der Betrachtung jedes Realseienden. Diese Korrelativenlehre Lulls hat ohne Zweifel den Vorteil, uns in eindringlicher Weise ständig ins Bewußtsein zu bringen, daß alles wirkliche Seiende innerlich notwendig wirkend ist, sonst wäre es, wie Lull sagt, müßig (ein otiosum). – Mit der Behauptung eines „Trinitätserweises" aus der Schöpfung (Bañez, 125ff) ist es schlecht bestellt. Es findet sich dafür kein Anhalt bei Lull; es sei denn, daß man die Korrelativenlehre, die ebenfalls wie die Dignitates-Lehre in philosophischer Sicht nur von der Schöpfung aus ablesbar ist, lediglich als Analogon auf Gott überträgt. Das sollte man in der Tat in Lulls Lehre voraussetzen und eben darum müßte man die Bedingtheit der lullschen Trinitätsaussagen ohne weiteres zugeben; denn die Korrelativenlehre ist kein Offenbarungsgut. – Im 4. Kap. des II. Buchteiles geht es um Kongruenzgründe für die Inkarnation. Bemerkenswert erscheint mir M.s Satz (138): „Primär ist für ihn (für Lull) aber die perfectio Dei. Inkarnation ist für ihn ein moralisch notwendiges Postulat, das von seiner Theozentrik her zu verstehen ist, also zuerst Gottes höchste Vollendung – ich würde ‚Verherrlichung Gottes ab extra' sagen – intendiert, in zweiter Linie erst vom Kosmos her gefordert wird." Der Term „gefordert" ist ebenso im Sinn eines hypothetischen Postulates zu interpretieren. So gesehen, reicht übrigens Leibniz sehr nahe an Lull heran. Es ist einfach falsch, Leibniz und Lull Rationalisten zu nennen (vgl. des Rez. Aufsätze „G. W. Leibniz y R. Llull" in Estudios lulianos 1972, 129–193 u. in Antonianum 1973, 46–53).

Der kürzere III. Buchteil von M.s Monographie enthält die „Beurteilung des Antilullismus". M. sagt, daß man durchweg die immanente Kritik im Fall Lull beiseite ließ (145). Nun, immanente Kritik war vor Hegel nie gebräuchlich. Sie ist zudem vorwiegend eine literar- und kunsthistorische Methode. Als Nachweis des Widerspruchs oder des Nicht-Widerspruchs reicht sie für wissenschaftlich-philosophische Belange nicht aus. Dazu kommt, daß Lull alles andere als ein leichter Autor ist, und es steht nach M. fest, daß nur sehr wenige Antilullisten wirklich ein Buch von Lull gelesen haben. Überdies lagen, wie bereits gesagt, von vorneherein affektgeladene Stellungnahmen vor, namentlich bei dem Inquisitor Eymerich, dessen Irrtumsvorwürfen sich sogar Kritiker, die betont sachlich vorgehen wollten, kaum entziehen konnten. Das Negativum war um so stärker, je unbedingter Lullisten Lull verteidigten. Schließlich dürfte man die Menge der Schwärmer nicht außer acht lassen, die mit dem Schilde „Lull" die von Lull selbst angeprangerte „Schwarze Kunst" ins Feld zogen. Sie fußen insgesamt auf pseudolullistischem Schrifttum. Doch ist dies eine außertheologische Angelegenheit. Trotzdem scheint mir M.s Versuch, die Angriffe der Antilullisten gänzlich zu entkräften, etwas zu weit zu gehen. Lull hat hie und da den inneren Wert seiner „Ars generalis" sicherlich überschätzt und vor allem den Geltungsbereich der vielfachen Anwendungen dieser „Ars generalis" überzogen. Andeutungen hierzu, was die Theologie angeht, liegen in den voraufgehenden Zeilen vor.

Nach meinem Dafürhalten gibt es übrigens noch heute (oder neuerdings wieder) Lullisten, die spielerisch oder voll blinden Eifers durch gewisse Überspitzungen den gesunden Kern des lullschen Denkens eher in Mißkredit bringen als ihn überzeugenderweise zutage fördern. Das trifft nun keineswegs die vorliegende Studie M.s. Sie ist, aufs ganze gesehen für Lullisten und Antilullisten eine sehr dienliche Leistung, Frucht geduldigen Nachspürens und maßvoller Umsicht.

Mönchengladbach Erhard-Wolfram Platzeck

Thier, Ludger: **Kreuzzugsbemühungen unter Papst Clemens V. (1305 bis 1314).** – Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verlag 1973. 116 S. (Franziskanische Forschungen Heft 24). Kart. DM 29.–

Diese kath.-theol. Diss. aus Bochum zerfällt in zwei Teile. Im ersten Teil analysiert der Autor die bekannten Kreuzzugspläne Aragons, Frankreichs, der Ritterorden, Marino Sanudos, des Armeniers Hayton und des Königs Heinrichs II. von Cypern aus dem Beginn des 14. Jhs. Diese Kreuzzugsdenkschriften, die alle letztlich von den Eigeninteressen der Verfasser diktiert sind, hat im wesentlichen schon Atiya in seinem bekannten Buch über die Kreuzzüge des Spätmittelalters ausgewertet. Dabei gehen die inhaltlichen Analysen zum Teil über Atiya hinaus, bei dem wohl vor allem der Kreuzzugsplan Heinrichs II. von Cypern zu kurz gekommen war. Erstaunlich ist bei allen diesen Plänen immer wieder, mit welch kleinen Flotten man eine Blockade Ägyptens, die man für unerläßlich hielt, glaubte verwirklichen zu können. Marino Sanudo meinte, mit 10 Galeeren auskommen zu können, aber zur Not würden wohl auch 7 genügen. Auch Hayton, der freilich nicht nach Ägypten wollte, hielt 10 Galeeren wenigstens für eine Art von Vorkreuzzug für hinreichend, während Heinrich II. wenigstens 15, möglichst 20 Galeeren wollte, die freilich durch seine eigene Flotte verstärkt werden sollten, über die er unglücklicherweise keine quantitativen Angaben macht. Gemeinsam ist allen Plänen, daß sie das Kreuzzugsanliegen dem nationalen Interesse unterordnen und daß Jerusalem ganz in den Hintergrund tritt.

Der zweite Teil behandelt die eigentlichen Kreuzzugsbemühungen des Papstes Clemens V., die nicht durch diese Denkschriften, sondern durch einen armenischen Hilferuf ausgelöst wurden. Trotz aller Bemühungen war seiner Initiative hier kein Erfolg beschieden. Hingegen konnte er einen Vorkreuzzug (im Hinblick auf den von ihm geplanten allgemeinen Kreuzzug König Philipps IV. von Frankreich) zustandebringen, der 1310 bei der Eroberung eines Teiles von Rhodos mithalf. Wie weltfremd die Kreuzzugsdenkschriften waren, zeigt sich daran, daß schon bei diesem Vorunternehmen 25 Galeeren und 10 weitere genuesische Schiffe beteiligt waren. Dabei war die Flotte bereits durch Schiffbrüche geschwächt worden. Ein unrühmliches Unternehmen der Spanier gegen Granada unterstützte der Papst auch gegen die widerstrebende Haltung eines Teils des Kardinalskollegiums. Im Grunde dachte der Papst freilich an einen allgemeinen Kreuzzug (passagium generale), für das sich ihm der französische König auf dem Konzil von Vienne schließlich anbot, obgleich nur die Arragonesen konkrete Pläne zu unterbreiten hatten, wenngleich auch diese national ausgerichtet waren, weil sie den allgemeinen Kreuzzug über Granada leiten wollten. Klare Vorstellungen hatte der Papst offenbar nicht, denn 1312 empfing er die Konzilsteilnehmer zur Besprechung dieser Frage nach Nationen getrennt. Erst nach dem Eintreffen Philipps IV. in Vienne konnte er verkünden, daß der französische König das Kreuz nehmen werde. Freilich hatte dieser die Kreuzzugsfrage längst mit dem Problem der Liquidierung des Templerordens verbunden, denn soweit seine Ratgeber einen Kreuzzug vorschlugen, wollten sie ihn ja durch die Vereinigung der Ritterorden unter französischer Führung finanzieren. Die Johanniter entzogen sich dieser Umarmung durch die Schaffung einer neuen Basis in Rhodos, während die Templer auf der Strecke blieben. Dabei trat das französische Nationalinteresse so klar hervor, daß sich für das *passagium generale* keine Begeisterung mehr wecken ließ. Das Hauptverdienst des Papstes sieht der Verf. in der Schaffung einer Institution sui generis, nämlich dem Vorkreuzzug oder dem Orient-Kriegszug (im Gegensatz zu einem allgemeinen Orient-Kreuzzug), dem *passagium particulare*. Dieses hat nach dem Verf. begrenzte Aufgaben in der Verteidigung der noch verbliebenen christlichen Positionen im Orient, in der Unterbindung des unerlaubten Sarazenenhandels und in der Vorbereitung für eine sichere Durchführung des geplanten Hauptkreuzzuges. Der Verf. sieht sowohl das armenische Unternehmen wie den Johanniter-Kreuzzug und den Granada-Feldzug als solche *passagia particularia* an. Während man sich der gleichen organisatorischen Formen für die Rekrutierung bedient, verfolgt man nur noch geringere und vorbereitende Ziele.

In der Sache hat der Verf. sicher richtig gesehen, doch fragt sich, ob nicht die sich allgemein abkühlende Begeisterung für einen allgemeinen Kreuzzug dem Papst keine andere Wahl als die Unterstützung solcher begrenzter Unternehmen ließ. Zweifelhaft bleibt das eigentlich Neue an der Arbeit, nämlich die Frage, ob bei Papst Clemens V. diesem von den politischen Notwendigkeiten diktierten Handeln auch eine bewußte systematische Differenzierung zwischen *passagium generale* und *passagium particulare* zugrunde lag, wie Verf. S. 95f unterstellt. In Anmerkung 74 sagt er dort selbst, daß die von ihm zusammengestellten Belege für die Genese des neuen Ausdrucks unvollständig sind. Man müßte aber diese Belege schon vollständig zu sammeln versuchen, um eine solche These aufzustellen, wobei man – und der Verf. verkennt dies nicht – vor allem den Gebrauch der Ausdrücke *passagium generale* und *passagium particulare* im Handelsverkehr und auch in den Quellen der vorangehenden Zeit untersuchen müßte. Daß Clemens V. die neue Form des Orient-Kreuzzuges, eben das *passagium particulare*, entwickelt hätte, was ihm dann einen nicht unwichtigen Platz in der Geschichte der Kreuzzugstheoretiker zuwiese, bleibt nach den mageren Quellenbelegen und angesichts des Fehlens jedes Versuches, die Entwicklung dieses Ausdrucks wirklich erschöpfend darzustellen, unbewiesen und ein erheblicher Einwand gegen diese Arbeit.

Kiel Hans Eberhard Mayer

Simonis, Walter: **Trinität und Vernunft.** Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer. – Frankfurt am Main: Josef Knecht 1972. VIII, 208 S. (Frankfurter Studien, Bd 12). kart. DM 45.–

In den vorliegenden Untersuchungen, die der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Habilitationsschrift vorlagen, geht es um die Frage, ob die Wirklichkeit der Dreipersön-

lichkeit Gottes mit den natürlichen Kräften der Vernunft erkannt und bewiesen werden kann. Der Verf. wählte zwei Perioden der Theologiegeschichte aus, in denen diese Frage lebhaft erörtert wurde, die Frühscholastik und das 19. Jahrhundert. Aus der Theologie der Frühscholastik kommen folgende Autoren zur Sprache: Anselm von Canterbury († 1109), Peter Abaelard († 1142 oder 1144), Hugo von St. Viktor († 1141) und Richard von St. Viktor († 1173). Als Vertreter des 19. Jahrhunderts werden Anton Günther († 1863) und Jakob Frohschammer († 1893) vorgestellt. Der Verf. gibt von jedem der behandelten Autoren zuerst einen Überblick über Leben und Schrifttum, wobei eine umfangreiche Literatur ausgewertet wird. Sodann stellt er die Lehre des betreffenden Theologen über das Verhältnis von Glauben und Wissen dar, um sich schließlich seinem eigentlichen Thema zuzuwenden, der Lehre über die Möglichkeit einer rationalen Erkenntnis der Trinität. Die Anschauungen der einzelnen Theologen werden in sorgfältiger Textanalyse aus den einschlägigen Schriften erhoben und gegebenenfalls gegen abweichende Meinungen abgegrenzt.

Um den reichen Inhalt des Buches anzudeuten, seien einige Bemerkungen zu den einzelnen Abschnitten angefügt. Anselm v. C. will auf der Grundlage des Glaubens, den er voraussetzt, eine rationale Einsicht in die Glaubenswahrheiten erlangen gemäß seinem Grundsatz: *Credo, ut intelligam.* Die meisten Erklärer verstehen dieses Wort so, daß er damit nur das erstrebte, was man in der scholastischen Theologie als *ratio theologica* bezeichnete, die Durchleuchtung des Glaubensinhalts durch die Vernunft, soweit dies möglich ist. Der Verf. tritt dieser Auffassung, die u. a. von M. Grabmann und E. Gilson vertreten wurde, entgegen und behauptet, daß sich die Aussagen Anselms nur von einer rein rationalen Erkenntnis verstehen lassen, wenn man sie nicht abschwächt. Von den früheren Erklärern neigt der vom Verf. vertretenen Ansicht Th. Heitz (Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, Paris 1909) zu, wenn er sie auch nicht konsequent durchführt. Wenn Anselm den Glauben als Voraussetzung aller Spekulation verlnagt, so ist das eine psychologische, nicht eine logische Voraussetzung, von der seine Spekulation innerlich abhängig wäre. Der Geheimnischarakter der Glaubenswahrheiten betrifft nach einer Untersuchung von J. Bayart (1937) nicht das *„an sit"*, sondern das *„quomodo sit"* und das *„quid sit"*. Der Versuch Anselms, die Dreipersönlichkeit Gottes aus dem Begriff des Erkennens und aus dem Begriff der Liebe rational abzuleiten, führte jedoch nicht zum Ziel. Auf diese Weise gelangte er nur zur Erkenntnis von Appropriationen (Weisheit, Liebe), nicht aber zur Erkenntnis wirklicher Proprietäten und damit wirklicher Personen.

Gegen Abaelard wurde schon zu seinen Lebzeiten der Vorwurf des Rationalismus erhoben. Seitdem ist dieser Vorwurf nicht mehr verstummt. Zweifellos hat Alaelard im Kampf gegen eine bestimmte Richtung der Dialektiker aus apologetischen Gründen die Notwendigkeit der Verwendung der Dialektik in der Theologie stark betont. Er blieb aber bei dieser negativen Funktion nicht stehen, sondern schrieb der Dialektik auch eine positive Aufgabe in der Erklärung des Glaubensgutes zu. Die meisten Autoren sind der Meinung, daß Abaelard eine rein rationale Erkenntnis der Trinität für möglich hält. Gegenüber einschränkenden Erklärungen von J. Cottiaux und I. Rózycki vertritt der Verf. die These, daß Abaelard diesen Standpunkt konsequent durchgehalten hat. In den drei Entwürfen seiner Theologia lehrt er nämlich, daß die heidnischen Philosophen zur Erkenntnis der Dreipersönlichkeit Gottes gelangten. Er beruft sich auf Äußerungen des Hermes Trismegistos (Ps.-Apuleius) und auf die platonische Dreiheit Gott – Nous – Weltseele, die er mit der christlichen Trinität gleichsetzt. Mit Hilfe zahlreicher Analogien, besonders des Ternars Macht – Weisheit – Güte, versucht er, das Trinitätsdogma auf rein natürlichem Weg abzuleiten. Doch führen alle diese Versuche nicht über gewisse Ähnlichkeiten hinaus.

Die Bemerkung des Verf. (S. 52 Anm. 98), der auf dem Konzil von Sens (1140) gegen Abaelard erhobene Vorwurf, nach seiner Lehre sei die Weltseele der Heilige Geist (DS 722), treffe ihn nicht, überzeugt nicht, da Abaelard doch die platonische Trias mit der christlichen Trinität identifiziert und ausdrücklich sagt: *anima mundi, quam spiritum sanctum intellexit* sc. Plato) (Theologia ‚Summi boni' I c.6; ed. H. Ostlender 17,12; vgl. PL 178,1156A, 1024AB). Vgl. meine Abhandlung: Die platonische Weltseele in der Theologie der Frühscholastik, in: Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger, hrsg. von Kurt Flasch, Frankfurt/Main 1965, 307–331.

Hugo v. St. V. behandelt die Frage nach der Möglichkeit der Trinitätserkenntnis im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis des einen Gottes. Aus der Betrachtung der Werke Gottes gelangt die menschliche Vernunft zur Erkenntnis Gottes, des Schöpfers. Die Vernunft kann auf diese Weise nicht bloß beweisen, daß Gott existiert, sondern kann auch Aussagen über das Wesen Gottes machen, z. B. daß er einer und dreifaltig ist. Die Schöpfung enthält Spuren, die auf die Dreipersönlichkeit Gottes hinweisen. Mit Abaelard verwendet er den aus der Größe, Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt abgeleiteten Ternar Macht – Weisheit – Güte, mit Augustinus den im menschlichen Geist vorgefundenen Ternar *mens — intellectus — amor*. Während die meisten Ausleger bestreiten, daß es Hugo um eine rein rationale Erkenntnis der Trinität geht, bejaht dies der Verf. mit Th. Heitz, gestützt auf die Erwägung, daß Hugo die Frage innerhalb der *theologia mundana* behandelt, die es mit dem Schöpfungswerk *(opus conditionis)* zu tun hat, nicht in der *theologia divina*, die über das Erlösungswerk *(opus restaurationis)* handelt, und auf die Tatsache, daß Hugo die Frage der Trinitätserkenntnis aufs engste mit der Frage der natürlichen Gotteserkenntnis verbindet.

Die angebliche Lebensdauer Hugos „von ungefähr 44 Jahren" (68) kann sich auf kein geschichtliches Zeugnis stützen; das Geburtsjahr ist unbekannt. Unzutreffend ist die aus J. Kilgenstein (1897) unbesehen übernommene Feststellung, daß Hugo „nur beiläufig einmal Gilbert, Abaelard oder auch Johannes Scotus Eriugena" erwähnt (71). Das angebliche Gilbertzitat findet sich in der Summa Sententiarum (I c. 12; PL 176,64A), die Kilgenstein noch für ein Werk Hugos hielt, die ihm aber heute fast allgemein abgesprochen wird. Aber auch in der Summa Sententiarum ist das Zitat nicht ursprünglich, da es in vielen alten Handschriften fehlt, wie M. Grabmann, Fr. Gillmann und H. Weisweiler nachgewiesen haben (vgl. RThAM 6 [1934] 167 Anm. 30). Der Hinweis auf Abaelard findet sich in den Quaestiones in epistolas Pauli (ad Rom. q.39; PL 175, 440D), die Kilgenstein noch für ein echtes Werk Hugos hielt, die aber wegen ihrer Abhängigkeit von Robert von Melun und von Petrus Lombardus erst geraume Zeit nach Hugos Tod entstanden sein können. Der Hinweis auf Scotus Eriugena findet sich zwar in einem echten Werk Hugos, Didascalicon III c.2; ed. Ch. H. Buttimer 49; PL 176, 765C), aber nicht in Form eines Zitates, sondern in einer geschichtlichen Abhandlung über die *auctores artium*.

Richard v. St. V. erhebt sehr stark die Forderung, der Glaube, den er als gegeben annimmt, müsse zur Erkenntnis, zur Einsicht fortschreiten. Es geht ihm nicht bloß darum, die Widerspruchslosigkeit der Glaubenswahrheiten nachzuweisen, sondern um ein positives Verstehen. Er will nicht bloß Wahrscheinlichkeitsgründe vorlegen, sondern notwendige Gründe *(rationes necessariae)*, jedoch nur für die notwendigen Wahrheiten, die das göttliche Sein betreffen, nicht für die vom freien Willen Gottes abhängigen Heilsgeheimnisse. Im Gegensatz zu zahlreichen Auslegern hält der Verf. – wiederum mit Th. Heitz – fest, daß Richard wirklich eine rationale Begründung der Dreipersönlichkeit Gottes beabsichtigt. Er geht dabei von dem Begriff der Liebe aus und schließt aus der Erfahrungstatsache, daß die Liebe sich einem anderen zuwendet, auf eine zweite Person, und aus der höchsten Vollkommenheit und Glückseligkeit der göttlichen Liebe, daß sie nicht exklusiv ist, sondern sich einem *condilectus* mitteilt. Der Verf. urteilt mit dem Thomisten T.-L. Penido, daß die versuchte Trinitätskonstruktion Richards ein vollendeter theologischer Anthropomorphimus ist.

In einem kurzen Abschnitt, der die Stellungnahme der Hochscholastik zur Frage der rationalen Beweisbarkeit der Trinität behandelt, wird die Bedeutung der an der Schwelle der Hochscholastik stehenden Theologen Wilhelm von Auvergne († 1249 als Bischof von Paris) und Wilhelm von Auxerre († 1231 oder 1237) für die ablehnende Haltung der Hochscholastik hervorgehoben. Nach Wilhelm von Auvergne ist es nicht Aufgabe des Theologen, die einzelnen Glaubenswahrheiten mit Vernunftgründen zu beweisen, sondern den christlichen Glauben in seiner Gesamtheit mit Hilfe äußerer und innerer Kriterien als vernünftig und sinnvoll auszuweisen. Wilhelm von Auxerre gibt die innere Begründung, warum der Schluß von der Schöpfung auf den Schöpfer nicht zur Erkenntnis der Trinität führen kann: Die Werke Gottes nach außen sind den drei Personen gemeinsam; darum kann aus den Werken Gott nur als der eine erkannt werden. Dieses Argument geht von da ab durch die ganze Scholastik hindurch. Unter den vielen Theologen, die in diesem Zusammenhang genannt werden, ist ein Name nicht zu finden, den man wohl hätte erwarten können, Raimundus Lullus († 1315/16), gegen den von dem Inquisitor Nicolaus Eymericus O.P. († 1399) die Anschuldigung erhoben wurde, nach seiner Lehre könnten alle Glaubensartikel durch notwendige, beweiskräftige und evidente Gründe bewiesen werden. In Dogmatikbüchern lebt diese unberechtigte Anklage bis in unsere Zeit herein fort (vgl. Pohle-Gummersbach I[10] [1952] 431f); J. Brinktrine II [1954] 11). Ausführlich informiert über den jahrhundertelangen Streit um die Lehre des R. Lullus die neue Monographie von Alois Madre, Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus (BGPhThMA, N.F. Bd 11), Münster 1973.

A. Günther will mit seiner Philosophie des Dualismus die Wahrheiten der positiven Offenbarung einsichtig machen, „Licht in die Geheimnisse des Christentums bringen", wie sein Freund und Mitarbeiter J. H. Pabst sagt. Während bisher der Kreis der Offenbarungswahrheiten, die zugleich Vernunftswahrheiten dind, auf wenige beschränkt war, soll er nun weiter gezogen werden und auch die Lehre von der Weltwerdung in der Zeit, von der Dreieinigkeit Gottes und von der Erlösbarkeit der Menschheit mittels der Inkarnation des Logos umfassen. Um dem Vorwurf des Rationalismus zu entgehen, betont Günther, daß es dabei nicht um das Wie des Glaubensinhalts, sondern um das Warum (Wodurch und Wozu) gehe. Das göttliche Wesen bleibt trotz der Erkenntnis der trinitarischen Struktur des göttlichen Seins unbegreiflich. Die Erkenntnis der Trinität glaubt er dadurch erreichen zu können, daß

er von der von ihm angenommenen dreisubstanzialen Struktur der Welt, bestehend aus Natur, Geist und Mensch (als Synthese von Natur und Geist), auf die dreisubstanziale Struktur Gottes schließt. Das Ergebnis ist ein unhaltbarer Tritheismus. Der Verf. zeichnet in einer eindringenden Analyse seines Schrifttums die Grundzüge des philosophischen Systems Günthers nach, würdigt seinen positiven Beitrag zur Überwindung des Kantschen Kritizismus, hebt aber auch die beträchtlichen Mängel seiner Spekulation hervor, die „allenfalls in ihrer Kühnheit bewundert, nicht aber ernst genommen werden kann" (162).

Nach J. Frohschammer fällt der gesamte Bereich der Wirklichkeit in die Zuständigkeit der Philosophie, auch Offenbarung und Glaube. Die historisch gebildete Vernunft, d. h. die unter dem Einfluß der geschichtlichen Entwicklung stehende konkrete Vernunft, die er von der angeblich abstrakten natürlichen Vernunft der scholastischen Philosophie absetzt, hat darum auch die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes zu prüfen und zu beurteilen. Die Dreipersönlichkeit in der Einheit des Wesens ist nach ihm kein größeres Mysterium als die Existenz und Absolutheit Gottes. Sein Trinitätsbeweis geht von der Feststellung aus, daß die Dreieinheit das Eigentümliche alles Seienden ist, des materiellen, des organischen und des geistigen Seins. Im menschlichen Geist findet sich die Dreiheit von Sein, Erkenntnisvermögen und Willen, die den einen Geist konstituiert. In analoger Weise ist auch in dem absoluten geistigen Sein Gottes die Dreiheit von Sein, Erkennen und Wollen anzunehmen. Jedes von diesen drei Momenten ist als absolut vollkommen und somit als persönlich zu denken. Der Verf. unterzieht die Lehre Frohschammers von der Gottes- und Trinitätserkenntnis einer scharfsinnigen Kritik, wobei die Problematik der hier grundlegenden Lehre von der Analogie besonders zur Sprache kommt.

In einem letzten Abschnitt bespricht der Verf. die Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes zu unserer Frage, nämlich das Breve „Gravissimas inter" Pius'IX. vom Jahre 1862, in dem die Auffassung Frohschammers über das Verhältnis von Philosophie und Theologie zurückgewiesen wurde (DS 2850ff) und die Erklärungen des 1. Vatikanischen Konzils über das Verhältnis von Glaube und Wissen (DS 3015, 3041). Es ist bemerkenswert, daß das Breve unter den Wahrheiten, die den eigentlichen Gegenstand des Glaubens und der Theologie bilden, zwar die Berufung des Menschen zu einem übernatürlichen Ziel und das Inkarnationsgeheimnis nennt, nicht aber die Trinität. Das 1. Vatikanische Konzil, das die Absicht verfolgte, die früher ergangenen Verurteilungen zusammenzufassen, gibt keine Aufzählung der Glaubensgeheimnisse, die nur aufgrund göttlicher Offenbarung erkannt werden können. Daraus ergibt sich, daß die Unmöglichkeit einer rein rationalen Erkennbarkeit und Beweisbarkeit der Dreipersönlichkeit Gottes nicht förmlich definiert ist. Der Verf. gibt zu, daß die Väter und Theologen des Konzils wohl auch an das Geheimnis der Trinität dachten, meint aber, daß dies aus den Akten des Konzils nicht ersichtlich wird (184). Dagegen kann man auf das Votum Franzelins verweisen, das unter den bloß aus der Offenbarung erkennbaren Glaubensgeheimnissen die Trinität und die Inkarnation nebeneinander aufführt (vgl. H. J. Pottmeyer, Der Glaube vor dem Anspruch der Vernunft, Freiburg 1968, 369; das Votum Franzelins im Anhang S. 56).

Zu berichtigen sind einige Namen: statt Vacangard (43): Vacandard; statt Garniers (116): Garnier; statt Soisson (37): Soissons; statt Chalons-sur-Saône (38): Chalon-sur-Saône; statt Arsen (193): Assen; dazu einige Druckversehen, z. B. statt Rationalität (54,8): Relationalität; statt Unmittelbarkeit (111,21): Unmitteilbarkeit; statt äußerste (133,30): äußere; statt Affirmation (157,22): Negation. S. 22 Anm. 109 ist nach „faber" zu ergänzen: facturus. S. 78 Anm. 74 ist „colligaverat" vermutlich zu korrigieren in „caligaverat".

Die vorliegenden dogmengeschichtlichen Untersuchungen zeichnen sich durch solide wissenschaftliche Qualität aus. Nach der Absicht des Verf. sind sie gewissermaßen die Prolegomena zu einer weiterführenden rein philosophischen Untersuchung, in der er der Frage nachgeht, ob eine überzeugende trinitarische Analogie, aus der die immanente (nicht die ökonomische) Trinität erschlossen werden kann, grundsätzlich möglich ist. Diese Untersuchung liegt bereits vor in der Schrift: Zeit und Existenz. Grundzüge der Metaphysik und Ethik (Eichstätter Studien, N.F. Bd VII), Kevelaer 1972, auf die der Verf. nach der Zusammenfassung der Ergebnisse in einem Ausblick hinweist.

Eichstätt Ludwig Ott

Rosmini, Antonio: **Die fünf Wunden der Kirche.** Kritische Ausgabe, hrsg. und eingeleitet von Clemente Riva, ins Deutsche übertragen von P. I. Erbes. – Paderborn: Schöningh 1971. XXXII, 341 S. Lw. DM 24.–

Antonio Rosmini-Serbati, Philosoph, Ordensstifter und Kirchenpolitiker, war der bedeutendste Denker in der kleinen Minderheit des italienischen Katholizismus, die im 19. Jhdt. für die zeitgemäße Erneuerung der Kirche aus ihren eigenen Traditionen, für die unvoreingenommene Auseinandersetzung mit dem Liberalismus und für die Freiheit der Kirche wie in der Kirche eingetreten ist. Rosmini, der sich folgerichtig sowohl gegen das Staatskirchentum wie gegen die ultramontane Konzentration wandte, hat sein ekklesiologisches wie kirchenpolitisches Programm in den „Fünf Wunden..." entworfen, die hier erstmals in deutscher Übersetzung vorgelegt werden. Er hatte diese wichtigste seiner Reformschriften schon 1832 , unter dem Eindruck des in Österreichs italienischen Provinzen fortdauernden Josephinismus, verfaßt, veröffentlichte sie aber erst 1848, nachdem die „liberalen" Anfänge Pius' IX. und das persönliche Wohlwollen des Papstes, der damals Rosminis Kardinalserhebung erwog, ihn erstmals auf den Durchbruch seiner Ideen hoffen ließen. Bekanntlich folgte der Umschwung sehr schnell: Unter dem Eindruck der Revolution schlug Pius bereits 1848/49 den Weg der monolithischen Konzentration und der autoritären Defensive ein, der sein langes Pontifikat fortan bestimmt hat. Noch 1849 wurden Rosminis „Fünf Wunden..." indiziert, seine und seiner Freunde (so Bettino Ricasoli, Niccolò Tommaseo) Gedanken seitdem konsequent aus dem katholischen Bewußtsein verdrängt. Sie haben nur mehr eine liberale Minderheit beeinflussen können, zu der in Deutschland Franz Xaver Kraus gehörte.

Die „fünf Wunden", d. h. die in Rosminis Augen ärgsten Mißstände in der Kirche, die er in den fünf Kapiteln seines Buches ausführlich beschreibt und deren Beseitigung unter Rückgriff auf altchristliche Strukturen er fordert, sind die durch die lateinische Kultsprache hervorgerufene Trennung von Klerus und Laien in der Liturgie, die unzulängliche Ausbildung des Klerus, die Uneinigkeit der Bischöfe infolge ihrer Abhängigkeit von politischen Mächten, die Nomination der Bischöfe durch die Fürsten und die Kontrolle der Kirchengüter durch den Staat. Eine Schwäche der Analyse Rosminis besteht darin, daß sie nur auf der Beobachtung der österreichisch-italienischen Kirchenverhältnisse beruht, auch sind die historischen Beispiele, die er für seine Argumente anführt, nicht selten einseitig ausgewählt und interpretiert. Rosminis kirchenpolitische Forderungen (besonders in den Kapiteln 3–5) stimmen weitgehend mit denen überein, welche im gleichzeitigen Deutschland die sich formierenden Gegner des Staatskirchentums erhoben (so Görres im „Athanasius"). Während diese aber als Gegengewicht gegen die Regierungen den engen Anschluß an den Papst empfehlen, meldete Rosmini zugleich jene Reformanliegen an, welche der fortschreitenden Zentralisierung und Romanisierung widersprachen und ihm die theologisch keineswegs gerechtfertigte Indizierung eintrugen. Rosmini wünscht für Bischöfe, Priester und Laien die aus der Frühzeit überlieferte Teilhabe an der Gestaltung des kirchlichen Lebens: Die Bischöfe sollen Mitverantwortung für die Gesamtkirche tragen, sie sollen aus dem Klerus der jeweiligen Diözese von dessen Vertretern gewählt werden, wegen des allgemeinen Priestertums der Gläubigen soll auch deren Zeugnis über die Bischofskandidaten eingeholt werden. In der Liturgie will Rosmini nicht auf die lateinische Sprache verzichten, aber er schlägt vor, möglichst viele Laien ins Lateinische einzuführen, ihnen Übersetzungen der liturgischen Texte zur Hand zu geben und die Riten besser zu erklären. Schon darin erblickten seine kurialen Gegner einen gefährlichen Angriff gegen die bestehende liturgische Ordnung, an seiner Hinwendung zu den Kirchenvätern sahen sie nur die darin durchaus auch enthaltene Distanzierung von der Scholastik, aus etlichen seiner Argumente für die Kirchenfreiheit lasen sie die Tendenz zur Trennung von Kirche und Staat heraus.

In seiner manchmal panegyrischen Einleitung behandelt Cl. Riva die Entstehung und Indizierung der „Fünf Wunden...", begnügt sich dabei aber mit einer sehr summarischen, die Ergebnisse der neueren Forschung kaum berücksichtigenden Schilderung der Ereignisse der Jahre 1848/49, stattdessen werden naheliegende Verbindungslinien vom Programm Rosminis zum 2. Vaticanum gezogen. Nützlicher ist, daß im Anhang drei ausführliche Briefe Rosminis mitgeteilt werden, in denen dieser 1848 in Auseinandersetzung mit seinen Gegnern seine Vorstellungen über die Bischofswahl noch einmal klar entwickelt hat.

Rom Rudolf Lill

Schell, Herman: **Katholische Dogmatik.** Kritische Ausgabe. Hrsg., eingel. und komment. von Josef Hasenfuss und Paul-Werner Scheele. Bd II. Die Theologie des dreieinigen Gottes. Die Kosmologie der Offenbarung. – München, Paderborn, Wien: F. Schöningh 1972. XXII, 391 S. Lw. DM 46.–

Der erste Bd dieser kritischen Ausgabe der Schellschen Dogmatik wurde in dieser Zeitschrift bereits ausführlich vorgestellt (65,

1969, 385–387). Die dortigen grundsätzlichen Bemerkungen zur Bedeutung Herman Schells († 1906) und zum Unternehmen dieser kritischen Edition brauchen hier nicht wiederholt zu werden.

Der inzwischen erschienene zweite Bd behandelt die Trinitätslehre und Schöpfungslehre. Die beiden Abschnitte über den dreieinigen Gott tragen die für Sch.s Theologie kennzeichnenden Überschriften: Die göttliche Dreieinigkeit als die ewige Selbstbegründung des unendlichen Lebens durch innere Ursprünge und Beziehungen (35–74) und: Die Selbstentfaltung des unendlichen Lebens in der göttlichen Dreipersönlichkeit. Von den Personen und Notionen in Gott (75–131). Die „Kosmologie der Offenbarung" ist gegliedert in die Abschnitte: Von der Weltschöpfung als Gottestat (132–185), Von der Geisterwelt (186–276), Von der sichtbaren Schöpfung (277–361). Der Band endet mit ausführlichen Darlegungen über die Erbsünde und leitet so über zum Inhalt von Band III, 1: Menschwerdung und Erlösung.

Positiv hervorzuheben sind auch in diesem zweiten Bd die zahlreichen Korrekturen an den nachlässigen Zitationen Sch.s ebenso wie die angefügten ausführlichen Register, von denen besonders das 28spaltige Schriftstellenregister augenfällig demonstriert, wie Sch. seine Gedanken in steter intensiver Konfrontation mit den biblischen Büchern entwickelte. Es stellen sich aber auch einige kritische Fragen:

1. Nach welchem System sind die erläuternden Bemerkungen und die Hinweise auf weiterführende Literatur angefügt? Stellenweise sind sie sehr ausführlich (z. B. S. 75 zur Diskussion um den Personbegriff) bei anderen Themen fehlen sie völlig (z. B. S. 301–308 Erschaffung der Seele, Leib-Seele Verhältnis). Bei manchen (von Sch. zitierten) Autoren des Altertums oder Mittelalters sind zeitgenösische Monographien angemerkt (z. B. S. 83 Gilbert v. Poitiers, S. 203 Gregor d. Große) bei vielen anderen fehlen solche auch dort durchaus möglichen und vertretbaren Hinweise. Bei der Erwähnung Anton Günthers (30f) wird auf das lateinische Werk von L. Orbán, Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum, 2 Bde, Rom 1942 und 1949 aufmerksam gemacht, die beiden jüngeren Untersuchungen von Paul Wenzel, Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus, Essen 1961 und Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons, Essen 1965 bleiben unerwähnt.

Bei den anthropologischen Lehren des „Petrus v. Oliva" (302) – gemeint ist Petrus Johannis Olivi, das wird aber dem weniger versierten Leser an dieser Stelle nicht klar, sondern erst durch einen Verweis im Personenregister! – steht nicht der naheliegende Hinweis auf die von B. Jansen inzwischen edierten Quaestiones in secundum librum sententiarum I–III (Quaracchi 1922–1926), in denen Olivi die hier angesprochenen Lehren ausführlich darlegt, sondern ein Verweis auf die Bibliographia Oliviana von S. Gieben, die von 1885–1967 reicht und 293 Titel aufführt. Auf der gleichen Seite (!) steht zur Erläuterung der entsprechenden skotistischen Lehre nicht – wie jetzt zu erwarten wäre – der Hinweis auf die Bibliographia de vita operibus et doctrina Johannis Duns Scoti von Odolfus Schäfer, Rom 1955, sondern die Stellenangabe im Nachdruck der Lyoneser Ausgabe von 1639.

Bei der Erwähnung des Dominikaners Zigliara (302) ist der Titel seines Werkes über die anthropologische Definition des Viennense angemerkt. Auf der gleichen Seite wird sein Kontrahent P. Palmieri genannt. Einen Hinweis auf sein Werk: Animadversiones in recens opus de mente concilii Viennensis, Rom 1878 sucht man vergebens.

Die ergänzenden Anmerkungen könnten knapp sein oder Vollständigkeit anstreben, aber sollten sie nicht nach dem gleichen, einsichtigen Prinzip angebracht werden?

2. Nach welchem Grundsatz sind die Zitate mittelalterlicher Autoren teilweise nach neueren Ausgaben verifiziert (z. B. Thomas v. Aquin: Scg. S. 154, 206, 223, 225; Duns Scotus, In 4 Sent., S. 302; Anselm v. Canterbury, Cur deos homo? S. 333) und teilweise nicht? (z. B. Thomas v. Aquin, S. th. S. 179; In 2 Sent. S. 203; Comp. theol. S. 357; Bonaventura, in 2 Sent., S. 190; In Sent. II [sic!] S. 253).

3. Die Väter werden grundsätzlich nur nach PG und PL verifiziert. Sollten nicht in jedem Fall die kritischen Ausgaben im CChr und im CSEL den Vorrang haben?

4. Das Prinzip der Verteilung der Personennamen auf die beiden Register „Kirchenväter" und „Personen" ist dem Rezensenten völlig schleierhaft geblieben! Warum sind z. B. Hugo von St. Victor und Gilbert von Poitiers „Kirchenväter" (377), Petrus Aureoli und der einflußreiche Aegidius von Rom nur „Personen" (379, 381)? Warum steht Dionysius Areopagita im Personenregister, Eusebius von Cäsarea, Tertullian und Origines aber unter den Kirchenvätern?

5. Über die Anlage des (dankenswerterweise ausführlichen) Sachregisters kann man gewiß streiten. Aber wenn schon Funde wie Sonntagsfeier (1 x), Freimaurerkirche (1 x), Geologie (1 x) aufgenommen wurden, hätte nicht ein Stichwort wie Teleologie, Finalität, Zielstrebigkeit o. ä. für den bei Sch. wichtigen Gedanken Platz gehabt? Zwar sind sowohl Wirkursächlichkeit wie Zweckursächlichkeit je für sich angeführt, aber die bei Sch. so häufige, typische Kombination „Wirk- und Zweckursächlichkeit" ist damit auseinandergerissen und verstellt.

6. Wäre es nicht besser gewesen, die sich einbürgernde Abkürzung DS für Denzinger-Schönmetzers neueste Auflage des Enchiridion Symbolorum zu benutzen? Dann hätte man sich die in Klammern angefügten Nummern der früheren Auflagen sparen können und käme nicht der Abkürzung für Sch.s Dogmatik (D) ins Gehege (vgl. etwa S. 132f).

7. Im 1. Bd S. XXIIIf wurden Hinweise auf konziliare Verlautbarungen angekündigt und ein eigenes Abkürzungsverzeichnis der Dekrete des Vat. II abgedruckt. Im vorliegenden 2. Bd findet sich kein einziger Hinweis auf Texte des II. Vat. Waren die Hrsg. der Meinung, daß sich lohnende Parallelen zur behandelten Thematik nicht finden, auch nicht in den Konstitutionen über die Liturgie, die Offenbarung, die Kirche, die Kirche in der Welt? War das Geschäft eines thematisch-inhaltlichen Vergleichs zu zeitraubend und zu mühsam oder handelt es ich um ein Versehen?

8. Auf S. 203 ist irrtümlicherweise auf De coel. hier. des Dionysios verwiesen statt auf den Kommentar Alberts des Großen zu dieser Schrift.

Trotz dieser kritischen Fragen den Hrsg. herzlichen Dank, daß Sch.s Dogmatik in einem gut lesbaren Textbild und in sorgfältiger buchtechnischer Ausstattung (hoffentlich) bald wieder ganz vorliegen wird.

Mainz Theodor Schneider

Spricht Gott in der Geschichte? Mit Beiträgen von Friedrich H. Tenbruck, Günter Klein, Eberhard Jüngel, Alexander Sand. – Freiburg: Herder (1972). 197 S. kart.-lamin. DM 26.–

Die Beiträge des Bandes konvergieren in einer mehr oder weniger entschiedenen Absage an Geschichtstheologie. Dabei sind ihre Akzentsetzungen jedoch recht verschieden.

1. Der Tübinger Soziologe Tenbruck wendet sich gegen die Auflösung der Religion in Geschichte im Sinne eines „innerweltlichen Fortschrittes" (11), wie er sie in der politischen Theologie von Moltmann und Metz wahrzunehmen glaubt. Eine solche politische Heilshoffnung lasse „für einen Glauben an Gott letztlich keinen Raum" (12). Demgegenüber bemüht sich Tenbruck, den Ort der genuin religiösen Thematik als „Glauben an eine transzendente Ordnung" (17) im Zusammenhang menschlichen Handelns aufzuweisen, vor allem im Hinblick auf die spezifische „Unsicherheit" der „inneren Handlungsführung" des weltoffenen Wesens Mensch.

Diese religionsphilosophische Ausweitung des handlungstheoretischen Ansatzes der Soziologie bildet wohl den gewichtigsten Beitrag des Bandes. Er steht jedoch in keinem fundamentalen Gegensatz zu irgendwelchen geschichtstheologischen Konzeptionen, sondern lediglich zur Auflösung des theologischen Themas in einem säkularistischen Fortschrittsglauben, mit dem sogar die politische Theologie von Moltmann und Metz nicht einfach identifiziert werden sollte.

2. Die drei theologischen Beiträge des Bandes wenden sich im Unterschied zu Tenbruck nicht gegen die Auflösung der Religion in säkularen Fortschrittsglauben, sondern gegen die Theologisierung der Geschichte zur Heilsgeschichte. E. Jüngel erblickt darin ausdrücklich eine von der moralistisch orientierten Theologie des sozial-politischen Engagements mit ihrer fundamentalen „Verwechslung von Heil und Wohl" (171) zu unterscheidende Fehlinterpretation des Glaubens. Im übrigen ist auch die Kritik der drei theologischen Beiträge am Begriff der Heilsgeschichte durch recht unterschiedliche Akzentsetzungen gekennzeichnet.

2.1 A. Sand will die „Kontinuität" des Heils nicht aufgrund einer ‚Heilsgeschichte'" (196), sondern nur durch die Kirche gewährleistet sehen, die gleichsam das „Geschichte gewordene Wort Gottes repräsentiert" (192).

2.2 Für den Münsteraner Neutestamentler Klein hingegen ist eine derart positive Verbindung von Geschichte des Christentums und Kirche nicht möglich, weil auch nach Christus „Gehorsam unkalkulierbares Ereignis bleibt" (143) und somit das Wort vom Kreuz aller menschlichen Geschichte als dem „Gemächte der Sünde" (147) entgegentritt. Wenn Geschichte so auf die Seite des sündigen Menschen im Gegensatz zu Gott geschlagen wird und im Glauben „die Geschichte ihre Macht an das göttliche Heil abtreten muß" (147), leuchtet auch ein, daß es „dem Glauben nicht um Heilsgeschichte ... zu tun sein darf" (146).

Streiten kann man dann nur darüber, ob eine solche enge Definition von Geschichte sinnvoll und sachgemäß ist. Auf die Möglichkeit, „Geschichte" in einem weiteren, das Handeln Gottes an den Menschen miteinschließenden Sinne zu verstehen, geht Klein jedoch gar nicht ein. Er redet darum von vornherein an den Autoren, mit denen er sich auseinandersetzt (v. Rad, R. Rendtorff, E. Käsemann u. a.), vorbei, da diese mit umfassenderen Begriffen von Geschichte arbeiten. Die Diskussion könnte hier nur dann

sinnvoll sein, wenn die verschiedenen Geschichtsbegriffe ihrerseits auf ihre Erhellungskraft geprüft würden. Klein dagegen entwickelt lediglich die in seinem Sprachgebrauch von vornherein gegebenen Implikationen, so daß seine exegetische Argumentation, die die „Resistenz" der Bibel beider Testamente gegen die Idee der Heilsgeschichte zu erweisen sucht, zur Spiegelfechterei wird: Sie schlägt nicht nur, wie es während der Hochkonjunktur der Bultmannschule so beliebt war, in exegetisch-historischer Verkleidung in Wahrheit die Schlachten der Systematik, sondern sie ficht zudem nur gegen ihr eigenes Spiegelbild, da sie dem Gegner ständig den eigenen Begriff von Geschichte unterschiebt.

2.3 Ernster zu nehmen ist die Kritik des Tübinger Systematikers E. Jüngel, der im Zusammenhang einer weitgespannten Entfaltung des Glaubensbegriffs den Versuch einer heilsgeschichtlichen Begründung des Glaubens ebenso wie andererseits die „moralistisch" orientierte politische Theologie (s. o.), als Abwege christlicher Glaubenstheologie behandelt (169ff.). Die heilsgeschichtliche Begründung des Glaubens vergißt nach Jüngel, daß nur Gott selbst Glauben begründen kann. Die Vernachlässigung dieser fundamentalen Tatsache räche sich in solchen Paradoxien, wie sie sich mit der Behauptung verbinden, daß die Auferstehung Jesu Christi ein historisches Faktum sei: Diese Behauptung führe „zu der grotesken Paradoxie, daß letztlich geglaubt werden muß, die Auferstehung Jesu sei ein historisches Faktum, das Glauben begründe" (169).

Der Anschein der Paradoxie entsteht aber nur dadurch, daß der Satz das Wort „Glauben" in zweierlei Sinn verwendet, zuerst als Fürwahrhalten von Tatsachen und dann im Sinne des christlichen Heilsglaubens. In Wirklichkeit geht es bei der Frage der Historizität der Auferstehung Jesu um die auch von Jüngel bejahte Aufgabe, „mit der Geschichte um die Wahrheit der Geschichte zu streiten" (170). Wenn allerdings Jüngel diesen Streit „für den Glauben von vornherein verloren" gibt, „wenn er sich durch historische Tatsachen begründen lassen wollte" (170), so kommt darin nur die Annahme eines Gegensatzes von Gott und Geschichte zum Ausdruck, die von der kritisierten Geschichtstheologie bestritten wird und daher für eine Diskussion mit dieser nicht wie selbstverständlich vorausgesetzt werden sollte. Warum sollte der theologische Streit „mit der Geschichte um die Wahrheit der Geschichte" sich nicht auch gegen das Vorurteil richten, daß Historisches nichts mit Gott zu tun haben könne?

München Wolfhart Pannenberg

Buri, Fritz: **Zur Theologie der Verantwortung.** Hrsg. von Günther Hauff. Bern, Stuttgart: Paul Haupt (1971). 403 S. Lw. sfr/DM 28.–

In drei Themenkreise gegliedert: „Orientierung im Gespräch" (Auseinandersetzung mit A. Schweitzer, Barth, Bultmann, Jaspers, Rahner, Tod-Gottes-Theologie, Buddhismus u. a.), „Erläuterung des denkenden Glaubens" (systematische Entfaltung der eigenen theologischen Position) und „Einladung zum Personsein" (9 Predigten) bietet der vorliegende Band über 30 zumeist schon veröffentlichte, aber zum Teil schwer zugängliche Aufsätze, Vorträge und Predigten des bedeutenden Schweizer Theologen, der gleichzeitig mit K. Barth in den fünfziger und frühen sechziger Jahren an der Theologischen Fakultät in Basel tätig war.

Die ausgewählten Beiträge stammen aus den Jahren 1946–71 und geben mit ihrer außerordentlich weitgespannten Thematik einen vorzüglichen Einblick in die Vielfalt und Wandlungsfähigkeit des Denkens von Buri. Im Anhang findet man eine vollständige, immerhin fast 450 Nummern umfassende Bibliographie seiner Schriften sowie ein instruktives Nachwort des Hrsg. „Notizen zu Buris Theologie der Verantwortung". All das macht den Bd sowohl zu einem schnell informierenden Kompendium als auch zu einem notwendigen Arbeitsinstrument für jeden, der sich mit der Theologie Buris beschäftigen will.

Von zwei Denkern ist die Theologie Buris, wie er selbst gesteht (63), nachhaltig geprägt: von A. Schweitzer und K. Jaspers. Von Schweitzer übernahm er nicht nur die „ethische" Interpretation des Jesus-Ereignisses, sondern auch die Überzeugung, daß das „Absolute", die ethische Verantwortung des Menschen, zwar im Jesus-Glauben einen einzigartigen Ausdruck findet, aber grundsätzlich von ihm unabhängig ist (15). Für diese Grundeinstellung, die Buri bei aller späteren Kritik an der unsachgemäß vergegenständlichenden Position Schweitzers beibehält, findet er mindestens seit 1947 in der Philosophie Jaspers die philosophische Basis. Viel mehr als Heidegger für Bultmann wird Jaspers für Buri zu „einem maßgeblichen Lehrer der Kirche" (61 siehe auch 62ff). In Anknüpfung an das Jasperssche Seinsverständnis als jenes ungegenständlich umgreifenden, das Subjekt-Objekt-Schema unseres Erkennens umfangenden Geheimnisses, das sich je in geschichtlicher Konkretion als unbedingter Anruf an die menschliche Existenz in Chiffren und Symbolen kundtut, entfaltet Buri eine Theologie des „Unbedingten-in-Verantwortung-Stehens" der Existenz. Gott ist hierin „der mythologische Ausdruck für die Unbedingtheit personalen Verantwortlichseins" (242), und Christus wird, wie alle christliche Glaubensaussagen, eine „Chiffre für Existenz" (25). In Christus bringen wir in der Sprache unserer unabdingbar eigenen Überlieferung „die Wahrheit unserer Existenz zum Ausdruck ... – weder um dadurch den Andersgläubigen zu bekehren, noch um uns einem Synkretismus zu verschreiben, sondern um einander in unserer je eigenen Art zu vertiefen und es dem Wirken des Geistes zu überlassen, was aus solchem wahrhaften Einander-Begegnen wird" (69). Denn „was für mich als Existenz in der Tradition meiner Kirche ... unbedingt gilt, das erhebt nicht den Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Alleinseligmachen, sondern das ist in der Unbedingtheit, in welcher ich mich darin mit andern verstehe und verwirkliche, eine Erscheinungsform des Ewigen in der Zeit" (167). Christliche Offenbarung kann also nur Chiffre und Symbol sein neben anderen grundsätzlich gleichgeordneten Chiffren und Symbolen, d. h. gegenständlichen Aussagen über einen Wirklichkeitsbereich, der sich vom Wesen her nicht objektivieren läßt, der sich aber in der Gegenständlichkeit der Chiffre für das menschliche Selbstverständnis („Existenz in Verantwortung") zum Ausdruck bringt. Von daher gesehen unterscheidet sich die christliche Dogmatik von der Philosophie „nur dadurch, daß sie das Selbstverständnis des Glaubens, d. h. unbedingten personalen Verantwortlichseins im Raum der überlieferten christlichen Symbolwelt mit ihren Objektivierungen des Nichtobjektivierbaren herausstellt" (272).

Gegenüber einer solchen theologischen Position erhebt sich die Frage, was denn ist, wenn das „Ungegenständliche" sich nicht nur in einer Vielzahl von stets gebrochenen, vorläufig- und offenbleibenden Chiffren kundtut, sondern sich selbst in die Gegenständlichkeit entäußert, wenn also das „Umgreifende" selbst in die Welt der Objekte eintritt, so daß eine einzigartige Identität zwischen beidem entsteht und deswegen auch nur im Hören auf diese eine „gegenständliche Chiffre" Christus der ungegenständliche Sprung in die existentielle Verantwortung voll und gültig gelingen kann. Eben dieser Anspruch des christlichen Glaubens, eschatologische, d. h. endgültige und unüberbietbare Offenbarung des „Absoluten" zu sein, kann von den philosophischen Voraussetzungen Jaspers' her nicht gedacht werden. Und es ist nicht die geringste Ironie, daß Jaspers selbst gegen christliche Theologen wie Buri es für eine Aufweichung hielt, wenn diese in bezug auf die Offenbarung in Christus von Chiffren sprachen (vgl. 385).

Nach dem Ende der existentialphilosophischen und -theologischen Ära sind viele Momente des theologischen Denkens von Buri fragwürdig geworden, so der existentiale Ansatz und die exklusiv existentiale Dimension des Fragens. Der entscheidende Einwand gegen Buri dürfte aber nach wie vor dieser sein: Eine Theologie, welche die „Sprache Kanaans" nicht nur aufgreift und benutzt, sondern so in ihr verstrickt bleibt, mag zwar viel „Kananäisches" zu verkünden haben und sich stolz von der Philosophie das Prädikat geben lassen: „Mit einer solchen Theologie kann man reden" (vgl. 6) – aber vermag solche Theologie noch im Grunde mehr als das je schon immer (philosophisch) Gewußte in das fromme Gewand der christlichen Traditionssprache und Symbolwelt zu kleiden? Hat solche Theologie noch etwas zu sagen?

Tübingen Gisbert Greshake

Hedinger, Ulrich: **Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend.** Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus. – Zürich: Theologischer Verlag (1972). 182 S. (Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd 60) Lw. DM 25.–

H., Gemeindepfarrer in der Schweiz (bisherige Veröffentlichungen: Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 1962; Hoffnung zwischen Kreuz und Reich, Zürich 1968) geht aus von der Feststellung, der christlichen Theologie müsse der Vorwurf gemacht werden, daß sie im großen ganzen zu wenig die Leiden der Menschheit reflektiere: Sie nehme das Leiden der Menschen als Leiden nicht ernst; sie habe die Tendenz, Gott mit dem Elend zu versöhnen und dadurch das Weltelend noch zu verstärken (7). Häufig habe die theologische Tradition das Glücksverlangen des Menschen diffamiert (15), die Klage über das Unglück beschwichtigt, sublimiert oder unterdrückt (19f) und sie in Demut, Schicksalsergebung und Unerschütterlichkeit zu verwandeln versucht (20–22).

1.1 Im einzelnen will H. die Versöhnung Gottes mit dem Elend nachweisen in der „theistischen", „a-theistischen" und „dialektischen" Theologie, die alle darin übereinstimmen, daß ihr Gott „der das Elend rechtfertigende Gott" ist (31). Unter Theismus versteht H. – mit J. Klein im RGG – den „Glauben an einen persönlichen, selbstbewußten und

selbsttätigen außer- und überweltlichen Gott, der als Schöpfer die Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat, sie erhält und regiert" (33).

1.1.1 Die im Theismus betonte Transzendenz Gottes „ist gegenüber dem Elenend indifferent; sie beläßt es" (37). Der Theismus versteht den Bezug Gottes zum leidenden Menschen als „pädagogischen": Leiden ist Läuterung (38–40). Solche Rechtfertigung und Glorifizierung des Leidens zeige sich z. B. in den meisten protestantischen Kommentaren zum Buch Hiob (41f). „Solche Leidensauffassung läuft indessen auf eine Verharmlosung oder Verklärung des Leidens hinaus, deren Billigkeit nicht weit hinter der Grausamkeit zurückbleibt, die das Leiden als menschlich bewirkte Schuld oder als gottverhängte Strafe ausgibt" (44).

Unbewußt habe auch der christliche Theismus das Dogma vom Leiden als individueller oder kollektiver Vergeltung vertreten (44–46). Der „locus classicus" dieses Dogmas finde sich in der jahvistischen Urstandslehre von Gen 2–3 (46f). In dieser Tendenz des christlichen Theismus sieht H. einen Ausdruck der Haltung der Härte gegenüber menschlichem Elend und damit der Verachtung des Menschen (49). „Die Leidensrechtfertigung, die sich auch noch der Leiden Jesu zu bemächtigen versucht, gebraucht Wendungen und Reflexionen, die man mit dem Begriff ‚Brutalität' kommentieren muß. ... Sie feiert Brutalität im Wahn religiöser Paradoxalität als Heilsereignis" (53). „Wo Jesu Kreuz gerechtfertigt wird, da ist es nur konsequent, auch die Galgen zu rechtfertigen" (55).

1.1.2 Während im christlichen Theismus Gott als vom Leiden getrennt und dergestalt als es sanktionierend gedacht wird (33), vertritt der christliche A-Theismus die Auffassung: „Gott gibt sich ans Elend hin" (58). Unter A-Theismus versteht H. die „in Anknüpfung, Radikalisierung und Veränderung der Bonhoefferschen Gedanken" zu Beginn der sechziger Jahre in der Tod-Gottes-Theologie erfolgte Qualifizierung des christlichen Glaubens (58).

Der als „Inbegriff des paternalistischen Despotismus" (62) verstandene Gott, „der ‚züchtigende Vater', ist tot. Der Mensch muß sein Elend nicht noch zusätzlich und generell durch den Begriff ‚Sünde' beschweren lassen. ‚Zucht' und ‚Druck', die das Leiden ausüben, können nicht mehr als Masken oder Larven des liebenden himmlischen Vaters angesehen werden. Der Mensch beginnt das wahre Wesen des Elends zu erkennen" (63). „Der Theismus lehrte die totale Abhängigkeit des einzelnen von Gott, ... A-theistische Theologie bemüht sich um Gottes bzw. Christi Immanenz in Existenz, Welt und Geschichte; sie ist daran interessiert, zu zeigen, daß Gott vom Menschen abhängig ist" (65f). „Der christliche A-Theismus zeigt Gott in letzter Solidarität mit dem Riskieren, Scheitern und Nichts-Ausrichten der Liebe, mit der Erfahrung der Liebe also, die weitgehend mit der Erfahrung der bisherigen menschlichen und christlichen Geschichte zusammenfällt. In der Erkenntnis dieser rückhaltlosen Solidarität mit der elenden Welt beruht seine Wahrheit. Er wird aber unwahr, wenn er Gottes Solidarität mit der elenden Welt zur Identität mit ihr werden läßt und damit die Welt und Gott der Hoffnung beraubt" (68f). Hier waltet die Tendenz vor, „Gott im Elend aufgehen zu lassen und so das Elend zu belassen" (69).

1.1.3 „Mischformen zwischen Theismus und A-Theismus begegnen dort, wo die beiden Begriffe ‚allmächtiger Vater' und ‚gekreuzigter Jesus' zugleich Gottes Wesen auslegen" (74), also vor allem in der dialektischen Theologie. Bei K. Barth etwa ist „gerade der Gott der ‚Selbstentäußerung und Selbstdemütigung' ... der majestätische, unveränderliche Gott" (75). Noch stärker führt E. Jüngel diese Dialektik aus (75–80). „Die Dialektik von Tod und Leben, von Tod und Sieg Gottes impliziert (jedoch) eine Neutralisierung des Todes und des Elendes. Sie verführt dazu, den christlichen Glauben als das zu verstehen, was er erst erhofft, aber nicht ist: als Überwindung des Todes. Wer sagt, Gott sei mächtig, indem er auch elend sein, auch sterben könne, der weicht der brennenden Frage nach der Macht Gottes und damit nach der Macht der Liebe aus" (80). Auch der von Barth gebrauchte Begriff der „Zulassung" ist nur Ausdruck des Versuchs, die allmächtige Liebe Gottes mit dem Elend zu versöhnen (82f).

Häufig erfolgt die Versöhnung Gottes mit dem Elend „in der Form oder doch im Ton einer Betrachtung der Passion Jesu" (88). Nach Barth (KD II/1,449) muß die Hiobsfrage verstummen, „wenn wir uns vor Augen halten, wie Gott die Welt richtet (Röm 3,6), nämlich indem er ... hart wird gegen sich selber, indem er sich unsere Sünden so zu Herzen gehen läßt, daß er auch seines eigenen Sohnes nicht verschonte" (89). So spielt Passionsfrömmigkeit das Elend des leidenden Jesus gegen das Elend des leidenden Menschen aus. „Das Bewußtsein dieses unschönen Spieles fehlt allerdings, weil das Elend des Menschen mit seiner Sünde identifiziert wird" (89f).

Solche Theologie ist perfektionistisch und „muß die messianische Zukunft disqualifizieren" (95). Sie betrachtet diese als schon eingetroffen, „auf eine ‚bessere Zukunft' zu hoffen wäre überflüssig, wäre ein undankbares und törichtes Mißverstehen der Mysterien von Karfreitag und Ostern" (95). Indem die Theodizeefrage erledigt wird, wird die Eschatologie entthront, denn Erlösung ist dann schon geschehen (95–99). Indem die Betonung auf die Versöhnung des sündigen Menschen gelegt wird, wird die Erlösung des leidenden Menschen vernachlässigt; „das Schöpfungshandeln Gottes wird zum Gerichts- und Gnadenhandeln reduziert" (99).

1.2 Gegen diese vielgestaltige Versöhnung Gottes mit dem Elend stellt H. den „Entwurf einer messianischem Theologie", deren Gott „der das Elend bekämpfende Gott" ist (103). H. fragt zunächst nach den „Ursachen des Leidens in der zur Schöpfung berufenen Welt". Als primäre Ursache des Leidens sieht er die „Welt des Mangels", nicht die Sünde des Menschen, wie es die „Lehren vom guten Ursprung und bösen Fall" behaupten (105). „Das Menschsein mußte sich in der Bedrohung durch die Welt des ‚Mangels' entwickeln"; das menschliche Elend ist die Konsequenz einer „finsteren Vorgeschichte" (106). „Das ‚Siehe, sehr gut' von Genesis 1,31 muß der schlechten priesterlichen Religiosität, die Gott lobpreist und daraufhin den Menschen anklagt, entrissen werden. Es läßt sich dann, wenn auch gegen die Intention des Textes und wahrscheinlich auch seiner Verfasser, als prophetische staunende Antizipation von Himmel und Erde als Schöpfung verstehen, die dem Bundesgott Israels unangefochten entspricht. ... Das ‚Sehr gut' ist dann Signal und Wegweiser dafür, daß Wirklichkeit und Hoffnung, die bisherige Welt und ihre Zukunft, nicht in zwei disparate Bereiche zerrissen werden sollen. Die Wirklichkeit ist nicht nur dem Mangel verhaftet. Ihr wohnt auch die Tendenz zur Befreiung vom Mangel inne" (107). „Schöpfung ist der Prozeß und das Ziel der Befreiung aus dem Mangel der Natur und aus der geschichtlichen Unterdrückung, ... Mangel und Unterdrückung sind die Potenzen der Un-Schöpfung, der Gegen-Schöpfung, der Destruktion" (109), die H. aber nicht im „Fall" des Menschen sehen will (109–111). Durch den „Mythos von Schöpfung und Fall" soll „Gott ... von der Verantwortung für Leid und Not entlastet werden; eine entsprechende Belastung trifft dann einzelne Menschen oder die gesamte Menschheit" (112).

Dagegen versteht H. Schöpfung als Eschaton: „Schöpfung geschieht nicht ohne den Menschen, der durch sie seinerseits erst Mensch wird" (112). Aber „Menschen können sich der Hoffnung auf die Schöpfung versagen und so schuldhaft das Chaos, den Mangel und die Not verstärken. Sünde ist die Zweitursache des Elendes der jetzigen Welt" (113). „Durch Schuld wird Not zum Unrecht, das Menschen einander antun. ... Primäre und sekundäre Ursache des Leidens stehen in einem komplexen Verhältnis zueinander. Es geht nicht an, die eine auf die andere zu reduzieren" (118).

Die Kraft aber, die zur Überwindung dieser Not aufbricht, ist die Liebe (119). „Mit dem einzigen Wort ‚Liebe' verkündet die Bibel Gottes Wesen. Die christliche Kirche und Theologie hat dieser Gottesdefinition und -verkündigung erbittert Widerstand geleistet" (120). „Liebe drängt auf Sichtbarkeit. Liebe ist sichtbare Liebe. Der christliche Theismus versuchte jahrhundertelang ungeniert, sie in die Bereiche des ‚Übermenschlichen' zu verbannen. Dort ließ sich die Liebe, dort ließ sich Gott mit dem Elend aussöhnen" (121).

Noch ist der Schöpfungs- und Erlösungsprozeß der Liebe nicht vollendet; die Liebe ist noch beschränkt. Darum „ist Gott selbst noch beschränkt" (122) und darum ist Gott, „solange die befreite Welt erst verheißen ist, auch die Hoffnung" (125). Zugleich wird Gott „die Erfüllung der Hoffnung sein" (126). „Gottes Wesen läßt sich nicht in Abstraktion vom verheißenen Reich Gottes bestimmen" (126). Das bedeutet: „Gottes Wesen bedarf der Zukunft. ... Gott erreicht seine Vollkommenheit erst mit dem Reich Gottes" (127). So ist „Hoffnung die Seinsweise Gottes und des mit ihm verbundenen Menschen" (131). „Wo Gott sich als Gott der Hoffnung manifestiert, wird die Energie der Klage und Empörung gegen den perfekten Gott zur Energie der Hoffnung, die mit Gott für die Erfüllung kämpft und leidet" (135). Diese „gottmenschliche Hoffnung" (135) konkretisiert sich in einem „eschatologischen Synergismus" (137).

Theologie, die „Gottes Macht und Liebe ohne die Zukunft seines Reiches" denkt, ist zu paradoxalen Gedankengängen gezwungen (141). Die religiöse Paradoxalität hat immer das Glücksverlangen des Menschen schlechtgemacht und so den Messianismus abgewertet (165). „Antimessianische Christologie war einer der religiösen Exponenten der spätbürgerlichen und hochkapitalistischen Gesellschaft. Er verhalf den damals auch in Europa noch regen Wünschen nach wirklichem Glück, nach Befreiung aller Menschen zu raschem Begräbnis" (170). Zwischen menschlicher Sehnsucht und Doxa Gottes besteht jedoch Entsprechung. „Im Ersehnen der Doxa hat sich Gott dem Menschen, der Mensch Gott verbunden. ... Die messianische Theologie betont das gegenseitige Angewiesensein von Gott und Mensch im Ersehnen der Erfüllung der Liebe" (173).

Darum hat die Empfehlung von Ergebnung, Fügung, Geduld, Vertrauen „in unsererer Zeit und Gesellschaft antimessianischen Charakter. Der Gott der Liebe und Hoffnung wirkt und lebt vielmehr im Widerstand und in der Empörung gegen die Zeit und Gesellschaft" (176f). Sofern sich die Empfehlung von Geduld und Vertrauen auch in der Schrift findet (z. B. Heb 5,8; 12,4–7), muß sich Hoffnung auch gegen die Schrift auflehnen (177–179). Denn „Hoffnung ist Empörung ... gegen jene Mächte, welche die bisherige Geschichte rechtfertigen. ... Nicht gnostische Weltverneinung erwirkt die Empörung der Hoffnung, sondern die Liebe zur Welt: Gott ist diese Liebe" (180).

2. An theologischen Erörterungen über das Leiden, sei es als Mittel der Erlösung oder der göttlichen Prüfung, sei es als Weg der Nachfolge Christi, herrscht kein Mangel; ebenso zahllos sind

die Abhandlungen über Schuld und Sünde. Aber kaum einmal wird versucht, das Leiden als Leiden und das Böse als Böses in ihrer Ungeheuerlichkeit und in ihrer Widersprüchlichkeit zur Allmacht und Liebe Gottes mit eben dieser Allmacht und Liebe zusammen zu denken. Die Gründe dafür liegen in der Schwierigkeit der Problematik selbst, die letzten Endes theoretisch auch gar nicht lösbar ist. Das bedeutet jedoch nicht, daß das theologische und philosophische Denken sich von diesem Problem des Leidens und des Bösen zurückziehen dürfte; vielmehr ist Theologie als Rechenschaft des Glaubens hier am meisten herausgefordert.

Um so mehr ist es darum anzuerkennen, daß H. dieses Problem angegangen ist. Die Leistung H.s besteht vor allem darin, wichtige Gesichtspunkte zur Kritik verfehlter Lösungen aufgezeigt zu haben. Jedoch bedarf auch H.s sehr anspruchsvoll auftretende und oft sehr scharf und provozierend formulierte Kritik ihrerseits der Kritik und des Hinweises auf offengelassene Fragen.

Man ist zunächst sehr beeindruckt von H.s unerbittlichem Aufspüren der vielfältigen Gestalten repressiver Leidensrechtfertigung. Doch zugleich regt sich Widerspruch, vor allem gegen H.s pauschale Diskriminierung der sog. theistischen Theologie. H. stellt den Theismus zu undifferenziert und zu billig dar. Was H. zu Recht aufweisen und kritisieren könnte, das wären einmal defiziente Formen des christlichen Theismus, wie etwa den „qualified theism" u. Ä., zum anderen aber im theistischen Denken vorhandene Tendenzen, das Leiden zu verharmlosen und Gott mit dem Leiden zu versöhnen. Tatsächlich äußert sich H. auch einige Male in diesem Sinne (vgl. 7, 40, 49, 55, 69), um dann aber sofort wieder undifferenziert und apodiktisch „die christliche Frömmigkeit", „die theistische Theologie" nicht nur der tendenziell, sondern der faktisch und notorisch vollzogenen Leidensrechtfertigung und -verherrlichung anzuklagen (passim; vgl. etwa 15, 53, 61, 65, 120)].

Die Zitate, die H. als Belege anführt, sind in keiner Weise für eine derart generalisierende Verurteilung ausreichend, weder was die Zahl der herangezogenen, willkürlich ausgewählten Autoren betrifft – es sind vor allem E. Brunner und F. Gogarten, die sich den Zorn H.s zuziehen –, noch was die Aussagekraft der einzelnen Zitate angeht. Dabei ist man zumindest erstaunt, auch K. Jaspers als Vertreter des christlichen Theismus vorgestellt zu bekommen (35–37).

Im Zusammenhang ihres ursprünglichen Kontextes gelesen, haben die meisten der Zitate nicht die Bedeutung einer Leidensrechtfertigung oder gar Leidensverherrlichung, auf die hin H. sie auslegt. Man kann die zitierten Aussagen zwar so verstehen, wie H. es tut, aber nur, wenn man sie „gegen den Strich" liest, d. h. gegen die Intention ihrer Verf. Eine solche Interpretation mag vielleicht geeignet sein, mögliche, jedoch unbeabsichtigte Tendenzen eines Gedankenganges aufzudecken. Dann muß aber das Verfahren ausdrücklich als solches gekennzeichnet und gerechtfertigt werden. Das tut H. nicht. Man hat eher den Eindruck, daß eine schon vorgefaßte Meinung ihn dazu verführt, bestimmte Autoren und selbst die Schrift (z. B. Gen 3; Heb 8,26f; 12,7) „in malam partem" zu interpretieren. H. hat sich den Schritt von der Klage zur Anklage zu leicht gemacht. Die Parallele von „repressivem Theismus und repressiver Gesellschaft" (54) fließt ihm zu glatt aus der Feder.

H. versucht auch nicht, die in theistischer Theologie sicher vorhandenen Momente der Hoffnung und des Protestes gegen das Leiden herauszufinden, obwohl der das Vorhandensein solcher Momente beiläufig zugeben muß (vgl. 33f). Ähnliches gilt für seine Kritik der sog. a-theistischen und der dialektischen Theologie.

Bei aller Kritik versäumt H. jedoch, gerade die entscheidende Frage zu stellen, nämlich die Frage nach dem Grund, warum sowohl Theismus wie A-Theismus Gott mit dem Elend versöhnen, bzw., um genauer zu sein, die Frage, unter welchen Bedingungen Theismus und A-Theismus zur Versöhnung Gottes mit dem Elend tendieren. Die Frage kann hier natürlich nicht erörtert werden. Es dürfte aber jeweils daran liegen, wieweit es gelingt, Gottes Verhältnis zum Menschen und damit auch zum menschlichen Elend als das Geschehen von Freiheit, als Verhältnis von Freiheit zu Freiheit, zu denken. Gott wird dann als vom menschlichen Elend getrennt und als es belassend gedacht, wenn er nicht als der gedacht wird, der sich in die Geschichte des Menschen hingibt, und er wird dann als gegenüber dem Elend ohnmächtig gedacht, wenn er nicht als der gedacht wird, der, in die Geschichte sich hingebend, doch zugleich der in seiner souveränen Freiheit Unverfügbare bleibt. Beim Versuch, das geschichtliche Verhältnis von Gott und Mensch in seiner ganzen Spannung zu denken, gerät die Theologie allerdings unvermeidlich in Aporien, was H. zu entgehen scheint. Ein Hinweis auf diese unvermeidlichen Aporien wäre für eine gerechtere Analyse verfehlter Lösungen notwendig gewesen.

Weil H. nicht die für die Bestimmung des Verhältnisses Gottes zum menschlichen Elend entscheidende Bedeutung von Freiheit und Geschichte bedenkt, vermag er auch nicht darzutun, wie und weshalb sein Entwurf einer „messianischen Theologie" die kritisierten Fehler vom Ansatz her vermeiden könne. So bleibt es weithin bei der bloßen Korrektur von Symptomen der kritisierten Lösungen. Zwar finden sich einige Ansätze, das Verhältnis von Gott und Mensch als Geschehen von Freiheit ins Spiel zu bringen, etwa im Begriff der „gott-menschlichen Hoffnung" (135) oder in der Aussage: „(Gott) gibt dem Menschen Raum und Zeit – und ist darauf angewiesen, daß der Mensch der Liebe und Hoffnung Raum und Zeit gibt" (126), aber solche Ansätze werden nicht ausgeführt. Überhaupt leidet H.s Entwurf darunter, daß er, trotz verheißungsvoller und richtiger Ansätze, die grundlegenden Aussagen seines messianischen Gottesverständnisses nicht oder zu wenig durch Analysen der angezielten Sachverhalte begründet oder gegen Fehldeutungen absichert.

Einige Beispiele mögen dies belegen: H. will den „das Elend bekämpfenden Gott" zeigen. Dann müßte H. aber zuerst die innere Struktur der Überwindung des Elends aufzeigen, wozu wiederum eine Analyse von Ursprung, Struktur und Dimension des Elends erforderlich wäre. H. nennt zwar den „Mangel" als primäre, die Schuld als sekundäre Ursache des Leidens. Aber er klärt weder – von einem wiederum zu wenig entfalteten Hinweis (118) abgesehen – ihr gegenseitiges Verhältnis, noch fragt er weiter, was Ursprung und Bedingung der Möglichkeit von Mangel und Schuld sind. Er nimmt sie als anscheinend selbstverständliche Fakten hin, setzt „die Potenzen der Unschöpfung, der Destruktion" (109) wie eine Art mythologischer Mächte voraus. Dabei schlägt er das Gewicht der Schuld, die doch den „Mangel" erst zum Elend verwandelt, offensichtlich zu gering an.

H. fordert zu Recht, daß die Liebe und Macht Gottes sichtbar werden müßten; er reflektiert aber nicht über den Charakter dieser Sichtbarkeit. Unter den Bedingungen des noch bestehenden Elendes kann die Sichtbarkeit der schon geschehenen Erlösung und Befreiung jedoch immer nur zeichenhafte Sichtbarkeit sein. „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerem Gepränge" (Lk 17,20), die Zeichen seiner Ankunft sind nur denen sichtbar, die bereit sind, sie zu verstehen.

Unbedingt zu klären wäre auch, wie sich „Widerstand und Empörung" konkret verwirklichen sollen, wenn nicht neues Leiden aus ihnen entstehen soll. H. spricht zwar nicht ausdrücklich von Gewaltanwendung beim Widerstand gegen das Elend, schließt sie aber auch nicht ausdrücklich aus. Bei Adorno hätte H. lernen können, daß jeder Widerstand gegen Elend und Unfreiheit selbst noch unter ihrem Bann steht. Gerade auch deswegen dürfte H. die Bedeutung, die der Versöhnung als Befreiung von der Sünde im Kampfe Gottes gegen das Elend zukommt, nicht so gering veranschlagen.

Dennoch ist H.s Schrift wegen ihres Engagements, wegen der Fülle ungewöhnlicher Apskete und gerade auch wegen der zum Widerspruch herausfordernden Positionen ein äußerst anregendes und lehrreiches Buch, das niemand, der sich mit dem Problem der Theodizee befaßt, übergehen kann.

Augsburg Ludwig Wenzler

Zasche, Gregor OSB: **Extra nos.** Untersuchung zu dem umstrittenen Begriff des Übernatürlichen bei evangelischen Theologen der Gegenwart. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1970). 204 S. (Konfessionskundliche und kontroverse theologische Studien 26) Lw. DM 18.–

Der Begriff des „Übernatürlichen" stellt von jeher eine zentrale Kategorie dar, mit der die katholische Theologie das Heilshandeln Gottes auslegt. Dabei ist – je nach dem zugrundeliegenden Verständnis von „Natur" – entweder an die Sphäre Gottes schlechthin oder an die besondere Qualität der Erlösung gegenüber dem Angegangensein des Menschen durch Gott in Schöpfung und Sünde gedacht. Dies letztere Verständnis des Begriffs „übernatürlich" hat der Verf. des hier anzuzeigenden Buches – einer Innsbrucker Diss. von 1967 – im Auge, wenn er die Frage stellt, ob und in welchem Maße das in diesem Begriff sich ausdrückende „Anliegen" von evangelischen Theologen der Gegenwart bei ihren Überlegungen zum „Extra nos" des Heils vertreten wird, – auch dann, wenn sie dem Begriff selbst kritisch gegenüberstehen. Die Nötigung zu dieser Frage ergibt sich dem Verf., weil die „Grundworte" der biblischen Offenbarung „Bund", „Schöpfung", „Sünde", „Erlösung" eben dieses „Anliegen" unabweisbar machen (16).

1. Verf. zeigt im ersten, darstellenden Teil auf, daß und wie das „Übernatürlichkeitsanliegen" im Werk des lutherischen Theologen P. Althaus gewahrt ist. In subtiler und scharfsinniger Analyse von Althaus-Texten werden die Grundgedanken des Denkens Althaus' von seinem Offenbarungsverständnis her dargelegt. Offenbarung sei nach Althaus vor allem in der Kategorie der Personalität zu denken (31ff) und konkretisiere sich doppelt: als „Uroffenbarung" (60ff; mit diesem Begriff meint Althaus anderes als die katholische Theologei des 19. Jahrhunderts) und „Christusoffenbarung" (92ff). Die entscheidende Frage für den Verf. ist die nach einem Mehr der Christusoffenbarung gegenüber der Uroffenbarung. Dieses Mehr zeige sich in dem Modell von „Bestimmung und Erfüllung", in welchem Althaus beide Offenbarungen (als „die innere Struktur eines einzigen Handels Gottes ‚nach außen'", 19) zueinander in Beziehung setzt: und zwar sowohl so, daß die Christusoffenbarung die durch die Sünde verlorene schöpfungsmäßige Gottesgemeinschaft wiederherstellt (unbeschadet einer sich kraft der Ur-Offenbarung auch durch die Sünde durchhaltenden ununterbrochenen Beziehung Gottes zum Menschen), als auch so, daß die Christusoffenbarung eine der Schöpfung bloß verheißene Gottesgemeinschaft erst zur Vollendung führt (88). In diesem Letzteren vor allem sieht Z. das „Übernatürlichkeitsanliegen" bei Althaus gewahrt (119, vgl. 131). Den katholischen Begriff „übernatürlich" lehne Althaus ab, weil er in ihm ein supranaturalistisch-metaphysisches Mißverständnis des nur in personalen Kategorien sachgemäß zu erfassenden Offenbarungsgeschehens am Werke sehe (121ff).

Bei dieser u. E. zuverlässigen Althaus-Darstellung des Verf.s (die hier im einzelnen nicht nochmals resümiert werden kann) wird man allenfalls ein wenig bedauern, daß eine Entwicklung der Gedanken von Althaus, etwa im Zusammenhang der Eschatologie, nicht herausgearbeitet wird, sondern Texte aus den verschiedensten Schaffensperioden zusammengestellt werden (bes. auffällig 124f). Wenn der Verf. der Kritik Althaus' an der katholischen Rede vom „Übernatürlichen" Texte von H. R. Schlette und K. Rahner von 1962 bzw. 1960 entgegenhält (128, Anm. 548; vgl. 193), so berücksichtigt er den innerkatholischen Wandel in der Darstellung und Auffassung des „Übernatürlichen" zu wenig.

2. Der zweite, kritische Teil des Buches geht dem Problem der angemessenen Denkform für das beiden Konfessionen gemeinsame Anliegen des Übernatürlichen nach.

2.1 Im 1. Kap. „Ontologie und Personalismus" will der Verf. die Struktur des Menschen als Geschöpf im Unterschied zum Akt der Begnadung begrifflich sicherstellen (194). Er weist, Althaus ergänzend, an G. Gloeges und W. Joests Thesen nach, daß auch evangelische Theologen die Notwendigkeit ontologischer Überlegungen und Aussagen im anthropologischen Bereich sehen, weil nur mit ihrer Hilfe der personale Denkansatz sachgemäß durchgeführt werden kann (Joest kann ja sogar von „personalistischer Ontologie" sprechen, 159). Selbst der „kritische Personalismus" H. Thielickes kann seine prinzipielle Ablehnung ontologischer Denkelemente nicht konsequent durchhalten (183ff). Verf. stellt jedoch eine unterschiedliche „Stimmung" im Blick auf das Problem der Ontologie fest. Für den personalistischen (evangelischen) Theologen besteht die Wirklichkeit aus „Sein und Akt" (160), das eigentliche Wesen des Menschen ist ein personal-relationaler Akt (157), bei dem das Sein Gottes und der Welt Grenzbestimmungen darstellen. Für katholisches Denken dagegen ist die Wirklichkeit und damit der Mensch „Sein als Akt", das Sein ist keine statische Größe, sondern wird als Vollzug – und darin als „Einheitsfülle aller aktuellen, realen, strukturellen und existentiellen Wirklichkeitsgehalte eines konkret Existierenden" (162) – begriffen. Da es zugleich als geschaffenes, ja als „Geschaffenwerden" gedacht ist (165), gehört Gott in den Seinsbegriff hinein, wie der Verf. an den scholastischen Begriffspaaren causa prima secunda, actus primus/secundus, actio/passio deutlich macht (165ff). So ist der „Seinsbegriff ... im Grunde ein Verhältnisbegriff", und die aus ihm gewonnene Charakterisierung des Menschen als „zweite nicht erste Wirklichkeit" deckt sich in der Sache mit der personalistischen Definition des Menschen „Antwort nicht Selbstwort" (169). Der Nachteil des personalistischen Denkmodells sei es jedoch, daß es die Subjekthaftigkeit des Menschen bei der Gottesbegegnung nicht hinreichend als welthafte Eigenständigkeit in und mit ihren ontologischen Momenten zur Sprache bringt (173f, 177).

Aber hat der Verf. mit dieser Gegenüberstellung Recht? Kommt im Denkmodell causa prima/secunda die Wort-Antwort-Struktur der Gottesbeziehung wirklich zum Ausdruck, oder signalisiert der Terminus „causa" nicht vielmehr unpersonale Kategorien naturontologischen Vorhandenseins und Abhängigseins? Das Sein des Menschen ist als „Antwort" doch erst dann erfaßt, wenn der „Ruf ins Sein" (164) und die „Gottdurchdrungenheit des Seins" (166) als Anruf des Schöpfers, durch den „Antwort" allererst kreiert wird, bestimmt ist. Eben diese personale Kategorie sprengt aber das scholastische causa-Schema, ist aus diesem auch nicht ableitbar. Allerdings ist dem Verf. recht zu geben, wenn er sich für eine Einbeziehung aller ontologischen Bereiche des Menschen in den personalen Vollzug einsetzt.

2.2 Im 2. Kap. „Metaphysik und heilsgeschichtliches Denken" geht es dem Verf. darum, das „Übernatürlichkeitsanliegen" gegenüber solchen Deutungen der Heilswirklichkeit geltend zu machen, die in ihr lediglich ein Unternehmen zur Wiederherstellung bzw. Ingangsetzung eines bereits anderweitig begründeten Gesamtkonzepts von Mensch und Welt sehen. Verf. setzt sich mit der vom Rez. in seinem Buch „Natur und Gnade" (1961) vertretenen und mit W. Pannenbergs universalgeschichtlicher Konzeption auseinander.

Dabei ist dem Verf. Recht zu geben in seiner Kritik an der vom Rez. seinerzeit vollzogenen Trennung einer „metaphysischen" von einer „religiös-ethischen" Dimension des Menschseins. Tatsächlich wird man davon ausgehen müssen, daß sachgemäßes ontologisch-metaphysisches Fragen den Menschen und seine „Natur" nicht anders als im geschichtlichen Vollzug in den Blick bekommt, darin dann aber auch vom Heilsgeschehen betroffen wird (so der Verf. 199). Ob ferner, wie der Verf. meint, dem Christugeschehen weit mehr als nur eine den Urstand „wiederherstellende", also „soteriologische" Bedeutung zukommt (201), wird davon abhängen, was die Rede vom Urstand eigentlich besagt. Kann sie mehr sein als ein Hinweis darauf, daß das Sosein des Menschen als eines Sünders nicht dem eigentlichen Willen Gottes entspricht? Dann wäre die Frage, was eigentlich der Schöpfungswille Gottes mit dem Menschen ist, noch offengelassen. Der biblische Exkurs des Verf.s (202–212) macht mit Recht den Verheißungscharakter des Gotteswillens in Christus im Blick auf eine „überschwängliche" Vollendung von Mensch und Welt, die alles bisher Dagewesene übertrifft, deutlich (205f). Ob freilich „der gleichbleibende Christuswille Gottes" (205) auch als unabhängig vom konkret-sündigen Sosein des Menschen geltend gedacht werden darf, bleibt trotz des eindrucksvollen Hinweises auf den „Rollentausch der Kleinen und Großen" (der aber doch wohl den Gesichtspunkt sündiger Verkehrtheit nicht einfach ausschließt) fraglich, und weder die alttestamentliche Bundesvorstellung noch die Konzeption des Kolosserbriefes oder des Johannesevangeliums geben wirkliches Material zum Gedanken eines Bundes Gottes mit einer nichtgefallenen Welt her (gegen 208). M. a. W.: Der Verheißungscharakter des Heils in Christus darf nicht gegen seinen soteriologischen Sinn ausgespielt werden; die alte Frage nach dem Inkarnationsmotiv stellt Alternativen auf, die nur durch ein Herausspringen aus der konkreten Geschichte von Gott, Welt und Mensch möglich wurden.

W. Pannenbergs universalgeschichtliche Konzeption charakterisiert der Verf. als „These von der natürlichen Offenbarung" (221) und fragt, ob der Sohnschaft Christi hier nicht nur „eine vorübergehend funktionale Bedeutung" zukomme (224) – gewissermaßen zur Durchführung des göttlichen Geschichtsplanes –, aber dadurch ebenfalls auf die Ebene des „Natürlichen" gebracht werde. Dieser Anfrage gegenüber müßte vielleicht überlegt werden, ob (von anderen Fragen an Pannenberg einmal abgesehen) durch eine solche Funktionalisierung Christi nicht auch die Geschichte insgesamt eine „übernatürliche" Qualifikation gewinnen könnte? Kann das „Übernatürlichkeitsanliegen" wirklich nur durch den Sprung in eine ontologisch neue Dimension gewahrt werden, oder ist ihm nicht auch dann Rechnung getragen, wenn Welt und Mensch in und durch Christus zu einer überschwenglichen Erfüllung ihrer selbst vor Gott gelangen?

3. Verf. versucht am Schluß, katholische und evangelische Denkform und Theologie in je verschiedenen Erlebnisformen des einen Glaubens zu begründen und so als in ihrer Verschiedenheit legitim zu erweisen. Dieser an O. H. Pesch erinnernde Versuch schließt aber nach des Verf.s Meinung nicht aus, daß die verschiedenen Theologien sich gegenseitig zu fragen und anzuregen haben – vorausgesetzt, daß dem Gespräch die nötige „Übersetzung" zugeordnet ist (228). Um solche Übersetzung bemüht sich der Verf. in vorbildlicher Weise, sein Buch ist von einer im tiefsten ökumenischen Haltung getragen – auch wenn der Leser mitunter von einem „zu viel" der Stimmen und Gesichtspunkte (die unterwegs manchmal die Übersicht schwer machen) schier erdrückt wird. Der evangelische Leser ist darüber hinaus nicht nur dankbar, daß ihm von einem katholischen Autor die zu Unrecht zu schnell in den Hintergrund gerückte Theologie von P. Althaus neu nahegebracht wird, sondern er wird den Fragen, die der Verf. 1967 verhandelte, in einer seither gewandelten theologischen Landschaft neue Aktualität zuerkennen: in einer Landschaft nach der Proklamation des „Todes Gottes" und nach der „politischen Theologie", in der ganz neu nach dem Menschen vor Gott und der ihm geltenden Verheißung gefragt wird.

Leipzig Ulrich Kühn

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. Bd 28) kart. DM 18.–

Die Erstlingsarbeit des jungen Trierer Kanonisten verrät nach Inhalt und Form eine zufriedenstellende Beherrschung der wahrlich nicht leichten Materie.

Nach einer (ziemlich kurzen) geschichtlichen Einleitung behandelt der Verf. die Aussagen des Vaticanum II zur „Sacra potestas" (Begrifflichkeit, Zwei-Gewalten-Lehre, Drei-Ämter-Schema, kanonische Sendung, sakramentale Gegebenheit, Teilhabe des gesamten Gottesvolks, Frage des besonderen Priestertums) und stellt schließlich zwei bedeutsame Lösungsversuche (von K. Mörsdorf und W. Bertrams) vor, bevor er sich selbst an eine „heilsökonomische Deutung" des Problems wagt (100–115).

Die Arbeit behandelt somit eine der schwierigsten Fragestellungen der Theologie und des kanonischen Rechtes. Von daher ist es auch leichter verständlich, daß die vom Verf. intendierte „Lösung" nicht in allem überzeugend wirken kann. Das auf S. 116 dargelegte Ergebnis seiner Stellungnahme zur Ausübung der „geistlichen Vollmacht" (die auf S. 101 gegebene Begründung für diese Übersetzung ist doch wohl zu knapp!) erscheint so wenig schlüssig, daß er selbst kurz darauf von einer „rechtlichen Unschärfe" sprechen muß. Vielleicht wäre es doch hilfreich gewesen, über die durchaus verdienstvolle Aufarbeitung der Lehren des Konzils hinaus, die sich schon heute mehr und mehr als überholbar erweisen, einige weitere Fragestellungen intensiver aufzugreifen.

So vermißt man in diesem Umkreis fast schmerzlich eine gediegene Auseinandersetzung mit dem Problem der Macht (Vgl. etwa H. R. Schlette, Macht und Ohnmacht. Philosophische Überlegungen ohne Ergebnisse, in: Wort und Wahrheit 27, 1972, 347–355); die Rechtstheologie hätte durch Werke von K. Barth (Die Ordnung der Gemeinde. Zur dogmatischen Grundlegung des Kirchenrechts. München 1955) und G. Söhngen (Grundfragen einer Rechtstheologie. München 1962) ausgestaltet werden können; die Frage einer Gewalten-unterscheidung oder -trennung ist mehr als dürftig behandelt; das Problem einer „Hierarchie" (Vgl. H. Dombois, Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur. Herder 1971) ist kaum berührt; die Auseinandersetzung mit J. Klein (106) oder mit J. Blank (47) ist zu kurzatmig; dasselbe gilt vom sog. Oikonomia-Problem (108); die heikle Thematik einer „Lex fundamentalis Ecclesiae" fehlt überhaupt.

So hat man nach der Lektüre des Werkes den Eindruck, als sei zwar ein bestimmter, nicht unwichtiger Ausschnitt des Problems tüchtig bearbeitet, doch der „Kontext" des 20. Jahrhunderts und seiner Theologie, die wohl sehr weit über K. Mörsdorf und W. Bertrams hinausreicht, übergangen.

Im übrigen ist darauf hinzuweisen, daß das Werk von V. Fuchs, Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. (Nachdruck Amsterdam 1963, Kanonistische Studien und Texte Bd 4) nicht benutzt wurde, daß neueste, auch fremdsprachliche, Literatur zwar angegeben, aber keineswegs ausgewertet wurde (7, 41) und daß ein Register der aus dem Vaticanum II zitierten Stellen sich nicht übel ausgenommen hätte.

Münster Horst Herrmann

Daigeler, Hans-Wolfgang: **Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche.** Die Beteiligung des einzelnen an der Leitung des Gemeinwesens in Demokratie und Kirche. – Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger 1973. 171 S. br. DM 24.80

Die vorgelegte Arbeit, eine Diss. bei Stephan Pfürtner, bemüht sich eifrig um eine nüchterne Durchdringung der wahrhaftig nicht gerade einfachen Materie, enttäuscht jedoch aufs Ganze gesehen nicht wenig. Mag man noch gewillt sein, die reißerisch anmutende Aufmachung des Buches dem Verlag anzulasten (obgleich dieser möglichst schnell und gründlich mit der Unsitte Schluß machen sollte, mit Hilfe des Lay-out ein in Schreibmaschinentypen gesetztes und viel zu teures Buch aufmöbeln zu wollen!), so wird man doch ärgerlich, wenn man feststellen muß, daß in der Arbeit selbst allenfalls bescheidene Teilaspekte des „heutigen Menschenrechtsbewußtseins" abgehandelt werden, und selbst diese noch ausgesprochen unzulänglich, vor allem, was die ausgewertete Sekundärliteratur betrifft, die unverzeihliche Lücken aufweist.

Einige Beispiele seien genannt: a) Der gesellschaftlich wirklich relevante Kontext heutiger Besinnung auf das Menschenrechtsbewußtsein und die Kirche fehlt fast völlig und wird nicht durch das bei G. Jellinek gemachte Fündlein vom *„status activus"* ersetzt. Daß man ein ähnliches Thema auch ganz anders und um vieles besser behandeln könnte und müßte, zeigt das jüngst erschienene Buch von M. Krämer, Kirche kontra Demokratie? Gesellschaftliche Probleme im gegenwärtigen Katholizismus (München 1973). b) Völlig unverständlich ist das Fehlen jeglichen Hinweises auf das Werk von H. Dombois, Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur (Freiburg-Basel-Wien 1971), welches weit über das hinausführt, was Verf. zum Thema „Demokratisierung der Kirche" anzubieten hat. c) Ähnliches gilt für das nur am Rande benutzte Memorandum des Bensberger Kreises aus dem Jahre 1970 oder für das unerwähnte Heft 10 der Zeitschrift Concilium aus dem Jahre 1969, welches ausführlich über das Verhältnis von Kirchenrecht und Menschenrechten informiert. d) Zur Amtstheorie (93–127) hätte man unbedingt auch weitere Werke von H. Heimerl sowie das Buch von R. Dreier, Das kirchliche Amt. Eine kirchenrechtstheoretische Studie (München 1972) heranziehen müssen. e) Wie man fundierte Aussagen zur „biblischen Anthropologie" (151–155) machen kann, ohne einen Fachexegeten auch nur zu zitieren, bleibt unerfindlich. Ähnliches ist zu sagen für die Abschnitte Vaticanum II (95–101) und Verantwortungsbewußtsein (77f; vgl. etwa W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, S. 629–840).

Lobenswert erscheint demgegenüber fast nur die richtige Erkenntnis des Verf., daß man die resignativ-misanthropischen Ausfälle eines G. May nun doch nicht als wissenschaftliche Aussage ernstnehmen kann (28–30, 118f, 135f, 151, 159), sowie der Fleiß, mit dem er Äußerungen des Papstes zum Thema zusammengetragen hat (102–111, 144–149).

Münster Horst Herrmann

Hoffmann, Johannes: **Praktzierende Katholiken zwischen Kirche und Gesellschaft.** Ein Beitrag zu Problemen der Moralverkündigung. – Düsseldorf: Patmos (1973). 278 S. Snolin DM 24.–

Die Bonner Diss., angeregt von Prof. F. Böckle, entscheidend gefördert von Prof. K. Klein (Päd. Hochschule Westfalen-Lippe, Abt. Siegerland), fußt auf einer Analyse der Reaktion der (deutschsprachigen) Presse auf die Enzyklika „Humanae vitae" sowie auf Erhebungen im Hochschulseminar und in zwei Pfarrgemeinden.

Sie will einen Beitrag leisten zu der Aufgabe, „die der Kirche besonders als Verkünderin der Gottesoffenbarung" erwächst angesichts der Lebensbedingungen und Verstehensansätze der heutigen Kultursituation (15). Insbesondere untersucht sie die Wirkung der kirchlichen Moralverkündigung auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit und auf die Gläubigen und spürt den Ursachen des faktischen Verhaltens der Gläubigen nach mit dem Ziel, der Glaubwürdigkeit dieser Verkündigung zu dienen. Diese kann sie nur gewinnen, wenn sie den Menschen bei seinen wirklichen Fragen, Problemen und Konflikten abholt, indem sie ihn zur rechten Frage und zur christlichen Antwort befähigt, vor allem dadurch, daß sie fähig wird, die „christlichen Grundansichten vom Wert und von der Würde des Menschen einer bestimmten Gesellschaft als deren ureigene Maximen einzustiften" (F. Böckle – 213).

Das 1. Kap. (15–142) beschreibt die innerkirchliche Situation, insbesondere den Ablösungsprozeß der Gläubigen von der Beeinflussung durch die Kirche. Gerade durch einen falschen Stil kirchlicher Moralforderung (eindringlich dargetan am „Modell" Hum. v.) löst sich der Verselbständigungsprozeß, der größere Freiheitsräume und echte Mitsprache fordert, von der Amtskirche. Damit aber gefährdet die Kirche, wie das 2. Kap. (143–215) ausführlich, methodisch sauber und überzeugend dartut, ihren entscheidenden und unabdingbaren Beitrag zur Kritikfähigkeit der Gläubigen gegenüber den heutigen gesellschaftlichen Lenkungsmethoden. Ja eine von falscher Weise kirchlicher Moralverkündigung hervorgerufene Überkritik an der Kirche wird „zum förmlichen Alibi für eine kritische Auseinandersetzung und Anpassung an die Gesellschaft" (202).

Zweifellos läßt sich aus der Reaktion der Öffentlichkeit auf die Enz. Hum. v. (Verf. untersucht 729 Artikel und 311 Leserbriefe) in der Presse und in den Gemeinden Wichtiges erkennen: Wenn nur 8,2 % der Presseartikel (immerhin 23,8 % der Leserbriefe) positiv zur Enz. stehen, 64,8 % (bei den Leserbriefen auch 58,5 %) ablehnend, so beweist das nicht nur, daß ihre Lehre den (auch bei aktiven Katholiken vorhandenen) konkreten Einstellungen zu Fragen der Sexualität und Geburtenregelung widerspricht, daß deswegen die Forderung nicht als sinnvoll anerkannt wird, die Argumente nicht einsichtig scheinen, sondern darüber hinaus (ich meine, daß man dem Verf. hier durchaus zustimmen muß), daß der Entscheidungs- und Kommunikationsprozeß, der zur Enz. führte, „als den Möglichkeiten unserer Informationsstrukturen inadäquat deklariert wurde" (48). Diese These wird ausdrücklich bestätigt durch die Gemeindebefragung, aus der sich „eine Dysfunktionalität zwischen kirchlichen Forderungen und Vorentscheidungen und dem Verstehen der Gläubigen" (108), insbesondere die Ablehnung isolierter päpstlicher oder bischöflicher Entscheidungen ergibt. Trotzdem ist die positive Chance gegeben: „Wenn sich die kirchliche Verkündigung ... so umgestalten würde, daß der Mensch von heute und morgen sich in seinem ... Verstehensansatz abgeholt weiß, wird der kirchlichen Praxis und der lehramtlichen Verkündigung in Fragen des sittlichen Verhaltens auch in Zukunft eine

große Bedeutung zukommen" (139). – Hingewiesen sei auch noch auf den – meiner Meinung nach gelungenen – empirischen Nachweis, wie stark die Gesamtpersönlichkeit und der Seelsorgestil des Pfarrers in die Gemeinde hineinwirken (206ff).

Ein entscheidendes Beispiel ist die Einstellung zu Veränderungen im Gottesdienst; in der einen Gemeinde sind sie gründlich vorbereitet worden und werden von 71 % der Gemeindeglieder akzeptiert; in der anderen herrscht, obwohl die äußere Gestaltung der Gottesdienste in beiden Gemeinden die gleiche ist, bei 53,4 % Unzufriedenheit. So ergibt sich: „Die Verkündigung in der Gemeinde A konnte die Gläubigen positiv beeinflussen, während die Einführung der gleichen Neuerungen in der Gemeinde B eher zu Polarisierungen geführt hat" (211). Es ist unschwer zu sehen, daß solche empirischen Ergebnisse nachdenklich machen müssen. „Sie sind ... ein klarer Beweis für die Einflußmöglichkeiten der Kirche, sofern man bereit ist, sich in den Lenkungsmethoden umzustellen, und wenn man den Mut findet, das neue auch bei den Gläubigen dominant vorhandene Verständnis für Kommunikations- und Entscheidungsprozesse in allen Bereichen der Kirche zu berücksichtigen" (212f). Für den Fachmann sind (naturgemäß) von besonderer Bedeutung die im Anhang (217–272) beigegebenen Daten der Untersuchungen. (Mit Einzelfragen der Methode mögen sich die Fachleute kritisch auseinandersetzen.)

Würzburg Heinz Fleckenstein

Ossowska, Maria: **Gesellschaft und Moral.** Die historische und soziale Bedingtheit sittlicher Grundhaltungen. – Düsseldorf: Patmos 1972. 229 S. Ppb. DM 20.– (Titel der Originalausgabe: Social Determinants of Moral Ideal)

In einer Zeit sogenannter „Neubesinnung" der Moraltheologie, für die heute mit Recht die Untersuchung der ethischen Relevanz soziologischer und psychologischer Erkenntnis reklamiert wird, kommt dem aus Gastvorlesungen der Verf. an der Universität Pennsylvania hervorgegangenen Buch große Bedeutung zu. Es behandelt in vorbildlicher Klarheit, methodischer Sauberkeit und umfassender Verarbeitung der wichtigsten einschlägigen (vor allem anglo-amerikanischen und französischen) Arbeiten die Grundzüge der Moralsoziologie.

O. erwähnt die mannigfaltigen Bedeutungen von „sittlich" (15ff). „Sittlichkeit" wird hier betrachtet (218ff) als das Gesamt von Normen, nach denen sich der Freiheitsgebrauch des Menschen richtet. Und zwar ist Sittlichkeit verstanden in einem „wertneutralen Sinne, also gleichbedeutend mit „zum Sittlichen gehörend" (16). „Das Wort ‚Ethik' bezeichnet oft einen Teilbereich des Wissens, während man das ‚Sittliche' (die ‚Moralität') für dessen Gegenstand hält. ... über Ethik sucht man in Büchern zu lesen, während man Sittlichkeit im Leben zu finden hofft" (16f).

Die Ethik teilt O. ein in „normative Ethik" (18ff) und „deskriptive Ethik" (32ff). Und im vorliegenden Buch geht es vor allem um diese. Dabei unterscheidet sie in dieser wiederum drei Gruppen: 1. „Die Meta-Ethik" – wir würden die verschiedenen dazugehörigen Aspekte auch als die „philosophischen Grundlagen ethischer Systeme" bezeichnen –, 2. die Moralpsychologie, und 3. die Moralsoziologie. Die Moralpsychologie untersucht die „Ontogenese der Sittlichkeit und ihre Entwicklung im Leben des einzelnen" (38), die Moralsoziologie untersucht die „Phylogenese der sittlichen Regelungen und ihre Entwicklung in der Gesellschaft" (38). O. will die „Probleme der deskriptiven Ethik und die normative Ethik streng auseinanderhalten" (39). Dabei unterscheidet die Verf. „fünf Gruppen von Problemen, die sich in Büchern finden, in denen man sich ausdrücklich mit Fragen der Ethik befaßt. Es sind folgende: 1) Probleme, die die Wirksamkeit unserer Handlungen betreffend, die gesondert für sich unter dem Titel „‚Praxologie' behandelt werden sollten; 2) Probleme, in denen es um die Frage nach dem besten Weg zur Erlangung von Glück geht, die unter dem Titel einer ‚Felizitologie' zusammenzufassen wären; 3) Probleme, in denen es um Werte im allgemeinen geht, die zu einer allgemeinen ‚Axiologie' zu zählen wären; 4) Probleme, in denen gefragt wird, in welcher Weise die zwischenmenschlichen Beziehungen am besten geordnet würden, um eine größtmögliche Harmonie zu erlangen; 5) Probleme, das Persönlichkeitsideal betreffend, das man gern bei den durch solche harmonischen Beziehungen untereinander verbundenen Menschen verwirklicht sehen möchte." (223). Die Problemgruppen 1–3 werden von O. zunächst behandelt und ab S. 223 geht sie auf die beiden restlichen Problemgruppen ein.

„Im zweiten und wichtigsten Teil" (13): „Die Phänomene des Sittlichen als abhängige veränderliche Größen" (43–128) wird die Bedeutung soziologischer Erkenntnisse für die Sittlichkeit in vielen und sicher entscheidenden Einfluß ausübenden Faktoren aufgewiesen: „Physische Gewalt, demographische Faktoren", „städtische und ländliche Lebensart", „Industrialisierung", „wirtschaftliche Determinanten", „Arbeitsteilung", „berufliche Differenzierung", „politische Faktoren: Regierungsform", „Bürokratie", „gesellschaftliche Schichtung", „gesellschaftliche Rollen", „Beziehungen innerhalb der Familie", „personale Faktoren" (die eigene Vergangenheit, Wissen, Kunst, Religion, Recht) in ihrem Einfluß auf die Sittlichkeit.

Das III. Kap. (129–159) behandelt unter soziologischem Aspekt „Theorien, die die Sittlichkeit betreffen", wobei heute besonders für Moraltheologie und normative Ethik wichtig sind die Darlegungen: „Der Kulturrelativismus in der Moral" (142f) und „Das Problem allgemeiner sittlicher Normen" (143ff).

Das IV. Kap. behandelt „Das adlige und das bürgerliche Ethos" (160–218). Den Schluß bilden die etwas kurz geratenenen Darlegungen über „Die Bedeutung des Wortes Sittlichkeit" (218–229). Im IV. Kapitel werden behandelt als Typen: „Der homerische Kriegsheld", „Der Adel im Mittelalter", „Der Höfling", „Der Gentleman", „Das bürgerliche Ethos: B. Franklin, D. Defoe, C. F. Volney". Diese Darlegungen enden mit dem Abschnitt: „Die Verquickung von bürgerlichem und adligem Ethos".

Es ist leider nicht möglich, die mit großer Sachkenntnis dargebotenen moralsoziologischen Aussagen der Verf. einzeln darzustellen. Jeder, der jedoch heute zu solchen Fragen Stellung nimmt, sollte sich auch von O. orientieren lassen. Sie selbst ist Jahrzehnte an der Universität Warschau besonders auf dem Gebiet der Ethik wissenschaftlich tätig gewesen und durch ein reiches, leider kaum im Westen bekanntes philosophisches Schrifttum ausgewiesen. Nur noch diese Bemerkung: Was Moralsoziologie leisten kann als deskriptive, nicht normative Ethik, zeigt O. überzeugend auf. Es bleibt jedoch notwendig die Frage nach den Grundlagen der normativen Ethik, welche als normative Anthropologie verstanden werden muß. Was das Grundaxiom: agere sequitur esse für die Ethik bedeutet, hängt ab von der philosophischen und theologischen Interpretation des esse humanum et christianum. Das zu betonen ist hier darum wichtig, weil der christlichen Ethik und der Moraltheologie allein durch soziologische oder psychologische Tatsachendeutung im Entscheidenden nicht weitergeholfen werden kann.

Bochum Gustav Ermecke

Weber, Hartmut: **Theologie – Gesellschaft – Wirtschaft.** Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970. 440 S. DM 35.–

„Wie ist die evangelische Sozial- und Wirtschaftsethik aus der Sicht des Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlers möglich?", diese Frage sucht W. zu beantworten. Zu diesem Zweck untersucht der Vf. nach einer sicher zu kurzen „Einleitung: Problemhorizont und Begriffserklärung" (19–22) und einer noch kürzeren „Einführung: Die allen sozialethischen Ansätzen gemeinsame Grundaussage. Fragestellungen für die Kapitel 1–7 (24–25)", was sich für sein Thema ergibt:

„1. Kapitel: Die Schöpfungsordnung bei Emil Brunner" (25–54); „2. Kapitel: Die Ordnungstheologie des Neuluthertums (Paul Althaus, Werner Elert, Walter Künneth)" (55–104); „3. Kapitel: Personalistische Ethik: Helmut Thielicke" (105–189); „4. Kapitel: Phänomenologische Ethik: Wolfgang Trillhaas" (190–260); „5. Kapitel: Die radikalethische Forderung und ihre Konsequenzen, Kund E. Løgstrip" (246–260); „6. Kapitel: Ethik aus theologischer Existenz, Karl Barth" (261–352); „7. Kapitel: Die Sozial- und Wirtschaftsethik im Kreis um Karl Barth" (Wolfgang Schweitzer, Friedrich Karrenberg, Alfred de Quervain, Ekkehard Börsch, Ernst Wolf, Horst Symanowski und sein Seminar, Niels H. Søe, Josef L. Hromádka) (353–394).

Das „8. Kapitel: Ausblick: Wie ist evangelische Sozial- und Wirtschaftsethik aus der Sicht des Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlers möglich?" (395–440) bildet den Schluß dieses Buches, dessen Verf. von sich sagt (7): „Gerade weil ich kein Theologe bin, habe ich versucht, durch viele wörtliche – auch für den Nichttheologen verständliche – Zitate die unterschiedlichen Standpunkte der einzelnen Theologen so deutlich herauszuarbeiten, daß Schablonisierungen vermieden wurden. Es wäre aber zu weit gegangen, auch den innertheologischen Disput zu berücksichtigen: einmal aus den simplen Gründen des Platzmangels; zum anderen kann der Nichttheologe die verschiedenen theologischen Auffassungen nur zur Kenntnis nehmen, er kann fragen, ob und welche Relevanz diese oder jene theologische Meinung für sein eigenes Fach hat, er kann jedoch nicht den Schiedsrichter zwischen verschiedenen theologischen Parteien spielen". Für dieses ehrliche Eingeständnis der eigenen fachwissenschaftlichen Begrenzung muß man dem Verf. dankbar sein; denn es bewahrt vor Enttäuschungen, die sich vor allem hinsichtlich seiner oben zu Anfang gestellten Grundfragen einstellen müssen: „Wie ist die evangelische Sozial- und Wirtschaftsethik aus der Sicht des Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlers möglich?"

Zunächst muß dem Verf. gesagt werden, daß er auch als Nichttheologe die wichtigsten Gesichtspunkte der von ihm behandelten Theologen und Theologenschule von heute herausgestellt hat und daß er damit einen Beitrag zu einem Überblick über heutige protestantische Sozialethik leistet. Leider fehlt aber sowohl das

rechte Verständnis katholischer Soziallehre als auch der ökumenische Aspekt, der kaum anvisiert wird.

Leider ist auch das Gespräch zwischen „evangelischer Sozialethik im Gegensatz zur katholischen Soziallehre" und dieser, wobei man unter „Lehre (versteht) ein festgefügtes sozialphilosophisches System, über das der Protestantismus in der Tat nicht verfügt" (20f), schon durch die verschiedene Begrifflichkeit erschwert. Besonders erschwert wird das Gespräch aber durch das unterschiedliche Verständnis der sozialtheologischen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik (denn für jede Ethik gilt: *agere sequitur esse*), d. h. der Deutung des christlichen Seins, das durch sittliches Handeln und im – hier ist der Wirtschaftswissenschaftler vor allem zuständig – sachgerechten Gestalten oder Machen im geschichtlichen Hier und Heute zu realisieren ist. Vor allem aber fehlt es dem Verf. wie auch fast der gesamten evangelischen Sozialethik – welche sich nur als theologische und nicht wie im katholischen Raum als der theologischen Sozialmoral vorgängige oder nachfolgende philosophische Ethik versteht – an einer soliden kritisch-realistischen Sozialphilosophie als der Befähigung des Menschen, kraft seiner Vernunft in ausreichendem Maße auch nach dem Sündenfall im realen geschöpflichen Sein Grundnormen für sein individual- und sozialethisches Verhalten zu erkennen, welche, sofern sie wahr sind, auch gelten und hinaufgehoben werden in die sozialtheologische Lehre von den Pflichten des Christen in der Gestaltung des Sozialen, d. h. der mit- und zwischenmenschlichen im mit- und zwischenchristlichen Bereich.

So werden auch von W. grundlegende philosophisch-wissenschaftstheoretische Einsichten verkannt, wenn es heißt: „Der Begriff der Wirtschaftsethik ist dem der Sozialethik untergeordnet... Es ist allerdings eindeutig, daß sich die Bereiche der Sozial- und Wirtschaftsethik nicht scharf voneinander abgrenzen lassen. Der Grund ist die Interdependenz aller sozialen und wirtschaftlichen Faktoren". Hier ist nicht bloß das vom Verf. genannte Unterordnungsverhältnis verunklart, sondern offenbar auch nicht klar erkannt, daß Sozialethik sich auch, aber nicht nur, in Wirtschaftsethik realisiert; denn Wirtschaft ist als solche nur eine Abstraktion und nicht die Realität, sondern realisiert ist nur der Mensch, der sich wirtschaftlich verhält, und zwar im Raum des Sozialen, d. h. im Raum des mit- und zwischenmenschlichen Seins und Lebens.

Im letzten Kapitel (8.) versucht nun der Verf. die u. E. falsch gestellte Frage: „Wie ist evangelische Sozial- und Wirtschaftsethik aus der Sicht des Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlers möglich?" zu beantworten. Die Frage müßte vom Übergeordneten, d. h. von der Gesamtethik auf die spezielle Ethik im Bereich des Wirtschaftlichen hin gestellt werden, nicht umgekehrt. Im Wirtschaftlichen ist nur das ethisch relevant, was den Menschen und seine Verwirklichung in Freiheit angeht. Alles übrige ist an sich ethisch noch indifferent, gehört in den Bereich des bloß Machbaren. Von einigen wenigen fundamentalen Richtpunkten aus sucht der Verf. nun Maßstäbe für den wirtschaftsethischen Bereich zu finden: die Welt ist Schöpfung Gottes; der Mensch ist ein Sünder; in Christus bezeugt Gott seine Liebe zu den Menschen. Das Gebot der Liebe versucht dabei W. in drei zeitgemäße Kriterien zu übersetzen: „Entfaltung des Menschen, verantwortungsvolle Teilnahme und Solidarität." In diesem „magischen Dreieck" (407) überprüft der Verf. die gegenwärtige Wirtschaftspolitik der Bundesrepublik (415ff). „Das System der aufgeklärten Marktwirtschaft", „das Eigentum" und die „Vermögensbildung der Arbeitnehmer" und „die Erweiterung der sog. qualifizierten Mitbestimmung".

Ganz sicher ist es eine sehr beachtenswerte Aussage, wenn W. schreibt (407): „Entfaltung, verantwortungsvolle Teilnahme und Solidarität bilden also, um einen Ausdruck aus der Theorie der Wirtschaftspolitik zu verwenden, ein ‚magisches Dreieck', d. h. es werden nicht alle drei Kriterien gleichermaßen zum Zuge kommen. Dennoch aber können sie uns dazu verhelfen, die sozial- und wirtschaftsethischen Probleme in den einzelnen Konzepten, Systemen und Situationen der Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik genauer aufzuzeigen, als es ohne sie möglich wäre". Wir halten diese Aussage von W. für sehr beachtlich. Daß seine Kriterien nur „als Maßstab zur Beurteilung theoretischer Konzeptionen, konkreter Systeme und Situationen dienen, aber nicht Prinzipien für eine bestimmte Gestaltung von Gesellschaft und Wirtschaft" (407), das halten wir für falsch. Ebenso die Begründung: „Dafür sind diese Kriterien untauglich, weil sie nicht angeben können, welches gesellschafts- und wirtschaftspolitische Instrumentarium wann und wo eingesetzt werden soll. Sie sagen auch nichts darüber aus, wie die gesellschafts- und wirtschaftspolitische Macht verteilt werden soll" (407f). Hier rennt W. doch wohl offene Türen ein: daß seine drei Kriterien eben allein nicht ausreichen, ist ebenso klar, wie sie auch operational verstandene Grundanweisungen für soziale Gestaltungen ergeben können.

Diese seine zum Teil sehr richtigen wirtschaftspolitischen Erkenntnisse, die leider unter einem Mißverständnis bzw. nichtausreichender Berücksichtigung katholischer Soziallehre und christlicher Gesellschaftslehre katholischer Prägung ebenso wie unter dem Mangel an klaren sozialphilosophischen Grundeinsichten leiden, brauchte der Verf. sich nicht erst durch die sicher weithin zuverlässige Darstellung evangelischer Sozialethiker von heute und deren Grundeinsichten zu verschaffen. Die im flüssigen Stil geschriebene und einen wertvollen Überblick und Einblick in protestantische „Sozialethik" bietende Arbeit, die zudem in einer vorbildlichen methodisch-systematischen Übersichtlichkeit verfaßt ist, bietet leider weder ein Literaturverzeichnis noch sonstige Register. Diese hätten aber den Wert der Arbeit sicher wesentlich erhöht.

Bochum Gustav Ermecke

Coste, René: **La responsabilité politique de l'Église.** Préface de Paul Barrau. – Paris: Les Éditions Ouvrières (1973) 328 S. (Collection „Points d'appui") FF 25.–

Der durch sein reiches literarisches Schaffen bekannte Verf. betrachtet es hier als seine Aufgabe, „die Theorie eines verantwortlichen kirchlichen Verhaltens (comportement) auf dem politischen Gebiet auszuarbeiten" (18).

Diese elaboriert er in seiner probaten Methode, indem er die Thematik historisch-genetisch aufrollt (19–50). Dabei zeigt sich, daß der Begriff „Macht" lange über den des „Dienens" (service) dominierte (44). Kirche aber, welche ein Volk, eine Gemeinschaft ist, Autorität nur hat (89), muß sich als Heilsgemeinschaft verstehen, die dafür verantwortlich ist, die Welt im Geist des Evangeliums missionarisch zu verändern (53), das Reich Gottes zu verkünden (55, vgl. 310). Die spezifische Verantwortung bezieht sich auf die Erziehung des Gewissens, welche der kirchlichen Autorität auf politischem Gebiet zukommt (98). Fern jeder ideologischen Verpflichtetheit obliegt es den kirchlich Verantwortlichen, ihre kritische Aufgabe in unabhängiger, objektiver Beurteilung der politischen Sachverhalte zu verifizieren und so den Kampf für den Menschen zu führen (122f). Hierbei investierte Energie fließt ein in einen recht verstandenen revolutionären Dynamismus (127). Kirche hat ein Faktor zu sein, der die Kreativität der modernen Welt stimuliert, ja die schöpferische Utopie des Evangeliums unter Beweis stellt (133). Grundsätzlich loyale Haltung der weltlichen Macht (Autorität) gegenüber besagt noch nicht bedingungslose Gehorsamsbereitschaft (143f). Vor allem muß die Kirche „ihre Integration in ein politisches System vermeiden" (147), sich von den „Geldmächten desolidarisieren" (149). Daß dem Priester dabei eine exemplarische Rolle zufällt, versteht sich von selbst. Er hat Bekehrung, Heil und Versöhnung der Welt deutlich zu machen. C. betont sehr zu Recht die Unabdingbarkeit des Opfergeistes, des Verzichts auf Egoismus und überzogenes Sicherheitsdenken (sécurisation: 229). Der Evangelisation diene das Vorleben brüderlichen Dienstes, der „proximité sociale" sehr viel mehr als Heirat und Ehe (234). Gerade in unserer für Technologie und Funktionalität besonders sensibilisierten Welt bedarf es des „eschatologischen Zeugnisses" (vgl. 246–278). Der Zölibat „impliziert eine radikale Absage an den Egoismus und Erotismus" unserer Zeit, „ihres Verlangens nach materiellen Genüssen, der häufigen Treulosigkeit gegenüber dem gegebenen Wort im politischen, wirtschaftlichen und ehelichen Leben" (256). In einer vom Effizienz- und Nützlichkeitsdenken geprägten Zeit erhellt die Bedeutung des Mönchtums; es bezeugt, daß es letztlich auf die „gratuité" (265) Gottes und des Glaubens an Ihn ankommt (vgl. die diesbezüglichen Gedanken H. Zahrnts in seinem Buch, Wozu ist das Christentum gut?). Das „demonstrative" Exercitium des Glaubens an das Nicht-Funktionale, In-Effektive bedeutet moderne Heiligkeit (268). Die im Hinblick auf Humanisierung der menschlichen Gesellschaft permanent transformatorische evangelische Liebe macht die „wunderbare Kreativität der Heiligkeit" (277) aus.

Die vom Autor vorgetragenenen Gedanken bauen sich zu einem wohl durchdachten, abgewogen argumentierenden Composé auf, das man als „ekklesiale Politologie" bezeichnen könnte. Diese muß gelesen und begriffen werden im Horizont von „Les dimensions politiques de la foi" (Paris 1972), wo C. politisch-ethische Implikate entwickelt hat, die in dieser Arbeit ihre ekklesial/klerikale Applikation erfahren. Die im Titel des Buches formulierte „politische Verantwortung der Kirche" wird in einer multidimensionalen Weise durchreflektiert; der Rez. hat nur wichtigste Aus-

sagen – mehr thetisch – wiedergegeben. Sie konstituieren einen fundamentalen Beitrag zu einem – damit freilich nicht ausdiskutierten – Thema, das indes erstklassig geeignet ist, die Unverzichtbarkeit von Kirche und kirchlicher Diakonie auf einem Sektor aufzuweisen, auf dem die Entscheidungen fallen: auf dem politischen.

Mainz Martin Rock

Reding, Marcel: **Politische Ethik.** Eine Einführung. – Freiburg: Rombach 1972. 363 S. DM 28.–

Obwohl der politische Raum infolge seiner epochalen Wandlungen und der dadurch gegenüber früheren Zeiten zum Teil völlig gewandelten Probleme politisch-ethischer und politisch-praktischer Verantwortung eine zusammenfassende übersichtliche Darstellung eben dieser Probleme dringend verlangte, ist die Arbeit von R. auch als „Einführung" hinsichtlich der politischen Ethik heute ein „weißer Rabe" inmitten einer immer unübersichtlicher werdenden Fülle politologisch-praktischer Einzeluntersuchungen. R. hat seine Aufgabe in einer zur Zeit wohl bestmöglichen Weise gelöst. Auf dem Boden einer soliden abendländischen Seinsmetaphysik, in der Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas, die großen Spanier bis hin zu Hegel und Marx einen richtigen Stellenwert erhalten, baut R. seine politische Ethik auf; denn alle Ethik gründet in Metaphysik: agere sequitur esse. Dabei versteht es R., zur Illustration seiner Thesen geschichtliche Vorgänge und klassische Gewährsmänner in reichem und doch wohldosiertem Maße heranzuziehen.

Daß er sich auch in den wichtigsten einschlägigen soziologischen Theorien auskennt und sie mit ihren Aussagen über „System, Struktur, Funktion, Wert" und über die verschiedenen Formen des „Funktionalismus" zur Erläuterung seiner nicht soziologisch, sondern metaphysisch aufgebauten Ethik heranzieht, verdient dankbares Anerkennen.

Nach einem orientierenden Eingangskapital (13–19) spricht R. im 2. Kap. „Zum gegenwärtigen Stand der Wertproblematik in Soziologie und Politologie" (20–53), in dem mit Recht das für die Ethik zentrale Wertproblem aufgegriffen wird und von daher Kritik an „wertfreier Soziologie" geübt wird.

Das 3. Kap. behandelt „Das Wertproblem und die Methode der politischen Ethik" (54–85). Hier wird mit Recht der unlösbare Zusammenhang von Sein – Wert – Sollen für die Ethik klar herausgestellt.

Das 4. Kap.: „Das Politische als umfassendes gesellschaftliches Nebenprodukt und als frei gestaltetes Instrument menschlicher Zusammenarbeit" (86–106) betont mit Recht die philosophische „Bedeutung der Kategorie des Bezugs". Hier hätte jedoch die Kategorie des Mitseins als dritte Kategorie neben dem Substanzsein und dem Akzidenzsein vor zu starker Abstraktion bewahrt und auch das Wesen der sozialen Institution besser erhellen können.

Das 5. Kap. (107–127) behandelt „Geschichtliche Stufen politischer Gestaltung", die ja nie vergessen werden dürfen, da der bleibende Kern des politisch-ethisch zu Verantwortenden im Längs- und Querschnitt der Geschichte sehr verschiedene Erscheinungs- und Darstellungsformen empfangen hat und keine dieser Formen absolut gesetzt werden darf.

Im 6. Kap. (128–222) spricht R. „Von den Notwendigkeiten menschlicher Praxis auf gesamtgesellschaftlicher Ebene oder vom Gemeingut, Gemeinwohl und Gemeininteresse", wobei mit Recht das Gemeinwohl als suprema lex herausgestellt und dessen Differenzierung in „Gesamtgemeingüter und Teilgemeingüter" vorgeschlagen wird. Nach Ansicht des Rez. ein guter Vorschlag, der aber noch genauer verdeutlicht werden müßte. Der Abschnitt „Theorien über das Wesen des Politischen" (182–222) behandelt wenige, aber wichtige Vertreter solcher Theorien: B. de Jouvenel, C. Schmitt, Marx, Hegel, Fichte, Thomas v. Aquin selbst und in seiner Beziehung zu Aristoteles und Platon. Man kann sich wundern, warum R. nicht die heute öfters zitierte ausgezeichnete Definition von J. Althusius verwendet: Politica est ars homines ad vitam socialem constituendam, colendam, conservandam consociandi.

Das 7. Kap. „Politische, religiöse und kirchliche Wirklichkeit. Der politische Auftrag der Kirche und der Christen" (223–268) stellt die Kernprobleme unter anderem, z. B. von Röm 13 und des „Politischen Katholizismus" klar heraus. Im ganzen Buch von R. tritt jedoch der Rückgriff auf die ntl. Offenbarung und die Lehre der Kirche sehr stark zurück. Offenbar liegt hier das Problem jeder „christlichen Ethik", die als christlich-philosophische sich rationaler (allerdings im Horizont des Glaubens befindlichen) Argumentation bedient, die als katholisch-moraltheologische wesentlich glaubenswissenschaftlich verfährt unter Übernahme philosophischer Erkenntnisse. Es hinderte wohl die vorliegende betont philosophische Betrachtungsweise R. daran, noch stärker etwa die Ethik in der christologischen Ontik zu begründen.

Das 8. Kap. (269–289) handelt von „Legitimität, Legalität und Autorität", wobei auffällt, daß wie sonst der Begriff des christlich verstandenen Naturrechts vermieden wird, wenn auch dessen Sache selbst auf jeder Seite verhandelt wird.

Im 9. Kap. (290–322) wird „Über Krieg und Frieden" gesprochen, im 10. Kap. (323–348) „Über Revolution und Widerstand". Hier hätte man sich bei aller gesunden Lehre, die R. vertritt, da er jedem Extremismus abhold ist, noch größere Klarheit gewünscht im Anschluß an die schon vorhandenen Aussagen heutiger katholischer Moraltheologie, z. B. zum politischen Streik (338f), über „Wehrdienstverweigerung". – Im „Nachwort" „Grenzen des Politischen" (349–353) werden mit Recht gegen die Allmacht des Politischen und der Politiker die Forderungen des konkreten Gemeinwohls hervorgehoben.

Mehr als eine „Einführung" wollte R. nicht bieten, und so werden viele Einzelbereiche des politisch-ethischen Handelns nicht näher berührt, z. B. die heutigen Probleme der Rechtsethik, der Wirtschaftsethik, der Kulturethik, wenngleich sie auch gelegentlich gestreift werden. Und man kann ihm nur gratulieren, daß er das nach dem heutigen Kenntnisstand christlicher Ethik Bestmögliche geboten hat. (Der Druckfehler S. 239/240 sollte bei einer wünschenswerten Neuauflage ausgemerzt werden).

Bochum Gustav Ermecke

Gnägi, Albert: **Katholische Kirche und Demokratie.** Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1970. 242 S. DM 19.80

Die vorliegende, von der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich angenommene Diss. beginnt mit einer (für die Arbeit selbst wenig ergiebigen) Aufzählung der häufigsten Unterstellungen in Sachen „Demokratiefeindlichkeit der Kirche". Die Überleitung zum Thema der Arbeit bringt der Satz:

„Aber keine noch so eindrückliche Häufung von faktischen Unstimmigkeiten kann zum Vorwurf der grundsätzlichen Unvereinbarkeit berechtigen, solange nicht erwiesen ist, daß sich die authentische Lehre der Kirche mit der Demokratie nicht verträgt." (31)

Um diesen Sachverhalt zu klären – das ist die Absicht der Diss. – sucht der Verf. zunächst die „theologisch relevanten Komponenten" (32) des Demokratiebegriffs zu umschreiben. Er findet sie in der Theorie der Volkssouveränität und in der „Glaubens- und Gewissensfreiheit" (33), wie sie von den demokratischen Verfassungen gewährleistet wird. Das Verhältnis der (katholischen) Kirche zur Demokratie wird anhand beider Fragenkreise historisch und systematisch verfolgt, wobei der Streit um die Volkssouveränität mehr die Einstellung der Kirche zur „entstehenden Demokratie" (67) bestimmt, während die Vereinbarkeit von „Freiheit und Wahrheit" die hauptsächliche Reibungsfläche zwischen Kirche und „bestehender Demokratie" (183) kennzeichnet.

Eine sinnvolle Antwort setzt weiterhin die Entscheidung für ein bestimmtes Demokratie-Verständnis voraus. Der Verf. bekennt sich zur „rechtsstaatlichen" – im Unterschied zur „absolutistisch-dezisionistischen" – Demokratie (vgl. 45–49) und gelangt (unter dieser Voraussetzung) zu dem Ergebnis: „Sofern wir die Demokratie im rechtsstaatlichen Sinne verstehen, also im Begriff der Demokratie u. a. die Lehre vom Volk als dem ersten Träger der Staatsgewalt sowie – innerhalb der Schranken der öffentlichen Ordnung – das grundsätzliche und unverletzliche Recht des Menschen auf Glaubens-, Gewissens- und Meinungsäußerungsfreiheit miteinschließen, so besteht zwischen der heutigen Lehre der katholischen Kirche und der Demokratie keinerlei Widerspruch." (231)

Der Wert der Arbeit scheint uns vor allem in zwei Einsichten zu liegen: (1) Wer zum Verhältnis Kirche – Demokratie greifbare Aussagen machen will, muß stets die Unterscheidung zwischen der rechtsstaatlichen, an vor- und überstaatlichen Grundwerten orientierten und der rechtspositivistischen Demokratie einer rein formalen und absoluten Volkssouveränität im Blickfeld haben. (2) Es gelingt Gnägi, die leidvolle Geschichte zwischen Kirche und Demokratie in zwei dogmengeschichtlichen Längsschnitten (entsprechend der beiden Fragestellungen) bei aller unvermeidlichen Verkürzung einzelner Aussagen plastisch herauszuarbeiten und dabei Verständnis für die Vereinseitigungen in beiden „Lagern" zu wecken (vgl. bes. 229f).

Dem Juristen wird man einige theologische und exegetische Unebenheiten verzeihen, etwa in den Darlegungen über die „Verbindlichkeit der kirchlichen Aussagen über die Demokratie" (34–44), die ohnehin für das Thema der Arbeit sachlich nicht viel bringen. Ähnliches gilt für die summarischen Hinweise auf die Patristik (88–90, 197–199). Prägnant wird die scholastische Staatslehre, soweit sie das Thema betrifft, zusammengefaßt, gut lesen sich auch die historischen Abrisse (110–181, 201–225), wobei man selbstverständlich Einzelheiten anders bewerten kann.

Ein Problem bleibt bestehen: Wir bezweifeln, ob der Weg „zwischen dem naturrechtlichen und dem rechtspositivistischen Denken", den der Verf. in Anlehnung an E. W. Böckenförde postuliert (womit er eben diese Unterscheidung wieder z. T. verwischt), gangbar ist. Die „westliche Demokratie" wird sich angesichts ihrer nihilistischen und spätmarxistischen Unterwanderungsversuche sehr wohl überlegen müssen, ob sie „Friedens- und Freiheitsordnung" bleiben kann, sofern sie nicht auch in der Substanz wesentlicher Grundwerte „Tugend- und Wahrheitsordnung" (vgl. 193) sein will. Insofern ist das Gespräch zwischen Kirche und Demokratie über die Zukunft einer menschenwürdigen Gesellschaft erst am Anfang. Das Buch von A. Gnägi signalisiert eine wesentliche Voraussetzung dieses Gesprächs: die „Bewältigung der Vergangenheit" im Verhältnis Kirche – Demokratie.

St. Peter Lothar Roos

Kraiker, Gerhard: **Politischer Katholizismus in der BRD.** Eine ideologiekritische Analyse. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1972. 195 S. kart.

Das Buch will „einen Teil jener Ideologie... analysieren, die über die CDU/CSU die Entstehung staatlicher und sozialökonomischer Strukturen der Bundesrepublik mitbestimmte und für zwanzig Jahre Bestandteil der Herrschaftslegitimation wurde" (7). Das an sich reizvolle Thema wird bei K., der Assistent im Fach Politikwissenschaft an der Universität Gießen ist, zu einem Mischmasch an Behauptungen, Halbwahrheiten, Übertreibungen und ideologischen Verzerrungen, wie es auch einem neomarxistisch Geschulten, der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, schlecht ansteht. Für K. ist die Welt sehr einfach: Auf der einen Seite gibt es die „Bürgerlichen", auf der anderen Seite die Sozialisten. Da die katholische Kirche „grundsätzlich auf die bürgerliche Ordnung fixiert blieb" (10), mußte dies auch den politischen Katholizismus bestimmen, worunter der Verf. die Gesamtheit der Mitglieder der katholischen Kirche unter politischem Aspekt versteht, soweit sie sich in ihren politischen Anschauungen und Verhaltensweisen im Rahmen der Prinzipien und Normen bewegen, die von der amtlichen Kirche als verbindlich erklärt werden(!). Die CDU/CSU vereinigte nach 1945 die katholische und die neoliberale „Ideologie" mit dem Anspruch, eine neue Gesellschaftsordnung zwischen liberalem Kapitalismus und marxistischem Sozialismus zu begründen, wobei jedoch der Antikapitalismus nur zum Vorspiel gehörte, der Antisozialismus hingegen als wichtigstes Bindeglied zwischen Bürgerlichen und Katholischen erhalten blieb. Wenn sich die BRD trotzdem nicht zu einem faschistischen System entwickelte, dann deshalb, weil das bürgerliche Element die autoritären Tendenzen begrenzte, „die von der katholischen Naturrechts- und Staatsideologie ausgingen" (9). Andererseits überdeckte die „katholische Integrations- und Partnerschaftsideologie" den fortbestehenden Klassenantagonismus und verhinderte eine Systemgefährdung.

Dieses simple Koordinatensystem wird in drei Kapiteln zurechtgezimmert, die ein Gemeinsames haben: Ohne Blick für die realen Verhältnisse nach 1945 und ohne sich irgendwie um ein Verständnis für katholische Positionen zu bemühen wird anhand von fragmentarisch ausgesuchten Zitaten aus Papst- und Bischofsworten beziehungsweise von Äußerungen katholischer Autoren ein Bild des politischen Katholizismus entworfen, wie es dem ideologischen Konzept des Verf. entspricht. Das erste Kapitel befaßt sich mit „Säkularisierung und Rechristianisierung". Die Deutung der Säkularisierung als Hauptursache für die Entstehung des Faschismus und die Gleichsetzung von Faschismus und Kommunismus begründen für die Kirche die Forderung nach „Rechristianisierung" der Gesellschaft. Was über deren „Elemente" gesagt wird, wie z. B. das Naturrecht („Rechtfertigung von Repressionen", 31) oder den Schutz von Ehe und Familie (die Institution wird gegen die Selbstbestimmung des einzelnen verteidigt (39), der Familienlastenausgleich als „ökonomische Absicherung der Vaterautorität", 41), ist für die Geisteswelt des Verf. bezeichnend. Noch kläglicher sind die Darbietungen über die „Politisch-staatliche Neuordnung in Deutschland". Für den Anhänger einer herrschaftsfreien Gesellschaft bildet die Vorstellung, daß die Staatlichkeit zum Wesen des Menschen gehört und der Staat auch ein Herrschaftsverband ist, den Stein des Anstoßes (55f). Leider versäumt es der Verf. anzumerken, daß es sich hierbei gar nicht um eine typisch „katholische" Staatstheorie handelt, sondern der Grundgedanke in der modernen Politologie eine Selbstverständlichkeit ist. Oder sollte K. außer Marcuse wenig gelesen haben? In das vorgefaßte Schema paßt auch die als katholische Auffassung verkaufte Tendenz der Ablehnung oder wenigstens der Beschränkung der Volkssouveränität. Verf. hat keine Ahnung davon, daß dieses Prinzip erstmals von den spanischen Spätscholastikern entwickelt und vertreten wurde. Aber eine solche Entdeckung könnte das eigene Weltbild beeinträchtigen. Der letzte Teil über die „Sozialökonomische Neuordnung" weiß ebenfalls nicht viel Positives zu berichten, weil die Kirche gegen die Sozialisierung des Privateigentums (122) und für die Verbürgerlichung des Proletariates durch Eigentumsbildung (125) eintritt anstatt für den Sozialismus kommunistischer Prägung.

K., der den „Antikommunismus" tadelt und den kommunistischen Machtanspruch nach 1945 völlig verharmlost („Ideologie der Westintegration": 84ff), webt kräftig an der neuen Legendenbildung mit, wonach der Wiederaufbau der BRD von „bürgerlich-reaktionären" Kräften betrieben wurde. Das Buch gehört zu jener literarischen Gattung, wie sie vor allem in Gesinnungsdiktaturen verbreitet ist. Hier kommt es nicht auf Wahrheitsfindung an, sondern auf die eigene Ideologie, an der sowohl die Fakten als auch andere „Ideologien" „kritisch" gemessen werden.

Augsburg Anton Rauscher

Weber, Wilhelm: **Der Unternehmer.** Eine umstrittene Sozialgestalt zwischen Ideologie und Wirklichkeit. – Köln: Hanstein (1973). 128 S. (Gesellschaft – Kirche – Wirtschaft, hrsg. von der Internat. Stiftung Humanum, Bd 7) Kart. DM 19.–

Die verwundbarste Stelle der kathol. Soziallehre ist ihr Unternehmerbild oder richtiger ihr Mangel eines solchen. Eine im wesentlichen traditionell verfahrende Wirtschaft braucht keinen Unternehmer; für sie genügen Produktionsmittel, die der jeweilige Inhaber so nutzt, wie schon seine Vorfahren sie genutzt haben. Für eine freie, wettbewerbliche, fortschrittliche, für eine wachsende Bevölkerung steigenden Wohlstand schaffende Wirtschaft ist der Unternehmer die Schlüsselfigur; mit Recht nennen wir sie „unternehmerische Wirtschaft". Um dem Unternehmer gerecht zu werden, bedarf es des Verständnisses dieser Art des Wirtschaftens; dieses Verständnis erschließt sich jedoch nur schwer, und man wird sagen dürfen, daß auch die klassische Nationalökonomie den Zugang zu diesem Verständnis mehr verbaut als eröffnet hat. Insofern ist der bei den meisten Vertretern und Verlautbarungen der kathol. Soziallehre zu beklagende Mangel an Verständnis für diese Wirtschaftsweise und für den Unternehmer als ihre Schlüsselfigur begreiflich, um so dringender aber auch das Bedürfnis, diesem Mangel abzuhelfen.

In vorliegender Schrift setzt der Direktor des Instituts für christl. Sozialwissenschaften der Westf. Wilhelms-Universität und geistliche Berater des Bundes kathol. Unternehmer sich dieses begrüßenswerte Ziel. Leider verwendet er einen großen Teil seiner Ausführungen auf Berichtigung der umlaufenden Zerrbilder; damit werden keine neuen Zugänge zu besserem Verständnis eröffnet. Nützlich – um ein Aneinandervorbeireden zu vermeiden – ist die Unterscheidung verschiedener im Sprachgebrauch umlaufender Unternehmerbegriffe (58ff); sie wäre wohl noch um einige andere Wortbedeutungen zu bereichern. Worauf es aber entscheidend ankäme, wäre doch, die Funktionsweise der unternehmerischen Wirtschaft und die Schlüsselfunktion, die der „Unternehmer" (funktionaler Unternehmerbegriff) in dieser Wirtschaft ausübt, so verständlich wie nur irgend möglich herauszuarbeiten; Produzenten und Konsumenten katholisch-sozialen Schrifttums wäre damit gedient. – Zu viel Mühe verliert W. auf die Kritik fehlerhafter und törichter Vorstellungen. Was nützt es aber, zu berichten und zu beklagen, daß bei einer Umfrage ein Großteil der Arbeitnehmer die Meinung äußerte, auch bei längerer Abwesenheit des Unternehmers „würde alles weitergehen wie sonst auch" (69)? – Der ganze Abschnitt „Der Unternehmer ... Garant von Leistung, Wettbewerb und Freiheit" (71–79), der eine glänzende Analyse darbieten könnte, bringt zum großen Teil Zitate und Polemik; schade!

Einmal hatte die päpstliche Soziallehre das Unternehmen und den Unternehmer in den Griff bekommen. Der selbst aus einer Unternehmerfamilie stammende Papst Pius XI. prägte die schöne, auch in „Quadragesimo anno" übergegangene Formel ‚intellectus, res, opera' (n. 69). Damit war die unselige Dichotomie Kapital/Arbeit überwunden, das Unternehmen als d r e i poliges Gebilde gekennzeichnet und dem Unternehmer die ihm gebührende Stellung zugewiesen, nicht als Gegenpart des Faktors Arbeit, sondern als der Mann an der Spitze, der mit seiner Intelligenz und Initiative die beiden komplementären Faktoren Kapital und Arbeit zur effizienten Einheit zusammenführt. Mit H ö f f n e r beklagt W., daß „die sozialen Auseinandersetzungen ... so geführt (werden), als gäbe es in der Wirtschaft nur die beiden Faktoren des Kapitals und der Arbeit" (101), aber in den unternehmensrechtlichen Fragen bleibt auch er in der Dichotomie Kapital/Arbeit befangen; auch bei ihm

verschwimmt die Figur des Unternehmers wieder mit derjenigen des Eigentümers von Produktionsmitteln. – Zwischen „interessenmonistischer Struktur des Unternehmens" (37–39) und der unbestreitbaren und unbestrittenen Tatsache, daß das Unternehmen in aller Regel auf Gedeih und Verderb darauf angewiesen ist, einer Vielzahl von Interessen zu dienen, und daher auch tatsächlich ihnen dient, besteht keinerlei Widerspruch; die beiden Aussagen liegen in ganz verschiedenen Ebenen.

Erwünscht wäre ein Sachregister.

Frankfurt/M. Oswald von Nell-Breuning S.J.

Emeis, Dieter: **Wegzeichen des Glaubens.** Über die Aufgaben der Katechese angesichts einer von Science und Technik geprägten Mentalität. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972) 260 S. (Untersuchungen zur praktischen Theologie, Bd 1) Kart.-lam. DM 22.50

Der Untertitel des Buches läßt vermuten, hier handele es sich um ein Spezialproblem der Katechetik, um die didaktisch-methodische Erschließung einer stark naturwissenschaftlich-technisch geprägten Mentalität der Katechisierten für die Botschaft des Glaubens. Im Grunde geht die Argumentation des Autors aber weit über diese Spezialfrage hinaus, nämlich in Richtung auf Wissenschaftstheorie: In Sprache, Mentalität und Intention scheint sich Theologie radikal von jenen Trends abzuheben, die vorherrschendes Wissenschaftsbewußtsein heute markieren. Gibt es da überhaupt noch die Chance einer Verständigung oder gar eines Transfers der Erkenntnisse von der einen zur anderen Seite? Selten scheint uns diese Frage so „radikal", so gründlich und ehrlich beantwortet zu werden, wie es im vorliegenden Fall geschieht. E. ist für dieses Thema durch den seltenen Glücksfall qualifiziert, daß er sich naturwissenschaftlich ebenso solide orientiert hat wie theologisch. Er geht nicht den mitunter begangenen Weg der Aufdeckung von „Beziehungen" zwischen Theologie einerseits und Science/Technik andererseits, sondern profiliert zunächst die je eigenen Erkenntnis-Modi und Aussagemöglichkeiten beider Bereiche. Dabei erhellt die Begrenzung der heute oft überschätzten Erkenntnismöglichkeit der Naturwissenschaften wie auch deren Ergänzungsbedürftigkeit durch Erkenntnismittel, die der (letztlich quantitativ-numerisch orientierten) Science versagt sind. Theologie kann eine echte Supplementärfunktion gegenüber Science wahrnehmen, statt sich daran zu wagen, bestimmte Phänomene und Fragestellungen der Science sozusagen zu „taufen".

Dies sollte vorab registriert werden, um den vollen Radius, den diese Abhandlung spannt, korrekt zu bemessen. Zu hoffen ist, daß zumal die Diskussion zur theologischen Wissenschaftstheorie durch E. neue Impulse bekommt. Wer die wissenschaftstheoretische Diskussion der letzten Jahre sorgfältig verfolgt hat, muß mit einiger Bestürzung registrieren, daß in dieser Diskussion mit der Theologie (gleich welcher Art) kaum noch gerechnet worden ist, was vielleicht dadurch zu erklären sein könnte, daß einschlägige theologische Arbeiten meist zu „theologie-intern" orientiert sind, zu wenig angebunden an die allgemeine wissenschaftstheoretische Bemühung. Zu wünschen ist, daß die „Brücke", die E. zur Science und Technikwissenschaft gebaut hat, auch „von der anderen Seite her" beschritten wird.

Mit Absicht bevorzugt der Autor den Begriff „Science" gegenüber dem Begriff „Naturwissenschaft": „Science" ist heute nicht nur eine bestimmte Form von Wissenschaft, sondern auch eine Grundeinstellung der Wirklichkeit gegenüber, eine Denkhaltung, die viele Menschen stärker bestimmt, als es religiöser Glaube vermag. Der Katechet findet allein schon rein sprachlich (wegen der Fixierung und Begrenzung des Wortfeldes „Religion") oft keinen wirksamen Zugang zur Science-Technik-Mentalität seiner Adressaten. Zu dieser Mentalität Kontakt zu finden, ist wohl nur jener Art von Katechese möglich, die anthropologisch bestimmt ist, nicht also primär deduktiv von der vorgegebenen Heilsbotschaft ausgeht, sondern von der Lebenssituation derer, denen diese Botschaft gelten soll. (Übrigens ist der Begriff der von E. auf S. 12 u. a. Bruno Dreher zugeschriebenen „induktiven Methode" bereits um 1910 von Fr. W. Foerster geprägt worden, der damals wegen dieses methodischen Ansatzes von den Zunft-Katechetikern heftig befehdet wurde.)

Schlägt man diesen „induktiven" Weg ein, so muß eine wesentliche Voraussetzung erfüllt sein: subtile Kenntnis der – interdisziplinär zu verstehenden – modernen Anthropologie; in der derzeitigen Katecheten-Ausbildung wird diese Voraussetzung in unserm Lande noch nicht hinreichend erfüllt; deshalb ist vor einem anthropologischen Subjektivismus zu warnen. In der Sachdiskussion in Frankreich ist das bereits seit längerem wiederholt betont worden. Wo dem von E. mit Recht empfohlenen „induktiven" Weg gefolgt werden soll, muß als Vorgabe ein solider anthropologischer Erkenntnisstand gesichert sein. Wie das in praxi auszusehen hat, bezeugt E. durch zwei, seiner Abhandlung angefügte „didaktische Skizzen" zu den Themen „Liebe und Geschlecht" sowie „Friede".

E.s These, die Katechese habe die „Entgötterung" der Welt durch Science und Technik „als konsequente Bestätigung der Andersartigkeit des lebendigen und wahren Gottes zu deuten" (122ff), mag denen als eine Ausflucht vorkommen, die „Entgötterung" nicht als Säkularisierung (im Sinne von Ausprägung der Sachstrukturen der Welt), sondern als Entfremdung der Schöpfung vom Schöpfer interpretieren. Der Hinweis auf „Andersartigkeit" ist aber nicht als Abspaltung von der (sich selbst überantworteten) Welt aufzufassen, sondern im Sinne folgender These: „Die Katechese hat ... Science und Technik als eine Weise des Denkens und Umgehens mit der Wirklichkeit darzustellen, die durch andere Weisen ergänzt werden muß, wenn der Mensch nicht verkümmern soll" (147ff). Erkennen durch Glauben gehört zu diesen „anderen Weisen". Auch wenn die Mentalität von Katechisierten noch so total von Science und Technik geprägt ist, muß doch Verständnis dafür geweckt werden können, daß es „Geheimnisse" im Sinne naturwissenschaftlich-rational nicht klärbarer Sachverhalte) gibt, ferner daß Grundphänomene von Sein und Dasein mit „unterschiedlichen Deutungsweisen" angegangen werden können, daß diese Deutungsweisen miteinander konkurrieren und daß Deutung nicht nur Erkenntnis, sondern auch menschliche Stellungnahme wecken muß. Zum Protestmedium wird Katechese dort, wo sie davon überzeugt, daß Wissenschaft einseitig und eng wird, wo immer behauptet wird, alle Probleme nur mit den Erkenntnismitteln von Science und Technik lösen zu können. Einer platten Wissenschaftsgläubigkeit rein empiristischer Art den Boden der Argumentation zu entziehen, ist gewiß eine Aufgabe, die die Katechese für kritische Jugendliche und Erwachsene auf neue Weise attraktiv machen kann. Widerspruch gegen primitiven Agnostizismus zu fördern, der keine anderen Erkenntnismittel als die der Science und Technik gelten läßt, ist eine geradezu aktuelle Aufgabe der Katechese.

So wie von seiten einer einseitigen Naturwissenschaft häufig versucht worden ist, theologischen und religiösen Aussagen den Realitätsgehalt abzusprechen („Gott ist den Raumfahrern nie begegnet"), muß sich jetzt eine zu selbstgewiß gewordene populäre Science-Auffassung eine kräftige Desillusionierung gefallen lassen.

Im Tenor geht es E. freilich nicht um die Ankurbelung neuer Polemik im Verhältnis von Theologie und Science, sondern um redliche Verständigung mittels exakter Bestimmung der je eigenen Erkenntnis- und Aussagemöglichkeiten. Wer wie E. naturwissenschaftlich orientiert ist, braucht als Theologe eine solche Verhältnis- und Ortsbestimmung nicht zu fürchten. Nur: Manche Praktiker machen es sich „einfacher", als es E. als Wissenschaftler tut, und versimpeln allzu leicht die von der Sache her sehr komplizierten erkenntnistheoretischen Zusammenhänge. Es liegt in der Intention des vorliegenden Werkes, in Theologie und Katechetik, in Pastoral und Katechesepraxis künftig eine intensivere Beschäftigung mit Science und Technik (und von ihnen aus mit Anthropologie) zu fordern.

Aachen Franz Pöggeler

Barlêa, Octavian: **Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit.** – München: Rumänische Akademische Gesellschaft 1969. 362 S. (Societas Academica Dacoromana. Acta philosophica et theologica III) br. DM 36.–

Verf. beginnt sein Vorwort so: „Die vorliegende Abhandlung, die eine Periode von mehreren Jahren des Forschens und Nachdenkens umfaßt, beabsichtigt, anhand von Quellen das Wirken Gottes in den Gemeinden der ersten Jahrhunderte des Christentums aufzufinden und darzulegen. Sie geht nicht von der Absicht aus, eine Theologie der Hierarchie nach einem vorgefaßten Plan zu ‚konstruieren', noch weniger ist sie von dem Gedanken getragen, das Vorhandene niederzureißen; sie ist vielmehr aus Sehnsucht nach ‚Sehen' entstanden. Deshalb besteht hier das Hauptanliegen darin, zu erfahren, wie Gott die Quellen der Heiligkeit aufgebaut hat, und zu betrachten, wie das Heil von Gottes

Sohn auf die Apostel und deren Nachfolger übertragen wurde. Man hofft, damit der heutigen nüchternen, doch nach ungetrübter Wahrheit strebenden Generation einen Dienst zu leisten und der künftigen eine feste Basis für ihr Streben nach Höherem anzubieten."

Es mag ungewöhnlich sein, eingangs einer Rez. den Verf. so ausführlich zu zitieren. In diesem besonderen Fall – Verf. ist anscheinend Rumäne (Copyright: Rumänische Akademische Gesellschaft München) und mit der deutschen Sprache nicht sonderlich vertraut – scheint es sinnvoll; denn schon im Vorwort zeigt sich, was die Durcharbeitung dieser Monographie sehr beschwerlich macht: neben der Unbeholfenheit im Ausdruck der Hang zu blumiger Darstellung (wobei Verf. eine Menge Katachresen glücken). Hier und da hat man allerdings den Eindruck, als kokettiere Verf. ein wenig mit seiner Unbeholfenheit, als helfe sie ihm, sich an präzisen Aussagen vorbeizumogeln.

Sprechen wir auch vorweg von den technischen Mängeln. Die Druckfehler sind Legion. Schwerwiegender noch ist manches andere: Jahreszahlen sind gelegentlich gesetzt, als seien sie Anmerkungsziffern (126; 127 u. a.), Autorennamen konsequent falsch geschrieben (Tinder statt Tidner: im Quellenverzeichnis und passim; Lorenz statt Lorentz: 112 u. a.); bei der Erstellung der Register ist es zu Kuriositäten gekommen (neben „Cypern – siehe Zypern" taucht auch „Kybern" – Druckfehler im Text – auf; unter die Orte und Landschaften des Mittelmeerraumes in vornizänischer Zeit hat sich „Tübingen" verirrt – gemeint ist „Thmuis"); Abschreibfehler im Text tauchen auch in den Verzeichnissen auf (z. B. Chalis S. 235 statt Chalkis). All das jedenfalls läßt eher auf Oberflächlichkeit schließen als auf mangelnde Sprachbeherrschung. Es ist einfach ärgerlich.

Zur Sache selbst ist zu sagen: Verf. hat sich eine enorme Aufgabe gestellt. Der Titel gibt nicht einmal erschöpfend den Inhalt wieder; dem zweiten Hauptteil (Die liturgische Entwicklung: 131 bis 290) geht als erster Hauptteil (Die geschichtliche Entfaltung: 21–130) ein umfassender Versuch vorauf, die verfassungsrechtliche Entwicklung darzustellen.

Ausgangspunkt der Arbeit – und Endpunkt – ist die Beschreibung der Weiheliturgie in der Ἀποστολικὴ παράδοσις des Hippolyt, der einzigen vornizänischen Primärquelle. Bekanntlich ist deren Urtext nicht erhalten; er mußte aus den älteren und jüngeren Übersetzungen des Westens und des Ostens, der fragmentarischen lateinischen, der sahidischen und der bohairischen, der äthiopischen und arabischen Version (die älteste ist ins 5., die jüngste ins 11. Jh. zu datieren) und aus den Nachfolgeschriften, östlichen Kirchenordnungen aus dem 4. und 5. Jh. (Apost. Konst.; Epitome; Testamentum Domini; Canones Hippolyti) rekonstruiert werden. Die beste ‚Rekonstitution' verdanken wir Bernard Botte (LQF 39: 1963; leider stützt sich Verf. zumeist auf die durch Botte überholte Textrekonstruktion von Gregory Dix von 1937 – und das in deren französ. Übersetzung von 1957). Daß eine derartig schwierig zu erstellende Rekonstruktion den Verlust des Originals nicht ausgleicht, versteht sich. Daraus ergeben sich naturgemäß zusätzliche Probleme für die Interpretation, die, hätten wir das Original, so möglicherweise nicht gegeben wären.

Verf. macht aus der Not eine Tugend. Er geht davon aus, daß die Übersetzung der Ἀποστολικὴ παράδοσις und deren Nachfolgeschriften einerseits Weiterentwicklungen des Urtextes sind (zumindest sein können); andererseits rechnet er mit der Möglichkeit, daß in einigen oder allen Texten, die der Rekonstruktion des Originals zugrundegelegt werden, sich ältere lokale Traditionen wieder durchgesetzt haben. Freilich: was an sich möglich ist, wird Verf. gewissermaßen unter der Hand zur Wahrscheinlichkeit und oft genug – viel zu oft – zur Gewißheit. Für den Verf. ist am Ende die Ἀποστολικὴ παράδοσις ganz eindeutig eine Harmonisierung der verschiedenen teilkirchlichen verfassungsrechtlichen und liturgischen Traditionen. So ist es Verf. nicht unmöglich, auf dem Weg des Vergleichs des rekonstruierten Originals mit den Dokumenten, die die Rekonstruktion ermöglichen, in der Tat da und dort bis zur „Apostolischen Tradition" in des Wortes wortwörtlicher Bedeutung vorzustoßen. Nach ihm vereinen sich – um mit Verf. zu reden – in der Schrift Hippolyts jene beiden Ströme, die vom Quell, der Urgemeinde, ausgehen und sich in südlicher – Alexandrien, Nordafrika, Rom – und in nördlicher Richtung – Antiochien, Kleinasien, Griechenland – ihre Wege bahnen.

Für die südliche Strömung charakteristisch ist kollegiale Gemeindeleitung durch ein Presbyterium von Gleichberechtigten, unter denen sich erst allmählich ein Primus inter pares herausschält; im Norden stehen von Anfang an „Bischöfe und Diakone" (vgl. Phil 1,1) an der Spitze der Gemeinden. Die beiden zunächst sehr voneinander abweichenden Verfassungsmodelle durchdringen sich allmählich: das System des Nordens wird um die Institution des Presbyteriums bereichert; im Süden wird der Primus mehr und mehr zum Episkopos nach nördlichem Vorbild, wird schließlich der Diakonat übernommen.

In diese grobe Skizze, die Verf. anscheinend aus einer ersten Beschäftigung mit den vorhandenen Dokumenten zur Rekonstruktion der Ἀποστολικὴ παράδοσις sich zurecht gelegt hat, sucht er alles, was er an einschlägigen Texten im ntl. Schrifttum und in der frühen Patristik findet, einzuordnen. Und es gelingt ihm beinahe alles! Daß er dabei Datierungsfragen und Authentizitätsprobleme durchweg mit Nonchalance (oder auch hyperkonservativ) herunterspielt, braucht nicht zu verwundern (z. B. S. 52 Anm. 170: „Die Entstehungszeit der Pastoralbriefe – ob einige Jahrzehnte früher oder später – ist für unser Problem von geringerer Bedeutung ... In der Frage der kirchlichen Organisation dagegen scheinen uns die Pastoralbriefe gerade die Bestrebung zur Versöhnung beider Strömungen der Christenheit, der des Nordens und der des Südens aufzuweisen."). Was Apg berichtet, ist Historie bis in alle Einzelheiten; nur wo eine Aussage in sein System nicht hineinpaßt – Apg 14,23 setzen Paulus und Barnabas in den pisidischen Gemeinden Presbyter ein –, vermutet er Redaktionsarbeit des Lukas (S. 74 Anm. 283). Apg 20,17. 28 (Presbyter = Episkopen in Ephesus) erklärt Verf. so: Ephesus ist eine südliche Enklave in der nördlichen Strömung; denn dort hat vor Paulus schon Apollos missioniert (78). Der Kuriosität halber: In Korinth ist die Eucharistie nur gefeiert worden, wenn Paulus anwesend war (30f)!

So verwundert es denn auch nicht, daß Verf. zu solchen Erkenntnissen kommt wie dieser: Ignatius v. Antiochien ist kein Zeuge für den monarchischen Episkopat (80); bei IgnAnt nehmen die Presbyter die „dritte Stelle" nach den Diakonen ein (S. 80; S. 101, Anm. 425: hier eine gewaltsame Interpretation Ad Trall. 2,1–3 u. 3,1); IgnAnt hat als Vermittler zwischen Nord und Süd aus der südlichen Strömung bereits den Presbyterat übernommen, weiß aber damit noch nichts rechtes anzufangen. Voll und ganz ineinandergearbeitet sind die beiden Verfassungssysteme erst bei Hippolyt von Rom (111–117).

Dieser Art, mit den Quellen umzuspringen, bleibt Verf. auch im zweiten Hauptteil treu. Nacheinander analysiert er, was in der Ἀποστολικὴ παράδοσις und was in den Übersetzungen bzw. Nachfolgekirchenordnungen 1) zur Wahl der Amtsträger, 2) zur Bischofsweihe, 3) zur Presbyterweihe, 4) zur Diakonenweihe gesagt ist. Nicht alle „Ergebnisse" können hier referiert werden. Ein Beispiel stehe für alle: Die Presbyterweihe stammt aus dem Süden. In den ersten christlichen Presbyterien wurden zur Amtseinsetzung drei Gebete gesprochen: 1) „vor der Wahl von den anwesenden Presbytern zusammen mit ihrem Oberhaupt (Mitpresbyter; Bischof) ein Kollegiumsgebet"; 2) nach der Wahl (zur Weihe) ein Gebet – entweder allein vom „Präsidenten des Presbyteriums" oder „im Chor gemeinsam vom Präsidenten und den Presbytern"; 3) „ein Gebet des ganzen Presbyteriums um die Erhaltung des alten Geistes zur Stärkung der Kollegialität". „Diese Gebete wurden anfangs tales quales aus dem jüdischen Presbyterium übernommen" (247–249). Der Norden übernahm die Weihegebete aus dem Süden (251). „Die Apostolische Tradition Hippolyts wählte ... einen Mittelweg. Die Weihegebete, zu einem vereinigt und nur dem Bischof vorbehalten, wurden genau in ihrer nördlichen Gestalt übernommen. Vom Süden her aber wurde die Handauflegung der Presbyter – doch ohne begleitende Worte – weiterbeibehalten. So schuf Hippolyt auch hier eine Synthese" (252). Man mag selbst nachsehen, welche Worte, welche Wendungen der Ἀποστολικὴ παράδοσις auf die Urgemeinde zurückgehen.

Daß gerade Hippolyt für das „Prinzip der freien Textschöpfung" (J. A. Jungmann) eintritt u. zw. zum Abschluß des Abschnitts über die Ämter („Episcopus autem gratias agat secundum quod praediximus. Nullo modo necessarium est ut proferat eadem verba quae praediximus quasi studens ex memoria, gratias agens deo; sed secundum suam potestatem unusquisque oret: Botte (28), nimmt Verf. schlicht und einfach nicht zur Kenntnis (vgl. S. 112, Anm. 454 mit S. 132: „Denn die christlichen Gemeinden zur Zeit Hippolyts haben ihr liturgisches Leben nicht durch Improvisationen gestaltet, sondern im großen und ganzen nach der Tradition, die ihnen von ihren Vätern überliefert worden war. Ohne Zweifel wurden kleinere Änderungen an den Texten durchgeführt, wenn die Verhältnisse es verlangten, doch immer mit großer Ehrfurcht vor dem Überlieferten": weder S. 112 noch S. 132 ist Hippolyt auch nur in Anm. zitiert). So einfach ist das!

Summa: Ein wichtiges Thema wird unter einer im Prinzip richtigen Fragestellung mit völlig unzureichender Methodik bearbeitet – und also vertan. Der Wille, zu Ergebnissen zu kommen, allein führt nicht zum Ziel.

Regensburg Bruno Kleinheyer

Gamber, Klaus: **Missa Romensis.** Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum. – Regensburg: Pustet (1970). 209 S. (Studia patristica et liturgica quae edidit Institutum Liturgicum Ratibonense 3). Linson DM 32.–

Der Titel „Missa Romensis" (statt „Romana") greift die vereinzelt in frühmittelalterlichen Sakramentaren vorkommende Bezeichnung der Formulare einer „missa quotidiana" auf. Das Buch umfaßt außer Studien zur frühen römischen Liturgie (11–88) und zu den Anfängen des Missale Romanum (89–169) einige anregende kleinere Aufsätze zur Bedeutung der termini *missa, collecta, collectio, dominicum, oratio ad collectam, in duodecim lectiones* und *secreta* (170–206).

Wohl ausnahmslos nimmt Verf. zusammenfassend, hier und da leicht korrigierend und weiterführend, wieder auf, was er in zahlreichen Veröffentlichungen zu den genannten Themen an vielen weitverstreuten Stellen veröffentlicht hat. Der Leser erfährt dabei nur selten, daß die z. T. kühnen Hypothesen des Verf. von Fachgenossen für unhaltbar oder mindestens als unbewiesen gehalten werden.

Zu den Thesen oder Hypothesen gehören vor allem folgende: Die Apostolische Überlieferung des Hippolyt von Rom ist für die ägyptische Gemeinde in Rom geschrieben und repräsentiert keineswegs die römische Liturgie. In irischen Meß-Libelli haben sich Texte früher römischer Liturgie erhalten, die durch Palladius im Jahre 431 von Rom nach Irland verbracht wurden. Die bekannte Frühform des römischen Kanons, die im Werk De sacramentis zitiert wird, das nicht Ambrosius zuzuschreiben ist, sondern dem Niketa von Remesiana, stammt aus Nordafrika (angebliche Anspielungen darauf bereits bei Tertullian und Cyprian). In angelsächsischen beneventanischen Sakramentaren, im Veronense, im Gregorianum und im ambrosianischen Meßbuch sind Teile eines von Bischof Paulinus von Nola um 400 geschriebenen Sakramentars auf uns gekommen. Das altrömische Epistelbuch geht auf Hieronymus zurück. Das Altgelasianum geht wie die zu ihm passende Leseordnung auf Maximianus von Ravenna († 553), das Gelasianum mixtum und das zugehörige Lektionar auf Marinianus von Ravenna (um 600), eine Redaktion der Junggelasiana auf Paulus Diaconus († vor 797) zurück.

Selbst wo Verf. nicht auf seine früheren Arbeiten verweist, sondern neue Argumente vorlegt, ist eine eingehende Kritik im Rahmen dieser Rezension nicht möglich. Generell ist zu sagen, daß die im Buch oder früheren Arbeiten angeführten mehr oder weniger wörtlichen Übereinstimmungen zwischen liturgischen und patristischen Texten viel zu allgemein sind, als daß sie überzeugen könnten, z. B. S. 14 und 17, wo Verf. aus (nicht einmal übereinstimmenden!) Allusionen an Tit 2,14 in einem Zitat aus einer römischen „Oratio oblationis" in griechischer Sprache bei Marius Victorinus und in einem Inklinationsgebet des 4./5. Jh. aus Ägypten schließt, daß Marius sich nach seiner Konversion einer ägyptischen Gemeinde in Rom angeschlossen hat und aus deren Liturgie zitiert. Viel zu allgemein ist auch die Übereinstimmung des Kanons in De sacramentis mit Tertullian und Cyprian (60).

S. 98 wird von einer Antiphon „Peccavimus" aus einem „irischen" („wahrscheinlich Irland" heißt es bei Gamber, Codices Liturgici Latini Antiquiores = CLLA, Nr. 103) Fragment behauptet, sie sei „im römischen Antiphonar für die Bittprozession am 25. April verzeichnet. Es kann deshalb als sicher gelten, daß hier in den irischen Meß-Libelli stadtrömische Verhältnisse vorausgesetzt sind". In Wirklichkeit findet sich die Antiphon weder in den sechs Textzeugen des römischen Graduale noch in elf von zwölf Grundzeugen des römischen oder monastischen Antiphonale Officii, die Hesbert ediert hat, sondern nur im Antiphonale von Monza (Anfang 11. Jh.).

S. 99f wird behauptet, das Perikopenbuch des Musaeus von Marseille († 461) sei „in einer palimpsestierten Handschrift des beginnenden 6. Jh. zum größten Teil überliefert", während Gamber selbst in den in der Anmerkung zitierten CLLA Nr. 250 nur von einer Wahrscheinlichkeit spricht: „dürfte ... auf Musaeus ... zurückgehen".

Die erwähnten Beispiele einer abenteuerlichen Lust an unbewiesenen und unbeweisbaren Thesen ließen sich leider auf vielen Spalten fortsetzen. So sehr man das stupende Wissen des Verf. anerkennt, so dankbar der kritische Benutzer für das monumentale Arbeitsinstrument ist, das der Verf. in seinem obengenannten Repertorium CLLA (Fribourg ²1968) in erstaunlicher Arbeitskraft geschenkt hat, so sehr ist zu wünschen, daß er – an sich legitime, ja nötige – Hypothesen kritischer und in echter Auseinandersetzung mit früheren Untersuchungen aufbaut, etwaigen Widerspruch der Fachkollegen beachtet und sich ernsthafter damit auseinandersetzt, vor allem aber, nicht fast „unter der Hand" (besonders regelmäßig in den Kapitelüberschriften) aus Hypothesen Thesen macht und weitere Hypothesen darauf aufbaut.

Münster Emil J. Lengeling

Sarmenta – Gesammelte Studien von Thomas Michels OSB. Anläßlich seines 80. Geburtstages hrsg. von N. Brox u. A. Paus OSB. – Münster: Aschendorff (1972). XIII, 241 S., 13 Abb. geb. DM 44.–

Persönlichkeit und Interessengebiete von Thomas Michels OSB (M.) sind schon mehrfach gewürdigt worden. Das gilt speziell hinsichtlich der Festgabe zu seinem 70. Geburtstag (Perennitas, hrsg. von H. Rahner – E. v. Severus, Münster 1963). Zum neuerlichen Anlaß schien es den Hrsg. sinnvoll, das Werk des Jubilars von bestimmten Aspekten her darzustellen, speziell seinen Beitrag zur Theologie (bzw. -geschichte) des 20. Jhs. und seine Funktion als Inspirator (vgl. Titel „Sarmenta" – etwa gleich Setzlinge, Setzreiser). Für die gegenwärtige Reformepoche ist dabei die Feststellung interessant, daß vieles von dem, was in der Zeit seit dem ersten Weltkrieg als Ziel der Erneuerung anvisiert wurde, mittlerweile – nicht zuletzt infolge des Wirkens von M. – als Realität gebucht werden darf.

Von solchen Gesichtspunkten her ist die vorgelegte Auswahl der Aufsätze M.s geprägt. Wenn man nun auch ohne Zweifel darüber streiten kann, was aus einem langen Gelehrtenleben als bedeutsam anzusehen ist, darf man doch annehmen, daß die charakteristischen Linien getroffen sind. Die Hrsg. versichern nämlich (S. IV), daß die Auslese in enger Absprache mit dem Verf. getroffen wurde. Die einzelnen Aufsätze sind nach dem Schema: Liturgie (I), Kirchengeschichte und Religionswissenschaft (II), Monastica (III) sowie Ikonographie und Kunst (IV) gruppiert.

Es kann hier nicht Aufgabe sein, alle einzelnen wiederabgedruckten Beiträge zu würdigen. Dies ist zudem zu entsprechender Zeit in einschlägigen Publikationsorganen (vgl. besonders Archiv für Liturgiewissenschaft) bereits geschehen. Herausgestellt seien lediglich zwei Dinge. Trotz der zum Teil differenzierten Interessengebiete M.s zeigt sich immer wieder, daß die Arbeiten im ganzen betrachtet vielfach nicht nur innerlich zusammenhängen, sondern auch von einer geistigen Mitte geprägt sind. Exemplarisch dafür gilt dem Rez. etwa ein Beitrag, von dem es auf den ersten Blick betrachtet scheint, als behandle er nur eine Spezialfrage: „Segensgestus oder Hoheitsgestus". – Das zweite: Ein Schlüssel für die Persönlichkeit und das innere Engagement des Verf. ist sicher seine monastische Spiritualität. Sie vermag eine Mitte zu geben, ist anderseits zugleich weit genug, auch Erscheinungen selbst im eigenen Bereich durchaus kritisch gegenüber zu stehen (vgl. 206).

Alles in allem: Die Gabe ist Ausdruck der Schaffenskraft einer Persönlichkeit, in der sich die verschiedensten Linien der geistigen Kultur einer Epoche spiegeln. Daß sie dabei auch einen Mann ehrt, der zu den Verdienten der Wissenschaft gehört, ist nicht mehr als recht und billig.

Bamberg Hermann Reifenberg

Western Religion. A Country by Country Sociological Inquiry. Edited by Hans Mol, in collaboration with Margaret Hetherton and Margaret Henty. – The Hague/Paris: Mouton & Co. (1972). 642 S. (Religion and Reason. Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion. Bd 2) Lw. hfl. 72.–

In der im Erscheinen begriffenen religionswissenschaftlichen Reihe „Religion and Reason. Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion", deren Gesamtherausgeber der Utrechter Religionsphänomenologe Jacques Waardenburg ist, liegt jetzt der zweite Band vor. Es handelt sich um das umfangreiche religionssoziologische Sammelwerk „Western Religion. A Country by Country Sociological Inquiry", für das der Soziologe Hans Mol von der McMaster University, Hamilton (Ontario) verantwortlich zeichnet.

Bevor wir das angezeigte Werk besprechen, sei kurz etwas zur Anlage der Gesamtreihe mitgeteilt. Das Unternehmen widmet sich vor allem der in letzter Zeit verstärkt zur Bedeutung gelangten Methodenproblematik und entspricht somit der vorherrschenden Tendenz in der vergleichenden Religionsforschung, sich auf ihre wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen zu besinnen. Bezeichnenderweise erschien als erster Band der Reihe die methodologische Untersuchung „Category Formation and the History of Religions" von Robert D. Baird. Außerdem geht es dem Gesamtwerk um die Erforschung innerer religiöser Strukturen, sowie um die Funktion und Bedeutung von Mythos, Ritus, Organisation, Ideologie, Glauben usw. Insgesamt soll also das Phänomen ‚Religion' unter verschiedenen Gesichtspunkten und mit unterschiedlichen Methoden analysiert werden. Mit der allgemeinen Disziplingeschichte befaßt sich J. Waardenburg selbst in der zweibändigen Anthologie „Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research", die in Kürze erscheinen soll. Schließlich ist eine phänomenologisch-vergleichende Untersuchung von J. G. Arapura mit dem Titel „Religion as Anxiety and Tranquillity. An Essay in Comparative Phenomenology of the Spirit" vorgesehen.

Im Hinblick auf das Ziel der gesamten Reihe ist das zu besprechende Werk insofern ungewöhnlich, als es völlig aus dem religionswissenschaftlichen Rahmen fällt. Da der Religionswissenschaft stets transreligiöse und -kulturelle Dimensionen eignen, hätte man auf jeden Fall eine Berücksichtigung auch nichtchristlicher Bereiche erwartet. Die hierzu vorgebrachte Entschuldigung: „contributors would have been hard to find" (4) überzeugt dabei nicht so recht. Damit sind wir an einem entscheidenden Punkt unserer Kritik angelangt: Es fehlt eine klare Definition des Begriffes Religionssoziologie. Sie ist besonders deshalb notwendig, weil das vorliegende Werk in einer religionswissenschaftlichen Reihe erscheint und in der vergleichenden Religionsforschung unter Religionssoziologie und ihren Aufgaben etwas anderes verstanden wird als in der sog. neueren Religionssoziologie bzw. der Kirchen- und Pfarrsoziologie. Hier befaßt man sich im wesentlichen mit der Analyse kleinster religionssoziologischer Einheiten, wie etwa den Gemeinden und Pfarreien christlicher Kirchen und Konfessionen. Man verzichtet dabei bewußt auf übergreifende Gesichtspunkte und auf den Vergleich mit außerchristlichen Phänomenen. Mit Hilfe exakter empirischer Untersuchungsmethoden, die die rein historische Fragestellung ablösen, gelangt man zu einer Bestandsaufnahme des religiösen Verhaltens. Der religionswissenschaftlichen Religionssoziologie dagegen geht es um eine universale „makro-soziologische Globalanalyse des Phänomens ‚Religion'" (Fürstenberg).

Die Einleitung von Hans Mol (1–25), welche zunächst die Absicht des Werkes erläutert und eine Zusammenfassung der Einzelbeiträge in Bezug auf die in ihnen vorkommende Problematik bietet, hätte wenigstens abrißartig die Verdienste der sog. „klassischen" Religionssoziologie (Weber, Troeltsch, Wach und Mensching) darstellen können, um demgegenüber das eigene Werk und die ganz andere Zielsetzung deutlicher zu markieren. Für Mol und seine Mitarbeiter aber scheint das Thema der Religionssoziologie völlig eindeutig zu sein, so daß man gleich zur Tagesordnung übergeht. Ein besonders eklatantes Beispiel a-historischer Hybris stellt der amerikanische Beitrag von David Moberg dar (529–563). Es gehört wohl sehr viel Geschichtslosigkeit dazu, den bedeutenden amerikanischen Religionssoziologen Joachim Wach nur zweimal, und dann nur im Literaturverzeichnis zu nennen (557 und 563).

Die Absicht des Sammelwerkes, an dem 29 Religionssoziologen beteiligt sind, bestand zunächst darin, den Mangel an soziologischen Text- und Lehrbüchern für Studierende („undergraduate students", 1) zu beheben, und zugleich die religionssoziologischen Informationen über den angelsächsischen Raum hinaus zu erweitern. Darüberhinaus verfolgt das Werk noch eine zweite Absicht: die Förderung eines „creative interplay between theory and generalizations based on a wide range of hitherto unavailable cross-cultural empirical data." (1)

Den Einzelbeiträgen, die eine religionssoziologische Untersuchung von 29 Ländern enthalten, in denen das Christentum die dominierende Religion ist, liegt ein vorgegebenes Schema zugrunde, das nur von wenigen Verfassern durchbrochen wurde: Einer kurzen historischen Einleitung in die Kirchengeschichte des betreffenden Landes folgt ein bevölkerungsstatistischer Abschnitt („demographic section", 3). Anschließend werden die religiösen Glaubenshaltungen und das praktische Verhalten („religious beliefs and practices", 3) relevanter Bevölkerungsgruppen statistisch ausgewertet. Der folgende Abschnitt handelt von den makrosozialen Beziehungen, die zwischen Religion und Politik, Wirtschaft, Gesellschaftsschicht usw. bestehen. Einige Beiträge enthalten Hinweise auf besondere Forschungsprojekte und Probleme des jeweiligen Landes.

Es ist nicht möglich, alle Beiträge eingehend zu besprechen. Stattdessen soll an Günter Kehrers Darstellung der bundesrepublikanischen Verhältnisse (189–212) eine typische, dem gesamten Werk inhärente Problematik aufgezeigt werden.

Diese beginnt bereits mit der „historischen Einleitung". Auf drei Seiten gibt Kehrer eine Geschichte der deutschen Kirche von ihren Anfängen im Rhein-Main-Gebiet, über die Kirchenspaltung in der Reformationszeit, bis hin zur Entstehung der E. K. D. Die Sinnlosigkeit solch dilettantischen Unterfangens liegt auf der Hand. Besser wäre es gewesen, man hätte auf die „historical introduction" verzichtet (wie im England-Beitrag), oder man hätte ihr wesentlich mehr Raum gegeben. Diese Kritik richtet sich vor allem an den Herausgeber Hans Mol. Überdies hätte man sich in den (ohnehin wenigen) historischen Details ein wenig mehr historische Sorgfalt gewünscht; denn ein kardinaler Fehler wie der, Bonifatius als Iroschotten (189) zu bezeichnen, darf einfach nicht passieren.

Nach einer dürftigen Einleitung folgen „demographic data" (192–195), und der Leser bekommt Daten über die konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung in der Bundesrepublik mitgeteilt. Er wird statistisch über interkonfessionelle Ehen, Geburtsraten und Scheidungsziffern informiert, erhält Zahlen über kirchliche Eheschließungen und Kirchenbesuche und erfährt Wissenswertes über die Abhängigkeiten von Konfession und Bildung usw.

Kritische Anmerkungen betreffen auch vor allem die den Einzelbeiträgen beigegebenen Bibliographien, die stets nur die Erstauflagen nennen, was eine sinnvolle Benutzbarkeit des Werkes sicherlich nicht erhöht. Hierzu nur ein Beispiel: G. Kehrer nennt Menschings „Soziologie der Religion" (1947), die jedoch in der Zwischenzeit (1968²) eine stark erweiterte Neuauflage erfahren hat, so daß die Erstauflage als überholt gelten kann. Schließlich erwähnt Kehrer Menschings religionswissenschaftliches Hauptwerk „Die Religion" (1959), das jedoch Fragen der Religionssoziologie nur ganz am Rande berührt, während Menschings Untersuchung „Soziologie der großen Religionen" (1966), das nunmehr den ersten Teil des zweibändigen Gesamtwerkes bildet, überhaupt nicht genannt wird. Die Bibliographie erweist sich also an manchen (nachgeprüften!) Beispielen als recht willkürlich bzw. ungenau.

Positiv zu erwähnen ist das umfangreiche Namen- und Sachverzeichnis (601–640), das die Auswertung des vorgeführten Materials beträchtlich erleichtert.

Zusammenfassend ist zu sagen: Wer ein statistisches Handbuch erwartet, wird, bis auf die angezeigten bibliographischen Mängel, dankbar zu dem Buch greifen. Enttäuscht sein wird nur derjenige, der eine großangelegte religionssoziologische Untersuchung auf religionswissenschaftlicher Grundlage erhofft hatte, wie sie dem allgemeinen Aufriß der Reihe entsprochen hätte. Der Rezensent gehört zu diesen Enttäuschten.

Mönchengladbach Udo Tworuschka

Breton, Stanislas: **Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable.** – Paris: Aubier – Montaigne – Editions du Cerf – Delachaux & Niestle – Desclée de Brouwer (1971). 340 S. (Bibliothèque de Sciences religieuses) kart.

Das Buch verfolgt das hochgesteckte Ziel, die Konzeption des Prinzips in ihrer ursprünglichen Tragweite so aufzuschließen, daß sie als die Grunddirektive aller Formen der Ontologie und Gotteslehre hervortritt und gestattet, die Haupttypen ihrer systematischen Ausarbeitungen als in ihr von vornherein angelegte, einander komplementäre Möglichkeiten zu begreifen. Die Rückbeziehung der Metaphysik und Theologie auf die Leitidee des Prinzips soll auch das Wesen der gegenwärtigen geistigen Krise erfassen lassen, deren Charakteristikum der Verf. in einer allgemeinen Verunsicherung der Grundlagen und Grundsätze in Theorie und Praxis sieht. Sie hat nach ihm ihre Wurzel in einem maßgebend gewordenen neuen Ideal der Rationalität, das in der mathematischen Logik einen Kanon der exakten sprachlichen Formulierung und in der Verifizierbarkeit ein Kriterium der kognitiven Bedeutsamkeit gefunden hat. Die Gegenüberstellung dieses Ideals mit der von der sie tragenden Denkbewegung her verstandenen Metaphysik soll den Kern der Gegenwartskrise freilegen und eine ihr im vollen Umfang gerecht werdende Stellungnahme ermöglichen.

Den Ausgangspunkt bildet die Schuldefinition des *unde aliquid procedit quocunque modo,* deren Gehalt der Verf. auf ursprünglichere Intuitionen in Mythos und Poesie, auf die Vorstellungen von einem Prototopos des Hervorgehens und einem Urereignis des Beginns zurückgreifend entfaltet. Die Differenzierungen, die sich im Ergründen der verschiedenen Reiche und Aspekte der Wirklichkeit ergeben, werfen die Frage nach der Rangordnung der Prinzipien auf, in der implizit unter den Bezeichnungen von ‚Welt', ‚Universum' und ‚Sein' die Einbezogenheit aller Dinge und Ereignisse in ein Ganzes vorausgesetzt ist. Die Seinsidee ist es, die den Schritt von der Lebensumwelt zur Welt und zum All vollziehen läßt und sie ist ihrerseits so eng an diesen Schritt gebunden, daß sie ihrem ursprünglichen Sinn nach, in Entsprechung mit dem ‚Welten der Welt', den Gedanken einer Ontogenie durch Selbsthervorbringung einschließt und nur in ihm faßlich und verstehbar ist. Der Welt im ganzen korrespondiert ein Prinzip über allen Teilgründen, das Maximum ihrer aufsteigenden Rangordnung, das ihre Vollkommenheiten und Begründungsmacht zum höchsten Grad gesteigert in sich vereinigt. Die Kennzeichnung dieses Prinzips kat'exochen nur unter dem Gesichtspunkt der notwendigen Voraussetzung einer Hierarchie von Gründen erscheint dem Autor als unbefriedigend, da sie dem Verlangen es in sich selbst zu erkennen nicht entspricht und nicht imstande ist, die Korrespondenz zwischen dem Denken des Prinzips und dem Denken ‚aus dem Prinzip', das eine für jeden Denkvollzug geltende Forderung ist, zum Ausdruck zu bringen.

Das erste Prinzip ist nach dem A. in ontologischer Sicht antinomisch, sofern die Differenz zwischen seinem An-sich und seinem Grundsein nur durch die paradoxe Annahme einer immanenten privativen Selbstentäußerung und Kenose überbrückt werden kann. Das Verhältnis zwischen dem Grund und dem Begründeten, das nur unter Heranziehung der unaufklärbaren Vorstellung des Entspringens von etwas aus einem anderen faßbar ist, ist die Wurzel einer zweiten Antinomie: das Erste ist sowohl das Nicht des Begründeten, wie seine Allheit und seine

eminente Überbietung. Die Notwendigkeit von jeder der entsprechenden, miteinander inkompatiblen Bestimmungsweisen: der negativen, positiven und transzendierend-analogen Gebrauch zu machen stellt das semiotische Gegenstück zur ersten ontologischen Antinomie dar. Den genannten Bestimmungsweisen sind die drei Grundtypen der Metaphysik zugeordnet, die der Verf. ohne sie geschichtlich zu belegen beschreibt: eine Metaphysik, die durch die strikte Apophatik aller Aussagen über das erste Prinzip charakterisiert ist und die folgerichtig sein Verhältnis zu der aus ihm hervorgehenden Wirklichkeit als das einer Freigabe zur Selbstbestimmung nach Wesen und Sein versteht, (die Darstellung trifft im wesentlichen auf das System Plotins zu, nach dem die zweite Hypostase ‚alles Seiende mit sich selbst erzeugt') ein zweiter Grundtyp, nach dem das absolute Prinzip in seiner Einheit zugleich die Vielheit des Seienden ist und eine Metaphysik der *analogia entis*. Die drei Postulate der Einzigkeit des ersten Prinzips als Begründung der Zusammengehörigkeit des Vielen, des Hervorgehens aller Existenzen aus einem Ersten, das sich in ihnen manifestiert und der Tendenz alles Endlichen auf sein ontologisches Zentrum sind die Grundsätze aller echten Metaphysik.

‚Theologie' gebraucht der Verf. als Bezeichnung aller Ausführungen über Gott. Im Hinblick auf die Zielsetzung seiner Untersuchung gesteht er dem Unterschied zwischen Offenbarungstheologie und philosophischer Gotteslehre nur ein sekundäres Interesse zu. Neben der philosophischen Spekulation sei die Offenbarungstheologie eine der fundamentalen Möglichkeiten den Raum des Metaphysischen ganz auszuschreiten. Sie bevorzugt dabei den dritten Grundtyp der Metaphysik und eine mit ihm konforme Fassung der drei Postulate.

Den entfernteren Ursprung der gegenwärtigen Krise sieht der A. in den Antinomien des ersten Prinzips. Ihre Schärfe und Radikalität erkläre sich aus dem Prestige einer durch die logische Sprachanalyse und die positiven Wissenschaften geprägten Form der Rationalität, die weder an der Idee des Prinzips orientiert ist, noch an der Forderung des ‚Denkens aus dem Prinzip' d. h. gemäß unverbrüchlichen, für jedes echte Erkennen normativen Ideen festhält. Den bekannten Einwänden gegen die Sprache und die Aufstellungen der Metaphysik von seiten des logischen Empirismus fügt der Verf. noch eine auf den gleichen Voraussetzungen beruhende Kritik seiner Grundpostulate an: das Postulat der Einzigkeit verliere durch das Wegfallen einer Hierarchie von Prinzipien seine Grundlage und gerate überdies mit der Typentheorie der symbolischen Logik in Konflikt, das Postulat der Ontogenie werde unhaltbar infolge der Fraglichkeiten des ‚Selbst', das nicht zu trennen sei vom ‚Ich' in seinen Abwandlungen des ‚moi' und ‚je', die unbestimmt zwischen individuierender Benennung und allgemeiner indikatorischer Funktion stehen. Den tieferen Sinn der Krise glaubt der Verf. in dem in ihr drohenden Nihilismus finden zu können, der im Denken aus dem Prinzip der inneren Kenose des ersten Ursprungs entspreche.

Das Werk stellt sich als ein Versuch dar die gegenwärtige Lage und einschlußweise die Geschichte des abendländischen Denkens nach dem Gegensatz einerseits von ursprünglicher Erfahrung und Erschauung und andererseits von Erfassen und Bestimmen in exakten Begriffen und unter der Kontrolle durch objektive Wahrheitskriterien zu polarisieren. Die grundsätzliche Richtigkeit des Ansatzes zu diskutieren würde zu weit führen. An einigen für den Aufbau des Werkes entscheidenden Aufstellungen aber läßt sich zeigen, daß die Durchführung unberechtigte Gleichsetzungen vornimmt und im ganzen gesehen an Stelle der genannten Entgegensetzung das Gegenüber einer nicht an die Maßstäbe der Kritik und Rationalität gebundenen, gnostisch-neuplatonischen Spekulation und des logischen Empirismus maßgebend sein läßt. Damit wird sie der tatsächlichen Situation nicht gerecht, denn es gibt immer noch eine Metaphysik, für die sich die Vernunft aus der Ursprünglichkeit der Einsicht definiert und die auf Genauigkeit und kritischer Sicherstellung besteht, während auf der anderen Seite der logische Empirismus, wenigstens in der Form, in der der A. ihn zu Wort kommen läßt, bestimmt nicht einfachhin für Exaktheit und Rationalität stehen kann. Was den zweiten Punkt betrifft, beharrt der Verf. dabei, der Metaphysik das Verifikationsprinzip entgegenzuhalten, obschon inzwischen gezeigt worden ist, daß die Versuche es exakt zu formulieren in das Dilemma führen, entweder die Verifizierungsmöglichkeiten zu weit anzusetzen und sie auch für metaphysische Aussagen zu öffnen oder sie zu sehr zu beschränken und damit auch Aussageformen auszuscheiden, die für die Wissenschaften unentbehrlich sind. Der A. hält auch an der die Ontologie schon in ihrem ersten Ansatz der Vagheit und Unverbindlichkeit überantwortenden Ansicht fest, daß in einer sprachanalytisch kontrollierten Rede Existenz nichts anderes besagen könne, als das ‚Es gibt ...' des Partikularisationsquantors der symbolischen Logik. Auch diese These ist den Analytikern inzwischen problematisch geworden. Sie kann auch ohne weiteres als für die Frage nach dem Sinn von Sein unzureichend durchschaut werden, denn der Es gibt-Operator erlaubt nicht zwischen wirklichem Sein und mathematischer Existenz zu unterscheiden, was die Bemerkung nahelegt, was für eine Vernünftigkeit es wohl sei, die sich der Möglichkeit begeben hat, diesen Unterschied begrifflich zu fassen.

Es entspricht der genannten, substituierten Gegenüberstellung, daß der Verf. seine Exposition der Ontologie nicht unter die Norm begrifflicher Genauigkeit und vernünftiger Einsichtigkeit stellt. Wenn schon die Seinsfrage außerhalb der Rationalität steht, ist auch die Vorstellung einer Selbstproduktion des Seins nicht von der Hand zu weisen. Ebensowenig liegt ein Grund vor von der durch die moderne Logik angebotenen Möglichkeit Gebrauch zu machen das Nichts vernünftig zu explizieren, nämlich als einen möglichen negativen Sachverhalt, der als Sachverhalt von vorneherein einem Vergleich mit der *materia prima* entzogen ist. Der Verf. läßt hingegen mit ihrer angeblich schwer präzisierbaren Unterschiedenheit seine Erörterung des Nichts-Problems beginnen. Das Nichts wird ihm so zu der nur von der Idee eines Ursubstrats her denkbaren Transzendenz der Entleerung und Privation. Wenn Gott aus ihm erschafft, muß es als Vorbedingung seines Schaffens und jedweder Verschiedenheit von ihm durch ein in Gott selbst sich ereignendes Nichtigen vorgegeben worden sein – eine Konsequenz, die sich mit valentinianisch-gnostischen Mythologemen trifft und allerdings dazu angetan wäre Theologie und Vernunftdenken voneinander zu scheiden. Auch die für die Gedankenentwicklung im ganzen grundlegende ontologische Antinomie des ersten Prinzips ergibt sich nur in einer nicht kritisch reflektierten Spekulation. Wenn Gott metaphysisch nur als das Prinzip und Ziel der Welt oder genauer als die notwendige Bedingung der realen Möglichkeit und tatsächlichen Wirklichkeit endlicher Wesen und ihrer Sinnerfüllung zum Thema wird, kann er auch nur als solcher Gegenstand ihrer Überlegungen und Bestimmungen sein und unterstehen auch die Kennzeichnungen seines Ansich-Seins dem Gesichtspunkt des Zureichens für eine Letztbegründung des Seins und der Sinnhaftigkeit. Der Versuch, sich von diesem Gesichtspunkt freizumachen und Gott in einem absoluten Ansich, d. h. abgesehen und gleichsam vor seinem Erschaffenkönnen zu denken, bedeutet einen Schritt ins ontologisch Bodenlose und in die Regionen der Theosophie, in denen sich jedenfalls keine fundierte ontologische Antinomie ergeben kann. Wie immer man sie übrigens einordnen wollte, würde durch sie für ein kritisches Denken in erster Linie die Problematik der Frageweise und Abzielung beleuchtet, für die sie sich einstellt.

Weder die Normsprachen des logischen Empirismus, noch die Begrifflichkeit der Metaphysik gestatten die volle Ausfaltung der für die Offenbarungstheologie unentbehrlichen personologischen Kategorien. Die Einstellung des A. zur Dimension des Personalen läßt sich seinen kritischen Erörterungen über das Selbst und das Ich entnehmen, die in die Erinnerung an das Tempelsymbol einmünden, das durch die allegorische Deutung der Mysterienkulte durch die Neuplatoniker (vgl. Plotin, Enn. VI, 9. 11) Eingang in die Philosophie gefunden hat. Selbstsein heiße Insichstehen im Bewußtsein des endgültigen Gegründetseins, in dem ein ‚Ich bin' vernehmbar ist, das alles Sein erhält. Als eine Beschreibung des personologischen Selbst, das sich durch das ‚Du bist' eines Partners festgestellt und sich erschlossen erfährt, wird man diese Bestimmung nicht anerkennen können. Auch der personale Charakter der Agape wird in der Interpretation des Verf. mindestens ungewiß, wenn sie als spontane, aktiv transzendierende Bewegung aus einem nicht benennbaren Vorgängigen zu aller Absichtlichkeit beschrieben wird, in der die Generosität des lebenspendenden Urgrundes offenbar wird.

Der erste Teil des Buches läßt sich als eine eindringende Aufschließung und Wiederholung neuplatonischer Grundkonzeptionen von großer Perzeptivität und Aussagekraft sehen. Der darauf folgende Aufweis ihrer Fragwürdigkeit angesichts der modernen Sprachanalyse und Wissenschaftlichkeit ist darum nicht ohne allgemeines Interesse, denn der Einfluß neuplatonischer Denkfiguren erstreckt sich bis heute weithin und ist spürbar in allgemein verwendeten Formeln (wie in dem *unde aliquid procedit* der Definition des Prinzips), in denen Vorgriffe des Denkens ausgesprochen werden, die der Metaphysik ihren Fragebereich eröffnen. Die Kritik solcher Ausdrucksweisen im zweiten Teil des Werkes erinnert nachdrücklich an die Aufgabe, die mit ihrer Hilfe angedeuteten und zurückgestellten Probleme aufzuklären.

Salzburg Beda Thum

Schmolke, Michael: **Die schlechte Presse.** Katholiken und Publizistik zwischen ‚Katholik' und ‚Publik' 1821–1968. – Münster: Regensberg (1971) 428 S. Papb. DM 26.–

Bücher sollen gelesen und müssen verkauft werden; sie brauchen daher Titel, die Aufmerksamkeit und Interesse wecken. Daß solche Titel keine kurzgefaßten Inhaltsangaben sein können, ist nicht immer ein Unglück. Das trifft zumal auf solche Fälle zu, in denen die einigermaßen adäquate und verständliche Bezeichnung des Themas nur möglich wäre, wenn man den Gebrauch umständlicher Buchtitel der Barockzeit wiederbeleben wollte.

Für die Habil.-Schrift (im Fach Publizistikwissenschaft in Münster) von Michael Schmolke, die unter dem Doppeltitel „Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen ‚Katholik' und ‚Publik'" erschien, gilt eine solche Rechtfertigung in hohem Maße. Denn was der Autor sich vorgenommen hat, ist nicht einfach eine Geschichte der katholischen Presse im deutschen Sprachgebiet (obwohl dankenswerterweise eine Fülle pressegeschichtlicher Fakten mitgeteilt wird), noch eine Geschichte des Verhältnisses der Kirche in Deutschland zum Pressewesen, weder ein Beitrag zur „Religionspublizistik" (im Sinne des vor allem in Münster gepflegten Spezialfaches), noch ein Versuch, historisches Material zur Grundlegung einer „katholischen Presseethik" oder gar einer „Theologie der Publizistik" zu liefern, sondern etwas ganz anderes, nicht leicht zu Beschreibendes. Auch der Autor hat einige Mühe, sein Vorhaben zu definieren „als eine Ideengeschichte auf der Suche nach dem gebrochenen Verhältnis der Katholiken zur Medienpublizistik, das sich in vielen Worten, kleinen Taten und nur wenigen großen Leistungen und Persönlichkeiten manifestiert", als „eine Geschichte der Schlagworte und Ideen zur katholischen Publizistik im gegebenen Zeitrahmen" zwischen 1820 und 1969, als Darstellung einer hundertfünfzigjährigen Diskussion, die, indem sie bis an die Gegenwart heranrückt, „bis zu einem gewissen Grade selber Stimme der Diskussion wird".

Auf den kommunikationswissenschaftlich interessierten Leser muß ein solches Unterfangen natürlich eine besondere Faszination ausüben, zumal die kritische Reflexion des Ausgangspunktes, die der Autor offenlegt, sich nicht auf das Einleitungskapitel beschränkt, sondern immer wieder durchschimmert.

Die These des Buches steckt im Haupttitel; Sch. glaubt, im Begriff „die schlechte Presse" den wichtigsten Schlüssel zum Verständnis für die innerkatholische Diskussion über Medienpublizistik im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entdeckt zu haben. Zwei Zitatfunde aus 1840 und 1842 belegen den Ausgangspunkt des Disputs, und es gehört zu den bedeutendsten Vorzügen dieses Buches, daß es die oft verworrenen Fasern der Diskussion immer wieder über die glättenden und klärenden Rollen dieser Dichotomie (gute = katholische Presse gegen nichtkatholische = schlechte Presse) führt und daraus den kontinuierlichen Faden des Themas spinnt.

Der Untertitel vermag gleichfalls wichtige Aufschlüsse zu geben. Er bezeichnet zunächst in zeitlicher Hinsicht den Anfang und das Ende der Wegstrecke, die ausgeleuchtet wird – 1821 wurde („zur Belehrung und Warnung") in Mainz die Zeitschrift „Der Katholik" gegründet, am 28. September 1968 erschien in Frankfurt die erste Nummer von „Publik". Darüber hinaus sieht der Autor im Namen wie im Programm der beiden Organe sowohl das Gemeinsame wie das Unterscheidende in der Geistesverfassung des deutschen Katholizismus beider Epochen ausgedrückt. Verkürzt gesagt: in der Pressepraxis handelt es sich um die Öffnung aus apologetisch-konfessioneller Enge zu ökumenisch-pluraler Weite, in der kirchlichen Lehre um eine womöglich noch dramatischere Wendung von mißtrauischer Abwehr zu optimistischer Zustimmung zu den demokratisch-liberalen Freiheitsansprüchen der Gegenwart im Bereich der Kommunikation.

Inzwischen hat das Scheitern des Experiments „Publik" der innerkirchlichen Diskussion ein neues, schmerzliches Kapitel hinzugefügt und die im Untertitel versteckte These in eine gewisse ironische Distanz entrückt. So liest sich die Feststellung Schmolkes, daß in seiner Ideengeschichte das Feld der Wirtschaft „fast ganz ausgeklammert bleiben" mußte, nach dem Ende von „Publik" eher doppelsinnig. Schließlich war es die ungenügende Erfüllung der verlegerischen Funktion, die das Ende von „Publik" unvermeidlich gemacht hat; da der „aufklärerische" Autismus der in unbegrenzte Selbstbestimmung (ohne paralleles Risiko) entlassenen Redaktion durch keine Rückkopplung mit den Lesern korrigiert wurde (was Aufgabe des Verlages gewesen wäre), wurde das Blatt konsequent an seinen Zielgruppen vorbeigeschrieben und erreichte 1971 eine Fluktuation von 95 %. Hierdurch war sein Schicksal besiegelt, nicht durch den Beschluß der Bischofskonferenz, die Subventionen, die jede vernünftige Relation überschritten hatten, einzustellen.

Wer Sch.s Buch mit unverkürztem Gewinn studieren will, muß freilich den Kontext der welt- und kirchengeschichtlichen Ereignisse zwischen 1820 und 1968 stets parat haben. Hier liegt die – unvermeidliche Schwäche einer auf die innerkatholische Auseinandersetzung begrenzten, diese zugleich so genau nachzeichnenden Darstellung. Sie kann einfach nicht alles ausbreiten, was zum Verständnis der Motive und Reaktionen eigentlich erforderlich wäre, und sie ruft damit zuweilen auch solche Eindrücke hervor, die ungerecht sein mögen. Daran ist das Material bis zu einem gewissen Grade selbst schuld, genauer gesagt: Die Fixierung der Diskussion auf den „Feind", auf die „Schlechte Presse". Je deutlicher es sich nämlich zeigte, daß die Katholiken in ihrer Mehrheit zwar bereit waren, auch katholische Blätter zu beziehen, aber deshalb keineswegs auf die „schlechte Presse" verzichten wollten, je stärker sich im öffentlichen Bewußtsein der Eindruck festsetzte, der Minderheits-Status des katholischen Volksteils im Deutschen Reich sei durch dessen Inferiorität in Kultur und Wissenschaft begründet, um so leidenschaftlicher wurde die Auseinandersetzung über die Ursachen für die offenkundige Unüberwindlichkeit solcher Schranken. Dabei ist zeitgenössischen Kritikern nicht immer bewußt gewesen, was der deutsche Katholizismus seinen Presseleuten doch bei aller Unzulänglichkeit des Erreichten zu verdanken hatte, und die unkritischen Lobhudler haben solche Einsicht noch weiter erschwert. Weil man mehr wollte, als man zustandebringen konnte, wurde man auch dem tatsächlich Geleisteten kaum gerecht.

Wenn ein Autor eine solche Fülle von Material ausbreitet und so souverän mit ihm umgeht, wie dies bei Schmolke der Fall ist, läßt sich schwer der Wunsch nach noch größerer Vollständigkeit unterdrücken, so wenig gerecht er sein mag. So vermißt man eine nähere Beschäftigung mit den „Preßvereinen", die hauptsächlich auf dem Boden der Habsburger-Monarchie, aber auch im Rheinland und in Süddeutschland eine bedeutende Rolle für das Pressewesen und für die „Bewußtseinsbildung" der Katholiken vor und nach dem Kulturkampf gespielt haben. Hier gab es veritable Volksbewegungen, die, vom Willen zur kirchlichen Erneuerung getragen, zugleich in enger Beziehung zum Erwachen eines demokratisch-parlamentarischen Geistes standen. Zwar fehlt eine zusammenfassende monographische Darstellung, doch findet sich in der Memoirenliteratur, in Festschriften, Jubiläumsausgaben und natürlich in Verlagsarchiven genug Material. Einige der auf der Basis von „Volksaktien" als Preßvereine gegründeten Verlage bestehen bis heute fort: so z. B. die Styria in Graz, die Tyrolia in Innsbruck und (unter dem Namen Athesia) in Bozen, die Carinthia in Klagenfurt.

Ein weiteres Desiderat wäre die Klärung des Unterschieds zwischen „katholischer" Presse und Zentrumspresse und des Verhältnisses beider zueinander. Was Sch. hierzu sagt, leuchtet ein, und es wäre unbillig, wollte man im Zusammenhang des Themas mehr und Genaueres verlangen. Nichtsdestoweniger weckt gerade diese Einführung in die Problematik das Interesse. Wichtig erscheint vor allem eine Untersuchung darüber, ob und in welchem Maße die katholische Leserschaft die Subtilitäten solcher Unterscheidungen mitvollziehen konnte und wollte. Schließlich war die personelle und programmatische Verflechtung zwischen Kirche und Partei zeitweise so eng, das Aufeinanderangewiesensein in der Bedrängnis durch Obrigkeit und Zeitgeist so imponierend, daß selbst beträchtliche Spannungen (etwa zwischen Windthorst und dem Vatikan) und schwere Meinungsverschiedenheiten (etwa im Gewerkschaftsstreit) den Eindruck des Miteinander und Zusammen nicht ernstlich aufsprengten.

Nicht bewältigt hat die katholische Presse das Dilemma, das ihr daraus zuwächst, daß sie den Auftrag der Teilnahme an der Verkündigung der christlichen Botschaft zugleich mit ihren kommunikativen Funktionen in der jeweiligen Gesellschaft wahrnehmen soll – und zwar beide jeweils unverkürzt in optimaler Weise. Sch. hat es klar erkannt und widmet ihm unter der Überschrift „Die andere Kanzel" ein eigenes Kapitel. Aber zu lösen vermag er es nicht, so wenig wie dies dem Konzilsdekret „Inter mirifica" und der Pastoralinstruktion gelungen ist.

Auch im historischen Rückblick muß man feststellen, daß „Kritik an der religiösen Überforderung publizistischer Mittel durch Verkündigungs- und Apostolatsanspruch" selten geblieben ist. Und doch liegt hier ein in Gegenwart und Zukunft fortwirkendes, vielleicht das zentrale Problem der katholischen Publizistik, das zugleich ein persönliches Problem der in Kommunikationsberufen tätigen Katholiken ist. Möglicherweise gibt es dafür gar keine „Lösung" im Sinne einer alternativen Entscheidung? Vielleicht ist es realistischer, neue Formen des Zusammendenkens der beiden Aufgaben zu versuchen – was auch neue Formen der Zusammenarbeit zwischen Praktikern der Seelsorge und Praktikern der Kommunikation, zwischen Theologen und Publizistikwissenschaftlern bedeuten würde?

Überhaupt muß dem unter so vielen Aspekten lesenswerten, in seiner Fülle und Differenziertheit so ergiebigen Buch Sch.s bescheinigt werden, daß es durch Ansatz und Durchführung mitten in die Gegenwart und ihre ungelösten Fragen hineinführt. Viele sahen mit dem Ende von „Publik" nicht nur ein – endlich mit exzeptioneller Großzügigkeit unternommenes – einzelnes Experiment scheitern, sondern eine ganze „neue

Welt" katholischer Publizistik einstürzen. Auch Sch.s Buch ist auf das Erscheinen von „Publik" – zugeschrieben und wird auf weiten Strecken von der Hoffnung getragen, in ihm würden alte Erwartungen sich erfüllen, alte Erfahrung nutzen lassen. Die Enttäuschung über das Scheitern dieses Versuchs ist verständlich und begründet; aber die in hohem Maße emotionalisierte und von Fakten leider nur wenig berührte Diskussion nach dem Ende von „Publik" hat die Situation der gesamten katholischen Publizistik nicht erleichtert, sondern noch weiter erschwert. Qualifizierter Nachwuchs sucht immer seltener seinen Arbeitsplatz im kirchlichen Bereich. Das Vertrauen in die Möglichkeiten einer kirchentreuen, zugleich professionell anerkannten und persönlich befriedigenden Publizistik ist weithin geschwunden. Resignation und Defaitismus machen sich breit, und sie werden unbeabsichtigt, aber wirksam gefördert von den Anklägern, die das Ende von „Publik" den Bischöfen und deren angeblichem Kleinmut anlasten wollen.

Wer Schmolkes Arbeit gelesen hat, ist immunisiert gegen eine „krankhafte negative Kritik" am Ist-Zustand wie gegen illusionäre Erwartungen gegenüber dem Soll-Zustand publizistischer Arbeit für die Kirche. Erschreckend und ermutigend zugleich wirkt die Feststellung, daß so gut wie alle großen Fragen, die heute diskutiert werden, schon im 19. Jahrhundert die Gemüter bewegten, ohne daß Patentlösungen gefunden worden wären. Wer nicht ängstlich auf die unverkürzte Bewahrung seiner Vorurteile bedacht ist, hat heute die Möglichkeit, die Ursachen für das Scheitern von „Publik" zu kennen und daraus nützliche Lehren für die Zukunft zu ziehen. Michael Schmolke hat durch sein (im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz für die Synode erarbeitetes) Gutachten zu solcher Transparenz ebenso beigetragen wie Hans Wagner durch sein partielleres und dadurch genaueres Gutachten und Karl Forster durch seine Dokumentation über die Geschichte von „Publik". Es gibt wohl keinen anderen Fall der deutschen Pressegeschichte, in der Planung, Gründung und Zusammenbruch eines Blattes so ausführlich und so rückhaltlos der Öffentlichkeit geschildert worden wären. Man kann darin auch einen Ausfluß des Wunsches nach „Verwissenschaftlichung" sehen, d. h. nach Verwertung wissenschaftlicher Methoden und Erkenntnisse zur Rationalisierung des Einsatzes vorhandener Mittel im kirchlichen Bereich.

Hier hat sich Michael Schmolke bereits mehrfach engagiert; seine 1973 erfolgte Berufung auf den Lehrstuhl für Publizistik und Kommunikationstheorie an der Universität Salzburg sollte daran nichts ändern. Die Deutsche Bischofskonferenz hat ihn beauftragt, ein umfassendes Gutachten über die Lage und die Möglichkeiten der publizistischen Aktivitäten der katholischen Kirche in Deutschland zu erstatten. Auch wer das vielerorts verlangte „Gesamtkonzept katholischer Publizistik" für eine Chimäre hält, wird nicht an dem Nutzen zweifeln, den ein solches Gutachten als Diskussionsgrundlage und Entscheidungshilfe bringen kann, zumal das realistischere „Sofortprogramm", das die deutschen Bischöfe aufgestellt haben, solche Expertisen aus der Unwirksamkeit akademischer Empfehlungen zu erlösen und in konkreten Hilfen zu überführen verspricht.

München Otto B. Roegele

Kirche und Publizistik. Dreizehn Kommentare zur Pastoralinstruktion ‚Communio et progressio'. Mit dem deutschen Originaltext. Mit einem Vorwort von A. M. Deskur. Hrsg.: F.-J. Eilers, K. Höller, J. Hosse, M. Schmolke. – Paderborn: F. Schöningh 1972. 199 S. br. DM 16.–

Die dreizehn Aufsätze, die in „Kirche und Publizistik" gesammelt und neugedruckt wurden (zwölf von ihnen sind erstmals in der Zeitschrift „Communicatio Socialis" erschienen), kommentieren und erläutern die Pastoralinstruktion „Communio et progressio" zum Konzilsdekret über die Massenmedien. Mit Recht erblikken die Autoren in ihm den wichtigsten kirchenamtlichen Text der letzten Jahrzehnte, Zeugnis des Willens zur Überwindung des Unverständnisses und des Mißtrauens gegenüber der Publizistik.

Prälat Anton Kochs, Berater der postkonziliaren Kommission, die „Communio et Progressio" ausgearbeitet hat, gibt einen knappen Bericht über den Werdegang dieses Dokuments. Friedhelm Geller stellt einen Vergleich der verschiedenen Versionen des Textes an; mit einiger Überraschung kann der Leser hieraus entnehmen, wie erheblich die Unterschiede sind und wie weit zumal der französische Text von der lateinischen „Vorlage" abweicht, und zwar keineswegs nur durch eigenwillige Übersetzung, sondern auch durch bewußte Weglassung, Kürzung und Kontraktion ganzer Passagen, von denen offenbar angenommen wurde, daß sie nicht „in die französische Landschaft paßten".

Giselbert Deussen arbeitet in seinem Beitrag heraus, in welchem Verhältnis „Communio et progressio" zur Lehre der letzten Päpste steht. Wenn dabei auf den Gegensatz zu der lehramtlichen Tradition bis zu Pius XI., auf die „Kehrtwendung" seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs, die Rolle Pius' XII., Johannes' XXIII. und Pauls VI. für diese und damit auch für die gedankliche Grundlegung der Pastoralinstruktion hingewiesen wird, so dürfte sich zwar kaum ein Widerspruch gegen die zeitliche Ansetzung des historischen „Knicks in der Kurve" einstellen; wohl aber müssen gewisse Zweifel gegen die Verteilung der Gewichte erhoben werden, die den drei Päpsten in diesem Zusammenhang zugesprochen wurden. Unverständlich bleibt beispielsweise, weshalb Deussen nicht gründlicher auf die Tatsache eingeht, daß Pius XII. das Recht auf eine freie und kritische „öffentliche Meinung" auch für den innerkirchlichen Bereich postulierte, was keiner seiner Nachfolger sich mit annähernd gleicher Entschiedenheit zu eigen gemacht hat und was weder vom Konzil noch von der postkonziliaren Kommission aufgegriffen und präzisiert wurde. Man fragt sich, welche Bewußtseinssperre hier vorliegen mag, die es offenbar nicht zuläßt, daß dem als „autoritär" abgestempelten Pacelli-Papst fortschrittliche Lehräußerungen zugebilligt werden, während das völlige Verschweigen der Rechte und Pflichten einer innerkirchlichen „öffentlichen Meinung" bei dem in der Aura des „liberalen" und „großzügigen" Konzilspapstes präsentierten Nachfolger nicht zur Kenntnis genommen wird.

Solcher Sichtbehinderung entgeht übrigens auch Bernhard Häring nicht ganz. Dessen (erstmals 1972 in „Orientierung" gedruckter) Aufsatz über „Theologie der Kommunikation und theologische Meinungsbildung" stellt dennoch einen höchst wichtigen Beitrag zur weiterführenden und klärenden Diskussion dar. Leider greift der römische Professor und Moraltheologe aus dem Redemptoristenorden, der in seinem „Gesetz Christi" den ersten und bis heute wohl einzigen Versuch zur Entfaltung einer wissenschaftlichen „Theologie der Kommunikation" aus einer Theologie der Sinne und des „Wahren, Guten, Schönen" vorlegte, diesen eigenen Ansatz hier nicht neu auf, um ihn weiterzuentwickeln, sondern beschränkt sich auf die Wiedergabe des in „Communio et Progressio" keimhaft angelegten trinitarischen und christologischen Bezugs. Um so wertvoller erscheint in diesem Zusammenhang sein Hinweis auf Is 50,4–5. Daraus wird nämlich auf bibeltheologischem Wege die entscheidende Einsicht vermittelt, daß der „communicator perfectus" (als der Christus von den Verfassern der „Instructio" vorgestellt wird) nicht nur ein Sprechender, sich Mitteilender, sondern ebenso auch ein Hörender, in sich Aufnehmender ist. Selbstverständlich muß diese Erkenntnis auf die Communicator-Rolle des Publizisten durchschlagen – wodurch einer in der heutigen Kommunikationswissenschaft durchweg anerkannten Sicht der Dinge ihre theologische Entsprechung zuteil wird. (Ob man, wie Hans Wagner meint, die Priorität dieser Erkenntnis der „Münchner Schule" der Zeitungswissenschaft zuschreiben muß, oder ob man mit Michael Schmolke verlangt, sie der in Münster besonders gepflegten „funktionalen Publizistik" zuzuordnen, stellt daneben einen Streitpunkt zweiter Ordnung dar; seine Klärung kann die Münchner Schule wohl getrost der Wissenschaftsgeschichte überlassen. Die Hauptsache ist jedenfalls, daß die beiden Richtungen mit verschiedenen Begriffen offensichtlich den gleichen Sachverhalt zu erfassen suchen, den prinzipiell reziproken Charakter der den Kommunikationsprozeß bestimmenden Abläufe.)

Mit „Zehn ideengeschichtlichen Beobachtungen zur Pastoralinstruktion" knüpft Michael Schmolke unmittelbar an seine Habil.-Schrift an und führt diese bis in die Gegenwart fort. Sieht man von einigen polemischen Sätzen gegen Hans Wagners Kommentar zum deutschen Text von „Communio et progressio" ab, so kann man sagen, daß hier eine sehr abgewogene, um Verständnis bemühte Würdigung der „Instructio" vorliegt, der dennoch der klare Blick für gewisse Mehrdeutigkeiten der Aussage und eine gesunde Skepsis bezüglich der praktischen Realisierbarkeit in näherer Zukunft nicht mangeln. Die „Zehn Beobachtungen" lassen sich gut als Schlußkapitel einer Neuauflage von „Die schlechte Presse" vorstellen – zumal Schmolke das Hauptverdienst von „Communio und progressio" eben darin erblickt, daß dieses Dokument „die Bannformel von der ‚schlechten Presse' ... verabschiedet".

München Otto B. Roegele

Katholische Presse in Europa. Ein internationaler Überblick. Hrsg. von Klemens Richter. Mit einem Vorwort von Jesús Iribarren. – Osnabrück: A. Fromm (1969). 173 S. (Reihe „Zeitnahes Christentum" Band 58) br. DM 5.80

Der von Klemens Richter hrsg. und eingeleitete kleine Sammelband vereinigt Vorträge über die Situation der katholischen Pressearbeit in Österreich, der Schweiz, Holland, Belgien, Frankreich, Spanien, Ungarn und Jugoslawien, die vor vier Jahren auf einer Tagung des „Franz-Hitze-Hauses" in Münster gehalten wurden. Michael Schmolke hat dazu „Überlegungen zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der katholischen Presse in Deutschland" beigesteuert. Sie enthalten in Kurzfassung einige der Hauptthesen seiner Habil.-Schrift und spiegeln, wie auch die übrigen Beiträge, den Stand der aktuellen Publizistik-Diskussion zur Zeit der Tagung.

München Otto B. Roegele

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

Zuntz, G(ünther): Opuscula selecta. Classica-Hellenistica-Christiana. – (Manch:) Manchester University Press (1972). VII, 322 p.; £ 4,80.

Kontinuität im Umbruch. Theologische Aufsätze von Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule zu Neuendettelsau. Anl. des 25. Jahrestages ihres Bestehens am 10. Dezember 1972 hrsg. von Wilhelm Andersen und Helmut Angermeyer. – (Mchn): Claudius-Verlag (1972). 366 S.; kart. 16,80.

Problemi attuali di teologia. Puntualizzazione critica e prospettive. Conferenze della Facoltà teologica Salesiana 1972–1973. – (Zü:) Pas-Verlag 1973. 96 p. = Biblioteca di scienze religiose VII; Lire 1500.

Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal **Döpfner**. Hrsg. von Heinz Fleckenstein [u. a.]. – (Wü:) Echter-Verl. (1973). XIII, 674 S.; Lw. DM 48,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Paradinas, Jesús L., OP: Revelación y hermenéutica. La interpretación del lenguaje bíblico. – CTom, A. LXIV = T. C, 1973, 63–116.

Francke, Joh.: Van **sabbat** naar **zondag.** De rustdag in Oud en Nieuw Testament. – Amsterdam: Ton Bolland 1973. II, 210 blz.; hfl 18,90.

Oglesby, William B., Jr.: Pastoral care and counseling in biblical perspective. – Interpr XXVII, 1973, 307–326.

Schneider, Gerhard: Die Neuheit der christlichen **Nächstenliebe**. – TrThZ LXXXII, 1973, 257–275.

2. Altes Testament

Coats, George W.: Abraham's sacrifice of faith. A form-critical study of **Genesis 22**. – Interpr XXVII, 1973, 389–400; p. 401–412: McCarthy, Dennis J., SJ: The inauguration of monarchy in Israel. A form-critical study of **I Samuel 8–12**; p. 413–422: Murphy, Roland E., OCarm: Form-critical studies in the Song of Songs; p. 423–434: Tucker, Gene M.: Prophetic authenticity. A form-critical study of **Amos 7:10–17**; p. 435–468: Knierim, Rolf: Old Testament form criticism reconsidered.

Schmitt, Götz: Zu **Gen 26,1–14**. – ZAW LXXXV, 1973, 143–156.

Coats, George W.: The **Joseph story** and ancient wisdom. A reappraisal. – CBQ XXXV, 1973, 285–297.

Levine, Étan: Neofiti 1: A study of **Exodus 15**. – Bibl LIV, 1973, 301–330.

Seebaß, Horst: **Micha ben Jimla.** – KuD XIX, 1973, 109–124.

Seybold, Klaus: Spätprophetische Hoffnungen auf die Wiederkunft des davidischen Zeitalters in **Sach. 9,14**. – Judaica XXIX, 1973, 99–111.

Gouders, Klaus: Gottes Schöpfung und der Auftrag des Menschen ‹**Ps 8**›. – BL XIV, 1973, 164–180.

Davies, G. Henton: **Psalm 95.** – ZAW LXXXV, 1973, 183–195.

Wood, Leon: A commentary on Daniel. – GrR, Mich.: Zondervan (1973). 336 p.; $ 6,95.

Mölle, Herbert: Das „Erscheinen" Gottes im Pentateuch. Ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur alttestamentlichen Exegese. Als Ms. des Verf. gedr. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. XX, 268 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 18; sfr 42,– [Diss., Bochum]

Schicklberger, Franz: Die **Ladeerzählungen** des **ersten Samuel**-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung. – (Wü:) Echter-Verl. (1973). 263 S. = Forschungen zur Bibel VII; kart. DM 24,– [Diss., Würzburg]

Ussishkin, David: King Salomon's Palace. – BA XXXVI, 1973, 78–106.

Charlesworth, J. H. – Culpepper, R. A.: The **Odes** of **Salomon** and the gospel of John. – CBQ XXXV, 1973, 298–322.

Coppens, J(oseph): Le prophète eschatologique. L'annonce de sa venue. Les relectures. – ETL XLIX, 1973, 5–35.

Weippert, Helga: Die Prosareden des **Jeremiasbuch**es. – B, NY: de Gruyter 1973. VI, 256 S. = ZAW, Beih. CXXXII; Lw. DM 88,– [Diss., Basel]

Keller, Carl-A.: Die Eigenart der Prophetie **Habakuk**s. – ZAW LXXXV, 1973, 156–167.

Historische und legendarische Erzählungen. Zusätze zu **Esther**. [Hrsg., übers. und mit Anmerkungen versehen von] Hans Bardtke. – Zusätze zu Daniel. [Hrsg., übers. und mit Anmerkungen versehen von] Otto Plöger. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1973. 85 S. = Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I.

Larsson, Gerhard: The secret system. A study in the chronology of the Old Testament. – Leid: Brill 1973. VIII, 119 p.; hfl 25,–.

Woude, A. S. van der: De oorsprong van Israels messiaanse verwachtingen. – Kerk en Theologie XXIV, 1973, 1–11.

Fannon, P.: Emerging secularity in the Old Testament. – The Irish Theological Quarterly XL, 1973, 20–37.

Müller, Hans-Peter: Mythos, Tradition, Revolution. Phänomenologische Untersuchungen zum Alten Testament. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1973). 118 S.; kart. DM 17,–.

Seybold, Klaus: Das **Gebet** des **Kranken** im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). 208 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament XCIX; Lw. DM 62,–. [Habil.-Schrift, Kiel]

Müller, Werner E.: Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament. Für die Neuauflage durchgesehen, überarbeitet, mit Ergänzungen und einem Nachtrag versehen von Horst Dietrich Preuß. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (1973). 139 S.; Ppb. DM 18,– [Diss., Leipzig]

Patrick, Dale: Casuistic law governing primary rights and duties. – JBL XCII, 1973, 180–184; p. 185–204: Bright, John: The apodictic prohibition. Some observations.

Jackson, Bernard S.: Reflections on biblical **criminal law**. – Journal of Jewish Studies XXIV, 1973, 8–38.

Hindson, Edward E.: The **Philistines** and the Old Testament. – GrR, Mich.: Baker Book House (1972). 184 p. = Baker studies in biblical archaeology X; $ 3,95.

Mack, Burton L(ee): **Logos** und **Sophia**. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 220 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments X; kart. DM 38,– [Diss., Göttingen]

Otzen, B.: **„Belial"** i der gamle Testamente og i Senjoededommen. – Dansk teologisk tidsskrift XXXVI, 1973, 1–24.

Grossfeld, Bernard: A bibliography of **Targum literature**. – Cincinnati: Hebrew Union College Press; NY: KTAV Publ. House 1972. XXVII, 132 p. = Bibliographica judaica III; $ 15,–.

Mayer, Günter: Ein Zaun um die Tora. Tradition und Interpretation im rabbinischen Recht dargestellt am Toseftatraktat Kil'ajim. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). 84 S. = Studia Delitzschiana XV; DM 48,– [Habil.-Schrift, Münster]

Maier, Johann – Kurt Schubert: Die **Qumran-Essener**. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde. – Mchn, Bas: Reinhardt (1973). 315 S. = UNI-Taschenbücher CCXXIV; kart. DM 14,80.

Weippert, Manfred: **Menahem** von Israel und seine Zeitgenossen in einer Steleninschrift des assyrischen Königs Tiglathpileser III. aus dem Iran. – ZDPV LXXXIX, 1973, 26–53.

Walters, Peter: The **text** of the **Septuagint**, its corruptions and their emendations. Ed. by D. W. Gooding. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1973. XX, 419 p.; £ 12,–.

Kedar-Kopfstein, Benjamin: Die Wiedergabe des hebräischen Kausativs in der Vulgata. – ZAW LXXXV, 1973, 196–219.

Rabinowitz, Isaac: **"Pêsher/Pittârôn"**: Its biblical meaning and its significance in the Qumran literature. – RQ VIII, 1973, 219–233.

Neusner, Jacob: "By the testimony of two witnesses" in the Damascus document IX, 17–22 and in pharisaic-rabbinic law. – RQ VIII, 1973, 197–218.

Mittmann, Siegfried: Das südliche Ostjordanland im Lichte eines neuassyrischen Keilschriftbriefes aus Nimrud. – ZDPV LXXXIX, 1973, 15–25.

3. Neues Testament

Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für Herbert **Braun** zum 70. Geburtstag am 4. Mai 1973. Hrsg. von Hans Dieter Betz und Luise Schottroff. – Tü: Mohr ‹Siebeck› 1973. VIII, 546 S., 1 Titelbild; Lw. DM 98,–; S. 538–546: Petzke, Gerd: Veröffentlichungen von Herbert Braun.

Grässer, Erich: Text und Situation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1973). 330 S.

Kratz, Reinhard: Auferweckung als Befreiung. Eine Studie zur Passions- und Auferstehungstheologie des Matthäus besonders **Mt. 27,62–28,15.** – Stu: KBW Verl. (1973). 93 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXV; kart. DM 8,50.

Borse, Udo: Der Rahmentext im Umkreis der Stephanusgeschichte ‹**Apg 6,1–11,26**›. – BL XIV, 1973, 187–204.

Miguéns, M(anuel) (,OFM): Los "Reyes" de Apc **17,9**ss. – EstB XXXII, 1973, 5–24.

Michel, Hans-Joachim: Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg **20,17–38.** Motivgeschichte und theologische Bedeutung. – Mchn: Kösel-Verl. 1973. 116 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXV; kart. DM 42,– [Diss., Freiburg/B]

Herold, Gerhart: Zorn und Gerechtigkeit bei Paulus. Eine Untersuchung zu **Röm. 1,16–18.** – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. VI, IV, 387 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 14; sfr 55,– [Diss., München]

Kingsbury, Jack Dean: The structure of **Matthew**'s Gospel and his concept of salvation-history. – CBQ XXXV, 1973, 451–474.

Solages, Bruno de: La composition des évangiles de **Luc** et de **Matthieu** et leurs sources. – Leid: Brill 1973. 320 p.; hfl 74,–.

Gerhardsson, Birger: Gottes Sohn als Diener Gottes. Messias, Agape und Himmelsherrschaft nach dem Matthäusevangelium. – StTh XXVII, 1973, 73–106.

Smith, Morton: The secret gospel. The discovery and interpretation of the secret gospel according to **Mark.** – NY: Harper & Row (1973). IX, 148 p.; $ 5,95.

L'Évangile de **Luc**. Problèmes littéraires et théologiques. Mémorial Lucien **Cerfaux.** [Edité] par F[rans] Neirynck. – Gembloux: Duculot (1973). 385 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXII; FB 550,–; [cont. e.a.:] p. 71–90: Bibliographie Lucien Cerfaux; p. 93–109: Kümmel, W. G.: Luc en accusation dans la théologie contemporaine; p. 111–128: Duplacy, J.: ‹Pap. Bodmer XIV–XV› et les formes les plus anciennes du texte de Luc; p. 129–140: Unnik, W. C. van: Éléments artistiques dans l'évangile de Luc; p. 141–155: Ellis, E. E.: La fonction de l'eschatologie dans l'évangile de Luc; p. 157–201: Neirynck, F.: La matière marcienne dans l'évangile de Luc; p. 203–223: Delobel, J.: La rédaction de Lc., IV, 14–16a et le «Bericht vom Anfang»; p. 225–244: Pesch,

Rudolf: La rédaction lucanienne du logion des pêcheurs d'hommes ‹Lc., V, 10c›; p. 245–285: Denaux, A.: L'hypocrisie des Pharisiens et le dessein de Dieu. Analyse de Lc., XIII, 31–33; p. 287–297: Dehandschutter, B.: L'Évangile selon Thomas: témoin d'une tradition prélucanienne?; p. 299–328: Samain, E.: La notion de APXH dans l'œuvre lucanienne; p. 329–374: Dupont, Jacques: Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'évangile de Luc.

Osten-Sacken, Peter von der: Zur Christologie des lukanischen Reiseberichts. – EvTh XXXIII, 1973, 476–496.

Wilson, Stephen G.: The Gentiles and the Gentile mission in **Luke-Acts**. – (Lo:) Cambridge University Press 1973. XI, 294 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XXIII; £ 6,–.

Geiger, Ruthild: Die lukanischen Endzeitreden. Studien zur Eschatologie des Lukas-Evangeliums. Gedr. als Ms. der Autorin. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. 277 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 16; sfr 42,– [Diss., Würzburg]

George, Augustin, SM: Le sens de la mort de Jésus pour Luc. – RB LXXX, 1973, 186–217.

Kent, Homer A., Jr.: Jerusalem to Rome. Studies in the Book of Acts. – GrR/Michigan: Baker Book House (1972). 202 p., 25 fig.; $ 2,95.

Schmithals, Walter: Die **Korintherbriefe** als Briefsammlung. – ZNW LXIV, 1973, 263–288; S. 289–306: Hyldahl, Niels: Die Frage nach der literarischen Einheit des Zweiten Korintherbriefes.

Barth, Markus: Die Stellung des Paulus zu Gesetz und Ordnung. – EvTh XXXIII, 1973, 496–526.

Laub, Franz: Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in **Thessalonike**. – Rgb: Pustet 1973. XII, 225 S. = Biblische Untersuchungen X = Münchener Universitätsschriften. Kathol.-Theologische Fakultät; kart. DM 42,– [Diss., München]

Beilner, Wolfgang: Der Weg zu **Jesus**. Der Verkündiger und der Verkündigte. – Die Frage nach Jesus ... (Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1972), (Graz, Wien, Köln 1973), 69–149.

Crossan, John Dominic: The seed parables of Jesus. – JBL XCII, 1973, 244–266.

Berger, Klaus: Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments. – NTSt XX, 1, 1973, 1–44.

Gyllenberg, Rafael: Rechtfertigung und Altes Testament bei Paulus. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1966. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). 76 S.; kart. DM 14,–.

Michl, Johann: Sündenbekenntnis und Sündenvergebung in der Kirche des Neuen Testaments. – MThZ XXIV, 1973, 189–207.

Derrett, J. Duncan M.: **Law** in the New Testament: The syro-phoenician woman and the centurion of Capernaum. – NovT XV, 1973, 161–186.

Eckert, Jost: Wesen und Funktion der Radikalismen in der Botschaft Jesu. – MThZ XXIV, 1973, 301–325.

Theissen, Gerd: Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum. – ZThK LXX, 1973, 245–271.

Meurer, Siegfried: Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens. Studie zur Frage des **Rechts** nach dem Neuen Testament. – Zü: Theologischer Verlag (1972). 194 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXIII; sfr 25,–.

Furnish, Victor Paul: The love command in the New Testament. – Nashv, NY: Abingdon Pr. (1972). 240 p.; $ 6,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Bischof **Ulrich** von **Augsburg** und seine Verehrung. Festgabe zur 1000. Wiederkehr des Todestages. – Augsburg: (Verl. des Vereins f. Augsburger Bistumsgeschichte e. V.) 1973. XI, 408 S., 1 Taf. Beilage, 1 Karte = Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte VII.

Civiltà dell'umanesimo. Atti del VI, VII, VIII convegno internazionale del Centro di Studi umanistici Montepulciano – Palazzo Tarugi – 1969, 1970, 1971 a cura di Giovannangiola Tarugi. – Fir: Olschki 1972. XXIV, 372 p. = Centro di Studi umanistici «Angelo Poliziano». Fondazione Secchi Tarugi; Lire 6000.

Bibliografia dell'Ordine dei Servi. II: Branchesi, Pacificio M., OSM: Edizioni del secolo XVI ‹1501–1600›. Montagna, Davide M., OSA: Studi e scrittori nell'osservanza dei Servi. – Bologna: Centro di Studi O.S.M. 1972. 335 p. = Bibliotheca Servorum Romandiolae V.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Jong, O. de: **Nederlandse** kerkgeschiedenis. – Nijkerk: Callenbach 1972. 448 blz.; hfl 49,50.

Handbuch der Kirchengeschichte. Bd VI: Die Kirche in der Gegenwart. Halbbd II: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand ‹1878–1914› von Roer Aubert [u. a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1973. XXIV, 623 S.; Lw. DM 92,–.

Brandmüller, Walter: Zum Plan einer neuen **Konziliengeschichte**. – AHC IV, 1972, 1–6.

Gómez Mas, R. A.: Algunas reflexiones entorno a la sucesión apostólica y a la continuidad ministerial en las Iglesias. – Communio V, 1972, 193–208.

Crouzel, Henri, SJ: La doctrine du caractère sacerdotal est-elle en contradiction avec la tradition occidentale d'avant le XIIe siècle et avec la tradition orientale? – BLE LXXIV, 1973, 241–262.

3. Alte Kirchengeschichte

Bellini, Enzo: Gli studi patristici in Italia negli ultimi vent'anni ‹1951–1970›. – SC CI, 1973, 107–139.

Pelland, Gilles, SJ: Le dossier patristique relatif au divorce. Revue de quelques travaux récents. – ScE XXIV, 1972, 285–312; XXV, 1973, 99–117.

Tyson, Joseph R.: A study of early Christianity. – NY: Macmillan; Lo: Collier-Macmillan (1973). XV, 447 p. with maps and figures; $ 8,95.

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

Warkotsch, Albert: Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien. Texte in Übersetzungen. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. XXII, 548 S.; DM 48,–.

Colson, Jean: La communion interecclésiale à l'époque prénicéenne. – Comunione interecclesiale. Collegialità, primato, ecumenismo. Acta conventus internationalis ... Romae 1967 ..., R 1972, 205–219; p. 221–317: Javierre, Antonio M.: «In Ecclesia». **Ireneo**, Adv. Haer. 3, 3, 2; p. 319–402: Monachino, Vincenzo, SJ: Communio e primato nella controversia **ariana**; p. 403–444: Orlandis, José: Las relaciones intereclesiales en la **Hispania Visigótica**; p. 659–938: Guerra y Gómez, M.: Los sacerdotes cristianos y el sacerdocio de las religiones no cristianas contemporáneas de la Iglesia en los primeros siglos de su existencia. Estudio del sacerdocio étnicopolítico o nacional, del iniciático o ctónico-místérico y del cristiano; p. 939–960: Pericoli Ridolfini, Francesco Saverio: I **Vescovi Antiocheni** dei primi due secoli e la questione dell'Episcopato Antiocheno di Pietro.

Cirillo, Luigi: La christologie pneumatique de la cinquième parabole du «Pasteur» d'**Hermas** ‹Par. V, 6.5›. – RHR T. CLXXXIV, 1973, 25–48.

Stockmeier, Peter: Zum Begriff der καθολικὴ ἐκκλησία bei **Ignatios** von **Antiochien**. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 63–74; S. 75–86: Speigl, Jakob: Ortskirche – Weltkirche.

Quacquarelli, Antonio: Sulla dossologia trinitaria dei Padri Apostolici. – Vetera christianorum X, 1973, 211–241; p. 243–262: Lomiento, Gennaro: Note sulla traduzione geronimiana delle omelie su Geremia di Origene; p. 291–304: Rius-Camps, Josep: La suerte final de la naturaleza corpórea según el «Peri Archon» de Orígenes; p. 305–318: Cazzaniga, Ignazio: Eco di riti e culti orientali nelle torture di alcuni martiri giulianei di Siria e i frammenti papiracei testé editi del romanzo «Phoenikiká» di Lollianos; p. 319–325: Mazzini, Innocenzo: Due esempi di traduzione biblica pregeronimiana: *moechatic* ed *hauritorium*; p. 327–341: Orlandi, Tito: Patristica copta e patristica greca; p. 343–350: Salvatore, Antonio: Il Salmo 110 ‹109› in un passo di Commodiano; p. 361–376: Coniglio, Giuseppe: Elementi paleocristiani e altomedievali nelle pergamene di Trani.

Schneemelcher, Wilhelm: Heilsgeschichte und Imperium. **Melito** von **Sardes** und der Staat. – Kleronomia V, 1973, 257–276.

Quacquarelli, Antonio: L'ogdoade patristica e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti. – Bari: Adriatica Editrice 1973. 110 p., 28 fig. = Quaderni di «Vetera christianorum» VII; Lire 2500.

Geest, J. E. L. van der: Le Christ et l'Ancien Testament chez **Tertullien**. Recherche terminologique. – Nijmegen: Dekker & van de Vegt 1972. XV, 258 p. = Latinitas christianorum primaeva XXII; hfl 52,50.

Nasrallah, Joseph: Marie dans l'épigraphie, les monuments et l'art du patriarcat d'Antioche, du IIIe au VIIe siècle. T. I: Dans l'épigraphie et les monuments. – Beyrouth: Dar Al-Kalima 1972. 96 p.; F 25,–.

Collarini, M., OFMCap: Dimensioni dell'unità della Chiesa in **Cipriano** di Cartagine. Aspecto istituzionale. – Laurentianum XIV, 1973 251–278.

Poirier, Michel: Vescovo, clero e laici in una comunità cristiana del III secolo negli scritti di san Cipriano. – RStLR IX, 1973, 17–36.

Haendler, Gert: Das neue Bild des Kaisers Konstantin und der sogenannte „Konstantinismus". – Theologische Versuche IV, B (1972), 71–87.

Hunt, E. D.: **Palladius** of **Helenopolis**: A party and its supporters in the church of the late fourth century. – JThSt N.S. XXIV, 1973, 456–480.

McDermott, John M.: **Hilary** of **Poitiers**: the infinite nature of God. – VigChr XXVII, 1973, 172–202.

Opelt, Ilona: Hilarius von Poitiers als Polemiker. – VigChr XXVII, 1973, 203–217; S. 218–229: Gross, Karl: Plus amari quam timeri. Eine antike politische Maxime in der Benediktinerregel.

Lera, José María, SJ: Nuevas perspectivas en la cristología de **Teodoro** de **Mopsuestia**. – MiscCom XXXI, 1973, 79–124.

Lumpe, Adolf: Die Synode von **Turin** vom Jahre **398**. – AHC IV, 1972, 7–25.

Brown, Peter: **Augustinus** von Hippo (Augustine of Hippo, dt.) Eine Biographie. (Aus dem Engl. übers. von Johannes Bernard) – Ffm: Societäts-Verlag (1973). 499 S., 1 Kte; Lw. DM 28,–.

Pellegrino, Michele: S. Agostino ha realizzato l'unità della sua vita? – Problemi attuali di teologia, Zü 1973, 11–27.

Hill, Edmund: St. Augustine's *De Trinitate*. The doctrinal significance of its structure. – RevÉtAug XIX, 1973, 277–286.

Covi, Davide: Valor y finalidad del sexo según san Agustín. La ética sexual en el paraíso según san Agustín. – Augustinus XVIII, 1973, 3–21; p. 23–31: Blázques, Niceto: Filosofía y vivencia religiosa en san Agustín; p. 33–61: Manferdini, Tina: El problema de la comunicación intelegible según san Agustín.

Deckers, Johannes G.: Die Wandmalerei des tetrarchischen Lagerheiligtums im Ammon-Tempel von **Luxor** ‹Tf. 1–12›. – RömQu LXVIII, 1973, 1–34.

Cazier, Pierre: Le *Livre des règles* de Tyconius. Sa transmission du *De doctrina christiana* aux *Sentences* d'**Isidore** de **Séville**. – RevÉtAug XIX, 1973, 241–261; p. 287–302: Bouhot, J.-P.: Deux exemplaires de l'homéliaire des *Sancti catholici Patres*.

Riou, Alain: Le monde et l'église selon **Maxime** le **Confesseur**. Préface de M(arie)-J(oseph) Le Guillou. – P: Éditions Beauchesne (1973). 279 p. Théologie historique XXII; F 51,–.

Sahas, Daniel J.: **John** of **Damascus** on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites". – Lei: Brill 1972. XVI, 171 p.; Lw. hfl 61,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Regensburg und Böhmen. Festschrift zur Tausendjahresfeier des Regierungsantritts Bischof Wolfgangs von Regensburg und der Errichtung des Bistums Prag. Hrsg. von Georg Schwaiger und Josef Staber. – Rgb: Verl. des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte 1972. 357 S. = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg VI; [enth.:] S. 11–16: Staber, Joseph: Regensburg und Böhmen bis 870; S. 17–28: Herrmann, Erwin: Bischof **Tuto** von Regensburg ‹894–930›; S. 29–37: Staber, Joseph: Die Missionierung Böhmens durch die Bischöfe und das Domkloster von Regensburg im 10. Jahrhundert; S. 39–60: Schwaiger, Georg: Der hl. Bischof **Wolfgang** von **Regensburg** ‹972–994›. Geschichte, Legende und Verehrung; S. 61–88: Klose, Josef: St. Wolfgang als Mönch und die Einführung der Gorzer Reform in Bayern; S. 89–94: Staber, Joseph: Die letzten Tage des heiligen Wolfgang in der Darstellung Arnolds von St. Emmeram; S. 95–103: Zinnhobler, Rudolf: Der heilige Wolfgang und Österreich; S. 105–117: Mai, Paul: Die acht Regensburger Bruderschaften zum hl. Wolfgang; S. 119–172: Kadlec, Jaroslav: Bischof **Tobias** und die Prager Diözese während seiner Regierungszeit ‹1278–1296›; S. 173–219: Bartůněk, Vacláv: **Konrad** von **Vechta**, Erzbischof v. Prag; S. 221–256: Hledíková, Zdeňka: Die Prager Erzbischöfe als ständige Päpstliche Legaten. Ein Beitrag z. Kirchenpolitik Karls IV; S. 257–265: Hartinger, Walter: Die Bedeutung Böhmens für die Wallfahrt Neukirchen bei heilig Blut; S. 267–307: Zeschick, Johannes: Abt Wolfgang **Selender** von **Prossowitz** OSB. Ein Leben für die katholische Erneuerung in Bayern und Böhmen; S. 309–357: Hüttl, Josef: Bischof Michael **Buchberger** und der neue Administraturbezirk in Westböhmen 1939–1946.

Dotzauer, Winfried: Das sog. **Chronicon Moguntinum**. Eine Quelle zwischen Mittelalter und Neuzeit. – AMrhKG XXV, 1973, 9–31.

5. Mittelalter

Rijckevorsel, C. Th. J. van: De kerk en de koning. Kerkelijke en wereldlijke macht in de middeleeuwen. – Nijmegen: Dekker & van de Vegt 1972. XVI, 391 p.; hfl 45,–.

Keller, Hagen: Spätantike und Frühmittelalter im Gebiet zwischen Genfer See und Hochrhein. – FMSt VII, 1973, 1–26; S. 27–52: Kleiber, Wolfgang: Zwischen Antike und Mittelalter. Das Kontinuitätsproblem in Südwestdeutschland im Lichte der Sprachgeschichtsforschung. Ein Überblick.

Kauss, Dieter: Drei Feldkirchen in der südlichen Ortenau als Zeichen frühen Christentums. – RömQu LXVIII, 1973, 78–90.

Arethas ‹Caesariensis›: Arethae Archiepiscopi Caesariensis Scripta minora. Recensuit L. G. Westerink. Vol. I: Accedunt Nicetae Paphlagonis epistulae. – (Lpz:) Teubner 1972. XX, 287 p. = Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Lw. DM 33,–.

Angenendt, Arnold: Taufe und Politik im frühen Mittelalter. – FMSt VII, 1973, 143–168.

Ziegler, Adolf Wilhelm: Der Name **Korbinian**. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 87–97; S. 98–110: Tüchle, Hermann: **Romfahrten** deutscher Bischöfe im **10.** Jahrhundert; S. 111–123: Dettloff, Werner: Die Bedeutung der Weltkirche für die Universität des Mittelalters.

Bannasch, Hermann: Das Bistum Paderborn unter den Bischöfen **Rethar** und **Meinwerk** ‹**983–1036**›. – Pad: Altertumsverein 1972. XXXII, 365 S. = Studien und Quellen zur Westfälischen Geschichte XII; Lw. DM 36,– [Diss., Marburg]

Bernards, Matthäus: Die **Frau** in der Welt und die Kirche während des **11.** Jahrhunderts. – Stola S. Godelevae = SE XX, 1971, 39–100.

Hübinger, Paul Egon: Die letzten Worte Papst **Gregors VII.** – Opladen: Westdeutscher Verlag (1973). 112 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G CLXXXV; kart. DM 16,80.

Gugumus, Johannes Emil: Das Kalendar der Abtei **Hornbach**. – AMrhKG XXV, 1973, 179–201.

Berschin, Walter: **Bonizo** von **Sutri**: Leben und Werk. – B, NY: de Gruyter 1972. 171 S. = Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters II; Lw. DM 78,–.

Russel, Jeffrey Burton: **Witchcraft** in the Middle Ages. – Ithaca, Lo: Cornell University Press (1972). IX, 394 p.; $ 15,–.

Lück, Dieter: Die **Vita Annonis** und die Annalen des **Lampert** von **Hersfeld**. – RV XXXVII, 1973, 117–140.

Geschichte **Thüringens**. Hrsg. von Hans Patze und Walter Schlesinger. Bd II, Teil 2: Hohes und spätes Mittelalter. – Köln, Wien: Böhlau 1973. VI, 428 S. mit 2 Faltkarten in Rückentasche und 16 Abb.; Lw. DM 58,–; [enth. u. a.:] S. 1–49 u. 306–322: Helbig, Herbert: Wirtschaft und Gesellschaft im Mittelalter; S. 50–149 u. 323–336: Schulze, Hans K.: Die Kirche im Hoch- und Spätmittelalter; S. 150–187 u. 337–346: Kleineidam, Erich: Geschichte der Wissenschaft im mittelalterlichen Erfurt; S. 188–249 u. 347–356: Wolf, Herbert: Die deutsche Literatur im Mittelalter; S. 250–305 u. 357–381: Degen, Kurt: Die Kunst im Mittelalter.

Perroy, E.: Les **croisades** et l'**Orient latin** ‹**1095–1204**›. – (P: Centre de Documentation Universitaire 1972). 175, IV p. = "Les cours de Sorbonne". Histoire du Moyen Age; F 22,50.

Kaminsky, Hans Heinrich: Studien zur Reichsabtei **Corvey** in der **Salierzeit**. – Köln, Graz: Böhlau 1972. 304 S. = Veröffentlichungen der historischen Kommission Westfalens. X: Abhandlungen zur Corveyer Geschichtsschreibung IV; kart. DM 42,– [Diss., Köln]

Rupertus Tuitiensis: De sancta Trinitate et operibus eius. Edidit Hrabanus Haacke, O.S.B. Vol. I: Libri I–IX. II: X–XXVI. III: XXVII–XXXII. IV: XXXIV–XLII. De operibus Spiritus Sancti. – Turnh: Brepols 1971–1972. LI, 2222 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XXI–XXIV.

Michael Italikos: Lettres et discours (griech., franz.). Edités par Paul Gautier. – P: Institut Français d'Études Byzantines 1972. 334 p. = Archives de l'Orient Chrétien XIV; F 100,–.

Braun, Johann Wilhelm: **Irimbert** von **Admont**. – FMSt VII, 1973, 266–323.

Bogumil, Karlotto: Das Bistum **Halberstadt** im **12.** Jahrhundert. Studien zur Reichs- und Reformpolitik des Bischofs Reinhard und zum Wirken der Augustiner-Chorherren. – Köln, Wien: Böhlau 1972. IX, 298 S. = Mitteldeutsche Forschungen LXIX; Lw. DM 48,– [Diss., Köln]

Herkommer, Hubert: Überlieferungsgeschichte der „Sächsischen Weltchronik". Ein Beitrag zur deutschen Geschichtsschreibung des Mittelalters. – Mchn: Beck 1972. XV, 313 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXXVIII; kart. DM 108,– [Diss., Bonn]

Walter, Ewald: Studien zum Leben der Hl. **Hedwig** Herzogin von Schlesien. – Stu, Aalen: Theiss Verlag 1972. 157 S.; Lw. DM 22,–.

Kuhn, Walter: Die Städtegründungspolitik der schlesischen Piasten im 13. Jahrhundert, vor allem gegenüber Kirche und Adel. – ArSKG XXXI, 1973, 1–35.

Nelli, René: Les **Cathares** (ou l'éternel combat). – (P: Culture, Art, Loisirs; Grasset 1972). 286 p. = Histoire des personnages mystérieux & des sociétés secrètes; F 24,–.

Ott, Ludwig: Die Lehre des Johannes **Duns Scotus** vom Weihesakrament. – FStudien LX, 1973, 191–223.

Frère, Jean-Claude: Raymond **Lulle**. (Le Docteur illuminé). – (P: Culture, Art, Loisirs 1972.) 284 p. = Histoire des personnages mystérieux & des sociétés secrètes; F 24,–.

Das Handbuch der Kanzlei des Bischofs **Nikolaus** von **Regensburg**: ‹**1313–1340**›. Bearb. von Marianne Popp. – Mchn: Beck 1972. 61, 373 S. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N. F. XXV; brosch. DM 65,– [Diss., München]

Brigitta Sancta: Opera minora. Vol. II: Sermo angelicus. Ed. by Sten Eklund. – Uppsala: Almquist & Wiksells 1972. 146 p. = Kungl. Vitterhets historie och antikvitets Akademien, Stockholm.

La correspondance de **Pierre Ameilh**, archevêque de Naples puis d'Embrun ‹**1363–1369**›. [Petrus Amelius: Briefe]. Texte établi d'après le registre des Archives vaticanes ‹Arm. LIII, 9› et ann. par Henri Bresc. – P: Éd. du Centre national de la recherche scientifique 1972. LXXII, 787 p. = Sources d'histoire médiévale VI; F 150,–.

Gargan, Luciano: Lo studio teologico e la biblioteca dei **Domenicani** a **Padova** nel tre e quattrocento. – Padova: Editrice Antenore 1971. X, 331 p. = Istituto per la Storia dell' Università di Padova. Contributi alla Storia dell' Università di Padova VI; Lire 5000.

Leinweber, Josef: Das Hochstift **Fulda** vor der Reformation. – Fulda: Parzeller 1972. 352 [28] S., Ill., Kt. = Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei u. der Diözese Fulda XXII; kart. DM 25,– [Diss., München]

Bäumer, Remigius: Die Bedeutung des Konstanzer Konzils für die Geschichte der Kirche. – AHC IV, 1972, 26–45.

6. Gesamte Neuzeit

García de Haro, Ramón: Historia teológica del **Modernismo**. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1972. VIII, 367 p. = Facultad de Teología. Colección Teológica; pes 440,–.

Ahlstrom, Sydney E.: A religious history of the **American** people. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1972. XVI, 1158 p.; $ 19,50.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Friesen, Abraham: The marxist interpretation of the Reformation. – ARG LXIV, 1973, 34–55.

Nauert, Charles G., Jr.: The clash of Humanists and Scholastics: An approach to pre-reformation controversies. – The sixteenth century journal IV, 1, 1973, 1–18; p. 19–30: Mentzer, Raymond A., Jr.: The legal response to heresy in **Languedoc**, 1500–1560; p. 31–40: Martin, A. Lynn: The Jesuit mystique; p. 41–64: Anderson, Marvin W.: Peter **Martyr**, reformed theologian ‹1542–1562›; p. 65–86: Green, Lowell C.: Faith, righteousness, and justification: New light on their development under Luther and Melanchthon; p. 87–110: Friedman, Jerome: Michael **Servetus**: The case for a Jewish Christianity.

Headley, John: Luther and the Fifth Lateran Council. – ARG LXIV, 1973, 55–78; S. 79–85: Bornkamm, Heinrich: Kurfürst Friedrich der Weise.

Holeczek, Heinz: Die Haltung des **Erasmus** zu Luther nach dem Scheitern seiner Vermittlungspolitik 1520/21. – ARG LXIV, 1973, 85–112.

Mau, Rudolf: Klarheit der Schrift und Evangelium. Zum Ansatz des lutherschen Gedankens der claritas Scripturae. – Theologische Versuche IV, B (1972), 129–143.

Brecht, Martin: Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der **Zürcher Täufer**. – ARG LXIV, 1973, 147–165.

Pill, David H.: The **English Reformation 1529–58**. – Lo: University of London Press (1973). 224 p.; £ 2,50.

Beumer, Johannes, SJ: Aus dem Chronikon des ehemaligen Franziskaners Konrad **Pellikan**. – FStudien LV, 1973, 258–273.

Wolter, Hans, SJ: Die **Gravamina** des Klerus gegen den Rat von **Frankfurt** am Main im Jahre **1526**. – AMrhKG XXV, 1973, 203–226.

Stupperich, Martin: Das Augsburger Interim als apokalyptisches Geschehnis nach den Königsberger Schriften Andreas Osianders. – ARG LXIV, 1973, 225–245.

Immenkötter, Herbert: Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September **1530**. – Mstr: Aschendorff (1973). 103 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform Im Zeitalter der Glaubensspaltung XXXIII; kart. DM 12,–.

Weigelt, Horst: Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte des **Schwenckfelder**tums in **Schlesien**. – B, NY: de Gruyter 1973. XIII, 325 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XLIII; Lw. DM 96,– [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg]

Berthoud, Gabrielle: Antoine **Marcourt**, réformateur et pamphlétaire du *Livre des marchans* aux Placards de **1534**. – Genève: Droz 1973. X, 332 p. = Travaux d'humanisme et Renaissance CXXIX; sfr 48,–.

Kirchhoff, Karl-Heinz: Die **Täufer** in **Münster 1534/35**. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung. Mit 10 Abb. u. 1 Beilagekarte. – Mstr: Aschendorff 1973. 292 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII = Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung XII; kart. DM 48,–.

Acta Reformationis catholicae Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformationsverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Bd V: **1538** bis **1548**. Teil 3, 1. Hrsg. von Georg Pfeilschifter. – Rgb: Pustet 1973. XVIII, 549 S.; Lw. DM 108,–.

Seeling, Werner: Johannes **Willing**: ‹**1525–1572**›. Ein Schicksal zwischen Luthertum und Calvinismus. (Versuch einer Biographie) – [Zweibrücken:] Verein für Pfälzische Kirchengeschichte 1972. 216 S. = Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte XI. [Diss., Heidelberg]

Egaña, Francisco Javier, SJ: Orígenes de la Congregación general en la Compañía de Jesús. Estudio histórico-jurídico de la octava parte de las Constituciones. – R: Institutum Historicum S.I. 1972. XXIV, 385 p. = Bibliotheca Instituti Historici S.I. XXXIII.

Benedetto da Mantova: Il Beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI, documenti e testimonianze. A cura di Salvatore Caponetto. – DeKalb: Northern Illinois University Press; Chicago: The Newberry Library (1972). 554 p., 17 tables = Corpus Reformatorum Italicorum; $ 30,–.

Dermot, Fenlon: Heresy and obedience in Tridentine Italy. Cardinal **Pole** and the Counter Reformation. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1972. XIV, 300 p.; £ 5,80.

Ortíz, Martín E.: La coacción de los infieles a la fe según Cristóbal de Cabrera. Estudio y edición del ms. Vat. Lat. 5026. – Communio V, 1972, 23–186. 257–461.

Freudenberger, Theobald: Leonhard **Haller** von **Eichstätt** im Streit um die Ehre der Weihbischöfe im Konzil von Trient. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 141–197.

8. Neuere Zeit

Julius Pflug. Correspondance, recueillie et éditée avec introduction et notes par J. V. Pollet, OP. Tome II: 1539–1547. 16 planches horstexte, 44 gravures sur le texte. – Leid: Brill 1973. 868 p.; hfl 180,–.

Correspondance du Nonce en France Prospero Santa **Croce** ‹**1552–1554**›. Introduction par Francesco Gianetto. Texte édité et annoté par J. Lestocquoy. – R: Pr. de l'Université Grégorienne; P: Boccard 1972. X, 268 p. = Acta Nuntiaturae Gallicae IX; Lire 5000.

Köhler, Joachim: Das Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum **Breslau**. Vom Abschluß des Konzils bis zur Schlacht am Weißen Berg **1564–1620**. – Köln/Wien: Böhlau 1973. LXVIII, 416 S., 4 Tab. i. Text, 10 Kart. in Rückentasche = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XII; Lw. DM 92,–.

Petri, Wolfgang: Die reformierten **Klevischen Synoden** im 17. Jahrhundert. Band I: **1610–1648**. – Düs: Verlag Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland 1973. VI, 494 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XLVII; kart. DM 18,–.

Capone, Daniele, OFM: S. Giacomo della Marca nel Rotolo Remissoriale della sua beatificazione ‹**1624**›. – Nap: Convento S. Francesco al Vomero (1972). 233 p., 16 tav. = Collana di Studi IV; Lire 3200.

Amerio, Romano: Il sistema teologico di Tommaso **Campanella**. Studio di editi e inediti con appendici e indici. – Milano, Napoli: Ricciardi 1972. 355 p.; Lire 5000.

Graber, Rudolf: Propst Johann Georg **Seidenbusch** ‹**1641–1729**› und die Erneuerung des Priestertums. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 198–212; S. 213–229: Hasenfuss, Josef: Das Kirchenbild von der Theologia Wirceburgensis bis H. Schell.

Döry, Ludwig Baron: Die Verehrung des **Speyrer** Gnadenbildes in der Wetterau im 18. Jahrhundert. – AMrhKG XXV, 1973, 45–63.

Orcibal, J(ean): Correspondance de **Fénelon**. Tome I: L'abbé de Fénelon, sa famille, ses débuts. Commentaires. Tome II: Lettres antérieures à l'épiscopat, 1670–1695. Texte établi. Tome III: Lettres antérieures à l'épiscopat, 1670–1695. Commentaire. – P: Klincksieck 1972. 283 p.; 339 p.; 496 p.; F 56; F 68; F 88.

Webersinn, Gerhard: Der Schlesier Jakob Ernst Julius Reichsgraf von Liechtenstein, Fürsterzbischof von Salzburg **1745** bis **1747**. – ArSKG XXXI, 1973, 113–133.

Nicholaus Ludwig Count von Zinzendorf, Bishop of the Church of the Moravian Brethren: Nine public lectures on important subjects in religion. Preached in Fetter Lane Chapel in London in the year 1746. Ed. by George W. Forell. – Iowa City: University of Iowa Press 1973. XXXII, 140 p.; $ 6,95.

Mathy, Helmut: Die Rechtfertigungsschrift des Pfarrers Karl Melchior **Arand** aus Nackenheim an das Mainzer Generalvikariat und die kurfürstliche Landesregierung ‹**1794**›. – AMrhKG XXV, 1973, 227–260.

Fogarty, Gerald P.: Church Councils in the United States and American legal institutions. – AHC IV, 1972, 83–105.

Quapp, Erwin H. U.: Christus im Leben **Schleiermachers**. Vom Herrnhuter zum Spinozisten. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 439 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts VI; Lw. DM 62,– [Diss., Heidelberg]

Ward, W. R.: Religion and society in **England 1790–1850**. – Lo: Batsford (1972). IX, 339 p.; £ 4,–.

Baubérot, Jean: L'anti-protestantisme politique à la fin du XIX^{e} siècle. – RHPhR LII, 1972, 449–484; LIII, 1973, 177–221.

Frühwald, Wolfgang: Die Wallfahrt nach Trier – Zur historischen Einordnung einer Streitschrift von Joseph **Görres**. – Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier 1473–1973, Tr 1973, 366–382.

Schiefen, R. J.: The first Provincial Synod of **Westminster** ‹**1852**›. – AHC IV, 1972, 188–213.

Fries, Heinrich: Johannes von **Kuhn**. – (Graz, Wien, Köln): Styria 1973. 354 S. = Wegbereiter heutiger Theologie; Lw. DM 39,–.

Wolfinger, Franz: Der Glaube nach Johannes Evangelist von Kuhn. Wesen, Formen, Herkunft, Entwicklung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 379 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts II; Lw. DM 42,– [Diss., München]

Köhler, Jochen: Nikolaus von Kues in der Tübinger Schule. Ein Bericht aus dem Nachlaß von Prof. Stefan Lösch ‹1881–1966›. – MFCusG X, 1973, 191–206.

Jedin, Hubert: Augustin **Theiner**. Zum 100. Jahrestag seines Todes am 9. August 1874 (mit 3 Abb.). – ArSKG XXXI, 1973, 134–176; S. 177–186: Samulski, Robert: Die selbständig erschienenen Veröffentlichungen von Augustin Theiner.

McElrath, Damian: Richard **Simpson 1820–1876**. A study in XIXth century English Liberal Catholicism. – Lv: Bureau de la R.H.E., Bibliothèque de l'Université – Publications Universitaires de Louvain 1972. XIX, 163 p. = Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique LV; FB 200,–.

Gatz, Erwin: Bischof Philippus **Krementz** und die Rezeption des Ersten Vatikanischen Konzils im Bistum **Ermland**. – AHC IV, 1972, 106–187.

Gaar, Franz: Das Prinzip der Göttlichen Tradition nach Joh. Baptist **Franzelin**. – Rgb: Habbel (1973). 365 S.; engl. br. DM 128,– [Habil.-Schrift, München]

(Delitzsch, Franz – Wolf Wilhelm Graf Baudissin:) Briefwechsel zwischen Franz Delitzsch und Wolf Wilhelm Graf Baudissin 1866–1890. Herausgegeben von Otto Eißfeldt und Karl Heinrich Rengstorf. – Opladen: Westdeutscher Verlag (1973). XXX, 543 S., 9 Abb. = Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften XLIII; Lw. DM 98,–.

Brück, Anton Ph.: Briefe von Johannes **Janssen** ‹1829–1891› an Friedrich **Schneider** ‹1836–1907› in Mainz und ihre Auseinandersetzung um „Gotik und Kunst". – AMrhKG XXV, 1973, 261–296.

Mühlek, Karl: Dynamische Gemeinschaft. Zur Lehre Herman **Schell**s von der Kirche. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. VIII, 313 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XXIX; kart. DM 32,– [Diss., Würzburg]

Schiel, Hubert: Briefe Joseph **Sauers** an Franz Xaver **Kraus**. – RömQu LXVIII, 1973, 147–206; S. 207–220: Loome, Thomas: Joseph Sauer – ein Modernist?

9. Neueste Zeit

Modernismo, Fascismo, Comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900. A cura di Giuseppe Rossini. – Bologna: Soc. Ed. De Mulino (1972). VIII, 654 p.; Lire 6000; [cont.:] p. 3–13: Poulat, Émile: Panorama internazionale della crisi modernista; p. 15–26: Remond, René: Il fascismo italiano visto dalla cultura cattolica francese; p. 27–46: Lönne, Karl Egon: Il fascismo italiano nel giudizio del Cattolicesimo politico della republica di Weimar; p. 47–67: Nazzaro, Pellegrino: L'atteggiamento della stampa cattolico-moderata americana verso il fascismo prima e dopo la Conciliazione; p. 69–132: Bedeschi, Lorenzo: La corrispondenza inedita fra Sturzo e Murri ‹1898–1906›; p. 133–153: Broglio, Francesco Margiotta: Ernesto Buonaiuti; p. 155–172: Passerin d'Entrèves, Ettore: Appunti sul riformismo religioso e culturale di padre Giovanni Semeria; p. 173–192: Raponi, Nicola: Ideali separatistici e motivi religiosi nella partecipazione di T. Gallarati Scotti alla Lega Democratica Nazionale; p. 193–204: Guasco, Maurilio: L'organizzazione delle scuole e dei seminari fra Leone XIII e Pio X; p. 205–233: Rumi, Giorgio: Padre Gemelli e l'Università Cattolica; p. 235–247: Cattaneo, Giulio: Giovanni Papini, prima della conversione e dopo; p. 249–362: Guarnieri, Romana: Don Giuseppe De Luca ‹1898–1962› tra cronaca e storia; p. 363–417: Mangoni, Luisa: Aspetti della cultura cattolica sotto il fascismo: la rivista "Il Frontespizio"; p. 419–451: De Felice, Renzo: Alcune lettere di Mons. Giuseppe De Luca a Giuseppe Bottai; p. 453–478: Tramontin, Silvio: La formazione dell'ala destra nel partito popolare italiano; p. 479–511: Rossini, Giuseppe: Per una storia dei Patti Lateranensi. Documenti; p. 513–562: Zunino, Pier Giorgio: Chiesa e fascismo nelle concezioni di Giustizia e Libertà ‹**1929–1936**›; p. 563–652: Del Noce, Augusto: Genesi e significato della prima sinistra cattolica italiana postfascista.

B.-B., M.: Der mißlungene Versuch zur Vernichtung der Russisch-Orthodoxen Kirche in den Jahren 1922–1923 und die Niederlage des linken Kommunismus. – OstkSt XXII, 1973, 105–149.

Neubauer, Helmut: Die Stellung des „**Christlichen Pilger**" zum Nationalsozialismus von **1930–1935**. – AMrhKG XXV, 1973, 107–156.

A catholic-humanist dialogue. Humanists and Roman Catholics in a common world. Ed. by Paul Kurtz and Albert Dondeyne. – Lo: Pemberton Books; Buffalo: Prometheus Books (1972). XII, 117 p.

Anderson, James F.: Paul **Tillich**. Basics in his thought. – Albany, NY: Magi Books, Inc. (1972). X, 83 p.; $ 4,95.

Clerici, Edoardo: Monsignor Francesco **Olgiati**. L'apologeta e il polemista. – (Mil:) Editrice Vita e Pensiero (1972). 351 p.; Lire 3000.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria XXXVI: **1972**. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1973. 273 p.; Lire 1600.

Facelina, Raymond: Evangelization and mission. Evangélisation et mission. Bibliographie internationale 1972, établie par ordinateur. – Strasb: CERDIC. Publications de l'Université 1973. 36 p. = RIC Supplément V; F 15,–.

Facelina, Raymond: Témoignage de la foi en Dieu dans le monde contemporain. Analyse d'un vocabulaire missiologique à partir d'une bibliographie automatisée. – Strasb: CERDIC. Publications de l'Université 1973. 56 p. = Mémoires du CERDIC V; F 15,–.

Baumgartner, Jakob, SMB: Die Ausweitung der katholischen Missionen von Leo XIII. bis zum Zweiten Weltkrieg. – Handbuch der Kirchengeschichte VI/2, Frb/B/Bas/Wien 1973, 547–597.

Caron, R.: Il Domenicano degli indios. – Mil: Mondadori 1973. 321 p.

Merino, Manuel, OSA.: Los Agostinos del **Perú** a mediados del siglo XVII o la «Breve Summa» del P. Juan Martín Maldonado. – MissHisp XXX, 1973, 129–189.

Ranger, T. O.: Missionary adaptation of African religious institutions. The **Masasi** case. – The historical study of African religion, Berkeley and Los Angeles 1973, 221–251; p. 252–273: Schoffeleers, Matthew, and Ian Linden: The resistance of the **Nyau** societies to the Roman Catholic missions in colonial Malawi.

Markowitz, Marvin D.: Cross and sword. The political role of Christian missions in the Belgian **Congo, 1908–1960**. – Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, Stanford University (1973). XIV, 223 p.; $ 12,–.

Tornese, N.: Roberto de **Nobili**. – Cagliari: Pont. Facoltà Teologica del S. Cuore 1973. 180 p.; Lire 2000.

Comblin, José: Atualidade da teologia da missão. – REBras XXXIII, 1973, 579–603.

XLII Asamblea Episcopal Peruana (enero 1973): Evangelización. Algunas líneas pastorales. – Catequesis Latinoamericana V, 1973, 565–587.

Keine Einbahnstraßen – Von der Westmission zur Weltmission. Hrsg. v. Hans Jochen Margull u. Justus Freytag. – Stu: Ev. Missionsverlag; Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1973. 143 S.; DM 9,80.

Les Oeuvres pontificales missionnaires sous le signe de la collégialité apostolique. – Lyon: Société des Publications missionnaires 1973. 376 p.; F 25,–.

Peitz, Marietta: Das Risiko ein Christ zu sein. Zeugnisse aus Asien, Lateinamerika und Afrika. Vorw. Karl Rahner. – (Graz, Wien, Köln:) Styria 1973. 200 S.; DM 16,80.

La Pontificia cooperazione missionaria e la solidarietà tra le Chiese. – R: Propaganda Fide 1973. 192 p.

Balchand, Alsandas, SJ: The salvific value of Non-Christian religions according to Asian Christian theologians writing in Asian-published theological journals, 1965–1970. – Manila: East Asian Pastoral Institute 1973. 81 p.

Seumois, André, OMI: Théologie missionnaire. – R: Bureau de Presse O.M.I. 1973. 183 p.

Comblin, Joseph: Communautés et ministères. La problématique actuelle en Amérique latine. – Spiritus XIV, 1973, 371–386.

Partners in mission. – Lo: S.P.C.K. 1973. X, 94 p.; £ 0,60.

Cristiani e induisti. – Bol: EMI 1973. 223 p.; Lire 1800.

Antoine, Charles: L'Eglise et «la voie chilienne vers le socialisme». L'épiscopat et l'engagement politique du chrétien. – La documentation française. Problèmes d'Amérique latine XXVIII (Paris, 17 juillet 1973) = Notes et études documentaires 4006–4007, 27–48.

L'Eglise et le Zaïre de Mobutu. – Informations catholiques internationales, n. 445, 1-12-1973, 11–22.

Die Kirche in Zentralamerika und Panama. – Brux: Pro Mundi Vita 1973. 44 S. = Pro Mundi Vita XLVI.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Les religions populaires. Colloque international 1970. Textes édités par Benoît Lacroix et Pietro Boglioni. – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1972. VIII, 154 p. = Histoire et sociologie de la culture III; $ 7,–.

Hindery, Roderick: Exploring comparative religious ethics. – JESt X, 1973, 552–574.

Bleeker, C. J.: Hathor and Thoth. Two key figures of the ancient **Egyptian** religion. – Leiden: Brill 1973. X, 171 p. = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XXVI; hfl 42,–.

Couroyer, B., OP: Pount et la terre du Dieu. – RB LXXX, 1973, 53–74.

Corbin, Henry: En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Tome II: Les fidèles d'amour – **Shiisme** et **Soufisme**. – (P:) Gallimard (1972). XIV, 358 p. = Bibliothèque des idées; F 45,–.

Bauer, Josef: Symbolik des **Parsismus**. Tafelband unter Benutzung der Vorarbeiten von Eleonore Kohlhagen von Tessin. – Stu: Hiersemann 1973. 146 S., 101 Ill., graph. Darst. Kt. = Symbolik der Religionen XVIII; Lw. DM 64,–.

Beane, Wendell C.: The cosmological structure of mythical time: **Kālī – Sakti**. – HRel XIII, 1, 1973, 54–83.

Cousins, L. S.: Bouddhist Jhāna: its nature and attainment according to the Pali sources. – Religion III, 1973, 115–131.

Prümm, Karl, SJ: Fragen und Diskussionen um die Mysterien von **Eleusis**: Mythus, Ritus, Mentalität, Prähistorie. – ScE XXV, 1973, 157–189. 341–377.

Broek, R. van den: The myth of the **Phoenix** according to classical and early christian traditions. With a frontispice, 40 plates and 2 folding maps. – Lei: Brill 1972. XI, 485 p. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XXIV; hfl 182,– [Diss., Utrecht]

Blofeld, John: The secret and sublime: **Taoist** mysteries and magic. – Lo: Allen & Unwin 1973. 217 p.; £ 3,95.

Smith, D. Howard: **Confucius**. – NY: Scribner's Sons (1973). 240 p., 1 map; $ 10,–.

Figge, Horst H.: Geisterkult, Besessenheit und Magie in der **Umbanda**-Religion **Brasilien**s. – Frb/B, Mchn: Alber 1973. 340 S., 32 Kunstdrucktafeln, 55 Illustr.; Lw. DM 58,– [Diss., Freiburg/B.]

Eliade, Mircea: **Australian** religions. An introduction. – Ithaca, Lo: Cornell University Press (1973). XXI, 205 p. = Symbol, myth and ritual series; $ 12,50.

VI. Religionsphilosophie

Lemke, Dietrich: Die Theologie **Epikur**s. Versuch einer Rekonstruktion. – Mchn: Beck 1973. 118 S. = Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft LVII; kart. DM 25,50 [Diss., Tübingen]

Greive, Hermann: Studien zum jüdischen Neuplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham **Ibn Ezra**. – B, NY: de Gruyter 1973. 225 S. = Studia judaica VII; Lw. DM 72,– [Habil.-Schrift, Köln]

Knudsen, Harald: Gottesbeweise im deutschen Idealismus. Die modaltheologische Begründung des Absoluten dargestellt an **Kant, Hegel** und **Weiße**. – B, NY: de Gruyter 1972. 280 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXIII; Lw. DM 64,–.

Ormea, Fernando: La religione del Giovane **Hegel**. – R: Napoleone Editore (1972). 458 p. = Qualesocietà II; Lire 4000.

Levesque, Georges: **Bergson**. Vie et mort de l'homme et de Dieu. – P: Les Editions du Cerf 1973. 136 p. = Collection «Horizon philosophique»; F 13,–.

Krüger, Erich: Gott der Allherr – Schöpfer aller Menschen und Welten. Das Kreaturgefühl. – Kleve: Verl. Krüger (1972). 188 S.; kart. DM 18,– [Diss., Tübingen]

Terán Dutari, Julio: Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich **Przywara**s. – Mchn: Berchmanskolleg-Verl. 1973. XIV, 647 S. = Pullacher philosophische Forschungen IX; kart. DM 60,– [Diss., München]

Gerhards, Hans-Joachim: Utopie als innergeschichtlicher Aspekt der Eschatologie. Die konkrete Utopie Ernst **Bloch**s unter dem eschatologischen Vorbehalt der Theologie Paul **Tillich**s. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1973). 158 S. = Studien zur evangelischen Ethik XI; kart. DM 34,–.

Masson, Robert: **Rahner** and **Heidegger**: Being, hearing, and God. – Thomist XXXVII, 1973, 455–488.

Stassen, Manfred: Heideggers Philosophie der Sprache in „Sein und Zeit" und ihre philosophisch-theologischen Wurzeln. – Bonn: Bouvier Verlag H. Grundmann 1973. 180 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Pädagogik LXXXIV.

Holland, J. A. B.: A system of classical atheism. – SJTh XXVI, 1973, 271–294.

Farrelly, John, OSB: Religious reflection and man's transcendence. – Thomist XXXVII, 1973, 1–68.

Krüger, Gerhard: Religiöse und profane Welterfahrung. – Ffm: Klostermann 1973. 93 S. = Wissenschaft und Gegenwart. Geisteswissenschaftl. Reihe LIII/LIV; kart. DM 8,50.

Spaemann, Robert: Christliche Religion und Ethik. – PhJ LXXX, 2, 1973, 282–291.

VII. Fundamentaltheologie

Le témoignage. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome. Rome, 5–11 Janvier 1972, aux soins de Enrico Castelli. – (P:) Aubier – Editions Montaigne (1972). 534 p.; F 50,–.

Pannenberg, Wolfhart: Wissenschaftstheorie und Theologie. – (Ffm:) Suhrkamp Verlag (1973). 454 S.; kart. DM 28,–.

Illanes, José-Luis: Sobre el sentido del saber teológico ‹del intellectus fidei agustiniano a la teología tomista›. – Div XVI, 1972, 415–444.

Palmer, Humphrey: **Analogy**. A study of qualification and argument in theology. – (Lo, Basingstoke): Macmillan (1973). XVI, 186 p. = New studies in the philosophy of religion; £ 3,50.

Ebeling, Gerhard: Lebensangst und Glaubensanfechtung. Erwägungen zum Verhältnis von **Psychotherapie** und **Theologie**. – ZThK LXX, 1973, 77–100.

Schiffers, Norbert – Hans-Walter Schütte: Zur Theorie der **Religion**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 144 S. = Ökumenische Forschungen. Ergänzende Abt.: Kleine ökumenische Schriften XVII; kart. DM 16,80; [enth.:] S. 9–94: Schiffers, Norbert: Theorie der Religion. Vorbemerkungen zu einer Theologie der Religion; S. 95–135: Schütte, Hans-Walter: Religionskritik und Religionsbegründung. Zur Theorie von Religion.

Meslin, Michel: Pour une science des religions. – P: Éditions du Seuil (1973). 269 p.; F 31,–.

Glauben und Grammatik. Theologisches „Verstehen" als grammatischer Textprozeß. Hrsg. von Uwe Gerber und Erhardt Güttgemanns. – Bonn: Linguistica Biblica 1973. 194 S. = Forum Theologiae Linguisticae IV; kart. DM 18,–.

Sittler, Joseph: Essays on nature and grace. – Phil: Fortress Press (1972). 134 p.; $ 5,95.

Collins, Patrick W.: The church and **revelation**: A development. – AER CLXVII, 1973, 313–342.

Gott, die Frage unserer Zeit. Hrsg. von Heinrich Fries. – Mchn: Don Bosco Verl. 1973. 208 S. = Theologisches Kontaktstudium der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München I; kart. DM 24,80.

Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Internationale Theologenkommission. – Eins: Johannes Verlag (1973). 220 S. = Sammlung Horizonte. N. F. VII; kart. DM 38,–.

Schwarz, Hans: On the way to the future: A christian view of **eschatology** in the light of current trends in religion, philosophy, and science. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1972. 254 p.; $ 6,95,–.

Hägglund, Bengt: Autorität und Tradition. – StTh XXVII, 1973, 1–24.

VIII. Dogmatik

Ratzinger, Joseph: Dogma und Verkündigung. – Mchn, Frb/B: Wewel (1973). 464 S.; kart. DM 22,–.

Aumonier, Eric: Traité de la Trinité et méthode théologique. – ScE XXV, 1973, 319–339.

Alszeghy, Zoltán, SJ: Il **peccato originale**. Puntualizzazione in prospettiva metodologica. – Problemi attuali di teologia ..., [Zü] 1973, 29–42.

Simonis, Walter: Philosophische Transzendentalienlehre und kirchliches **Trinitäts**dogma. – MThZ XXIV, 1973, 326–351.

Durrant, Michael: Theology and intelligibility. An examination of the proposition that God is the last end of rational creatures and the doctrine that God is Three Persons in one substance. ‹The doctrine of the Holy Trinity›. – Lo, Boston: Routledge and Kegan Paul (1973). XVIII, 204 p. = Studies in ethics and the philosophy of religion; $ 3,75.

Semmelroth, Otto, SJ: Die christologische Bedeutung der marianischen Dogmen. – EphMar XXIII, 1973, 425–436.

Schellenbaum, Peter: Die Christologie des Teilhard de Chardin. – Theologische Berichte. II: Zur neueren christologischen Diskussion, (Zü, Eins, Köln 1973), 223–274.

Kessler, Hans: Erlösung als Befreiung. – Düs: Patmos-Verl. (1972). 130 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 12,–; ∼: Erlösung als Befreiung? Inkarnation, Opfertod, Auferweckung und Geistgegenwart Jesu im christlichen Erlösungsverständnis. – StdZ, Bd CXCII = Jg CXCIX, 1974, 3–16.

Gherardini, Brunero: La Chiesa sperimenta e manifesta nel culto la presenza evangelizzatrice di Maria. – Div XVII, 1973, 297–314.

Seybold, Michael: Gnade und Heil. – Augsb: Winfried-Werk (1973). 126 S. = Christliches Leben heute XVIII; Pp. DM 7,–.

Martelet, Gustave, SJ: De la sacramentalité propre à l'Église ou d'un sens de l'Eglise inséparable du sens du Christ. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 25–42.

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

Scheffczyk, Leo: Die Heilszeichen von Brot und Wein. **Eucharistie** als Mitte christlichen Lebens. – Mchn: Don Bosco Verlag 1973. 140 S.

Manders, H., CSSR: Jezus of Christus in het 'hooggebed'? Een steekproef naar christologie in eucharistische gebeden. – TTh XIII, 1973, 288–308; p. 309: Summary: Christology in eucharistic prayers.

Rudoni, Antonio, SDB: **Escatologia**. – (To:) Marietti (1972). 261 p. = Temi e collaboratori XV; Lire 2600.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Drummond, Richard Henry: Toward theological understanding of **Islam**. – JESt IX, 1972, 777–799.

Giblet, Jean: Le mouvement pentecôtiste dans l'Église catholique aux U.S.A. – RTL IV, 1973, 469–490.

Ellwood, Robert S.: One way: The Jesus movement and its meaning. – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall (1973). X, 150 p.; $ 6,95.

Zimmermann, Marie: Jésus mouvement – Jésus mouvement. International bibliography 1972 indexed by computer – Bibliographie internationale 1972 établie par ordinateur. – Strasbourg: CERDIC-Publ. 1973. 38 fol., 8 p. 4° = Université des Sciences Humaines de Strasbourg. RIC supplément IV; F 15,–.

Baptism: Decision and growth. Guide to the recommendations on Baptism made by the 184th General Assembly ‹1972›. The United Presbyterian Church in the United States of America. Edited by David Willis. – Phil: Office of the General Assembly (1972). 80 p.

Bartz, Wilhelm: Freikirchen in Deutschland. Geschichte, Lehre, Ordnung. – Trier: Spee-Verlag (1973). 180 S.; kart. DM 19,80.

Katolsk tro i Svenska kyrkan. – Kristen Enhet VIII, no. 5, Uppsala 1973, 1–48.

Kyrkoskiljande läroskillnader? – Lumen XVI, no. 46, 1973, 1–37; p. 38–39: Deutsche Zusammenfassung: Versuch einer katholischen Perspektive über die Lehre der Schwedischen Kirche.

The bilateral consultations between the Roman Catholic Church in the United States and other Christian communities. A theological review and critique by the study committee commissioned by the Board of directors of the Catholic Theological Society of America. Report of July 1972. – The Catholic Theological Society of America. Proceedings of the twenty-seventh annual convention, Los Angeles, California Sept 1, 2, 3, 4, 1972. Vol. XXII, 1973, 179–232.

Apfelbacher, Karl-Ernst: Kirchenunionen im 20. Jahrhundert. – StdZ, Bd CXCI = Jg XCVIII, 1973, 759–779.

Javierre, Antonio M., SDB: Ecumenismo oggi. Riflessione critica nel venticinquesimo del consiglio ecumenico delle chiese. – Problemi attuali di teologia ..., (Zü), 1973, 59–80.

Vajta, Vilmos: L'avenir de l'œcuménisme d'après les promesses du présent. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 976–1000.

Krijnsen, C.: Secularisatie en oecumene. – CO XXV, 1973, 233–249; p. 250: Sommaire.

Dulles, Avery, SJ: Ministry and intercommunion. Recent ecumenical statements and debates. – ThSt XXXIV, 1973, 643–678.

Brennpunkt Mischehe. Anregungen und Modelle für ökumenische Zusammenarbeit. Hrsg. von Gerhard Kiefel und Otto Knoch in Zusammenarbeit mit dem Evangelischen und Katholischen Bibelwerk. – Stu: Katholisches Bibelwerk; Stu: Calwer-Verl. (1973). 166 S.

X. Moraltheologie

Lauer, Werner: Die Bedeutung der Moralpsychologie für die christliche Ethik. Zu Inhalt und Methode einer neuen Wissenschaft. – ThPh XLVIII, 1973, 504–513.

Hamel, Edouard, SJ: L'Écriture, âme de la théologie morale? – Gr LIV, 1973, 417–444.

Schüller, Bruno: Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 213 S. = Patmos Paperback; kart. DM 20,–.

Kramer, Hans: Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen. Ihre moralanthropologischen und moraltheologischen Voraussetzungen. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 325 S.; kart. DM 56,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Furger, Franz: Sittliche Praxis. Vorentscheidung, Vorsatz, Wollen. – Augsburg: Winfried-Werk (1973). 112 S. = Christliches Leben heute XVII; Pp. DM 7,–.

Houdijk, M. J.: **Privacy** als onderzoeksthema van de moraaltheologie. – TTh XIII, 1973, 426–442; p. 442: Summary: Privacy as a topic for investigation in moral theology.

Dingjan, Frans, OSB: Die Beschränktheit jedes sittlichen Handelns – die Rolle der **Epikie** und **Diskretion**. – ThGl LXIII, 1973, 288–308.

Larrabe, José L.: La virtud de la castidad según la reflexión teológica de Santo Tomás. – CTom, A. LXIV = T. C, 1973, 191–213.

Ziegler, Josef Georg: Das Verständnis menschlicher Geschlechtlichkeit in der sexualethischen Diskussion. – ThpQ CXXII, 1974, 36–45.

Bruch, Richard: De parvitate materiae in sexto. Bemerkungen und Ergänzungen zu einer moraltheologischen Studie. – ThGl LXIII, 1973, 225–235.

Korff, Wilhelm: Wie kann der Mensch glücken? Zur Frage einer ethischen Theorie der Gesellschaft. – ThQ CLIII, 1973, 305–322.

Hauerwas, Stanley: **Abortion**: The agent's perspective. – AER CLXVII, 1973, 102–120.

Heylen, Victor: Persoon en gemeenschap tegenover de abortus provocatus. – Collationes, 1973, 332–360.

Visser, Giovanni, CSSR: Aborto diretto sempre illecito? – Problemi attuali di teologia ..., Zü (1973), 81–96.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Germano, Josephus M., SCJ: «Et non cognoscebat eam donec ...» Inquisitio super sensu spirituali seu mystico Mt. 1, 25. – Marianum XXXV, 1973, 184–240.

Donckel, Emil: Der Kult des heiligen **Celsus** von **Trier**. Sein Werden, Wachsen und Vergehen. ‹Eine Materialsammlung.› ‹Als Manuskript gedruckt›. – Luxemburg 1972: Sankt-Paulus-Druckerei. 104 S., 20 Taf. mit 55 Abb.; FB 240.

Zinn, Grover A., Jr.: Mandala symbolism and use in the mysticism of **Hugh** of **St. Victor**. – HRel XII, 4, 1973, 317–341.

Hahn-Woernle, Birgit: **Christophorus** in der **Schweiz**. Seine Verehrung in bildlichen und kultischen Zeugnissen. – Basel: Krebs 1972. X, 204 S., Abb. = Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde LIII; sfr 48,– [Diss., Zürich]

Mommaers, Paul: Bulletin d'histoire de la spiritualité: L'école néerlandaise. – Revue d'histoire de la spiritualité XLIX, 1973, 465–492.

Staber, Joseph: Religionsgeschichtliche Bemerkungen zum Ursprung der **Marienwallfahrt**en im Bistum **Regensburg**. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg VII, 1973, 41–61.

Ampe, Albert, SJ: L'**Imitation** de **Jésus-Christ** et son auteur. Réflexions critiques. – R: Edizioni di Storia e Letteratura 1973. 151 p. = Sussidi eruditi XXV; Lire 4000.

Ruusbroec, Jan van: Vanden blinckenden steen of het mystieke zoonschap. Oorspronkelijke tekst met juxta-vertaling in modern Nederlands door Lod. Moereels met een inleidende samenvatting door Leonce Reypens, S.J. – Antwerpen: Ruusbroec-Genootschap 1973. 110 blz.; BF 150,–.

Costa, Maurizio: Legge religiosa e discernimento spirituale nelle costituzioni della **Compagnia** di **Gesù**. – Brescia: Paideia Ed. (1973). 444 p. = Storia del Cristianesimo IV; Lire 6000.

Bédard, André: Naître à la liberté. Les exercices de saint Ignace comme «schola affectus». – ScE XXV, 1973, 379–408.

Porteman, K.: Nederlandse mystici uit de 17e eeuw of de mystici van 'den Niet'. – OGE XLVII, 1973, 386–407.

Eguren, Juan A., SJ: Dom Columba **Marmión**. ‹En el 50° aniversario de su santa muerte›. – Manresa XLV, 1973, 365–384.

Castro, Felipe Ma. de, OP: La vida religiosa a la luz del Vaticano II. Tomo IV: Otras cuestiones complementarias de la vida religiosa, según los decretos conciliares y postconciliares. – Madr: Ediciones Studium (1972). 461 p.

Higgins, John J.: Thomas **Merton** on prayer. – Garden City, NY: Doubleday 1973. 192 p.; $ 5,95.

Albrecht, Barbara: Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk **Adrienne** von **Speyrs**. Bd II: Darstellung. – Eins: Johannes Verl. (1973). 298 S.; kart. DM 34,–.

Mystik und Wissenschaftlichkeit. Hrsg. von André Mercier. – Bern, Ffm: Lang 1972. 190 S. = Universität Bern. Kulturhistorische Vorlesungen. 1970/71.

Bewußtseinserweiterung durch Meditation. Mit Beiträgen von Ladislaus Boros [u. a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 159 S.; kart. DM 17,–; [enth.:] S. 7–28: Boros, Ladislaus: Voraussetzungen christlichen Betens; S. 29–55: Lotz, Johannes B.: Einsamkeit als menschliche Grenzerfahrung; S. 56–88: Staehelin, Balthasar: Das Unzerstörbare in der Selbsterfahrung; S. 89–117: Benz, Ernst: Meditation in östlichen Religionen und im Christentum; S. 118–137: Waser, Peter G.: Drogeneinflüsse auf Gehirn, Bewußtsein und Verhalten; S. 138–158: Strolz, Walter: Einübung in die Gelassenheit.

Ebeling, Gerhard: Das Gebet. – ZThK LXX, 1973, 206–225.

XII. Christliche Sozialwissenchaften

Scarvaglieri, Giuseppe, OFMCap: La libertà religiosa e la laicità dello Stato nelle opere fondamentali di Luigi **Sturzo**. – Laurentianum XIV, 1973, 409–444.

Lindt, Andreas: Friedrich **Naumann** und Max **Weber**. Theologie und Soziologie im Wilhelminischen Deutschland. – Mchn: Kaiser 1973. 77 S. = Theologische Existenz heute CLXXIV; geh. DM 4,80.

Deussen, Giselbert: Ethik der Massenkommunikation bei Papst **Paul VI.** – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. 354 S. = Abhandlungen zur Sozialethik V; kart. DM 46,– [Diss., Münster]

Schrey, Heinz-Horst: Einführung in die evangelische Soziallehre. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1973. XI, 178 S. = Die Theologie. Einführungen in den Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen; kart. DM 33,30.

Earth might be fair. Reflections on ethics, religion, and ecology. Ed. by Ian G. Barbour. – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall (1972). VII, 168 p.; $ 3,95.

Leeuwen, A. Th. van: Op weg naar een economische theologie. – TTh XIII, 1973, 391–405; p. 405–406: Summary: Towards an economic theology.

Composta, Dario: Teologia del **diritto naturale**. – Brescia: Editrice Civiltà (1972). 158 p. = Collana "Nova et Vetera"; Lire 1500.

Wiesnet, Eugen: **Säkularisierung** – pro und contra. Ihre Diagnose, Interpretation und Wertimplikationen in der heutigen Religionssoziologie. – Innsbr: Österr. Kommissionsbuchhandl. in Komm. 1973. 119 S. = Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät VIII = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck LXXV; kart. ÖSch 288,–.

Harkness, Georgia: Women in church and society. – Nashv: Abingdon Pr. 1972. 240 p.; $ 4,75.

Ehman, Gabriel J., CSSR: Essay on some principles of community living. – Studia moralia X, 1972, 45–72.

Drolet, Francis K.: New communities for christians. – Staten Island, NY: Alba House (1972). XVIII, 396 p.; $ 3,95.

Paiement, Guy: Groupes libres et foi chrétienne. La signification actuelle de certains modèles de communauté chrétienne. – P, Tourn: Desclée; Montréal: Bellarmin 1972. 349 p. = Hier-aujourd'hui XI. Théologie; FB 250,–.

Michelat, Guy – Michel Simon: Catholiques déclarés et irréligieux communisants: vision du monde et perception du champ politique. – ASR XVIII, 1973, 57–111.

González, Gonzalo, OP: La revolución de Jesús. – CTom, A. LXIV = T. C, 1973, 117–137.

Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung (Teología de la liberación, dt.) Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz. – (Mchn:) Kaiser; Mz: (Grünewald) 1973. XII, 288 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Systematische Beiträge XI; kart. DM 32,–.

Bianchi, Eugene C.: The religious experience of revolutionaries. – Garden City, N. Y.: Doubleday 1972. 223 p.; $ 6,95.

Geck, L. H. Adolph: Die **Freizeitprobleme** in der wissenschaftlichen christlichen Gesellschaftslehre. – B: Duncker & Humblot (1973). 82 S. = Sozialpolitische Schriften XXXII; br. DM 16,80.

XIII. Kirchenrecht

Atti del Congresso internazionale di diritto canonico. La chiesa dopo il concilio. Roma, 14–19 gennaio 1970. I: Relazioni. II, 1–2: Comunicazioni. – Mil: Giuffrè 1972. XII, 536 p.; X, 782 p.; X, p. 785–1575 = Università di Roma. Facoltà di giurisprudenza; Lire 23 000.

Zirkel, Adam: Executio potestatis. Dictum **Gratiani** post c. 97 C. 1 q. 1. Eine Auslegung. – AkKR CXLI, 1972, 395–449.

Stickler, Alfons M.: La «sollicitudo omnium Ecclesiarum» nella canonistica classica. – Comunione interecclesiale. Collegialità, primato, ecumenismo. Acta conventus internationalis ... Romae 1967, R 1972, 547–586.

Traserra, Jaime: La tutela de los derechos subjetivos frente a la administración eclesiástica. – Barc: Herder (1972). 193 p. = Colectánea San Paciano XVIII; pes 450,– [Diss., Barcelona]

Bahima, Matilde: La condición jurídica del laico en la doctrina canónica del siglo XIX. – (Pamplona): Ediciones Universidad de Navarra (1972). 215 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra XV; pes 320.

Dolezalek, G.: Die handschriftliche Verbreitung von Rechtsprechungssammlungen der **Rota**. – SavRGKan LXXXIX, 1972, 1–106.

La "Caritas Christiana" sorgente dell'ordinamento giuridico della Chiesa dopo Vaticano II. Atti del IV Congresso canonistico-pastorale ‹Bologna 25–29 settembre 1972›. I: Relazioni. II: I lavori e i risultati. A cura di F. Romita. – Nap: D'Auria 1972–1973. 118 p., 134 p. = Bibliotheca "Monitor Ecclesiasticus" XXXVI; Lire 1800; Lire 2000.

Liermann, Hans: Der Jurist und die Kirche. Ausgewählte kirchenrechtliche Aufsätze und Rechtsgutachten. Hrsg. von Martin Heckel [u. a.] – Mchn: Claudius-Verl. 1973. 515 S. = Ius ecclesiasticum XVII.

Composta, Dario: Teologia del diritto divino positivo: La chiesa fondazione e istituzione di Gesù. – Apollinaris XLVI, 1973, 36–68. 333–365.

Peter, Carl J.: Dimensions of ius divinum in Roman Catholic theology. – ThSt XXXIV, 1973, 227–250.

Corecco, Eugenio: Proposta per una rifusione dell'art. 2 del caput I della **Lex fundamentalis**. ‹Textus emendatus.› – SC CI, 1973, 160–194.

Díaz Díaz, Alfonso: Derecho fundamental de asociación en la Iglesia. – (Pamplona): EUNSA (1972). 275 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra XVIII; pes 360,–.

Heimerl, Hans: Der **laisierte Priester**. Seine Rechtsstellung. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1973). 92 S.; kart. DM 15,–.

Walf, Knut: Laisierung von Priestern ‹1962–1971›. – ThQ CLII, 1972, 345–357; S. 358–360: Ein neues Reskript zur Laisierung; S. 361–379: Kanonistische Erwägungen zu priesterlichem Leben und geistlichem Amt. Ein Kolloquiumstext.

Acebal, Juan Luis: Los procesos de reintegración de los sacerdotes al estado laical. – CTom, A. LXIV = T. C, 1973, 215–253.

Il dolo nel consenso matrimoniale. – CdV: Libr. Ed. Vaticana (1972). XIV, 290 p. = Annali di dottrina e giurisprudenza canonica II.

Socha, Hubert: Zur Frage der Beweislast im Ehenichtigkeitsprozeß. Die Problematik der Rechtsvermutung des c. **1014**. – ThQ CLIII, 1973, 364–379.

Buonanno, Michael: De canonico publicae honestatis impedimento. Synopsis historica ac commentarium doctrinale in can. **1078** C. I. C. – Nap: D'Auria 1973. 96 p. = Bibliotheca "Monitor Ecclesiasticus" XLII; Lire 3500.

Bersini, F.: Il contratto matrimoniale canonico e la riserva di divorzio. – MonEccl XCVII, 1972, 244–266.

Faltin, Daniel, OFMCap: De iure patrimoniali ecclesiae. – R: Pont. Univers. Lateranensis, Institutum Utriusque Iuris 1973. XXV, 287 p.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Padberg, Rudolf: Zum theologischen Grundverständnis der praktischen Theologie. – ThGl LXIII, 1973, 424–436.

Neue Modelle in der Erprobung. Problemskizzen, Berichte, Dokumente. – Mstr: Comenius-Institut 1973. XX, 397 S. = Reihe „Materialien zur Vikarsausbildung" I.

Alter, Altern, Altenpastoral. Österreichische Pastoraltagung 27.–29. Dezember 1972. Im Auftrag des Österr. Pastoralinstituts hrsg. von Wilhelm Zauner und Helmut Erharter. – Wien: Herder (1973). 139 S.

Kroeger, Matthias: Themenzentrierte Seelsorge. Über die Kombination klientzentrierter und themenzentrierter Arbeit nach Carl R. Rogers und Roth C. Cohn in der Theologie. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). 222 S. = Urban-Taschenbücher T-Reihe DCV; DM 12,–.

Hauck, Paul A.: Reason in pastoral counseling. – Phil: The Westminster Press (1972). 236 p.; $ 5,95.

Kratz, Michael – Felix Schlösser: Gemeinden ohne Priester. Analysen, Anregungen, Modelle. – Limburg: Lahn-Verl. (1973). 123 S. u. 6 Tabellen = Offene Gemeinde XXI; kart. DM 14,80.

Daigeler, Hans-Wolfgang: Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche. Die Beteiligung des einzelnen an der Leitung des Gemeinwesens in Demokratie und Kirche. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1973). X, 171 S.; kart. DM 24,80. [Diss., Freiburg/S.]

Busse und Beichte. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposion. Hrsg. im Auftrag der Ökumenischen Kommission der deutschen Bischofskonferenz, Sektion Kirchen des Ostens, von Ernst Chr. Suttner. – Rgb: Pustet (1972). 118 S.; kart. DM 7,80.

Dirschauer, Klaus: Der totgeschwiegene Tod. Theologische Aspekte der kirchlichen **Bestattung**. – Bremen: Schünemann Universitätsverlag (1973). 207 S.; kart. DM 22,– [Diss., Marburg. Überarb.]

A colloquy on Christian education. Ed. by John H. Westerhoff III. – Phil: United Church Press (1972). 254 p. = Pilgrim Press book; $ 5,95.

Handbuch der Religionspädagogik. Band I: Religiöse Bildung und Erziehung. Theorie und Faktoren. Hrsg. von Erich Feifel [u. a.] Schriftleitung: Erich Feifel. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verlag (1973). 392 S.; Lw. DM 38,–.

Jendorff, Bernhard: Vom konfessionellen Religionsunterricht zum Unterricht über Religion. – RUHSch XVI, 1973, 225–239; S. 239–247: Türk, Hans Joachim: Zur Frage der Besonderheit der didaktischen methodischen Struktur des Religionsunterrichts; S. 247–255: Wiater, Werner: Literaturdidaktische Überlegungen zum Bibelunterricht.

Rück, Hermann: Die Revision der Curricula im Fach Religion. Eine kritische Befragung gegenwärtiger Modellentwicklung innerhalb des Fachcurriculums. – WissPr LXII, 1973, 417–433.

Steffensky, Fulbert: Gott und Mensch – Herr und Knecht? Autoritäre Religion und menschliche Befreiung im Religionsbuch. – Hbg: Furche-Verlag (1973). 182 S. = Konkretionen XVII; Ppb. DM 25,– [Diss., Bochum]

Niggemeyer, Margarete: Glaubenskatechese. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 237 S. = Patmos-Religionspädagogik; kart. DM 19,80 [Diss., Bonn]

Kirchengeschichte im Religionsunterricht. Konzeptionen und Entwürfe. [Von] Peter Biehl [u. a.] – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1973). 104 S. = Religionspädagogische Praxis XIII; DM 14,80.

Religionsunterricht und politische Bildung. Unterrichtsentwürfe im Überschneidungsfeld. [Hrsg.] von Folkert Rickers. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1973). 106 S. = Religionspädagogische Praxis XV; kart. DM 16,80.

Petsch, Hans Joachim: **Leistung** als Thema der Theologie. – EvE XXV, 1973, 326–340; S. 340–347: Seidelmann, Karl: Schule und Leistungsgesellschaft.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Pinell, Jorge, OSB: Fragmentos de códices del antiguo rito hispánico. III–IV–V: Reliquias del psalmographus. – HS XXV, 1972, Barc-Madr 1973, 185–208.

Brückmann, J.: Latin manuscript pontificals and benedictionals in **England** and **Wales**. – Traditio XXIX, 1973, 391–458.

Häussling, Angelus Albert, OSB: Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die **Messe** in der abendländischen Klosterliturgie des **frühen Mittelalters** und zur Geschichte der Meßhäufigkeit. – Mstr: Aschendorff (1973). XIV, 380 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LVIII; kart. DM 74,–.

Dykmans, Marc, SJ: Le cérémonial du cardinal-évêque vers **1200**. – QL LIV 1973, 81–128.

Saxer, Victor: Le missel du Cardinal **Bessarion**. – Scriptorium XXVI, 1973, 302–313.

Boekema, Cornelius, CSSP: Pour une théologie anthropologique du sacrifice-repas eucharistique. Réflexions critique sur "Le rite et l'homme" de L. **Bouyer**. – EglTh IV, 1973, 295–329.

Hickman, Hoyt L.: Possibilities and risks of creative and innovative worship. – StLit IX, 1973, 107–121.

Reifenberg, Hermann: Sakramentsgottesdienst als aussagefähiges und verstehbares Symbol. Zur Phänomenologie und gestuften Wertigkeit primärer und sekundärer liturgischer Elemente. – ALW XIV, 1972, 99–138.

Dussaut, Louis: L'eucharistie – Pâques de toute la vie. Diachronie symbolique de l'eucharistie. – P: Ed. du Cerf 1972. 329 p. = Lectio divina LXXIV; F 43,–.

Häußling, Angelus: Das Missale Romanum Pauls VI. Ein Zeugnis sucht Bezeugende. – LJ XXIII, 1973, 145–158; S. 159–169: Kleinheyer, Bruno: Die Eröffnung der Eucharistiefeier. Beobachtungen zum neuen Ordo Missae. Wünsche zum künftigen deutschen Meßbuch; S. 170–186: Amon, Karl: Die Präsidialgebete im Hinblick auf das künftige deutsche Meßbuch; S. 187–203: Jungmann, Joseph Andreas: Die Gebete zur Gabenbereitung.

Baumgartner, Jakob: Hochgebetsdebatte – Stillstand oder Fortschritt? Zum Rundschreiben "Eucharistiae participationem" der Gottesdienstkongregation vom 27. April 1973. – HlD XXVII, 1973, 89–102.

Triacca, Achille M., SDB: Fondamenti liturgico-sacramentali delle forme di «vita di consecrazione». – RLit N. S. LX, 1973, 287–320; p. 321–325: Nocent, Adrien, OSB: L' "Ordo benedictionis abbatis et abbatissae"; p. 326–340: Augé, Matias, CMF: I riti della professione religiosa e della consecrazione delle virgini. Struttura e contenuto teologico; p. 360–375: Verhelken, Sr. Marie: La liturgia dell'impegno nella vita religiosa presso le religiose non claustrali in Belgio ‹1964–65›.

Kaczynski, Rainer: Neubesinnung auf ein „vergessenes" Sakrament. Überlegungen zur bevorstehenden Einführung der erneuerten **Krankenliturgie**. – ThpQ CXXI, 1973, 346–360.

Nuyens, Y.: Sterven of doodgaan? – TsLit LVII, 1973, 1–14; p. 15–38: Lamberigts, S.: De zin van het christelijk sterven; p. 39–61: D'Haese, Peter: Liturgische pastoraal rond de christelijke begrafenis; p. 49–61: Forier, J.: De homilie in de begrafenisliturgie; p. 62–68: Schollaert, Paul: Muzikale regie van de uitvaart; p. 81–110: De Smet, S., SJ: Begrafenisgebruiken, getuigenis van geloof in het eeuwig leven.

Tarruel, Jordi Gibert, OCist: La nouvelle distribution du Psautier dans la "Liturgia Horarum". – ELit LXXXVII, 1973, 325–382.

Guido, Marco: L'eucaristia di **Taizé**: tappa concreta del dialogo ecumenico. – RLSE V, 1973, 25–42. 107–146.

Bouyer, Louis: Liturgie juive et liturgie chrétienne. – Istina XVIII, 1973, 132–146; p. 147–154: Dalmais, Irénée-Hans, OP: L'Esprit Saint et le mystère du salut dans les épiclèses eucharistiques syriennes; p. 155–207: Dumont, C. J., OP: Eucharistie et ministères. A propos des «Accords des Dombes». Essai de critique constructive; p. 208–209: Sweeting, Maurice: Quelques réflexions sur l'accord eucharistique des Dombes; p. 210–229: Sesboüé, B., SJ: L'accord eucharistique des Dombes. Réflexions théologiques; p. 230–235: Document: Accord doctrinal sur l'Eucharistie. Thèses du Groupe des Dombes ‹6–9 sept. 1971›.

Lazarev, Victor: Regard sur l'art de la **Russie prémongole**. – CCM XIII, 1970, 195–208; XIV, 1971, 221–238; XVI, 1973, 1–15

Kuś, Jan: Die Kirche Sankt **Katharina** in **Krakau**. – Augustiniana XXIII, 1973, 271–292.

Fischer, Kurt: Sakrale Goldschmiedekunst im **Kreise Coesfeld**. – Coesfeld: (Selbstverlag der Kreisverwaltung Coesfeld) 1973. VII, 218 S., 64 Abb. im Text, 1 Karte, 6 Tafeln = Beiträge zur Geschichte und Volkskunde des Kreises Coesfeld XIII.

Kunstschaffen in der Erzdiözese **Freiburg**. – Münster XXVI, 1973, 205–254.

Schade, Herbert, SJ: Zum Bild des Engels in der modernen Kunst. – GL XLVI, 1973, 283–299.

Supper, Walter: Kirche und **Orgel**. – Münster XXVI, 1973, 329–357.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Andreas Bauch, 8833 Eichstätt, Leonrodplatz 3; Prof. Dr. Hermann Eising, 44 Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Heinz Fleckenstein, 87 Würzburg, Scheffelstr. 4; Prof. Dr. Gisbert Greshake, A 1090 Wien IX, Boltzmanngasse 9; Prof. Dr. Herbert Haag, 74 Tübingen, Denzenberghalde 16; Prof. Dr. Horst Herrmann, 4401 Albersloh, Königsberger Weg 6; Prof. Dr. Bruno Kleinheyer, 84 Regensburg, Universitätsstr. 31; Dr. Jochen Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Prof. Dr. Ulrich Kühn, X 703 Leipzig, Denkmalsblick 17; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 37; Prof. Dr. Herbert Leroy, 89 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28/17; Prof. Dr. Rudolf Lill, I 00152 Rom, Via A. Poerio 33; Doz. Dr. Werner Marschall, 78 Freiburg i. Br., Klarastr. 18; Prof. Dr. Hans Eberhard Mayer, 23 Kiel, Olshausenstr.; Prof. Dr. Franz Mußner, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning SJ, 6 Frankfurt 70, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt, Am Graben 17; Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg, 8032 Lochham, Riesheimer Str. 6; Prof. Dr. Erhard-Wolfram Platzeck OFM, 405 Mönchengladbach, Dettrather Str. 79; Prof. Dr. Franz Pöggeler, 51 Aachen, Eichendorffweg 7; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, 8401 Pentling, Bergstr. 4; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, 86 Bamberg, Kunigundendamm 64; Prof. Dr. Martin Rock, 65 Mainz, Sozialethisches Seminar der Universität; Prof. Dr. Otto B. Roegele, 8 München, Nymphenburgerstraße 169; Dr. Lothar Roos, 7811 St. Peter, Klosterhof 2; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8 München 70, Pählstr. 7; Prof. Dr. Karl Hermann Schelkle, 74 Tübingen, Österbergstr. 11; Prof. Dr. Heinrich Schlier, 53 Bonn, Wegelerstr. 2; Prof. Dr. Theodor Schneider, 65 Mainz 42, An den Mühlwegen 33; Prof. Dr. Eduard Schweizer, CH 8044 Zürich, Pilgerweg 8; Prof. Dr. Beda Thum OSB, 8354 Metten über Deggendorf; Dr. Udo Tworuschka, 405 Mönchengladbach, Liebigstr. 1; Wiss. Ass. Ludwig Wenzler, 89 Augsburg 22, Radaustr. 65; Prof. Dr. Joseph Ziegler, 8706 Höchberg, Albrecht-Dürer-Str. 112.

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Herder, Freiburg und Konrad Triltsch, Würzburg bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

THEOLOGIE

Erwin Bischofberger

Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens

Zur Fundamentalethik John Henry Newmans
Mit einem Vorwort von Heinrich Fries

Ca. 256 S. Kt. Ca. 32,— DM

In seinem Gewissen hält der Mensch Ausschau nach Sinn und Erfüllung. Diese Offenheit ist nach John Henry Newman eine grundlegende Disposition des Menschen, die die Glaubenszustimmung und damit eine christliche Sinngebung des Lebens erst ermöglicht. Glaube und Sittlichkeit stehen deshalb in einem sich gegenseitig bedingenden Abhängigkeitsverhältnis.

Arno Schilson

Geschichte im Horizont der Vorsehung

G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte
Tübinger Theologische Studien Band 3

Ca. 320 S. Kt. Ca. 36,— DM

Die Textinterpretation von G. E. Lessings Werk führt den Autor zu der Einsicht, daß eine Sinndeutung der Geschichte, die dem Menschen einen Raum der Freiheit und Verantwortlichkeit eröffnet, nur von einem Vorsehungsglauben her möglich ist. Erst im Horizont der Vorsehung gewinnt menschliches Dasein Sinn und Bestand.

Romano Guardini

Religiöse Erfahrung und Glaube

Topos Taschenbuch Band 28
In Gemeinschaft mit dem Patmos Verlag Düsseldorf

Ca. 184 Seiten. Ca. 7,80 DM

Die „Unterscheidung des Christlichen" hatte sich Guardini in seinem theologischen Schaffen als Aufgabe gestellt: Am Ende der Neuzeit galt es, die Wurzeln christlichen Daseins zu suchen, um den Zerstörungen aus der Säkularisation entgegenzutreten. So sind seine Beiträge gerade heute angesichts einer großen Unsicherheit von bleibender Aktualität.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte

Kirchenhistorische Studien. Herausgegeben von Bernd Moeller und Gerhard Ruhbach. 1973. IX, 363 Seiten. Leinen DM 82,—.

Die hier vorgelegten Aufsätze sind Hans Freiherrn von Campenhausen gewidmet. Sie wollen etwas von der wissenschaftlichen Ausstrahlung vermitteln, die von dem Heidelberger Kirchenhistoriker auf Schüler und Freunde ausgeht. Bleibendes in der Kirchengeschichte? Bleibend ist, was die Geschichte der Kirche allein gründen und leiten kann: das Evangelium. Dies ist nicht Ziel dieser Aufsätze. Was sie darstellen, sind vielmehr Gestalten, Probleme und Entscheidungen von bleibendem Wert und fortdauernder Wirkung. Der Band enthält folgende Beiträge:
Hermann Dörries, Erneuerung des kirchlichen Amts im vierten Jahrhundert / Gerhard May, Basilios der Große und der Römische Staat / Adolf Martin Ritter, Erwägungen zum Antisemitismus in der alten Kirche / Manfred Roensch, Überlegungen zu einer Geschichte der Buße im Abendland / Georg Kretschmar, Der Kaiser tauft — Otto der Große und die Slawenmission / Bernd Moeller, Papst Innocenz III. und die Wende des Mittelalters / Kurt-Victor Selge, Der Weg zur Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck im Jahr 1519 / Martin Schmidt, Das pietistische Pfarrerideal und seine altkirchlichen Wurzeln / Gustav Adolf Benrath, Die Freundschaft zwischen Jung-Stilling und Lavater / Gerhard Ruhbach, Die Religionspolitik Friedrich Wilhelms III. von Preußen / Reinhard Wittram, Politische Landtagspredigten.



J.C.B. Mohr
(Paul Siebeck)
Tübingen

Der „industrialisierte" Mensch

Seine Einstellung zu Religion und Gesellschaft

von

FRED BLUM

Aus dem Englischen von Traude Banndorff. Böhlaus Wissenschaftliche Bibliothek, herausgegeben von Jakobus Wössner. 1973. 262 Seiten. Broschiert DM 48,—. ISBN 3 205 08079 3

Bis zu welchem Grad ist bei Menschen, die der Industriegesellschaft angehören, religiöses Bewußtsein vorhanden? Welche Vorstellungen haben sie von der Gesellschaft? Auf welche Weise nehmen sie an sozialen Prozessen teil?
Diese aktuellen Fragen bildeten den Ausgangspunkt einer großangelegten Studie, in der die verschiedensten Berufsgruppen zweier bedeutender Unternehmungen untersucht wurden. Mit Hilfe eines umfangreichen Fragenkataloges versucht der Autor grundlegende menschliche Probleme der modernen Industriegesellschaft zu analysieren und mittels zahlreicher Interviews und Beobachtungen Aufschlüsse über die Verschiedenartigkeit individueller Erfahrung zu erhalten. Geschäftsführer und Techniker, Büroangestellte und Fabriksarbeiter diskutieren sowohl über Gott, Jesus Christus und Letzte Dinge als auch über Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie und Parteien. Ihre Antworten ergeben ein informatives, faszinierendes Bild über das religiöse Bewußtsein des modernen Menschen und dessen Einstellung zur Gesellschaft.

Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt

Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?

von

IDA RAMING

Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968 § 1 des Codex Iuris Canonici. 1973. XVIII, 232 Seiten. Broschiert DM 28,—. ISBN 3 412 83073 9

In dieser nunmehr in Druck vorliegenden theologischen Dissertation unternimmt die Autorin eine wissenschaftliche Untersuchung der Grundlagen jenes Kanons des geltenden (derzeit in Revision begriffenen) Kirchenrechts (Kan. 968 § 1), der die Frau vom Priesteramt ausschließt bzw. das männliche Geschlecht als Voraussetzung für die „Weihefähigkeit" postuliert. Das Werk ist – in Ergänzung zu anderen Vorstudien ein gründlicher wissenschaftlich gearbeiteter Beitrag zur Lösung dieser Frage, die so oft in Resolutionen etc. verlangt wird. Es ist zu hoffen, daß das Werk nicht nur von möglichst vielen interessierten studiert, sondern auch von den zuständigen kirchlichen Stellen sachlich vorurteillos überprüft wird, um in dieser Frage einen Schritt wieter zu kommen.
... Das Werk sei allen, die sich mit der Frage der Aufgabe der Frau in der Kirche von heute (theoretisch und praktisch) auseinandersetzen, zum Studium und als unentbehrliches Nachschlagewerk und Behelf für einschlägige Diskussionen sehr empfohlen. Besonders hingewiesen sei auch auf das ausführliche Literaturverzeichnis und das reichlich verarbeitete Zahlenmaterial.

Führungsblatt der kath. Frauenbewegung Österreichs

Lex Charitatis

Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers

von

JOHANNES HECKEL

2., überarbeitete und erweiterte Auflage, herausgegeben von Martin Heckel. 1973. XVI, 473 Seiten. Leinen DM 32,—. ISBN 3 412 84073 4

Dieses seit Jahren vergriffene kirchenrechtliche Hauptwerk blieb in der vorliegenden Neuauflage in seinem Text unverändert. Ergänzt wurde der Quellenapparat durch die teilweise umfangreichen Nachträge des Autors von letzter Hand. Die Resonanz in der wissenschaftlichen Fachwelt bekräftigte ihn in seinen Positionen, so daß er für eine Neuauflage sachliche Änderungen nicht vorgesehen hatte. Wohl aber dachte er an den Ausbau mancher Teile, vor allem zum Verständnis des Reformators von der rechten Kirchenordnung und der Stellung des Christen als Mitglied der Kirche in der Welt, die seine früheren Forschungen zum jungen Luther – besonders auch die „Initia iuris ecclesiastici Protestantium" – ergänzend weiterführen sollten. Diese Erweiterung und Einarbeitung seiner späteren Studien war ihm jedoch nicht mehr möglich. Eine Gruppe ergänzender Arbeiten wurde beigefügt: Die Abhandlungen „Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre Luthers" und „Kirche und Kirchenrecht nach der Zwei-Reiche-Lehre", ferner der Lexikonartikel „Die Entfaltung der Zwei-Reiche-Lehre als Reichs- und Regimentenlehre" sowie die beiden knappen Selbstanzeigen des Verfassers.

Evangelische Rechtstheologie

Zweireichelehre - Christokratie - Gnadenrecht

von

WILHELM STEINMÜLLER

Erster und zweiter Halbband. Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd. 8. 1968. 946 Seiten. Broschiert DM 98,—. ISBN 3 412 09569 9

... Der Wert der hier geleisteten Arbeit besteht aber nicht allein in der Schaffung eines handlichen Kompendiums der evangelischen Rechtstheologie. Sie verdient, was freilich schon wegen des großen Umfangs keine kleine Mühe darstellt, vom Anfang bis zum Ende wirklich durchgelesen zu werden. Wer sich dieser Lektüre unterzieht, wird reiche Belehrung empfangen und vor allem für die Klarheit dankbar sein, die er dabei gewonnen hat. Wer sich mit den Werken von Johannes Heckel, Siegfried Grundmann, Erik Wolf und Hans Dombois befaßt hat, ist sicherlich manchmal mehr oder minder ratlos vor einer Fülle von Gedanken gestanden, die von einer verschieden theologischen, rechtsphilosophischen und konfessionellen Grundhaltung aus und zudem in einer teilweise verschiedenen wissenschaftlichen Sprache abgefaßt, sich ineinander verwirren, sich zu widersprechen scheinen oder auch wirklich widersprechen. Hier hat Steinmüllers Werk im wahrsten Sinne des Wortes einen Weg durch das Wirrsal gebahnt. Man hat nach der Lektüre, die als solche zwar nicht ganz einfach, aber um so lohnender ist, die moderne evangelische Rechtstheologie in ihren Hauptvertretern wirklich kennengelernt ...

Theologische Literaturzeitung

BÖHLAU VERLAG KÖLN WIEN

»Verwaltet werden ...« Hier setzt der Protest ein, um dessentwillen das Buch nicht zuletzt geschrieben worden ist. Kann man Menschen verwalten?

H. G. Adler
Der verwaltete Mensch

Studien zur Deportation der Juden aus Deutschland.
1974. XXXII, 1076 Seiten. Leinen DM 120,—

Das erste Werk, das sich ausschließlich mit der Deportation der Juden aus Deutschland befaßt. Adler hat darin eine Fülle von Material in überlegener Manier verarbeitet und einen der wichtigsten Beiträge zur Geschichte der nationalsozialistischen Herrschaftspraktiken und ihrer Ideologie geliefert.

Dem Verfasser, der seine früheren Bücher um das Lager »Theresienstadt« aus der Sicht des Verfolgten schrieb, geht es in seiner neuen Untersuchung darum, das bis auf geringfügige lokale Varianten Gleichartige der Deportation herauszukristallisieren, gewissermaßen eine Typik der Deportation vom Standpunkt des Verfolgers aus vorzulegen. Der Mensch im Staat. Sein Ausgeliefertsein an die Behörden. Seine Abhängigkeit von der Willkür der Apparatur. Die verhängnisvollen Auswüchse im Unrechtsstaat, wo Unrecht geduldet, ja, ausdrücklich gewollt wird. Die Unbarmherzigkeit der Administration. Dies alles versucht Adler deutlich zu machen. Die neugewonnenen Einsichten, an denen er die bisher erschienene Fachliteratur zum Thema »Verwaltung« neu überprüft, sollen Orientierungshilfen für die Zukunft liefern.

»Eine große wissenschaftliche und schriftstellerische Leistung.« ... Eine »Fülle neuer Einsichten zur Geschichte und Beurteilung der nationalsozialistischen Deportationspolitik«. (K. D. Bracher)



J.C.B. Mohr
(Paul Siebeck)
Tübingen

Gerhard Krause
Weihnachts-predigten

und homiletische Erwägungen
zur Weihnachtspredigt heute

1973. 172 Seiten. Kart. DM 9,50

Die hier vorgelegten Predigten spiegeln die Wandlung der Weihnachtspredigt von einem unangefochtenen, fast zu selbstverständlichen christlichen Weihnachtsfest bis zu seiner radikalsten Infragestellung und Umfunktionierung. Immer ist Krause bemüht, die Gegenwartsbeziehungen in die biblisch bezeugte Wirklichkeit hineinzustellen. Das Auftreten Jesu in der Weltgeschichte erscheint als die in seiner Tiefe nicht auszuschöpfende Parteinahme Gottes für den Menschen. Sie geht ebenso elementar wie universal unser Leben und Fragen nach einem Sinn des Ganzen an, schließt niemanden aus, ermächtigt vielmehr alle zu neuem Leben mit Gott, d. h. dazu, Friede, Freiheit und Freude auch dort zu verwirklichen, wo die Verhältnisse ihnen nicht günstig sind. Redetechnisch überwindet Krause den herkömmlichen Gegensatz von Text- und Themenpredigt, indem er Auslegungen immer entschlossener zu Besinnungen, Reflexionen, kritischen Klarstellungen und Deutungen heutiger Wirklichkeit ausweitet. Der Mensch der Gegenwart soll alte und neue Zugänge zu dem Wunder „Gott ist Mensch geworden" gewinnen. In einer angefügten Vorlesung von 1971 werden Probleme des Weihnachtsfests und seiner Predigt umfassender, als es in einer Predigt möglich ist, für alle erörtert, die weiterfragen und -denken wollen.



J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck)
Tübingen

Mit 81 Beiträgen, geschrieben von den namhaftesten Patrologen, Religions- und Liturgiegeschichtlern Europas und Amerikas.

Jetzt in 2. Auflage

KYRIAKON

Festschrift für Johannes Quasten. Kaum ein Aspekt der frühchristlichen Geistes- und Kirchengeschichte ist in diesem fast 1000 Seiten starken Werk unbeleuchtet geblieben: der Einfluß des antiken Kult- und Mysterienwesens auf die Anfänge der christlichen Liturgie, die Konfrontation mit griechischem Denken und römischer Rechtsordnung, die Auseinandersetzung mit der Gnosis, die Väter-Exegese, die Ansätze zu einer genuin christlichen Mystik, die Anfänge des Mönchtums, alles das wird hier von Freunden, Mitarbeitern und Schülern Quastens als Dank und Antwort auf dessen eigene Forschungsfragen vorgelegt.

81 Gelehrte der alten und neuen Welt zählen zu den Mitarbeitern, unter ihnen Yves Congar, Pierre Courcelle, Jean Daniélou, Marcel Richard, Henry Chadwick, Josef Ratzinger, J. M. C. Toynbee, Heinrich Dörrie, Bruce Metzger, Josef A. Jungmann, Ernst Kitzinger. Die Kompetenz der Beiträger gewährleistet, daß durch die vereinigten Arbeiten die Studien ein sichtbares Stück weitergetragen werden.

Kyriakon. Herausgegeben von Patrick Granfield und Josef A. Jungmann. Zwei Bände mit insgesamt 994 Seiten, 23 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 184,– DM, ISBN 3-402-03217-1.



476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Halbjährlich DM 30,–

Nummer 2 — 1974 — 70. Jahrgang

Prof. Dr. Joseph Ratzinger: Dogma in Geschichte . . . . . Spalte 89

Le Point théologique. Hrsg. von Ch. Kannengießer (A. Ganoczy)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 97
Forschung zur Bibel. Festschrift für Joseph Ziegler. Hrsg. von J. Schreiner (L. Sabottka)
Ziegler, Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta (C. M. Martini)
Stolz: Jahwes und Israels Kriege (H. Groß)
Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament. Hrsg. von J. Ernst (F. Mußner)
Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Josef Schmid. Hrsg. von P. Hoffmann in Zusammenarbeit mit N. Brox u. W. Pesch (J. Ernst)
Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten
ders.: Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferungen (J. Dupont)
Beutler: Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes (E. Ruckstuhl)
Borse: Der Standort des Galaterbriefes (F. Mußner)
Eckert: Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 115
Andresen: Einführung in die Christliche Archäologie (J. Fink)
Vilela: La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle (A. Ganoczy)
Studer: Zur Theophanie-Exegese Augustins (C. Mayer)
Strunk: Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende (A. Angenendt)
Ernst: Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi (R. Haubst)
St. Anna in Düren. Hrsg. von E. Gatz (D. Lück)
Kaliner: Julius Pflugs Verhältnis zur „Christlichen Lehre" des Johann von Maltitz (J. V. Pollet)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Konfessionskunde . . . . . Sp. 125
Theunissen: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat (M. Wilden)
Kitamori: Theologie des Schmerzes Gottes (L. Wenzler)
Geißler: Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler (P.-W. Scheele)
Gualerni: Maria Espressione della Società e della Chiesa (H. Schauf)
Nasrallah: Marie dans l'épigraphie, les monuments et l'art du patriarcat d'Antioche, du IIIe au VIIe siècle (A.-Th. Khoury)
Algermissen: Konfessionskunde (neu bearb. von H. Fries, W. de Vries, E. Iserloh, L. Klein, K. Keinath) (H. Petri)
Von Allmen: Une réforme dans l'Église. (A. Ganoczy)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 141
Heimerl: Der laisierte Priester (H. Herrmann)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 141
Mattai: Morale internazionale (H. Weber)
Caffarra/Piana: Principi di morale religiosa (H. Weber)
Häring: Heilender Dienst. Ethische Probleme der modernen Medizin (G. Ermecke)
Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft. Hrsg. von W. Oelmüller (G. Ermecke)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré, Bd 7 (P. Wesemann)
Bormann/Bormann-Heischkeil: Theorie und Praxis kirchlicher Organisation (J. Oelinger)
Der alarmierende Trend. Hrsg. von O. Schreuder (A. Rauscher)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 152
Jammers: Das Alleluia in der gregorianischen Messe (H. Reifenberg)
Lengeling: Die neue Ordnung der Eucharistiefeier (R. Berger)
Richter/Probst/Plock: Liturgie mit Kranken (H. Reifenberg)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 158
Basetti-Sani: Il Corano nella luce di Cristo (A.-Th. Khoury)
Flasche: Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien (B. Kloppenburg)
Figge: Geisterkult, Besessenheit und Magie in der Umbanda-Religion Brasiliens (B. Kloppenburg)

Hinweise . . . . . Sp. 160
Schlette: Romano Guardini (E. Iserloh)
Kirchgässner: Suchet den Frieden (K. Richter)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Dogma in Geschichte

Marginalien zu einem „Versuch einer Kritik des Dogmatismus" *

Von Joseph Ratzinger, Regensburg

Das Geleitwort, mit dem H. Küng diese von ihm betreute Tübinger Dissertation eröffnet, kann man nicht gerade als eine Einladung zum kritischen Gespräch bezeichnen. „Diese Kritik am Dogmatismus wird zweifellos die Gegenkritik der Dogmatiker rufen", beginnt es und stellt damit im voraus den Kritiker unter das Verdikt, Dogmatiker zu sein, auch wenn am Ende, mit etwas nachsichtigerer Gebärde, die Erwartung ausgedrückt wird, „die großen Rezensenten – zu unterscheiden von den nörgelnden Besserwissern" würden es schon „herausspüren, daß dieses Buch der Kirche und der Theologie in einer Zeit zwischen den Zeiten helfen will" (7). Nun, das nehme ich durchaus an, aber solcher Wille zum Helfen kann wohl nicht das Kriterium für wissenschaftlichen Rang sein. Mir scheint, daß der antikritische Zaun, der um dieses kritisch-antidogmatische Buch gezogen ist, eigentlich recht schlecht zu seinem Vorhaben paßt; jedenfalls muß die Kritik unternommen werden, auch wenn dem Kritiker sein Prädikat bereits mitgeliefert wird.

Der Anspruch, mit dem Noltes Arbeit auftritt, ist nicht gering. Sie will mit einer Kritik der Begriffe Dogma und Dogmatismus offensichtlich eine Klärung der Grundlagen des Christlichen überhaupt herbeiführen und von diesem Zentrum aus zugleich Wegweisungen für die praktische Revision des geschichtlichen Christentums anbieten. Das Ziel der Arbeit ist damit ebenso fundamental-theologisch wie praktisch-kirchenpolitisch. Inwiefern beides für Nolte ineinander übergeht und sich gegenseitig bedingt, wird noch zu zeigen sein. Zunächst ist festzustellen, daß die gekonnt gegliederte Arbeit zwar nicht in der Einteilung, die davon nichts ahnen läßt, wohl aber in der Sache in zwei Bereiche von Überlegungen zerfällt, die unversöhnt und m. E. auch unversöhnbar nebeneinander stehen: in Aussagen, die der Theologie zugeordnet sind und in solche rein philosophischen Charakters.

* **Nolte**, Josef: **Dogma in Geschichte.** Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1971). (Ökumenische Forschungen, Soteriologische Abt. Bd III) 286 S. Lw. DM 36.–

U.-B. TÜB
-3. MAI 1974

Die theologischen Partien lassen sich wieder in zwei Teile gliedern: einen, der den Begriff Dogma geschichtlich und sachlich zu erhellen sucht; einen weiteren, dem es um die Anwendung auf die kirchliche Situation der Gegenwart zu tun ist. Die Analyse des Begriffs Dogma, der als eine „wertneutrale" Größe von dem negativ qualifizierten „Dogmatismus" abgehoben werden soll, sich freilich faktisch (auch sprachlich) immer wieder mit ihm durchdringt, versucht den Sinn von „Dogma" auf zwei in der Antike nachweisbare Hauptformen des Wortes zu fixieren: abbreviative (schlagwortartige) Abkürzungen von Schuldoktrinen – das bedeutet den partikulären Charakter des Dogmas; juridische Festlegungen, die in Ausnahmesituationen friedenstiftende Funktion wahrnehmen können – das bedeutet begrenzte Geltungsdauer. Damit ist für Nolte auch der Rahmen des neutestamentlichen, also wertneutralen und christlich brauchbaren Dogmenbegriffs vorgezeichnet; Dogma ist für ihn neutestamentlich (von Apg 15 her) zu definieren als „ein kollegial abgestimmter, exzeptioneller, auf die Wiederherstellung des Kirchenfriedens zielender, die Gesamtheit betreffender Akt der Kirchenleitung oder einer repräsentativen Gruppe in einer Notsituation, welche durch eine causa maior ausgelöst wird" (69) – darauf wird hernach zurückzukommen sein. Abgerundet wird die „Geschichte des Dogmatismus" durch den Versuch zu zeigen, daß das Vatikanum I keinen dem entgegenstehenden Dogmenbegriff geschaffen habe und daß man so weiterhin von diesem Verständnis des Dogmas ausgehen könne. Daß die katholische Theologie sich seit dem 19. Jahrhundert faktisch eines andern Dogmenbegriffs bedient, wird von Nolte nicht bestritten; er ordnet dieses Verständnis von Dogma (im Sinn einer kirchlich vorgelegten unveränderlichen Offenbarungswahrheit) jedoch nicht dem „wertneutralen" Begriff Dogma, sondern dem negativ zu qualifizierenden Dogmatismus zu, so daß faktisch das, was man heute noch in katholischer Theologie unter Dogma versteht, bei Nolte unter dem Stichwort „Dogmatismus" verhandelt und mitbegriffen ist.

Wenn Nolte im Neuen Testament zwar „Dogma", aber nicht „Dogmatismus" findet, so ist sein Programm klar: Dogma ist in der Kirche erlaubt, nicht aber Dogmatismus. Dogma aber ist funktional zu verstehen, d. h. das Dogma ist auf seine Rolle, nicht auf seine Wahrheit zu befragen, es ist dem Pragma, nicht der Aletheia zuzuordnen. „Das Dogma wird mithin nicht mehr auf seine transzendentale Notwendigkeit und nicht auf eine angemessene Gültigkeit, sondern vielmehr auf seine gesellschaftsbezogenen Implikationen hin befragt" (206). „Die Praktikabilität des Dogmas in Liturgie, Homilie, Katechese und Theologie wird darum zum Kriterium seiner Legitimierung" (207). Die Reformvorschläge für die gegenwärtige und künftige Handhabung des Dogmas in der Kirche, die Nolte in den §§ 20 und 21 vorlegt, ergeben sich von da aus von selbst. Freilich gibt es hier auch mancherlei Widersprüchlichkeiten: Wird das Vatikanum I in der „Geschichte des Dogmatismus" noch beinahe fromm verteidigt (76–87), so klingt die Einstufung der neuzeitlichen Glaubensformeln „als explikativ-tendenziöse Ausweitungen des Glaubens" auf S. 255 schon sehr viel härter; die Vorsicht, die dabei zunächst noch waltet, fällt vollends dahin, wenn zwei Seiten später festgestellt wird, daß solche „explikativ-tendenziösen Lehrausweitungen keinen kirchlichen Gebrauchswert darstellen" (Ist das wahr? Müßte N. nicht gerade von seiner Tendenz her den oft allzu hohen Gebrauchswert anprangern?), woraus dann gefolgert wird: „... man wird kurzerhand die Überflüssigkeit, wo nicht gar das Gefahrenmoment solcher explikativ-tendenziösen Sätze feststellen können" (257). Völlig uneinsichtig bleibt auch der inhaltliche Grund, weshalb den Kurz- und Langformeln des Neuen Testaments metadogmatischer Charakter zugesprochen und den Formeln der alten Kirche eine Mittelstellung zwischen dem NT und den „explikativ-tendenziösen" Sätzen der Neuzeit eingeräumt wird. Etwas anderes als einen sachlich unbegründbaren Archäologismus kann ich in dieser Abstufung vom Ansatz Noltes her nicht finden.

Kehren wir zurück: Es ist nach eben diesem Ansatz zu fragen; der eigentliche Duktus der Arbeit gerät nicht in Blick, wenn man sich nicht vorab ihren philosophischen Leitlinien zuwendet. Die These Noltes besagt hier zunächst, daß Dogmatismus und Kritik sich gegenseitig durchdringende und in der ganzen Geschichte durchhaltende Einstellungen sind, die in einer höheren Synthese, im Metadogmatischen aufgehoben werden müssen. Dogmatismus bedeutet für Nolte „eine besondere Intensivierung und undialektische Verabsolutierung einer Weltansicht" (45). „Überall wo die Wirklichkeit von Ideen, Bildern, Stereotypen, Mustern, Erwartungen, Desideraten, Credos, Gewohnheiten, Idiosynkrasien usw. ... übermäßig bestimmt ... wird, kann der Verdacht auf Dogmatismus aufkommen" (144). Der Grund des Dogmatismus liegt in der Angst vor der Unbeständigkeit des Daseins und dem daraus entspringenden Sicherungswillen. Durch diese Sekuritätstendenz, die als das eigentliche Wesen des Dogmatismus erscheint, zerstört er aber in Wirklichkeit die Sicherheit des Daseins, zerstört er die Gegenwart und verdirbt die Geschichte. Er ist Ausdruck von Selbstverhaftetheit. Vier Intentionen können nach Nolte zum Dogmatismus führen: Verantwortlichkeit um den Bestand des Ganzen, Angst, Simplizität der Vernunft („welche auch oft Dummheit genannt werden kann"), Lüge (191). Von Dogmatismus muß nach Nolte überall da die Rede sein, wo anstelle des Bekenntnisses zur Wirklichkeit als Geschichte Beständiges, etwa eine bleibende Wahrheit gesucht wird. Von da aus erscheint Metaphysik insgesamt „als Modifikation von ‚Dogmatik'" (158), denn sie will „Halt, Dauer, Bleibe, Ewigkeit, Wert, Sein und Sinn wie Dogmatik". „Metaphysik ist ... eine modifizierte und in den Methoden flexiblere ‚Dogmatik'" (157).

Das „Metadogmatische", das Nolte demgegenüber als die Lösung anbietet, ist die Geschichte, die er „als Mysterium der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit" definiert (44), so daß die Gleichung wirklich = geschichtlich gilt (172). „Das Ungeschichtliche kann ebenso wie das Unwirkliche nicht gedacht und folglich nicht ausgesagt werden" (ebd.). In der dem Rezensenten zugänglichen ursprünglichen Fassung des Manuskripts war Nolte noch sehr viel deutlicher geworden, wenn er erklärt hatte, das kirchliche Lehramt habe in seiner Verwerfung des „Modernismus" durchaus den wahren Umfang des Begriffs Geschichte – freilich in der Form der Verweigerung – erkannt. Hinter dem Pantheismusverdikt stehe die Einsicht in die „transzendentale und absolute Erstreckung des Geschichtsbegriffs". „Als Konsequenz solcher Identität von Gott und Geschichte wird sehr klar die prinzipielle Gleichartigkeit und Gleichgültigkeit aller Erscheinungen herausgestellt." Nolte hatte demgemäß seine eigene Position als „transzendentalen Historismus" bezeichnet. Davon übriggeblieben ist die Aussage, „daß im Bereich der kirchlichen Lehrdokumente der transzendentale und absolute Begriff von Geschichte anwesend ist im Modus der Verweigerung" (177); dazu in dem glättenden Epilog dieser Satz: „Zu einer positiv formulierten materialen Lösung aufgefordert, würde der Verf. in Anlehnung an das scholastische Theologumenon von der analogia entis das Verhältnis Gottes zur Geschichte als analogia historiae zu umschreiben suchen ... In einer solchen analogia historiae wäre Geschichte ... als transzendentale gebraucht; der weitere Schritt des Denkens auf einen Gottesbegriff ist somit logisch weder ausgeschlossen noch eingeschlossen. Ausgeschlossen ist jedoch in jedem Fall eine kurzschlüssige Identifikation von Gott und Geschichte" (268) – das ist durchaus logisch, wo ein Gottesbegriff zwar nicht ausgeschlossen, aber eben auch noch nicht gegeben ist; jedenfalls kommt nach diesen etwas orakelhaften Worten die analogia historiae ohne einen solchen aus. So ist trotz mancher Glättungen und Dämpfungen an der eigentlichen Konzeption der Arbeit nichts geändert. Es bleibt dabei, daß das Metadogmatische ersetzbar ist „durch die abstrakten Begriffsmerkmale von Geschichte", die Nolte gegeben sieht in der Begriffsquadriga dialektisch, transzendental-transitorisch, geschichtlich und metadogmatisch (231). Transzendenz wird demgemäß im Anschluß an das lateinische Wort transcendere „als jeweils sich selbst verlassende und die eigene Position ‚übersteigende' Haltung" gedeutet; sie stellt demnach „selber eine Weise des Relativierens" dar (214). Aus alledem folgt „die logische Äquivalenz von transzendent-transitorisch und metadogmatisch" (232). Gleichermaßen kann von einer „Äquivalenz von Metadogmatischem, Dialektischem und Transzendentalem" gesprochen werden (233); Dies alles aber fällt wieder mit Noltes Begriff von Geschichte zusammen: „In der Tat ist die Geschichte in einem vorläufigen Sinn als dialektischer Prozeß und ebenso als permanente Transzendenz zu beschreiben" (233). Das Metadogmatische ist so einerseits die Wirklichkeit selbst, andererseits auch Methodik des Denkens, deren Leistung in einer „Tendenz zu Synthese, Harmonie, Vermittlung, Aufhebung und Versöhnung" besteht, während „Extrempositionen, Behauptungen, Streit, Dissonanz usw." Umschreibungen für den Dogmatismus darstellen (234f). Wenn man

Noltes Buch unter dieser Hermeneutik liest, muß man es freilich für extrem dogmatisch halten, denn es ist erfüllt von „Extrempositionen, Behauptungen, Streit, Dissonanz" und von „Harmonie, Vermittlung, Aufhebung und Versöhnung" habe ich (außer vielleicht im Epilog) ziemlich wenig darin gefunden.

Die Beziehung zwischen der damit angedeuteten philosophischen Position und den theologischen Gedankengängen erreicht Nolte auf doppelte Weise. Negativ besteht sie in folgendem: Nolte entscheidet sich als Philosoph, wie gezeigt, grundsätzlich für Funktionalität (Pragma, Geschichte, Veränderung) gegen Wahrheit (das Ewige, sich Durchhaltende, Bleibende), schließt also den Gedanken der Wahrheit im Sinn der Metaphysik bewußt aus und ersetzt ihn durch den der Veränderlichkeit, des Exodus. Auf diese Konzeption wird dann der pragmatisch-soziologische Begriff des Dogmas aufgesetzt, bei dem ebenfalls nicht nach der Wahrheit, sondern „lediglich nach der Rolle" zu fragen ist (206). Positiv besteht die Verbindung darin, daß eine „‚Idiomenkommunikation' zwischen der Kategorie des Metadogmatischen und den ... Grundzügen der theologischen Weltinterpretation" konstatiert wird, so daß „Transzendentalität, Relationalität, Intersubjektivität und Funktionalität" als Grundgehalte des Metadogmatischen ihre Entsprechung in den christlichen Grundkategorien „des Eschatologischen, Kontingenten, Eucharistischen und Charismatischen" finden (243). So sei mit dem „Glauben an Gottes Offenbarung in Jesus ... ein ständiges und verständliches Symbol des Metadogmatischen in den Blick gerückt" (246). Zusätzlich abgestützt wird diese Verklammerung durch den Hinweis auf die These von Habermas, wonach der Dogmatismus nur quasi-dogmatisch auf dem Weg der „dezidierten Vernunft" zu überwinden sei (240 Anm. 2).

Kommen wir nach dieser kurzen Skizze der inhaltlichen Hauptlinie zur Kritik. Kein Zweifel, daß Noltes Arbeit blitzgescheit ist, daß sie manch Wahres und Bedenkenswertes enthält, das im theologischen Gespräch aufgenommen werden sollte. Aber als Ganzes leidet sie unter einer inneren Widersprüchlichkeit, in der sie sich fortwährend selbst negiert.

1. Bevor ich diese grundsätzliche Problematik des Buches herausstelle, noch eine Bemerkung zu seinem Leitwort „Dogma". Daß dieser Terminus bald dem Dogmatismus gegenübergestellt, bald mit ihm in einer unsauberen Übergänglichkeit vermischt und so der eigentliche Gegenstand der Untersuchung fortwährend verunklärt wird, habe ich schon angemerkt. Demgemäß bleibt auch die einleitende terminologische Analyse in ihrer Bedeutung für das Ganze fragwürdig. Daß Nolte hier lediglich Lexika und Monographien ausgeschrieben hat, wird man ihm nicht zu sehr anlasten dürfen, obgleich ein wenig Kontakt mit den Urtexten doch wohl zu verlangen wäre und das Schematische der Darstellung von selbst gesprengt hätte. Überdies ist ein so wichtiges Arbeitsinstrument wie G. W. H. Lampes Patristic Greek Lexicon außer acht gelassen; wäre Nolte den dort genannten Texten nachgegangen, so hätte er seine aus M. Elzes Untersuchung gewonnenen Behauptungen wesentlich modifizieren müssen und beispielsweise nicht mehr sagen können, Hauptkomponenten dieses Wortes seien Schulgebundenheit und der Zug zum System (27).

Das systematische Endziel prägt auch vollkommen die neutestamentliche Analyse. Wie in der Antike gebe es auch hier dogmatische Rede in zweifachem Sinn: auf den Überlieferungsvorgang bezogen in der Schule und auf den Bereich des öffentlichen Rechts bezogen als definitive und obligatorische Formelrede. Demgemäß finde man im Neuen Testament „Dogmen in der Form der Missionsrede, Schulüberlieferung und früher Theologie" einerseits, zum anderen „wo aus aktuellem Anlaß heraus Entscheidungen nötig sind, welche das Evangelium im gesamtkirchlichen Bereich schützen und dann förmlich Gesetzesstil tragen" (75). Ist beim ersten Typ die Partikularität und Ablösbarkeit deutlich, so ergibt sie sich beim zweiten, wenn man ihren zentralen Beleg ansieht: Apg 15 (für Nolte das grundlegende Exempel von neutestamentlichem Dogma, weil dort das Wort „Dogma" gebraucht ist). Zu diesem Dogma aber kann kommentiert werden: „Eine besondere Permanenzformel enthält das urchristliche Dogma nicht, ebenfalls wird keine Infallibilität und Irreversibilität ... reklamiert. Eher kann für solche funktional in Dienst genommenen Beschlüsse angenommen werden, daß sie zwischenzeitlichen Charakter haben, insofern nach Klärung der Situation auch die entsprechenden Dogmen ‚ruhen'" (69f). Nun wäre zunächst einmal einzuwenden, daß die Untersuchung des Textes allzu „transitorisch" ist; es müßte doch das Verhältnis zu Gal 1 erfragt werden, dann käme zum Vorschein, daß einerseits die sogenannten Jakobusklauseln nie gesamtkirchlich rezipierter Beschluß waren, daß es andererseits durchaus etwas schlechthin Unumkehrbares gibt: „Wenn jemand euch ein anderes Evangelium verkündet, als ihr empfangen habt, sei er verflucht" (1,9). Damit ist aber der tiefere Einwand aufgedeckt: Ist es denn wahr, daß alles neutestamentliche Formelgut entweder schulbezogen oder vorübergehende Rechtsregelung ist, oder gibt es hier nicht auch die unwiderruflichen und unvertauschbaren Kennzeichen des Christlichen? Wer an 1 Kor oder 1 Jo denkt, kann an der Antwort nicht zweifeln. So muß gesagt werden, daß Nolte vom Ergebnis her den Weg gewählt, aber nach dem sachlichen Äquivalent zum Begriff Dogma nicht gesucht hat. Anstatt Schliers Aufsatz „Kerygma und Sophia" mit billiger Ironie beiseitezuschieben, hätte er gut getan, die späteren Arbeiten Schliers (etwa „Die Anfänge des christologischen Credo", in: B. Welte, Zur Frühgeschichte der Christologie, 1970) und überhaupt die Arbeiten zur Symbolgeschichte beizuziehen. Ganz ungenügend ist, was über das Mittelalter und die frühe Neuzeit gesagt wird; ich erwähne nur, daß etwa die grundlegenden Arbeiten von A. Lang zum Bedeutungswandel von *dogma* und *haeresis* keine Beachtung gefunden haben. Den Sprung ins 19. Jahrhundert kann man auch nicht mit dem von W. Kasper entliehenen Hinweis auf Ph. Chrismann allein gewinnen; wenn ein Sprachgebrauch sich durchsetzt, gibt es tiefere Voraussetzungen, die zu ergründen und zu erklären sind.

2. Noltes Geschichtsbegriff ist ein völlig inhaltsloses Postulat. Wenn man bedenkt, daß für ihn Geschichte „das Mysterium der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit" ist, daß ihr nach ihm Transzendentalität und Absolutheit zukommen, so ist ihre Beanspruchung als Standort des philosophischen Denkens einfach eine Absurdität. Die Behauptung, mit der Geschichte sei der metadogmatische Bereich eröffnet, von dem aus sich's philosophieren läßt, läuft im Grunde darauf hinaus, daß der Philosoph den Standort „Gottes" einnimmt. Von da aus kann man freilich gut metadogmatisch sein. Im übrigen ist es bezeichnend, wie entschieden diese Geschichte sich von der Arbeit der Historiker entfernt, der gegenüber eine gewisse Geringschätzung offen zutage tritt (S. 106: Naiv-historisch, annalistisch; Anm. 47: Archivarisch; 139: Geschichte nicht zu verstehen als die historische Kunde über vergangenes Geschehen). Der leider immer öfter sich zeigende Tatbestand, daß die Häufigkeit des Redens von Geschichte und die tatsächliche Bereitschaft zu sauberer historischer Arbeit einander umgekehrt proportional sind, bestätigt sich wieder einmal. Der Horizont des Verf. reicht nicht hinter das 19. Jahrhundert zurück und wirklich rezipiert ist überhaupt nur das zeitgenössische Denken. Die viel beredete Geschichte fällt zuletzt ganz einfach mit der Gegenwart des Autors zusammen, die damit selbst zum Absoluten wird.

3. Trotz der Verklammerung, die Nolte zwischen seinem philosophischen und seinem theologischen Denken versucht hat, besteht zwischen beidem ein unaufhebbarer Widerspruch. Zunächst ist einfach zu fragen, wieso der als Bibel bezeichneten Literatur und wieso der Gestalt Jesu oder den Werken des Paulus irgend eine besondere Maßgeblichkeit zukommen soll. Dafür kann es vom Denken Noltes her keine Begründung geben, beides widerspricht ihm, und die Behauptung, in Jesus sei ein ständiges und verständliches Symbol des Metadogmatischen in den Blick gerückt, das Christliche sei seinem Wesen nach metadogmatisch, ist nicht nur durch die Undeutlichkeit der verwendeten Begriffe, die letztlich Leerformeln sind, entwertet, sondern auch durch das Ausstehen einer Begründung, die allein im konkreten Zugehen auf das originär Christliche zu erbringen wäre, nicht durch das Beschwören einiger Slogans moderner Christlichkeit. Noch viel unbegreiflicher ist mir, wieso „die Kirchenleitung" in einem „das Zentrale der christlichen Verkündigung berührenden Notstand" die Pflicht haben und wie sie sie erfüllen kann, „in einer von kompetenter Seite vorbereiteten ... Entschließung ... die Sache der christlichen Botschaft festzustellen und für diese Feststellungen eine sachbezogene und situationsbedingte Verbindlichkeit zu verlangen" (257). Zwar spricht Nolte nun nicht mehr, wie in der Erstfassung, von der Sicherstellung der Glaubenssubstanz, von der Klärung des im Augenblick unaufgebbar Erscheinenden – aber daß hier in der Sache die vorher perhorreszierten Kategorien des Dogmatischen wiederkehren, ist dennoch unübersehbar. Vor allem aber ist schlechterdings nicht erkennbar, welche Maßstäbe zu solchen Ver-

bindlichkeiten ermächtigen dürften; im Grund kann es sich doch nur um die von der Pragmatik der Situation ermöglichte Durchsetzung einer Meinungsgruppe, also letztlich um einen totalitären Vorgang handeln. Denn wenn die Wahrheit als innerer Grund des Dogmas entfällt, dann hat die Kirche so wenig Recht zu Dogmen, sowenig die Politik und der Staat sie vertragen. Leider finde ich in der Druckausgabe ein messerscharfes Zitat von A. Albert nicht mehr, das im Manuskript gestanden hatte: „Hoffentlich werden wir nicht eines Tages zu hören bekommen, das Christentum sei im Grunde schon immer eine atheistische Liebesmetaphysik gewesen ..." Nicht genau das bekommt man von Nolte zu hören, aber der Sache nach ist sein Buch genau Ausdruck solcher von H. Blumenberg mit Recht gerügten Swinegeltaktik: Im Zeitalter des Metadogmatischen sind wir eben metadogmatisch und waren es im Grunde schon immer. Freilich liegt solche Taktik vielleicht eben wirklich auf der Linie eines Funktionalismus und einer Idee von Geschichtlichkeit, in der die Wahrheitsfrage als solche abgewiesen und mit einigen ironischen Bemerkungen (etwa mit einem geschickt eingefügten Ottaviani-Zitat: S. 129) zur Nicht-Frage erklärt wird. Tatsächlich steht gerade da „Dogmatismus" auf, wo die Wahrheit nicht mehr fragenswert ist, sondern nur noch die „Rolle", die „gesellschaftsbezogenen Implikationen". Dies ist der entscheidende Punkt, an dem Noltes Buch nicht nachdrücklich genug widersprochen werden kann.

4. Ärgerlich finde ich, daß Nolte sich fast immer darauf beschränkt, im „Genus der Andeutung" zu sprechen (S. 89 Anm. 55: „Genaue Analysen wären dringend erforderlich"; S. 169: „Enthoben ist das Denken ... der Mühe, an dieser Stelle eine ... Wortfeldbetrachtung ... anzustellen"; S. 171: „Wie schon öfter soll nur eine spekulative Skizze eine Serie von Worten miteinander verketten ..."; Ähnliches oft). Nolte wehrt sich zwar gegen den früher von mir erhobenen Vorwurf einer „Programmtheologie" (253), aber tatsächlich wird meist nur angegeben, was man tun könnte und dann das so Angedeutete für die weiteren Schritte als fertiges Ergebnis vorausgesetzt. Ich leugne nicht, daß das uferlose Thema zu solchen Abkürzungen zwingt, aber vielleicht sollte man mit einer Dissertation eben doch bescheidenere Ziele verfolgen.

Noch einmal möchte ich betonen, daß in dem von begrifflichen und sachlichen Widersprüchen gezeichneten Buch sicher so manches Brauchbare zu finden ist, das weiter bedacht werden soll. Aber in seiner vorliegenden Form kann ich es nicht für eine Förderung der katholischen Theologie ansehen.

Le Point théologique. Hrsg. von Charles Kannengießer. – Paris: Beauchesne – Bd 1: Institut Catholique de Paris: Recherches actuelles I (1971). 127 S. br. FF 18.–

Bd 2: Institut Catholique de Paris: Recherches actuelles II (1972). 198 S. br. FF 24.–

Bd 3: Entretiens du Haut-Pas: Parole et avènement de Dieu (1972). 125 S. br. FF 18.–

Eine neue theologische Reihe, die auf interdisziplinärer und interkonfessioneller Basis die aktuellen Probleme und Themen, wie sie sich besonders in Frankreich stellen, zur Sprache bringen will. Die Mehrzahl der hier veröffentlichten Beiträge folgt ganz eindeutig der Linie, die unter strukturalistischem Einfluß den Humanwissenschaften, der Hermeneutik, der Sprachphilosophie und der Linguistik ein gewichtiges Mitspracherecht in der theologischen Forschung zuschreibt. – Die Reihe umfaßt nach dem bisherigen Programm vier Abteilungen: 1) von den Dozenten der Theologischen Fakultät des Pariser „Institut Catholique" verfaßte, 2) von den Dozenten der Pariser „Faculté de Théologie Protestante" verfaßte Vorträge und Abhandlungen, 3) im Rahmen der Gelehrtenkolloquien „Entretiens du Haut-Pas" gehaltene Vorträge und Diskussionen, 4) persönliche oder in Gruppenarbeit erstellte Studien. Bis zur Abfassung der vorliegenden Rezension sind zwei Bände von der Abteilung 1 und ein Band von der Abteilung 3 veröffentlicht worden.

Band 1 und 2 enthalten methodologische Beiträge, in denen Vertreter der verschiedenen theologischen Disziplinen Modelle für eine gegenwartsbezogene Bestimmung ihres Standortes und für eine Erneuerung ihrer mehrfach in Krise geratenen Methodik vorschlagen. Diese Versuche stehen auch methodisch unter dem Zeichen der interdisziplinären Zusammenarbeit und werden mit den Diskussionsgesprächen, die sie unter Studierenden und Lehrern geweckt haben, veröffentlicht. –

H. Cazelles zeigt in seinem etwas zu summarischen Beitrag auf, wie die atl Exegese heute nicht nur die historischen und hermeneutischen, sondern auch die strukturanalytischen Wissenschaften berücksichtigen kann und muß (1,9–20). P. A. Liégé äußert nach einer kurzen Darstellung der Geschichte der Pastoraltheologie die Meinung, heute sollen die Humanwissenschaften nicht nur als „Hilfswissenschaften" der praktischen Theologie ernstgenommen werden, sondern in den theologischen Akt selbst integriert werden (1,67).

J. Audinet versucht das von Liégé intendierte auf die geeignete Forschungsmethode hin zu präzisieren, seine Begrifflichkeit und seine Thesen aber scheinen mir die letzte Konkretheit nicht erreicht zu haben (1,73–88). Auch in der darauf folgenden Diskussion mit Studenten zeigt sich Audinet recht unsicher. Er erweckt z. B. den Eindruck, das Anliegen der „neuen politischen Theologie" nicht verstanden zu haben (1,92f). – R. Simon, Professor der Moraltheologie, schlägt eine neue Hermeneutik des Gesetzes vor und lehnt sich dabei weitgehend an K. Rahners Gedanken an (1,97–116). Ch. Perrots Beitrag über die verschiedenen Lesemethoden einer ntl. Perikope besitzt einen besonders hohen didaktischen Wert. Von der textanalytischen, über die hermeneutische und linguistische bis zur ekklesialen und meditierenden Lektüre werden alle Arten der Bibellektüre einfach, klar, plastisch und anregend beschrieben (2,51–130). B. Plogeron spricht von den gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Richtungen des Historikers, wobei er seinerseits die Öffnung der kirchengeschichtlichen Forschung auf moderne Wissenschaften wie Soziologie, Kartographie, Demographie und Informationstheorie befürwortet (siehe besonders 2,143–155). Der Liturgiker P.-M. Gy stellt das Problem der änderbaren und nicht änderbaren Elemente in den Sakramenten, geht jedoch über vorsichtige Lösungsandeutungen nicht hinaus (2,167–180). Ch. Kannengießers Meditation über „Den Theologen" überrascht etwas mit seiner gewollt dramatischen Sprache: es ist die Rede von Hiobstunde, Karwoche, nächtlichem Zeugnis und intellektuellem Tod und Auferstehung des heutigen Theologen, dieser „großen Kranken" unserer Zeit (2,182) ... –

An letzter Stelle sollen die beiden Beiträge erwähnt werden, die durch ihre Wissenschaftlichkeit und weiterhelfenden Gedanken m. E. hervorragende Leistungen darstellen: C. Geffrès Vortrag über „Verfall oder Erneuerung der dogmatischen Theologie (1,21–43; siehe auch die Diskussion S. 45–49) und H. Bouillards Abhandlung über „Die gegenwärtige Aufgabe der Fundamentaltheologie" (2,7–43). Geffré begründet recht überzeugend, warum die Dogmatik sich heute die hermeneutische Dimension des theologischen Denkens voll aneignen muß (1,39ff), wieweit dies eine wissenschaftlich vollzogene „Befreiung" aktuellen Sinnes im alten Text impliziert (1,37), wie diese Sinnfindung nur in Korrelation und Konfrontation mit den Vertretern des modernen bzw. gegenwärtigen, nicht zuletzt atheistischen, Denkens (1,34) (also letzten Endes dialogisch-dialektisch!) erfolgen kann (1,43), in welchem Maß die gemeinte „dogmatische" Hermeneutik die Spaltung zwischen Heilsgeschichte und Profangeschichte positiver überwindet (vgl. Pannenberg, Moltmann, Metz), als dies bei den „Theologen des Wortes" (Barth und Bultmann) der Fall sein konnte (1,32). Methodologisch wird die Aufhebung des Gegensatzes zwischen historischer und spekulativer Theologie vorgeschlagen, wobei die traditionelle dreiteilige „Beweisführung" unserer antiquierten Handbücher (*scriptura, traditio, ratio*) mit Hilfe einer neuen, hermeneutischen Konzeption der *ratio theologica* ersetzt werden kann. Somit wird auch ein „hermeneutischer Brückenbogen" möglich, der von der Exegese über die systematische Reflexion bis zur Verkündigung reicht (1,41). Auch die Diskussionsantworten Geffrés (z. B. zur Hegelrezeption) sind äußerst frappant und erhellend (1,45–49). – Bouillard entwickelt seinerseits seine fundamentaltheologische Korrelationsmethode, die sich bekanntlich an die Philosophie M. Blondels anlehnt. Da der „Brennpunkt" dieser vorwiegend „diskutierenden" Disziplin nicht mehr die Offenbarung, sondern die Rede von Gott selbst ist, muß der Fundamentaltheologe den Dialog vor allem mit den Atheismen bzw. mit seinen theoretischen und praktischen Vertretern der säkularisierten Welt führen, und soll somit eine *„circumincession permanente entre la question qui surgit de l'expérience humaine et les réponses religieuses"* betätigen (2,40). Liest man Geffrés und Bouillards Beiträge nacheinander, versteht man wie es doch möglich ist, innerhalb derselben Fakultät eine fruchtbare Abstimmung der Methoden und der Ansätze zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik zu erzielen.

Band 3 der Reihe enthält die Sympositionbeiträge von verschiedenen Fachleuten der sprachtheoretischen Forschung und Lehre zum Thema „Wort und Ankunft Gottes". Abgesehen von den einleitenden Ausführungen der beiden Exegeten, des Katholiken H. Cazelles und des Protestanten M. Carrez, die das Verhältnis Exegese – Hermeneutik – Glaube bzw. *depositum fidei* behandeln, haben alle Vorträge und Diskussionsbeiträge ein hohes philosophisches Niveau. J. M. Robinson (Claremont, USA), einer der Pioniere der neuen, nachbultmannischen Hermeneutik, entwickelt den Gedanken, daß die Gleichnisse Jesu, schon durch ihre formale Struktur, Aktualisierungen der kommenden Gottesherrschaft sind. Das Ereignis des Reiches sei Sprachereignis, insofern nach Ernst Fuchs „die Sprache der Wirklichkeit hilft, ihre Wahrheit zu erreichen" (3,45). Das gesagte und gehörte Gleichnis stellt ein solches Sprachereignis dar, denn es „ergreift den Hörer durch die Dynamik der Erzählung, um ihn dann am Ende in seine eigene Situation hinein freizugeben" (3,43). In der anschließenden Diskussion gelingt es Robinson, auf die Fragen Cazelles', Otts und Carrez' antwortend, sein Verständnis von *kairos* und *chronos*, sowie seine Stellung zu Bultmann und Heidegger in interessanter Weise zu klären (3,51–62). Der Basler Systematiker H. Ott behandelt das Thema „Das Gebet als Sprache des Glaubens". Hölderlins Wort „wir sind Dialog" gibt Ott den Anlaß, noch z. T. unveröffentlichte Texte Heideggers auszuwerten (3, 63f, 71ff) und sie mit Ebelings und Bubers Gedanken zu konfrontieren. Danach stellt sich das Gebet als dialogaler Selbstvollzug des Menschen mitten im persönlich-sprachlichen Glaubensvollzug heraus (3,84–87). Odette Laffoucrière, Dozentin an der Universität Reims und Herausgeberin des Bandes versucht abschließend, die Bejahung Gottes im Vollzug der Sprache mit dem „Feld des Ungehörten" (*l'in-ouï*) in Verbindung zu setzen (3,101–124). Dabei wird dem Leser die Verbindung zwischen der Reflexionsbasis (hier die Seligspreisung der Armen!) und dem spekulativen Überbau nicht immer klar.

Die vorliegende neue Reihe kann allen empfohlen werden, die eine Erneuerung von der interdisziplinären Arbeit in theoretischer und praktischer Theologie erwarten.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Forschung zur Bibel. Wort, Lied und Gottesspruch. Festschrift für Joseph Ziegler. Hrsg. von Josef Schreiner. – (Würzburg): Echter / Katholisches Bibelwerk (1972). Bd 1: Beiträge zur Septuaginta. 215 S. kart. DM 30.–; Bd 2: Beiträge zu Psalmen und Propheten. 260 S. kart. DM 34.–

Die stattliche Zahl von 48 Beiträgen dieser J. Ziegler zum 70. Geburtstag von seinen Kollegen, Freunden und Schülern gewidmeten Festschrift sind ein sprechender Beweis für das überaus fruchtbare Wirken dieses so bescheidenen und stillen Gelehrten. Die am Schluß des 2. Bandes angefügte Bibliographie seiner Schriften gibt denn auch einen Begriff davon, wie umfangreich das Arbeitsfeld dieses Mannes ist, dem man noch viele Jahre gesegneten Schaffens wünschen möchte. Dem Rezensenten ist es unmöglich, alle Beiträge auch nur umrißhaft darzustellen. Daher die Beschränkung auf die, welche ihn persönlich besonders angeregt haben und die vielleicht auch das Interesse anderer wecken werden.

Der 1. Band, „Beiträge zur Septuaginta", umfaßt 19 Artikel, von denen sich der mit der Septuaginta Befaßte ohnehin keinen entgehen lassen wird. Von allgemeinem Interesse dürften sein:

1. G. Bertram, Zur begrifflichen Prägung des Schöpferglaubens im griechischen Alten Testament (21–30).

„Der Schöpfungsglaube des Alten Testaments wird in der Septuaginta in griechischer Sprache in die Welt getragen" (21). Dabei werden überlieferte Prägungen hellenistischer Kosmogonie und Weltanschauung aufgenommen. So entsteht die Frage: Inwieweit werden bei dieser Übernahme die damit verbundenen polytheistischen oder pantheistischen mythischen Inhalte zugunsten neuer monotheistischer Inhalte verdrängt? B. kommt in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis: „Die Septuaginta hat ... den Schöpferglauben der Bibel in seiner Unbedingtheit im Gewand der griechischen Sprache sachlich, selbständig und zeugniskräftig in gültiger Weise normativ geprägt" (28).

2. M. Delcor, The Selloi of the Oracle of Dodona and the Oracular Priests of the Semitic Religions (31–38).

Im XVI. Buch der Ilias (Vv. 233ff) ist die Rede von den *selloi*, die bei der dem Zeus heiligen Eiche von Dodona Dienst tun, wobei besonders angemerkt wird, daß sie mit ungewaschenen Füßen auf dem Boden liegen. Eine recht rätselhafte Bemerkung. D. bringt Licht in dieses Dunkel, indem er zeigt, daß die *selloi* aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem nordwestsem. Wort *šʾl* – „fragen" zusammengebracht werden müssen. Die *bny šʾl* sind im phön. Text von Sevilla Orakelpriester. Auch sonst weist manches aus der Überlieferung über Dodona auf semitischen Hintergrund. Schließlich läßt die Bemerkung, daß sie mit ungewaschenen Füßen auf dem Boden schlafen, an die im semitischen Raum weitverbreitete Praxis der Inkubation denken.

Dieser wenig umfangreiche, aber sehr inspirierende Beitrag zeigt einmal mehr, wie eng die griechisch-homerische Welt mit der Kultur des Vorderen Orients verflochten ist.

3. R. Hanhart, Zum Wesen der makedonisch-hellenistischen Zeit Israels (49–58).

H. versucht eine theologische Betrachtung über die Tatsache, „daß das alttestamentliche Zeugnis in der uns gegebenen Gestalt des im Kanon des Alten Testaments gesammelten Schrifttums keine historiographische Aussage über ein geschichtliches Ereignis, sei es der Geschichte Israels, sei es der Weltgeschichte der makedonisch-hellenistischen Zeit, mehr macht" (49). Nach seiner Sicht ist das geschichtliche Faktum der Vernichtung des persischen Großreichs durch Alexander den Großen und seine Ablösung durch das neue makedonisch-hellenistische Weltreich der geschichtliche innere Grund für die letzte Erkenntnis von Israels Offenbarung, daß die Offenbarung seiner prophetischen, geschichtlichen und weisheitlichen Zeugen jetzt erloschen, daß die Zeit seiner Offenbarung jetzt zu Ende gegangen ist. Die Antwort auf die Gefahr der Hellenisierung gibt Israel auf doppelte Weise: einmal in der Übersetzung seines Schrift gewordenen Offenbarungswortes in die griechische Sprache, und zum anderen in der Interpretation seines Offenbarungswortes in der Apokalyptik. So H. Vermutlich werden nicht sehr viele diesen theologischen Erwägungen voll zustimmen können. Für diejenigen, die auch die nur griechisch überlieferten Bücher des Alten Testaments zum Kanon der Offenbarungsschriften rechnen, stellt sich die Frage ohnehin anders. Doch folgt man den Erwägungen H.s nicht ohne Interesse.

4. L. Ruppert, Das Buch Tobias – Ein Modellfall nachgestaltender Erzählung (109–119).

R. geht von der schon um die Jahrhundertwende erkannten Tatsache aus, daß das Buch Tobias außerbiblische Quellen, den Achiqar-Roman und das Märchen von dankbaren Toten, aufgreift. Bei der Untersuchung, wie diese beiden Stoffe verarbeitet wurden, kommt er zu dem Ergebnis: Der Einfluß des Achiqar-Romans beschränkt sich im wesentlichen auf den Erzählungsrahmen (Kap. 1–4; 13f); das Märchen vom dankbaren Toten hat vor allem zum Kern der Geschichte eine Parallele. Dabei ist aber ein fundamentaler Unterschied bzgl. Inhalt und Tendenz der beiden Werke offenkundig: hier strenger jüdischer Monotheismus; dort magisches, heidnisches Denken.

Ist der Einfluß außerjüdischer Parallelen auf das Buch Tobias hinsichtlich des Stoffes und der literarischen Redaktion nicht zu übersehen, so sind bzgl. der theologischen Aussage doch alttestamentliche Vorbilder (keine eigentlichen Parallelen) ausschlaggebend. Hier sind vor allem aus der Genesis die Elieser-Erzählung und die Josefsgeschichte zu nennen. Für die theologische Aussage ergibt das: Die Theologie des Buches Tobias erschöpft sich nicht im rein Didaktischen; das Buch ist vielmehr eine heilsgeschichtlich akzentuierte, paradigmatische Geschichte bzw. Novelle.

5. J. Scharbert, Fleisch, Geist und Seele in der Pentateuch-Septuaginta (121–143).

S., der vor einigen Jahren in einer großen Monographie die hebräischen Begriffe für Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch bearbeitet hat, geht hier den gleichen Begriffen in der Septuaginta nach. Dabei interessiert einmal, wie die Septuaginta die unterschiedliche Verwendung dieser Begriffe in den einzelnen Pentateuchschichten übersetzungstechnisch gemeistert hat; und zum anderen, ob sich in den Büchern des griechischen Pentateuch etwa Spuren mehrerer Übersetzer feststellen lassen.

Das Ergebnis: Die beträchtlichen Unterschiede im Gebrauch der drei untersuchten Begriffe, die sich bereits in der hebräischen Vorlage finden, spiegeln sich natürlich auch in der griechischen Übersetzung wider. Dazu aber kommen Unterschiede, die sich nicht aus der hebräischen Vorlage erklären lassen. Vor allem die typisch hebräische Vorliebe für Präpositionalkonstruktionen und die in Lev und Num begegnende Bedeutung „Leiche" für *npš* haben Schwierigkeiten bereitet, die nur unvollkommen gemeistert wurden. Dabei zeichnen sich interessante Unterschiede ab, die auf unterschiedliche Übersetzungsmethoden und damit auf verschiedene Übersetzer schließen lassen. Vereinzelt sind Anzeichen dafür da, daß sich die Übersetzer gegenseitig beeinflußt haben. „Bevor diese Frage aber endgültig beantwortet werden kann, wäre zu untersuchen, wie Aquila, Symmachus und Theodotion oder wie Hieronymus verfahren sind, bei denen wir wissen, daß ein einziger Übersetzer über weite Partien des AT hin an der Arbeit war" (139). Desweiteren scheint die Übersetzung eher für Juden denn für nichtjüdische, griechisch sprechende Leser gemacht zu sein, da man sich sonst nur schlecht vorstellen

kann, daß die Übersetzer so wenig Zugeständnisse an die griechische Denkweise gemacht hätten.

Der 2. Band ist in seinem 1. Teil der Psalmenexegese gewidmet, einem Gebiet, dem der Jubilar in den letztvergangenen Jahren seine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Von den insgesamt 13 Beiträgen wollen wir folgende besonders erwähnen:

1. M. Dahood, Additional Pairs of Parallel Words in the Psalter and in Ugaritic (35–40)

Im 3. Band seines Psalmenkommentars (The Anchor Bible, 17A. Garden City, New York 1970, 445–456) hatte D. bereits eine Liste von 130 Wortpaaren zusammengestellt. Hier fügt er weitere 60 hinzu. Leider besteht die Gefahr, daß sie in dieser Art von Veröffentlichung übersehen werden. Deshalb sei hier eigens darauf hingewiesen. Wer einmal damit zu arbeiten begonnen hat, wird D. leicht zustimmen, wenn er schreibt: „Parallel pairs promise to develop into a powerful literary and exegetical criterion" (39).

2. O. Eissfeldt, Jahwes Königsprädizierung als Verklärung national-politischer Ansprüche Israels (51–56)

E. behandelt in seinem Artikel die Psalmen 2, 46, 47 und 82. Ihr Inhalt ist nicht eigentlich die Größe Jahwes, vielmehr im Grunde Israels nationalpolitische Macht, „indem sie eine Art ideologischen Überbau über Israels Streben nach Geltung in der Welt darstellen" (51). Die genannten Psalmen setzen alle das israelitische Gesamtreich oder den vorexilischen Staat Juda und die davidische Dynastie voraus. Von einer zukünftigen Weltherrschaft Jahwes oder seines Messias ist nicht die Rede. Eine Datierung in die 1. Hälfte des 10. Jahrhunderts kann daher nicht für unmöglich erklärt werden.

3. P. Hugger, Die Alliteration im Psalter (81–90)

Was H. hier auf wenigen Seiten zusammengetragen hat, ist wert, daß man ihm Beachtung schenkt. Er bringt nicht nur eine Fülle von Beispielen, sondern versucht gleichzeitig auch eine Klassifizierung. Man wünschte sich, dieses Phänomen einmal in umfassender Weise dargestellt zu sehen. Dabei wäre ein Blick auf dies außerbiblische kanaanäische Dichtung in den ugaritischen Texten sicher aufschlußreich.

4. W. Zimmerli, Zwillingspsalmen (105–113)

Z. behandelt hier nicht die Frage der klaren Dubletten im Psalter, wie etwa Ps 14/53, sondern verschiedene wörtliche Berührungen, die sich zwischen zwei unmittelbar nebeneinanderstehenden Psalmen ergeben. Im einzelnen muß man hier auf den Artikel selbst verweisen. Jedenfalls lassen es Z.s Ausführungen geraten erscheinen, im gegebenen Fall bei der Auslegung der Psalmen die Betrachtung nicht auf den je einzelnen Psalm zu beschränken, „wenn sie alles hören will, was in diesem reichen Gebetbuch Israels, das nicht nur ein armorpher Haufe von zusammengesammelten Einzelelementen ist, zu Gehör kommen lassen will" (111). Sollten sich diese Hinweise bestätigen, dann hätte das nicht zuletzt auch gewisse Konsequenzen für den Gebrauch der Psalmen im christlichen Gottesdienst.

Der 2. Teil des 2. Bandes enthält 16 Beiträge zur Prophetenexegese. Auch hier können wir wiederum nur auf einige wenige besonders hinweisen.

1. M. H. Goshen-Gottstein, Ezechiel und Ijob. Zur Problemgeschichte von Bundestheologie und Gott-Mensch-Verhältnis (155–170)

Einer der anspruchsvollsten Beiträge dieser Festschrift, in dem ein Exeget es unternimmt, sich selbst über die Schulter zu sehen, „um zu prüfen, ob die ‚persönliche Gleichung' uns nicht ein Schnippchen schlägt" (157). Die Darlegungen sind so interessant, daß man jedem, den das Thema „Bundestheologie" beschäftigt, empfehlen möchte, sie zu lesen. Die Entwicklungsgeschichte des Bundesgedankens wird hier einmal versuchsweise von rückwärts, von der Krisenperiode her, da der Bund schon in Frage gestellt, ja gebrochen ist, aufgerollt. „Von der Feststellung der Erneuerung des Bundesgedankens her haben wir aufgezeigt, wie – trotz Schweigen mancher Quellen – es nicht angeht anzunehmen, daß sowohl der klassische Bundesgedanke wie auch Krise und Erneuerung sich praktisch in derselben Periode entfaltet haben sollen" (164).

2. A. Hoffmann, Jahwe schleift Ringmauern – Jes 45,2a (187–195)

H. schlägt vor, in Jes 45,2a ohne Änderung des Konsonantentextes *wᵉhaddūrīm ʾajaššēr* zu lesen. Er vermutet hier das akk. dūr in der Bedeutung „Befestigungsmauer, Ringmauer", so daß zu übersetzen ist: „und die Ringmauern werde ich schleifen", was zweifellos gut dem Kontext entspricht. Einen weiteren Beleg für dūr-„Ringmauer" findet er in Jes 29,3: *wᵉḥānītī kaddūr ʿālājik* – „ich lagere mich gegen/um dich wie die/eine Ringmauer".

3. O. Kaiser, Zwischen den Fronten, Palästina in den Auseinandersetzungen zwischen dem Perserreich und Ägypten in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts (197–206)

Eine Fülle von Material ist auf diesen wenigen Seiten zusammengetragen, das jedem Exegeten, der mit der Überlieferungsgeschichte der Fremdvölkersprüche und der Entstehung und Ausformung der jüdischen Eschatologie beschäftigt ist, gute Dienste leisten wird. Da uns das AT selbst hinsichtlich des 4. Jahrhunderts mit geschichtlicher Überlieferung so ziemlich im Stich läßt und auch Josephus in seinen Antiquitates diesen Zeitraum in einem einzigen Kapitel abhandelt, ist das Sammeln der bei den verschiedensten antiken Autoren weit verstreuten Nachrichten eine bare Notwendigkeit, der wir durch diesen Beitrag dankenswerterweise weitgehend enthoben sind.

Natürlich wird jeder bei der Lektüre dieser 48 Beiträge auch seine kritischen Einwände haben. Etwas eigenartig berührt, daß dann und wann der Einsatz größter Gelehrsamkeit ohne eigentlich positives Ergebnis bleibt. So werden bei H. Donner, Argumente zur Datierung des 74. Psalms (Bd 2, 41–50) nicht etwa Argumente zur Datierung gegeben, sondern gegebene zerpflückt. Und R. Kilian, Prolegomena zur Auslegung der Immanuelverheißung (Bd 2, 207–215) zerstört gleich zu Beginn des Artikels die Hoffnung, daß es jemals zu einer gemeinsamen Grundlinie in der Interpretation von Jes 7,14 kommen könne. „Defecerunt scrutantes scrutinio", schreibt die Vulgata in Ps 64,7!

Rätselhaft bleibt, warum der 2. Bd drucktechnisch so auffallend besser als der 1. Bd gelungen ist. Das gilt sowohl für die Häufigkeit von Druckfehlern, die im 1. Bd vor allem bei fremdsprachigen Beiträgen begegnen, wie auch für den im 1. Bd fehlenden Randausgleich, der auf die Dauer beim Lesen sehr störend wirkt. Hoffen wir, daß es den verehrten Jubilar weniger gestört hat.

Priorat St. Ansgar/Nütschau
Liudger Sabottka OSB

Ziegler, Joseph: **Sylloge.** Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 678 S. (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen X) kart. DM 86.–

Questo libro comprende 28 articoli e studi pubblicati da J. Ziegler tra il 1934 e il 1964 su problemi della traduzione greca dell'Antico Testamento.

Sono rispecchiati dunque qui 30 anni di attivitá dell'illustre autore. Ma non completamente. Infatti non tutti gli articoli sui LXX da lui pubblicati in questo periodo hanno potuto trovare posto in questa raccolta: alcuni perché troppo ampi, altri perché ancora facilmente accessibili. Se si aggiungono a tutti questi studi gli altri importanti libri dell'autore pubblicati in questo stesso periodo, in particolare i volumi della „Göttinger Septuaginta", si otterrá un quadro imponente dell'attivitá di questo studioso.

Gli studi qui raccolti si riferiscono principalmente a quei libri della Bibbia greca di cui l'autore andava pubblicando in quegli anni le edizioni critiche: Isaia, Geremia, Ezechiele, i Profeti minori, Daniele, il Siracide, la Sapienza. Si può così vedere in pratica quale molteplice serie di lavori e di ricerche debba precedere l'edizione critica di un testo come i LXX. Molto del materiale qui raccolto costituisce anche un indispensabile complemento alle informazioni, necessariamente ridotte al minimo, degli apparati della „Göttinger Septuaginta", specialmente dell'apparato esaplare.

I piú trattati sono i profeti minori, a cui sono dedicati 8 studi. L'ultimo di essi è del 1962, e perciò i problemi suscitati dalla scoperta del rotolo dei XII profeti greci sono appena sfiorati (p. 587). Altri studi riguardano la Settanta in genere, Giobbe, i Salmi. Da notare anche un importante contributo sull'influsso di Aquila, Simmaco e Teodozione nella Volgata geronimiana (pp. 139–228).

A uno studio sul testo critico di Ezechiele (pp. 394–414) è stato aggiunto opportunamente un contributo di P. Katz (pp. 415–425). Infatti nell'articolo allora pubblicato in Biblica (1953) Ziegler prendeva posizione rispetto ad alcune proposte testuali su Ezechiele fattegli per lettera da P. Katz. A tale articolo Katz rispondeva (1954) con le pagine riportate nel presente volume. Il dialogo tra i due critici è quanto mai istruttivo, anche se sarebbe stato utile, per comprenderlo meglio, riportare le due pagine dell'introduzione a Ezechiele (pp. 87–88) in cui Ziegler riassumeva le congetture e le osservazioni di Katz.

Ciò che colpisce nella lettura, o rilettura, di questi scritti di Ziegler, è che essi nulla hanno perduto della loro attualitá. Sono ricerche esatte, minute, basate su una paziente collazione di testi, che perciò non invecchiano. Anzi ci si stupisce piuttosto come parecchi di questi studi siano ancor oggi i soli esaustivi e importanti su un dato tema. Purtroppo, dal tempo in cui essi furono scritti fino ad oggi, ben pochi altri studiosi hanno continuato a lavorare in questo campo.

E' possibile, dall'esame di questi articoli, ricavare qualcosa sul metodo con cui l'Autore lavora sul testo? Sarebbe stato utile se su ciò si fosse espresso l'Autore stesso. Egli avrebbe potuto, come giá aveva fatto un tempo Harnack, e in tempi piú recenti P. Vaccari nella prefazione ai suoi scritti, riassumere i „segreti del mestiere", o dare una serie di consigli ai giovani studiosi che vogliono entrare in questo campo. In mancanza di ciò, è dato almeno rilevare alcuni atteggiamenti costanti nel suo modo di procedere. Prima di tutto v'è lo studio attento della tradizione manoscritta, con la persuasione che da essa, prima che dalla *divinatio*, occorre

ricavare le lezioni da mettere nel testo. L'Autore è convinto che, per quanto riguarda i testi da lui trattati, „die Sichtung und Bewertung des überlieferten Materials zeigt deutlich, daß ein Überlieferungszweig den besten Text bringt" (p. 394). Non che egli tema di quando in quando di proporre delle congetture, contro tutta la tradizione manoscritta (cfr. ad es. pp. 340–344). Ma ciò avviene soltanto dopo che si sono studiate a fondo tutte le possibilitá offerte dal materiale tramandato. (Sul tema delle congetture sono molto istruttive le pp. 106–117 e 405–414.)

Un'altra caratteristica dell'A. è la sua predilezione per le liste, ampie, e se possibile esaustive, dei fenomeni di cui tratta (cfr. ad es. pp. 18–19; 22–24; 34–41; 149–153; 159–204; 525–530; 533–544 ecc.). E' questa ampia documentazione che dá un appoggio sicuro alle sue conclusioni, e le rende durature, a differenza di quelle opinioni sulla storia del testo che si accontentano di presentare alcuni casi a scelta come appoggio per fragili ipotesi.

Tuttavia l'arte dell'A. sta soprattutto nel far parlare queste liste, nell'interpretare ciò che esse dicono, collocandole nella situazione del testo da cui sono tratte. Si veda ad es. alle pp. 153ss il brillante ricupero di numerosi influssi delle versioni greche posteriori sulla Volgata, una volta che si è stabilito, per mezzo delle liste precedenti, il principio che Girolamo usa volentieri di Aquila e compagni quando è in difficoltá per la traduzione.

Notiamo a questo proposito che alle due correzioni proposte in questo studio (p. 227 e p. 210) al testo geronimiano di Isaia, una è stata accettata nell'edizione critica dei Padri Benedettini (1969), che legge a Is 49,10 *„ad fontes aquarum portabit eos"*, invece di *„potabit"*. Non è invece stata accolta la variante suggerita a Is 40,2 (*„completa est militia eius"* invece di *„malitia"*). L'argomento di Ziegler si basa sul fatto che san Girolamo segue Aquila negli altri casi in cui occorre la parola στρατιά, e che perciò é da aspettarsi che anche qui abbia seguito il suo modello. Gli editori della Volgata di Isaia (cfr. Prolegomena, p. LXII e LXIV) ammettono che *„malitia"* è erroneo, ma non lo correggono, perché si tratta per essi di uno di quei casi in cui l'errore era giá nell'archetipo.

Ripetutamente ritorna l'ammonizione dell'A. di non usare dei LXX per la correzione dell'ebraico se prima non si è stabilito non soltanto quale lezione tra quelle tramandate sia probabilmente la primitiva, ma anche quale tipo di versione essa rappresenti. Dai vari studi di questo volume si ricava un quadro non soltanto generico, ma circostanziato e documentato, della molteplicitá dei modi di tradurre che sono presenti nelle varie parti della Bibbia greca. Così per il libro di Giobbe si afferma che la sua „Übersetzungsart mindert den Wert der Job-LXX sehr beträchtlich" (p. 28). Per i XII Profeti si ammonisce che „man muß sich strengstens hüten, bei jeder abweichenden Übersetzung einen anderen hebr. Text als Vorlage anzunehmen" (p. 244). Di qui ne derivano spesso critiche non leggere all'apparato della Biblia Hebraica del Kittel (3.a edizione) (cfr. specialmente pp. 243–256; p. 546, ecc). In genere occorre usare la massima prudenza nella retroversione in ebraico del testo dei LXX.

Se l'A. ha cura di mostrare con molta finezza i diversi modi con cui sono stati tradotti i vari libri della Bibbia greca, d'altra parte sa anche moderare lo slancio di coloro che, esagerando l'importanza delle diversitá di traduzione, vorrebbero accrescere senza necessitá il numero di traduttori per le diverse parti dei singoli libri (cfr. per es. pp. 29–42 per i XII Profeti e p. 399 per Ezechiele).

Emerge da questi studi anche una giustificazione del metodo scelto dalla „Göttinger Septuaginta". L'edizione di „Göttingen" ha voluto dare, oltre agli apparati, anche un testo criticamente ricostruito, contro la posizione di coloro che affermavano o che non era mai esistito un testo primitivo dei LXX – e perciò era impossibile ricostruirlo –, o che un testo ricostruito sarebbe stato comunque un testo artificiale, mai storicamente esistito in un manoscritto antico.

Gli studi di questo volume mostrano che, se la tradizione testuale della LXX è complessa, essa non è tuttavia una foresta inestricabile. Collazionando pazientemente i testimoni è possibile distinguere alcuni chiari filoni della tradizione, e vedere che molto spesso una sola è la lezione che spiega l'origine delle altre. Ciò mostra che, almeno per i libri qui presi in considerazione, esisteva un testo originale ed è possibile ricostruirlo, pur con quella incertezza che sempre grava sul lavoro del critico testuale.

A proposito dell'obbiezione che così facendo si ricostruisce un testo artificiale, Ziegler risponde molto bene (p. 394) che anche ogni nuovo manoscritto dei LXX ha rappresentato, rispetto ai precedenti, in qualche modo un nuovo testo. Perché negare al critico di oggi un diritto che si è preso ogni recensore dell'antichitá? Del resto anche pubblicando un solo manoscritto (ad esempio B) occorre comunque intervenire per correggere gli errori scribali. Dunque in nessun caso è possibile riprodurre un testo del passato tale e quale.

Innumerevoli sarebbero le osservazioni minute da spigolare da questo ricchissimo volume, la cui lettura costituisce un vero godimento per lo spirito. Un indice analitico di 10 pagine in doppia colonna elenca le parole greche discusse. Sarebbe stato desiderabile anche un indice dei luoghi biblici.[1]

Per concludere sia lecito notare che degli articoli qui riportati il maggior numero relativamente è apparso nella rivista Biblica. E' un onore per questa rivista e per l'Istituto Biblico che la pubblica di aver ospitato tanti e così validi articoli di questa raccolta, mostrando così fin dagli anni '30 la stima per il lavoro di uno scienziato dotto e coscienzioso. Una lode particolare va a coloro che hanno voluto e stimolato l'edizione di questa preziosa „Sylloge".

Rom Carlo M. Martini SJ

[1] Ciò avrebbe servito anche per completare quanto su un dato passo viene talora detto in articoli seguenti. Ad es. la notizia di p. 45 sulla derivazione di carrucis da Simmaco in Is 66,20 (Hier.) va completata e corretta con quanto si dice sull'argomento a p. 153. Noto a questo proposito che la voce greca corrispondente manca nell' indice finale.

Stolz, Fritz: **Jahwes und Israels Kriege.** Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel. – Zürich: Theologischer Verlag (1972). 211 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 60) kart. DM 29.– / sfr 32.–

Es scheint ein Gesetz auch der atl. Wissenschaft zu sein, daß nach Vorlage bedeutsamer Synthesen biblischer Theologie und ihrer Einzelfragen diese Entwürfe kritisch hinterfragt und analytisch differenziert werden. So setzte bald nach dem Tod (1971) von drei Großen auf dem Gebiet des AT: W. F. Albright, G. v. Rad, R. de Vaux, die nach Herkunft, Konfession und Forschungsrichtung verschieden, doch in der Kraft, zu thematisieren und synthetisieren, vergleichbar sind, die Arbeit ein, deren hinterlassene bibeltheologische Entwürfe auf ihre Grundlagen hin zu überprüfen.

Mit in diese Aufgabe schaltet sich die vorliegende, 1971 der Theologischen Fakultät Zürich eingereichte Habilitationsschrift ein. Eine Reihe von bisher gültigen und weithin anerkannten Theologumena werden hier in Frage gestellt, so vor allem die Auffassungen von G. v. Rad, Der heilige Krieg im Alten Israel, Göttingen [4]1965; von R. Smend, Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels, Göttingen 1963, das durch M. Noth eingeführte Verständnis des Stämmebundes als einer Amphiktyonie, ja sogar die Frühdatierung der jahwistischen und elohistischen Pentateuchquelle. Dadurch wird eine neue Basis für die Untersuchung der gewählten Thematik geschaffen.

Im 2. umfangreichsten Teil (17–161) werden die Elemente des religiösen Krieges nach ihrem Vorkommen in den einzelnen Überlieferungsschichten nüchtern und sachlich aus einer umfassenden und tiefreichenden Erudition in kritischer Analyse behandelt. Schon die Gliederung in: Vorstellungen religiöser Kriegsführung im Deuteronomium, Die Lade und ihre Kriege, Landnahmekriege, Exodus als Kriegstat Jahwes, Der Amalekiterkrieg Ex 17,8–16, Die Richter und ihre Kriege, Saul und David, Prophet und König im Krieg, Der Bann, Die Aufforderung zur Flucht und zum Kampf, Der Tag Jahwes mit den zugeordneten Textstellen läßt den Neueinsatz und die Verschiedenheit besonders zur Auffassung von G. von Rad erkennen und wirft zugleich einen Blick auf das hier angenommene Alter der atl. Überlieferungen.

Im synthetischen 3. Teil seiner Monographie (163–205) stellt St. vor allem die Analogien und Beziehungen der alten Kriege Israels zur altarabischen nomadischen Kultur heraus, die eine solch enge Verwandtschaft aufzeigen, daß sie ihre Herkunft aus diesem Kulturkreis nahelegen. Weiter wird die menschliche Bedeutung für den Krieg aus der seßhaften Kultur erhoben. Schließlich werden die Integration des Krieges in die Jahwereligion, seine Umformung durch sie und seine Bedeudeutung für sie herausgestellt.

Ob mit dieser gründlichen und soliden Durchleuchtung der Kriegstexte aus der Frühzeit des AT die eingebürgerte Meinung von G. von Rad wirklich überholt wird, wage ich fürs erste noch zu bezweifeln. Sicher wird jedoch niemand, der sich mit dieser The-

matik beschäftigt, an den Ausführungen von St. vorbeigehen können; mit ihnen wird er die Probe auf seine Darlegung machen müssen.

Regensburg Heinrich Groß

Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament. Hrsg. von Josef Ernst. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1972. 411 S. Ln DM 32.–

In Zusammenarbeit mit dem Collegium Biblicum München (Prof. Kuss) bringt der Paderborner Neutestamentler J. Ernst diese Beiträge zur Hermeneutik des NT heraus. Größtenteils sind sie schon anderswo erschienen, aber sie nun in einem einzigen Band zusammenzuhaben, wird man dankbar begrüßen.

J. Ernst selbst beschreibt in knapper Linienführung das hermeneutische Problem im Wandel der Auslegungsgeschichte (17–53), angefangen vom NT bis zur Gegenwart, und formuliert die Aufgaben für die Hermeneutik heute so: 1. „Die Geschichtlichkeit der biblischen Dokumente muß voll und ganz anerkannt werden, nicht nur prinzipiell, sondern auch in der Praxis der theologischen Argumentation", 2. „Die Rolle der normierenden Tradition ist genau zu klären."

Aus der ersten Josef-Schmid-Festschrift ist O. Kuss' interessanter Beitrag „Zur Hermeneutik Tertullians" übernommen (55–87). Tertullian in einer der ersten in der alten Kirche, die eingehend über die Auslegungsnorm nachgedacht haben. Er hatte zu seiner Zeit beobachtet, daß die Auslegung der Schrift keineswegs zu übereinstimmenden Resultaten führt, daß vielmehr aus den recht verschiedenen Ergebnissen sich sogar kirchliche Spaltungen ergeben. Er erkannte als das absolute Kriterium der Auslegung in der Kirche die regula fidei. Freilich flüchtete Tertullian in seiner montanistischen Zeit zum Parakleten, der wieder wegnehmen kann, „was Paulus in seiner Nachsicht noch gestattet hat", etwa in Sachen der zweiten Ehe. Alles ist aus den primären Quellen geschöpft, und diese werden in den Anmerkungen wörtlich zitiert.

Von Kuss stammt auch der folgende, nicht minder interessante Beitrag „Über die Klarheit der Schrift. Historische und hermeneutische Überlegungen zu der Kontroverse des Erasmus und des Luther über den freien oder versklavten Willen" (89–149). „Die Klarheit der Schrift im Sinne des Martin Luther ist ein Phantasma, das Vorurteil des prophetischen Lesers und Lehrers, der überall ‚seinen' Gedanken wiederfindet" (148).

A. Sand untersucht die hermeneutischen Prinzipien des Offenbarungsverstehens bei Rudolf Bultmann (151–175) und stellt dabei an B. kritische Fragen von beachtlichem Rang.

J. Ernst beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von Schriftauslegung und Auferstehungsglauben bei Lukas (177–192), mit der abschließenden Feststellung, „daß der Glaube an die Auferstehung der entscheidende hermeneutische Schlüssel für das Verständnis der Person Jesu und damit auch für das Verständnis der Schriften ist".

G. Richter faßt die atl. Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh 6,26–51a ins Auge (193–279), mit dem Ergebnis: „Wie in 6,30–31 stellt der Evangelist... allem Anschein nach auch in 6,45 eine zeitgenössische jüdische Tradition – eine Haggada über Is 54,13 – in den Dienst seiner christologischen Verkündigung" (269); ein ungemein gelehrter Aufsatz mit umfassender Literatur.

Der folgende Beitrag von J. Eckert „Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte" (281–311) geht dem hermeneutischen Problem nach, das durch eine divergierende Geschichtsdarstellung im NT selbst gegeben ist, wie etwa ein Vergleich von Gal 1,11–2,14 mit den Berichten der Apg zeigt. Man kann den gut formulierten Ausführungen Eckerts vielfach folgen, jedoch nicht in allem. Wenn E. etwa formuliert (303): „Das Verhalten des Kephas, Barnabas und der übrigen Judenchristen in Antiochia ist... nur verständlich, wenn von Jerusalem aus ein anderes Verständnis der Jerusalemer Übereinkunft geltend gemacht wurde, nämlich Trennung der am Gesetz orientierten Judenchristen von den gesetzeslosen Heidenchristen. Auch hier werden wieder die unterschiedlichen theologischen Positionen sichtbar, vor allem zeigt sich der von der Apostelgeschichte in irenischer Tendenz fast völlig verschwiegene judaistische Faktor", so ist dem letzteren gegenüber auf Apg 15,1.5 hinzuweisen, wo der „judaistische Faktor" mit aller wünschenswerten Deutlichkeit von Lukas zur Sprache gebracht ist. Man versteht m. E. die Geschichte der Urkirche überhaupt nur, wenn man sie, den Quellenaussagen entsprechend, nicht „bipolar" (wie besonders F. Chr. Baur), sondern „tripolar" bestimmt sieht: es standen sich in Wirklichkeit, sowohl nach der Apg als auch nach dem Gal, nicht Paulus und Jerusalem (die Jerusalemer Autoritäten) gegenüber, sondern Paulus und die Judaisten, während die Jerusalemer Autoritäten sich für das die Freiheit vom Gesetz fordernde „Evangelium" des Paulus entschieden – das sagt Lukas in Apg 15 ebenso klar wie Paulus im Gal. E. zitiert zustimmend die Formulierung A. Jülichers (309): „Nicht Paulus wird [in der Apg] judaisiert, nicht Petrus paulinisiert, sondern Paulus und Petrus lukanisiert, d. h. katholisiert"; richtig ist, daß Lukas die Spannungen zwar nicht verschweigt, wenn er sie auch nicht in der Schärfe der paulin. Diktion darstellt, wohl aber, daß Lukas den Petrus paulin. Theologie vertreten läßt: Petrus geht von Jerusalem nach Joppe als „Judaist" weg und kehrt als „Paulinist" nach Jerusalem zurück, überwältigt von Gott selbst (Corneliusgeschichte), und verteidigt seinen neu gewonnenen Standpunkt gegen die Judaisten von Jerusalem (Apg 11,1–18) und auf dem Apostelkonzil (15,7–12). Petrus spricht auf dem Apostelkonzil nicht „katholisch" (im Sinne einer faulen Synthese), sondern „paulinisch" (15,9: Reinigung der Herzen „durch den Glauben"; 15,11: Rettung „durch die Gnade des Herrn Jesus"). Dazu wäre noch vieles zu sagen, was hier nicht geschehen kann. Jedenfalls bezweifle ich, ob die „Geschichtlichkeit der Kirche [bei Lukas]... von einer dogmatischen Geschichtsschreibung verdeckt" wird, wie Eckert (311) meint; mit einer solchen Formulierung werden die wahren Anliegen des Lukas nicht getroffen.

Der Passauer Neutestamentler Fr. Schröger beschäftigt sich mit dem komplizierten Instrumentarium des Hebräerbriefverfassers, mit dem Ergebnis (328): „an vielen Stellen bleiben unüberbrückbare Diskrepanzen zwischen der Bedeutung der alttestamentlichen Stelle und deren Verwendung im Hebräerbrief. Im Blick auf diesen Sachverhalt darf auch gesagt werden: Einige Meter hinter dem Ende der historisch-kritischen Methode endet angesichts dieser vom Glauben her gestellten Problematik auch das Abc der Überlieferungsgeschichte."

Einen lehrreichen Beitrag von grundsätzlicher Bedeutung schrieb nochmals A. Sand: „Wie geschrieben steht...". Zur Auslegung der jüdischen Schriften in den urchristlichen Gemeinden (331–357). S. zeigt die im NT anzutreffende so verschiedene Art, mit der die jüdischen Schriften ausgelegt wurden, und wie durch diesen Auslegungsvorgang die Trennung von Judentum und Kirche stark gefördert wurde, aber auch welche Probleme sich daraus für die heutigen Aufgaben der Hermeneutik ergeben, in der ja alles andere als Einmütigkeit herrscht. Er hofft, „daß in allen strittigen Fragen durch das Zusammenwirken aller Verantwortlichen und durch die sorgfältige Befragung der Lehrtradition früherer Zeiten ein sensus communis gesucht und vielleicht auch gefunden weden kann" (357). Wird diese Hoffnung sich erfüllen?

Den Abschluß bildet der umfangreiche Aufsatz von O. Kuss: Exegese und Theologie des Neuen Testamentes als Basis und Ärgernis jeder nachneutestamentlichen Theologie (359–408), dessen reicher, in glänzender Formulierung vorgetragener Inhalt hier nicht wiedergegeben werden kann. Nur aus den Schlußsätzen soviel: Der Exeget „wird das Bewußtsein wachhalten, daß die Basis immer zugleich Ärgernis ist, wenn sie wirklich Basis sein soll". Andererseits: „Der Exeget darf niemals jene verkehrte Assimilation, jenes mißverstandene aggiornamento, jene falsche Anpassung fördern helfen, die am Ende lediglich zu einer Glorifizierung des Bestehenden und zu einer tödlichen Reduktion des von Gott Gemeinten auf das von den Allerweltsmenschen ‚sowieso' Geübte führt" (407). Damit ist in der Tat eine tödliche Gefahr gegenwärtigen Theologisierens angesprochen, und daß dies ein Altmeister der Exegese so entschieden sagt, dafür gebührt ihm der Dank aller, die sich für die christliche Glaubensüberlieferung noch verantwortlich fühlen.

Regensburg Franz Mußner

Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Josef **Schmid.** Hrsg. von Paul Hoffmann in Zusammenarbeit mit Norbert Brox und Wilhelm Pesch. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 431 S. Lw. DM 52.50

Die Josef Schmid, dem Achtzigjährigen gewidmete Festschrift ist ein imponierendes Zeugnis für die Ausstrahlungskraft und Breitenwirkung einer Gelehrtenpersönlichkeit von hohem Rang. Eine große Schar namhafter Exegeten, Freunde, Kollegen und Schüler hat sich zu einem Symposion über einen Problembereich zusammengefunden, dem der Jubilar selbst ein Großteil seiner Arbeit gewidmet hat. Im Rückblick auf die zu ihrer Zeit bahnbrechenden Synoptiker-Kommentare im „Regensburger Neuen Testament" kann man mit Fug und Recht sagen, daß der Titel „Orientierung an Jesus" das Lebenswerk des Geehrten treffend kennzeichnet.

Es kann nicht die Aufgabe des Rezensenten sein, sich mit den Einzelbeiträgen, von denen jeder für sich ein enormes Maß an Spezialkenntnissen voraussetzt, kritisch auseinanderzusetzen. Eine allgemeine Vorstellung und Wertung muß vielmehr genügen. Natürlich sind die Beiträge sehr stark durch die Persönlichkeit des jeweiligen Autors geprägt und sachlich von unterschiedlichem Gewicht. Besonders hervorgehoben werden sollte das beachtliche Niveau der Studien von H. Schürmann über die Frage nach dem Wissen Jesu über seinen eigenen Tod, von R. Schnackenburg über den Begriff „Evangelium" bei Markus und von A. Vögtle über das Problem der Herkunft von „Mt 16,17–19". W. G. Kümmel, der noch einmal die vieldiskutierte Frage nach der Interpretation des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat aufgreift, ist in seiner Auseinandersetzung mit der existentialen Gleichnisdeutung und speziell mit der weithin als Zauberschlüs-

sel verstandenen linguistischen Methode (vgl. die Kritik von F. Mußner an J. Ernst, Pleroma und Pleroma Christi, in: ThRv 3/1972) erfreulich klar und erfrischend. Kümmel bleibt im übrigen bei seiner bekannten Gleichnisdeutung: es geht nicht um die Geschichte des Wachstums (also um die explizit oder implizit anvisierte Kirche), sondern um das sichere und unbeeinflußbare Eintreffen der Ernte. Trotzdem werden gegenüber dem früheren Verständnis Korrekturen angebracht. Das Gleichnis muß als Ganzes verstanden und gedeutet werden. Also: a) auch das Wachstum ist von Bedeutung; b) das Zutun des Bauern ist nicht ohne Belang. Praktisch läuft das auf eine Revision der ehedem vertretenen einseitigen Auffassung hinaus.

Der Beitrag von N. Brox über die Nachgeschichte des Logions vom Suchen und Finden (Mt 7,7b/Lk 11,9b) in der gnostischen Literatur fällt insofern etwas aus dem Rahmen, als hier nur noch im weiteren Sinne von der Theologie der Synoptiker gesprochen werden kann. Nicht gerade neu ist die Erkenntnis, daß die „Differenz zwischen Herkunftsbereich eines Jesus-Logions und seinem Anwendungsfeld, seiner Rezeption im 2. oder 3. Jahrhundert ... u. U. beträchtlich (ist)" (34). Interessanter sind schon die Schlußfolgerungen zur speziellen Auswertung und Verwendung des Logions für die verschiedenen theologischen Orientierungen, „von denen die eine im Christentum primär ein Problem der Treue und des Gehorsams gegen eine von Gott dem Menschen offengelegte Wahrheit sah, die andere aber das Problem eines (bis zum Eschaton asymptotisch) aufsteigenden, sich annähernden Erkennens der unter Aufbietung aller Kraft und Konzentration durch Offenbarung erreichbar gewordenen Wahrheit entdeckte" (35).

Auf die Markusdeutung beziehen sich die Beiträge von P. Hoffmann, K. Kertelge, R. Pesch, R. Schnackenburg und J. Gnilka. Eine stärkere Koordination wäre hier besonders wünschenswert gewesen. Der Leser sieht natürlich die Spannungen zwischen Hoffmann, der in der Weiterverkündigung der Gottessohn-Würde den Kern des markinischen Kerygma sieht, und R. Pesch, für den „der Inhalt des Evangeliums ... die Abfolge von Tod und Anferstehung Jesu" (283) ist. Die überaus scharfsinnige Untersuchung von Hoffmann zur Leidensankündigung Mk 8,31 steckt voller Brisanz, ganz besonders im Hinblick auf die daraus abgeleiteten Konsequenzen. Kann man sagen, daß „Ostern ... keine neue Offenbarung (bringt)" (201)? Daß die Ostererscheinungen eine primär ekklesiologische Funktion haben? Daß Markus deshalb auf Erscheinungen verzichtete, weil das, was sie sagen könnten, den Jüngern schon seit der Taufe Jesu bekannt ist? Welche Rolle spielt hier die Auferstehung? Der Einfluß von W. Marxsen ist in der Tat nicht zu verkennen.

R. Pesch unternimmt in seinem Beitrag zur Salbung Jesu in Bethanien (Mk 14,3–9) den interessanten Versuch, die Perikope als alten und ursprünglichen Bestandteil einer (vormarkinischen) Passionsgeschichte zu verstehen – übrigens im Gegensatz zu Schnackenburg, der glaubt, „V. 9 mit ziemlicher Sicherheit dem Evangelisten zuschreiben" (315) zu können. Stärkere Divergenzen ergeben sich aus dem unterschiedlichen Verständnis des Begriffs „Evangelium", dessen Inhalt von Schnackenburg über die Botschaft von Tod unter Auferstehung hinaus auch auf das geschichtliche Auftreten Jesu bezogen wird. Hier wäre auch der Ort für die bedenkenswerte Studie von F. Mußner über die Entwicklung im öffentlichen Leben Jesu vor dem Hintergrund der galiläischen Krise und insbesondere auch für die Untersuchung von H. Schürmann zur Frage „Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?". Immerhin werden hier doch gewichtige Kontrapunkte zu der zumeist vertretenen Auffassung vom „Nichtwissen" und „Nichtwissen-Können" gesetzt, wenn gesagt wird, daß die eigentlichen Ursachen im Grunde nicht in der kritischen Methode liegen, „deren ‚Apparatur' zu eng eingestellt ist, sondern von einem systematischen Vorverständnis diktiert ist: einem Offenbarungs- und Kerygmabegriff, die ausschließlich von Ostern her argumentieren" (359). Schürmann glaubt, zeigen zu können, daß die Exegese von einem „Vorverständnis von einem fülligeren Offenbarungs- und Kerygmabegriff her, welches die Offenbarungsmittel als Auferweckung nicht nur des Gekreuzigten, sondern auch des ‚Gekommenen' versteht, einen Blick bekommt für Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten des vorösterlichen Lebens Jesu". Auf der gleichen Linie liegt auch die Untersuchung von K. Kertelge „Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung (Mk 2,10)". Die von Jesus beanspruchte und in der Krankenheilung ausgewiesene Vollmacht findet in der Gott allein vorbehaltenen eschatologischen Sündenvergebung ihren absoluten Höhepunkt. Die Stellvertretung Gottes durch den irdischen Jesus findet in dem Titel Menschensohn ihren sachgemäßen Ausdruck.

Der Beitrag von J. Gnilka über „Das Martyrium Johannes' des Täufers (Mk 6,17–29)" versteht sich in der Hauptsache als eine literarkritische Analyse, die hinter der folkloristisch ausgemalten Erzählung vom Festmahl des Herodes einen ursprünglichen Kurzbericht vom Martyrium des Täufers vermutet. Es kann sicher nicht geleugnet werden, daß Anklänge an jüdische Martyrerakten vorhanden sind; für eine detaillierte Quellenscheidung, wie sie von Gnilka vorgenommen wird (Verse 17, 18, 27b [evtl. 29] = Kurzbericht) reichen die vorgetragenen Argumente indes kaum aus.

Zur Matthäusdeutung nehmen die Beiträge von M. Hengel – H. Merkel, W. Pesch, E. Schweizer und A. Vögtle Stellung. Die gemeinsame Studie von M. Hengel und H. Merkel über „Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) ..." greift ein brennendes Problem der Matthäusforschung auf – nach den Worten der Autoren die „eigenartigste Erzählung bei Matthäus, ja vielleicht im ganzen Neuen Testament überhaupt" (139). Die in der Hauptsache religionsgeschichtlich orientierte Untersuchung bringt mehr Licht in das Dunkel der matthäischen Kindheitserzählungen, ohne freilich die letzten Winkel ausleuchten zu können. Der theologische Ertrag ist von Bedeutung: die geistige Elite der Heidenwelt huldigt dem Messiaskind, das von Anfang an den Niedrigkeitsweg des Kreuzes im Blick hat.

W. Pesch gibt seiner Untersuchung zu den theologischen Aussagen der Redaktion von Mt 23 eine höchst aktuelle Note, wenn er von „Polemik gegen den Autoritätsmißbrauch innerhalb der christlichen Gemeinden" (296) spricht und in diesem Zusammenhang das von J. Schmid stammende Bonmot vom „Pfaffenspiegel Matthäus 23" zitiert (298).

Für das Verständnis der heilsgeschichtlichen Sicht des Matthäus ist der Beitrag von E. Schweizer instruktiv, der hinter der Komposition der Kap. 21–25 nicht so sehr Verwerfung, sondern mehr noch Einladung zum Mahl erkennt. „So sind die Kinder im Tempel mit ihrem Jauchzen und ihrem fröhlichen Geschrei am Anfang dieses letzten Abschnitts des Lebens Jesu Bild für die ‚Kleinen' Jesu, die zum Mahl geladen sind und bei denen er bis zum Ende der Welt selbst bleiben will (28,20)" (371).

Schließlich sei noch einmal hingewiesen auf A. Vögtle, der die Einstufung von Mt 16,17–19 als „Traditionsstück oder Logion" im Sinne eines einheitlichen Elementes in Frage stellt. Matthäus habe vielmehr durch Neufassung des Cäsareabekenntnisses V. 13–17, speziell durch die matthäische Gestaltung von V. 17 den Übergang zu der überlieferten Petrusverheißung V. 18f vorbereitet.

Erwähnenswert ist endlich auch noch die Studie von B. Neirynck, „Minor Agreements Matthew – Luke in the Transfiguration Story", welche das von J. Schmid in seiner Habilitationsschrift bereits vertretene Anliegen neu aufgreift, um dessen Urteil zu bestätigen, daß „die meisten Anklänge des Lk an Mt gegen Mk ... ebenso wie die gemeinsamen Kürzungen auf das Konto unabhängiger Bearbeitung der Mk-Vorlage zu setzen (seien)" (265). Mit Problemen der Lukasforschung beschäftigen sich Beiträge aus der Feder von J. Dupont, G. Friedrich, F. Hahn und U. Wilckens. J. Dupont geht der Frage nach dem sich wandelnden eschatologischen Verständnis im lukanischen Geschichtswerk nach und kommt zu dem Ergebnis, „daß sich die individuelle Eschatologie bei Lukas verselbständigt, daß sie sich gewissermaßen von der Vormundschaft befreit, welche die kollektive Eschatologie im Rahmen der damaligen jüdischen Vorstellungen auf sie ausübte" (47). G. Friedrich untersucht die für die Lukas-Redaktion wichtige Stelle 9,51. Handelt es sich bei dem Begriff ἀνάλημψις um einen Terminus technicus der Entrückungs- und Verherrlichungschristologie, die von verschiedenen Forschern als eine sehr frühe, wenn nicht sogar als die früheste Stufe der christologischen Reflexion angesehen wird, oder muß man nicht vielmehr davon ausgehen, daß Lukas die Passion im Blick hat? In Übereinstimmung mit J. Schmid kommt Friedrich zu dem Ergebnis, daß die „Entrückung ... nicht ein Kernpunkt der lukanischen Theologie (ist), sondern ein geeignetes Schema, um die Trennung Jesu von seinen Jüngern zu beschreiben und den Einschnitt zwischen den

Wirken des irdischen Jesus und der von ihm beauftragten Boten in der Zeit der Kirche bis zur Parusie zu charakterisieren" (74).

Ein Musterbeispiel für methodische Genauigkeit ist die von F. Hahn vorgelegte traditionsgeschichtliche Untersuchung über die Worte vom Licht (Lk 11,33–36). Die verschlungenen Wege, welche ein solches Wanderlogion bis zu seiner Endgestalt hinter sich gebracht hat, werden mit äußerster Akribie nachgezeichnet.

U. Wilckens äußert sich zu der oft diskutierten Perikope von der Vergebung der Sünderin (Lk 7,36–50). Der entscheidende und umstrittene Punkt ist die Deutung von V. 47a: „Ihr werden viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat." Handelt es sich um ein kausales ὅτι, oder muß nicht vielmehr, wie Wilckens in Übereinstimmung mit J. Schmid und vielen anderen annimmt, an eine Interpretation „im Sinne des ‚Erkenntnisgrundes'" gedacht werden? Wilckens ist sich sehr wohl darüber im klaren, daß damit eine kontroverstheologische Zuspitzung erneut auflebt, die H. Schürmann – wie wir meinen mit guten Gründen – entschärft hat. Trotz der beachtlichen Argumente von Wilckens bleibt es bei dem Urteil von Schürmann, daß die Erklärung von V. 47a im Sinne des Erkenntnisgrundes „in sich gequält und kontextmäßig von V 48ff her höchst unwahrscheinlich" (Das Lukasevangelium, 1. Teil [HThKNT III], 1969, 437) ist.

Fragen der neutestamentlichen Christologie werden aufgegriffen von K. H. Schelkle, der einerseits die Bedeutung des Lehrer- und Prophetentitels betont, zugleich aber auch das Unzulängliche hervorhebt. G. D. Kilpatrick untersucht noch einmal den Κύριος-Titel mit dem Ergebnis, daß er normalerweise in Übereinstimmung mit der LXX für Gott, bei Lukas und Johannes gelegentlich aber auch für Jesus gebraucht wird.

Schließlich muß auch noch die interessante Studie von L. Goppelt über die Verbindlichkeit der in den sogenannten Haustafeln der neutestamentlichen Spätschriften aufgestellten sozialethischen Normen gesprochen werden. Am Beispiel der Weiterverarbeitung der Worte zur Ehescheidung und zur Kaisersteuer wird aufgezeigt, „daß im Neuen Testament ein spezifisch christlicher Ansatz der Sozialethik entwickelt wird, obgleich, ja gerade weil in so erheblichem Umfang Material aus hellenistischem wie aus jüdischem Ethos aufgenommen wurde. Der neue Ansatz ist ‚christlich', weil er von Jesus als dem Kyrios ausgeht, der die im Alten Testament angekündigte eschatologische Herrschaft Gottes aufrichtet, und weil er die Jesusüberlieferung ihrer Intention gemäß verarbeitet" (105).

Wenn abschließend noch einige grundsätzliche Anmerkungen gemacht sein sollen, dann liegt es nahe, auf das schon angesprochene Problem der Koordination oder Redaktion einzugehen. Trotz des beachtlichen Niveaus der Einzelbeiträge vermißt man doch insgesamt die zusammenfassende und ordnende Hand. Statt am Faden des Alphabetes stark individuell geprägte Studien aufzureihen, wäre es sinnvoller gewesen, eine durchgehende thematische Linie deutlicher zu verfolgen; das Werk hätte so eine innere Geschlossenheit und stärkere sachliche Orientierung erhalten. Es reicht nicht aus, „Gratulationsbeiträge" in ein loses Verbundsystem einzuordnen und im Nachhinein durch die Klammer „Orientierung an Jesus" (was könnte man nicht noch alles hier unterbringen!) zu verzahnen, gefordert wäre vielmehr eine sachlich-thematische Konzentration auf einen schärfer abgegrenzten Forschungsbereich und die Bereitschaft zu echter Teamarbeit. Eine rigorose Abkehr vom Persönlichkeitsprinzip würde ohne Zweifel dem hohen wissenschaftlichen Ethos des Jubilars wie auch der Mitarbeiter mehr entsprochen haben. Der mutige Verzicht auf den einen oder anderen Gefälligkeitsartikel wäre dann allerdings eine notwendige Konsequenz. Aber damit ist bereits die Frage nach einer grundsätzlichen Revision der Institution „Festschrift" gestellt.

Aufs Ganze gesehen kann man den Herausgebern, dem Verlag und nicht zuletzt auch dem Adressaten der Festschrift zu dem gelungenen Werk von Herzen gratulieren.

Paderborn Josef Ernst

Schulz, Siegfried: **Q. Die Spruchquelle der Evangelisten.** – Zürich: Theologischer Verlag (1972). 518 S. Lw. sFr 78.–, DM 70.–

Schulz, Siegfried: **Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferungen.** – Zürich: Theologischer Verlag (1972). 106 S. br. sFr 18.80, DM 17.50

Le feuillet publicitaire présente modestement cet ouvrage comme „Ein epochales Werk!", „Ein für die neutestamentliche Forschung epochemachendes Werk". Si son auteur prétend apporter du nouveau, ce n'est pas précisément en ce qui concerne la reconstitution de Q, la Logienquelle utilisée par Mt et par Lc; il sait faire sa place à la Literarkritik, mais c'est une place subordonnée, que caractérise bien l'emploi d'une typographie plus serrée. L'intérêt de Schulz ne concerne pas non plus l'étape finale de l'élaboration de Q, celle du rassemblement des matériaux et de leur rédaction définitive; à cet égard, son travail se situe dans une perspective bien différente des travaux redaktionsgeschichtlich de D. Lührmann et de P. Hoffmann. Il s'agit pour lui de remonter à la période et au milieu de vie où les traditions Q ont reçu leur formation. De cette Traditionsgeschichte de Q on dégage une vue sur l'histoire du christianisme primitif, qui prolonge et précise celle vers laquelle nous orientaient les travaux de E. Käsemann.

Après une présentation rapide de l'état actuel des recherches sur Q, Schulz explicite, plus rapidement encore (pp. 47–53), les fondements de sa construction: il y a dans Q deux types de traditions nettement distincts. La grande masse des matériaux témoigne d'une origine relativement récente: on y reconnaît, par exemple, la présence d'influences hellénistiques, ou l'écho des problèmes soulevés par le retard de la parousie. Si on élimine tout cela, le quart restant représente une couche très ancienne, uniquement faite de logia: sentences de prophètes chrétiens parlant sous l'emprise de l'Esprit et au nom du Fils de l'homme, Jésus glorifié, dont l'avènement est annoncé comme prochain. L'essentiel de l'ouvrage est fait d'une analyse de chacun de ces deux groupes de matériaux (pp. 57–175 et 177–489), dans le but de déterminer leur milieu d'origine.

La couche ancienne vient d'une communauté judéo-chrétienne de Palestine (mais pas de Jérusalem), une communauté qui reste attachée au judaïsme et intégralement fidèle à la Loi mosaïque. Sous l'influence d'hommes saisis de transports prophétiques, cette communauté attend avec une brûlante impatience les événements de la fin des temps, et elle estime que la proximité du dénouement entraîne pour elle des exigences qui dépassent celles de la Loi: interdiction du divorce, renoncer à ses droits, aimer ses ennemis. On ne s'intéresse pas à ce que Jésus a pu dire ou faire pendant son ministère terrestre; l'expérience qu'on fait de l'Esprit eschatologique suffit à convaincre qu'il a été élevé à la dignité de Fils de l'homme et qu'il ne tardera pas à se manifester. „Am Anfang des Urchristentums steht der prophetisch-apokalyptische Enthusiasmus, nicht aber die Verkündigung des historischen Jesus" (p. 165).

La couche récente des traditions Q vient de la même communauté que celle à qui nous devons la couche ancienne: „ein und dieselbe Q-Gemeinde" (p. 481). Mais bien des choses y ont changé. Les lieux d'abord: la communauté a quitté la Palestine et se trouve quelque part en Transjordane, en Décapole ou en Syrie. Les temps surtout: l'Esprit s'est fatigué d'agiter des prophètes, et le retard de la parousie commence à poser des problèmes. Dans cette situation nouvelle, l'intérêt se porte vers le Jésus terrestre, qui fait ainsi son entrée dans le kérygme. Alors qu'il n'avait aucune place dans la prédication du christianisme primitif, on se met à prêcher maintenant ses paroles et ses actes. Non seulement on lui attribue les sentences des prophètes chrétiens du début, mais on compose des apophtegmes et des récits, des paraboles et des déclarations apocalyptiques qui sont mises à son compte. Par ce retour au Jésus terrestre, la tradition Q opère un mouvement qui correspond à celui dont témoigne la tradition de Mc; elle s'en distingue cependant par la place qu'elle accorde à la Sophia céleste: Jésus était son envoyé par excellence, et c'est en sa compagnie qu'il se manifestera prochainement. La Naherwartung reste vive. On demeure fidèle à la Tora; mais l'amour qu'on sait devoir porter au prochain, spécialement aux pécheurs, entraîne une séparation d'avec la Synagogue; la communauté Q s'est donc détachée du judaïsme, dont elle a à souffrir persécution.

Avouons notre inquiétude devant la hardiesse de cette construction. En principe, elle devrait nous renseigner sur la communauté par laquelle les matériaux Q nous sont parvenus; nous ne suivons plus quand nous voyons la facilité avec laquelle l'auteur passe de cette communauté à l'Urchristentum tout court. Il y a tant d'autres choses dans l'Urchristentum! Pour ce qui concerne les traditions Q, comment ne pas se sentir gêné par les limites d'un travail qui se cantonne artificiellement à leur situation communautaire sans envisager sérieusement ni la possibilité d'un point de départ prépascal, ni les points de vue propres de la rédaction finale? Nous nous étonnons surtout du présupposé logique qui conditionne la méthode de l'auteur, et de beaucoup d'autres avec lui. Devant deux points de vue différents, a-t-on le droit de conclure à deux systèmes différents, à deux milieux de vie différents? Si l'on entend un Français déclarer «Je t'aime de toutes mes forces», peut-on en conclure que la formule «Je t'aime tendrement» n'est pas française, puisque «force» et «tendresse» représentent deux catégories différentes? Qu'on nous pardonne

cette comparaison simpliste, qui essaie de dire pourquoi l'ouvrage de Schulz nous donne l'impression d'un énorme château de cartes.

Avouons aussi notre déception devant les réflexions par lesquelles l'auteur essaie de montrer que le message de la communauté Q reste actuel pour les hommes d'aujourd'hui (pp. 171–174 et 487–489). Il estime, en particulier, que l'espérance en une intervention eschatologique de Dieu en vue de transformer le monde „ist freilich heute unter Verzicht auf den weltbildlich antiken Rahmen in die von Menschen selbst geschaffenen Zukünfte umzusetzen"; il ne faut donc pas perdre cette espérance, mais la reporter „in die von Menschen für Menschen geplanten und fabrizierten Futura, in ihre politischen und humanen Zielvorstellungen ..." (p. 487). Si c'est là tout ce qu'on doit retenir de l'espérance chrétienne, on peut penser que la lecture des économistes du siècle dernier est beaucoup plus utile que celle de l'Evangile!

Si les théories personnelles de Schulz nous laissent très réticent, nous n'en apprécions pas moins la qualité de son travail dans les analyses littéraires par lesquelles, à propos de chaque péricope étudiée, il confronte les versions de Mt et de Lc pour retrouver la formulation de la source commune. Si ses jugements n'entraînent pas toujours l'assentiment, si certaines indications demandent à être contrôlées, il faut reconnaître qu'il y a là beaucoup d'observations justes. C'est par ces pages, imprimées en petit texte, que son ouvrage aurait pu devenir un instrument de travail utile s'il avait été pourvu de bons i n d i c e s. Il est très regrettable qu'un ouvrage de ce genre soit complètement dépourvu d'index!

Le fascicule complémentaire fournit, après une brève introduction résumant les vues de l'auteur, le texte grec des péricopes de Mt et de Lc attribuées à Q (d'après la Synopse de Huck-Lietzmann) et y joint la traduction allemande de U. Wilckens. Son avantage est de fournir les textes dans l'ordre où ils sont étudiés dans le volume principal, ordre systématique qui n'a aucun rapport avec celui des évangiles.

O t t i g n i e s (Belgien) J a c q u e s D u p o n t

Beutler, Johannes SJ: **Martyria.** Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes. – Frankfurt am Main: Knecht 1972. 398 S. (Frankfurter Theologische Studien Bd 10) kart. DM 48.–

Die Arbeit von Johannes Beutler sucht in einem e r s t e n H a u p t t e i l den sprachlich-literarischen Hintergrund des johanneischen Zeugnisthemas aufzuhellen und nach Möglichkeit die sprach- und überlieferungsgeschichtlichen Wurzeln der Rede vom Zeugnis im vierten Evangelium und in den Johannesbriefen freizulegen.

Der Vf verfolgt zunächst den Gebrauch der joh. Ausdrücke μαρτυρεῖν und μαρτυρία in der griechischen Prosa und Umgangssprache bis zum 5. vorchristlichen Jahrhundert zurück. Er stellt fest, daß μαρτυρεῖν hier sehr häufig, μαρτυρία sogar vorwiegend in rechtlichen und gerichtlichen Zusammenhängen erscheint. Neben Menschen, Dingen und Sachverhalten werden vereinzelt auch Götter als Zeugen genannt.

Im 2. Kap. untersucht B. die atl. Sprachregelungen über das Zeugnis. Er geht zuerst den Wörtern und Ausdrücken nach, die im hebräischen AT mit der Zeugnisvorstellung verknüpft sind und erforscht ihren Gebrauch in verschiedenen Sachverbindungen. Zeugen spielten im Rechtsleben Israels eine große Rolle. Hier ist auch der Grundsatz verwurzelt, der im Joh. abgewandelt wird, daß zwei oder drei Zeugen für eine Anklage notwendig seien. Bei Verträgen und im Eid wird Gott als Zeuge angerufen. Verschiedene Zeugen werden im Zusammenhang mit den Bundesschlüssen erwähnt. Von Zeugen ist auch in der prophetischen Verkündigung die Rede, vor allem im Rechtsstreit Jahwes mit den Göttern der Heiden und mit Israel. Im Unterschied zum hebräischen AT hatten die Übersetzer der LXX weniger Hemmungen, Gott als Zeugen zu nennen. Manche ihrer Übertragungen verraten aber, daß sie die Rolle der Zeugen beim Bundesschluß nicht mehr verstanden und auch der Rechtsstreit Gottes mit den Göttern der Heiden nicht mehr verständlich war für sie.

Im 3. Kap. werden Ausdrücke und Wendungen zum Zeugnisthema im „altjüdischen" Schrifttum, im hellenistischen Synkretismus und in der Gnosis untersucht. Es zeigt sich, daß biblischer Sprachgebrauch auf mancherlei Weise in den palästinensischen Apokryphen zum AT wie auch in den Texten von Qumran weiterlebt. Die Sprache hat sich aber gegenüber dem AT auch gewandelt. So wird „Zeugnis" hier auch zu einem Ausdruck für göttliche Offenbarung; ihre Empfänger erscheinen als prophetische Warner vor dem endzeitlichen Gericht und als Zeugen in diesem Gericht. – Von den Schriftstellern des hellenistischen Judentums wie Philo und Josephus wird der Sprachgebrauch des AT und der genannten Schriften zum Zeugnisthema nicht aufgenommen. Ihre Sprechweise lebt von den Sprachregelungen ihrer griechischen Umwelt und wurzelt im hellenistischen Schrifttum. Μάρτυς, μαρτυρία und μαρτυρεῖν dienen bei Philo wie auch Josephus im Zusammenhang der Verteidigung ihres jüdischen Glaubens häufig zur Einführung eines Beweises oder einer maßgeblichen Person. In der Verwendung der Auszugsüberlieferung werden auch das geschichtliche Handeln Gottes und sein Wort als Zeugen angeführt. – Den bisher genannten Texten steht zeitlich und sprachlich auch das frührabbinische Schrifttum nahe. In der Mischna findet sich das hebräische Gegenstück für das joh. „Zeugnis ablegen für sich selbst" und eine Wortparallele zum ebenfalls joh. τὴν μαρτυρίαν λαμβάνειν. Es verwundert kaum, wenn in diesem Schrifttum die Ausdrucksweise vom Zeugnis und Bezeugen wieder vor allem im Raum des Rechts und Gerichts zu Hause ist. – Am Schluß dieses Kap. geht B. noch der Zeugnisterminologie in den synkretistischen und den gnostischen Texten der ntl. und nachntl. Zeit nach. Das Ergebnis ist mager, da unsere Wortgruppe in diesen Texten sehr selten vertreten ist.

Im 4. Kap. wird der Sprachgebrauch im Bereich der Wortfamilie um μαρτυρ- in den nichtjoh. ntl. und frühchristlichen Schriften erforscht. Während die joh. Sprache nur die beiden Wortformen μαρτυρεῖν und μαρτυρία kennt, finden sich in den übrigen genannten Schriften auch verschiedene andere Wörter des gleichen Stamms. Lk, Apg, Hb, Offb und 1 Kl zeigen aber ebenfalls eine Vorliebe für μαρτυρεῖν und μαρτυρία. Die gleichen Schriften weisen im Vergleich zu den übrigen auch die meisten sachlichen Berührungen mit dem joh. Zeugnisthema auf. Die beiden Wendungen μαρτυρεῖν περί τινος (personal) und μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ sind aber ausschließlich joh. Immerhin legt Gott nach Apg 14,3 „für das Wort seiner Gnade" Zeugnis ab durch Zeichen und Worte, und Apg 22,18 ist von der μαρτυρία des Paulus über Jesus die Rede, welche die Juden nicht „annehmen" werden. An dieser Stelle ist im nichtjohanneischen Schrifttum der ntl. und frühchristlichen Zeit formal und sachlich die größte Nähe zur joh. Zeugnissprache erreicht; für „annehmen" steht aber nicht das johanneische λαμβάνειν, sondern παραδέχεσθαι.

Die eigentliche Auswertung des bisher gewonnenen Vergleichsstoffes geschieht im z w e i t e n H a u p t t e i l. Hier werden Zeugnissprache und Zeugnisgabe des joh. Schrifttums den im ersten Teil ermittelten Wörtern, Ausdrucksformen, Wendungen und Sprechweisen seiner sprachlichen Umwelt gegenübergestellt und mit ihnen verglichen, und zwar zunächst formal.

Nachdem sich auch zwei Gruppen von joh. Aussagen herausgeschält haben, in denen das Zeugnisthema in eigentümlicher Weise abgewandelt wird, geht B. daran, diese beiden Text-Gruppen aus ihren eigenen Form- und Sachzusammenhängen heraus zu erklären. Anschließend wird dann nochmals, aber jetzt sachlich-inhaltlich nach dem früher untersuchten Sprachhintergrund zurückgefragt und so die überlieferungsgeschichtliche Abhängigkeit der joh. Zeugnistexte, aber auch ihre unverwechselbare Eigenart aufgedeckt. In einem Schlußkap. versucht der Verf. die besonderen Absichten zu erforschen, die den joh. Zeugnisaussagen zugrundeliegen, und die zeitgeschichtlichen Umstände zu erhellen, durch die sie veranlaßt und geformt wurden. So wird ihr „Sitz im Leben" und in der geschichtlichen Lage der joh. Gemeinde ermittelt und damit auch ein Beitrag zur Klärung der Entstehungsverhältnisse des joh. Schrifttums geleistet.

Suchen wir noch einen etwas genaueren Einblick in diesen Arbeitsgang und seine Ergebnisse zu gewinnen. Aus dem formalen Vergleich der johanneischen Zeugnissprache mit den entsprechenden Überlieferungen der Umwelt ergibt sich im 5. Kap. einmal ihre ziemlich ausgeprägte Unabhängigkeit von der biblischen Sprache. Stärker als hier ist sie verwurzelt in der nichtbiblischen griechischen Sprachüberlieferung. Die ausgiebige Verwendung von μαρτυρεῖν im griechischen Gerichtswesen dürfte die gerichtliche Rahmung und Prägung der Auseinandersetzung zwischen dem joh. Offenbarer und seinen Gegnern mitangeregt haben. Wie oben gesagt wurde, gibt es aber auch einige Parallelen zur joh. Zeugnissprache in hebräischen Texten der frührabbinischen Zeit.

Im 6. Kap. wird eine Gruppe von joh. Zeugnistexten ausgesondert, in denen verschiedene Zeugen über = für Jesus Zeugnis ablegen. Es sind dies Johannes der Täufer, der Vater Jesu, Jesus als Zeuge für sich selbst, die Werke Jesu, die Heilige Schrift, der Geist und die Jünger. Zur Zeugnisrolle des Täufers gibt es in der vorjoh. Jesusüberlieferung nur Ansatzpunkte, aber keine Parallelen. Eher finden sich einige ntl. Parallelen zum Zeugnis des Vaters und der Werke Jesu, der Heiligen Schrift, aber auch zum Zeugnis des Geistes und der Jünger. Ihr Zeugnis ist aber mit einer Ausnahme – Apg 22,15 – nie ein unmittelbares Zeugnis über Jesus, wie das in der joh. Zeugnissprache meistens der Fall ist. Keine Entsprechung und damit auch keine überlieferungsgeschichtliche Vorstufe zur johanneischen Einführung von Zeugen für Jesus im Rahmen eines Gerichtsverfahrens zwischen Gott und Welt ist der Rechtsstreit Jahwes mit den heidnischen Göttern und mit Israel im AT.

Im 7. Kap. wird eine zweite Gruppe joh. Zeugnisaussagen erklärt und mit den Sprachüberlieferungen ihrer Umwelt verglichen. Es geht hier um die Texte, in denen Jesus als Zeuge der himmlischen Dinge und des ewigen Lebens erscheint. Dazu wird man keine Parallelen aus dem griechischen Sprach- und Kulturraum erwarten. Es gibt aber solche Parallelen im palästinensischen Judentum, in der jüdischen und der frühchristlichen Apokalyptik. So wird in der Vorrede zu 2 Hn Henoch „Augenzeuge des unermeßlichen Lichtes" genannt. Als Parallelen sind auch die Stellen Offb 1,1f; 22,16. 18–20 zu werten, wo Jesus als Offen-

barungszeuge erscheint. 1 QS 8,2–7 werden die Männer des Rates der Gemeinde als Zeugen der eschatologischen Wahrheit Gottes vorgestellt. Das ist eine gewisse Parallele zu Joh 5,33; 18,37.

Im 8. Kap. sucht B. in den joh. Zeugnistexten Hinweise auf ihren Sitz im Leben. Er stellt diese Untersuchung in den Zusammenhang der zur Zeit laufenden Forschungen über den zeitgeschichtlichen Hintergrund des gesamten joh. Schrifttums, vor allem aber des vierten Ev. Jedenfalls weisen unsere Zeugnistexte auf eine Auseinandersetzung über den Glauben an Jesus Christus zwischen der joh. Gemeinde und jüdischen Gruppen in der hellenistischen Diaspora nach der Zerstörung Jerusalems. In diesem Sinn ist vor allem das Zeugnis der Schriften, des Mose und des Parakleten zu deuten. Hier wird an jüdische Vorstellungen angeknüpft. Das Zeugnis der Werke könnte mit der jüdischen Zeichenforderung zusammenhängen. Den jüdischen Gruppen wird ein vielfältiges Zeugnis für die göttliche Sendung Jesu entgegengehalten. Es erweist das Recht der joh. Gemeinde, wenn sie an Jesus Christus glaubt. Ihr Glaube soll so ermutigt und gestärkt werden. Die Zeugnistexte sind auch Ausdruck des joh. Dualismus zwischen Gott und Welt, Glauben und Unglauben. – Nach B. spiegelt das vierte Ev. keine Begegnung der joh. Gemeinde mit damals noch vorhandenen Täufergemeinden. Man wird vor allem Joh 5,33–35 entnehmen, daß hier auf eine nicht mehr lebendige Vergangenheit angespielt wird. In der Auseinandersetzung des vierten Evangelisten mit samaritanischen Toragläubigen scheinen die joh. Zeugnistexte keine Rolle zu spielen. Hingegen werden Joh 19,34 und die Zeugnisaussagen des ersten Johannesbriefs auf dem Hintergrund des Kampfes gegen eine doketisch-gnostische Auffassung von Christus und den Sakramenten verständlich.

Der vorliegende Überblick über die Grundlinien und Hauptaussagen der Arbeit B.s konnte der Fülle seiner Beobachtungen und Aussagen zum sprachlichen und sachlichen Hintergrund der joh. Zeugnistexte in keiner Weise gerecht werden. Für alle Fachleute, die sich eingehender mit dem joh. Schrifttum auseinandersetzen wollen, wird das sorgfältig gearbeitete Buch unentbehrlich sein. Man darf B. das Zeugnis ausstellen, daß er den riesigen Vergleichsstoff nach Möglichkeit vollständig zusammengetragen hat. Seine Untersuchung führt zwar vor allem in das Vorfeld der joh. Zeugnistheologie; aber diese kann nicht genau erfaßt werden, wenn das Vorfeld unterbelichtet bleibt oder in einem falschen Licht gesehen wird. Man kann bedauern, daß die Tiefe dieser Theologie nicht ausgemessen wurde, aber der Verf. hat die Grenzen einer solchen Untersuchung bewußt und klug abgesteckt.

Als wichtige allgemeine Ergebnisse dieser Arbeit sollen folgende hervorgehoben werden:

1. Die joh. Zeugnistexte sind stärker in der griechisch-hellenistischen als in der hebräisch-jüdischen Sprachüberlieferung verwurzelt.
2. Die Erforschung des sprachlichen Hintergrunds der joh. Zeugnistexte leistet verhältnismäßig wenig, um ihre eigentliche Aussage zu erfassen. Ihre Tiefe läßt sich offensichtlich nur ausloten, wenn ihr Ort im joh. Eigenraum genau ausgemacht wird, indem man sich die Mühe nimmt, die joh. Stil- und Baustrukturen, den joh. Idiolekt, die eigenwillige joh. Denkweise und eigenartige Gedankenwelt der joh. Schriften mit ihren vielfältigen Verknüpfungen über das Gesamtwerk hin gründlich zu untersuchen.
3. Die Nähe der joh. Aussagen über das Zeugnis Jesu als des endzeitlichen Offenbarers der Welt Gottes zur jüdischen und christlichen Apokalyptik ist bedeutsam, auch wenn die Unterschiede zweifellos größer sind als die Gemeinsamkeit. Die Beobachtung dürfte für ein Urteil über das Bezugsfeld und den religionsgeschichtlichen Hintergrund des ganzen joh. Schrifttums nicht unwichtig sein.
4. Auffallend und ebenfalls erheblich für ein Urteil über das sprachliche und sachliche Bezugsfeld des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe ist der Graben, der die joh. Zeugnistexte vom gnostischen Schrifttum trennt.

Es sei dem Rezensenten gestattet, abschließend einige kritische Bemerkungen zu machen. Sie beziehen sich vor allem auf den zweiten Hauptteil der Untersuchung B.s.

1. Um die joh. Zeugnissprache genauer erfassen und werten zu können, wäre es unerläßlich gewesen, die joh. Tauschwörter, Parallelausdrücke und Parallelwendungen zum Wortfeld „Zeugnis" stärker in die Untersuchung einzubeziehen, wie etwa im Rahmen des Rechtsstreits zwischen Gott und Welt die Wörter κρίσις, ἐλέγχειν, κατηγορεῖν, um nur einige zu nennen.
2. Dieser Rechtsstreit zwischen Gott und Welt scheint mir in der Arbeit überhaupt etwas zu kurz gekommen zu sein. An verschiedenen Stellen sind die dazugehörenden Umrisse zu wenig plastisch gesehen und gezeichnet worden. Das hat aber seine Rückwirkungen auf die Erfassung des joh. Zeugnisthemas.
3. Die in vielen joh. Zeugnistexten verwendeten Perfektformen sind m. E. zu wenig beachtet und ihre Aussagekraft im Zusammenhang zu wenig herausgehoben worden.
4. In den Zeugnistexten Joh 5 und 8 ist der vordergründige Widersinn der joh. Berufung Jesu auf den Rechtsgrundsatz von den zwei Zeugen – im menschlich-irdischen Bereich legt Jesus doch allein Zeugnis ab – nicht genügend ernst genommen worden, obschon nur über ihn der Abstieg in die eigentliche Tiefe des Gemeinten möglich ist.
5. Um Joh. 15,26f auswerten zu können, hätte B. auch 16,1–11 heranziehen müssen. Diese Verse bilden mit 15,18–27 einen einzigen Zusammenhang.
6. Das Zeugnis Jesu über die Welt Gottes hätte in den Zusammenhang aller joh. Aussagen gestellt werden sollen, in denen Jesus als der einzige Zeuge oder Offenbarer dieser himmlischen Welt erscheint. Nur wenn das geschieht, können auch die Parallelen aus der Apokalyptik richtig gewertet werden.

Luzern Eugen Ruckstuhl

Borse, Udo: **Der Standort des Galaterbriefes.** – Köln: Peter Hanstein 1972. XVII, 202 S. (Bonner Biblische Beiträge 41) kart. DM 46.–, Ln DM 52.–

Borse, Privatdozent in Bonn, beschäftigt sich in dieser Habilitationsschrift mit dem „Standort" des Galaterbriefes, d. h. mit dem Abfassungsort und der Abfassungszeit, insbesondere aber mit der zeitlich und örtlich richtigen Einordnung des Briefes in das Corpus Paulinum und damit um die Frage der Reihenfolge der Paulusbriefe.

In der „Einleitung" spricht B. in § 1 von der Aufgabe, vor die er sich in seiner Arbeit gestellt sah. In § 2 beschäftigt er sich kurz mit dem Standort des Röm- und der beiden Korintherbriefe, da ja „das Datum des Gal durch die Abfassung des Röm abgegrenzt wird und durch das zeitliche Verhältnis zu 1Kor.2Kor näher bestimmt werden soll" (5). In § 3 legt er in umfassender Weise den Stand der Frage dar, wie er sich in der Forschungssituation zeigt (besonders bei Knox, Stamm, Lightfoot, Goguel, Marxsen, Buck und Faw); hält bisher die Mehrzahl der Exegeten noch an Ephesus als dem Abfassungsort fest, so mehren sich, besonders im englisch schreibenden Raum, die Stimmen, „die Mazedonien oder Korinth bevorzugen" (26). In § 4 werden die Methoden besprochen, mit deren Hilfe das Ziel der Arbeit erreicht werden soll. „Als wichtigstes Instrument zur Bestimmung des Standortes des Gal kommt ein mehrstufiges Verfahren zur Anwendung", das B. als „Fortschrittsmethode" bezeichnet" (29); es handelt sich dabei um die Frage „nach einem sprachlichen oder gedanklichen Fortschritt" in den vier Briefen: Röm; 1Kor; 2Kor (getrennt nach 2Kor A = capp. 1–9; 2Kor B = capp. 10–13); Gal. Es geht um die Übereinstimmungen, „die Gal jeweils mit einem Brief in spezifischer Weise gemeinsam hat" (30). „In erster Linie geht es darum, ob sich aus der verschiedenen Einbettung der Specifika in den Kontext Folgerungen auf ein früheres oder späteres Stadium sprachlicher und gedanklicher Entwicklung ableiten lassen" (31).

Nach diesen Einleitungsüberlegungen, die als vorbildlich bezeichnet werden dürfen, geht B. an die Durchführung seiner Arbeit. Im 1. Kapitel wertet B. vorsichtig vierzehn „äußere Anhaltspunkte" aus, die gewonnen werden aus einer Überlegung über die Kollekte in Galatien; über die Nachrichten, die den Apostel über die Zustände bei den galatischen Gemeinden erreicht hatten und seine Antwort auf sie; über die Mitabsender; über den schnellen Abfall (vgl. Gal 1,6); über das Verhältnis des Paulus zu Galatien (Gründungsaufenthalt; unerfüllbarer Wunsch eines Besuches); über die gegenwärtige Lage des Apostels (Erinnerungen des Apostels; Erwähnung des Titus; die Krankheit des Apostels; die Wundmale Jesu am Leib Pauli); über die Sorge um alle Gemeinden. Ergebnis: Gal ist nach 1Kor geschrieben. „Als Abfassungszeit ist naheliegend an Mazedonien zu denken. Die Anspielungen Pauli auf seine Krankheit lassen eine besondere Nähe zu 2Kor B vermuten. Sichere Anhaltspunkte für eine genaue Bestimmung des zeitlichen Verhältnisses von Gal zu 2Kor A und 2Kor B konnten bisher jedoch nicht ausfindig gemacht werden" (57).

Einige Ausführungen B.s haben mich dabei nicht überzeugt. Einmal glaube ich mit Schlier, daß mit οὕτως ταχέως tatsächlich die Raschheit des Abfalls vom Evangelium angesprochen ist. Es geht

nicht bloß um die Tatsache, „daß überhaupt ein Abfall stattgefunden hat", wie B. meint; wollte der Apostel das Letztere sagen, wäre οὕτως ταχέως überflüssig. Weiteres Parallelmaterial zu οὕτως ταχέως werde ich in meinem noch in diesem Jahr erscheinenden Kommentar zum Gal vorlegen. – Und wann ist der sogenannte Gründungsaufenthalt des Apostels bei den Galatern anzusetzen? Auf den Besuch von Apg 16,6 oder jenen von Apg 18,23? B. plädiert für das Letztere. „Einwände seitens der Apg" bestehen dagegen nicht; „denn die summierende Angabe 18,23b στηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς reicht für die Entscheidung, ob der Apostel neue Gemeinden gründete oder aber schon bestehende befestigte, nicht aus. Für 16,6 deutet nichts darauf hin, daß Paulus bei der ersten Durchquerung Galatiens bereits missioniert hätte; im Gegenteil, der Abschnitt 16,6–8 schildert ‚eine gezielte Nicht-Missionsreise'" (48). Das zuletzt von B. Zitierte stammt aus dem Apg-Kommentar von H. Conzelmann; doch fährt Conzelmann sofort weiter (was B. nicht bringt): „In Wirklichkeit hat Paulus in diesen Gebieten lange gearbeitet. Eine Spur dessen findet sich auch in den Act noch, wenn sie von Gemeinden in Galatien und Phrygien wissen, 18,23". Was die Formulierung στηρίζων πάντας τοὺς μαθητὰς angeht, so bezieht sie sich in der Apg nicht auf die Gründung von Gemeinden, sondern auf die „Stärkung" einer schon bestehenden Missionsgemeinde (Näheres in meinem Kommentar).

Im 2. Kapitel geht es um die spezifischen Übereinstimmungen zwischen Gal einerseits und 1Kor/2Kor anderseits, mit dem Ergebnis: „Damit kann als erwiesen gelten, daß der Standort des Gal zwischen den beiden Teilen des 2Kor und zusätzlich in besonderer Nähe zu 2Kor B liegt" (106). Diese besondere Nähe des Gal zu 2Kor B wird dann im 3. Kapitel noch eingehender untersucht. Durch die beobachteten engen Beziehungen, die sich gerade zwischen Gal und 2Kor B zeigen, „kann das Problem so präzisiert werden: Müssen für Gal und für 2Kor B eigene Abfassungstermine gefordert werden, oder hat Paulus sie zu einem gemeinsamen Zeitpunkt unmittelbar nacheinander diktiert, so daß die an verschiedene Gemeinden gerichteten Briefe hinsichtlich ihrer Datierung zusammengehören?" (107). Tonfall, Inhalt und Vokabular, besonders am Beginn und Schluß der beiden Briefe, „bestätigen, daß eine gemeinsame Abfassung nur in der Anordnung Gal – 2Kor B sinnvoll ist" (113). Um die „Abfassungsverhältnisse" noch näher bestimmen zu können, versucht B. im folgenden eine Rekonstruktion der Vorgänge, besonders des Reiseweges der Boten aus Galatien (vgl. dazu 116): Natürlich kann alles so gewesen sein, wie B. darlegt, aber Sicherheit darüber läßt sich nicht gewinnen. Hier kommt man über ein „vielleicht" und „vermutlich" nicht hinaus.

„Durch die Abfassung im Spätherbst 57, kurze Zeit vor der Abreise Pauli aus Mazedonien, wird Gal in großer Nähe zu Röm eingeordnet" – B. rechnet beim zeitlichen Abstand des Röm vom Gal mit drei Monaten; er fragt: „Wird dieser verhältnismäßig geringe Zwischenraum durch die Übereinstimmungen der beiden Briefe bestätigt, oder fordern die Unterschiede ein größeres Intervall?". Die Antwort darauf versucht B. im 4. Kapitel (das Verhältnis zum Römerbrief) zu gewinnen. Da es nicht bloß Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Briefen gibt (besonders in der theologischen Thematik: Rechtfertigungslehre!), sondern auch Differenzen, entsteht die weitere Frage: Können diese „hinreichend erklärt werden" (140)? B. weiß sie gut zu erklären, indem er wieder die Abfassungsverhältnisse ins Auge faßt, d. h. besonders die ganz andere Situation in der römischen Gemeinde als in jener von Galatien.

Im 5. Kapitel werden „Folgerungen" gezogen, nämlich für die Gemeindesituation bei den Galatern und den Korinthern. Hier versucht B. die Thesen zu begründen, daß die „Zurechtweisung der Galater . . . im Zusammenhang mit dem Konflikt zwischen Paulus und den Korinthern gesehen werden" und zur „Charakterisierung der Gegner Pauli in Korinth . . . auch das Schreiben an die Galater berücksichtigt werden" müsse (152). Wenn auch „mehrere Themen des Gal an den Konflikt Pauli mit den Gegnern in Korinth" erinnern (vgl. dazu 167f), so bleibt doch die Tatsache, daß es bei dem Pseudoevangelium der Gegner des Apostels in Galatien um die Rechtfertigungslehre ging, in Korinth dagegen um andere Dinge, wenn sich auch einige Gesichtspunkte anführen lassen, die mit der Rechtfertigung zusammenhängen (vgl. dazu 171). Natürlich hat das, was der Apostel in 2Kor 5,21 schreibt, mit der Rechtfertigungslehre zu tun (Stichwort: „Gottesgerechtigkeit"!), aber es findet sich an dieser Stelle nichts von „Glauben" und „Werken des Gesetzes". Ist also wirklich „der Rechtfertigungsgedanke als solcher . . . schon . . . für 2Kor 5,21 nachweisbar", wie B. meint? (181).

Borse ist es zweifellos mit seiner Arbeit gelungen, den „Standort" des Galaterbriefes zu präzisieren. Seinen scharfsinnigen Argumenten kann man sich nicht leicht entziehen. Freilich muß auch hier manches nur hypothetisch bleiben.

Regensburg Franz Mußner

Eckert, Jost: **Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief.** – Regensburg: Pustet 1971. XII, 260 S. (Bibl. Untersuchungen 6) kart. DM 45.–

Nicht erst die redaktionsgeschichtliche Betrachtung des NT hat entdeckt, daß es auch schon in der Urkirche einen theologischen „Pluralismus" gab; vielmehr lassen gerade die Paulusbriefe erkennen, daß es in ihr verschiedene theologische „Positionen" gab. Sie lassen freilich ebenso klar erkennen, daß man nicht jede Meinung im Pluralismus der Auslegung des einen Christusereignisses gelten ließ. So duldet Paulus keinen Pluralismus, wenn es um „die Wahrheit des Evangeliums" ging, wie der Galaterbrief zeigt. In ihm „dokumentiert sich in unverhüllter Schärfe der Streit über die christliche Verkündigung" (XI), in dem der Apostel „auch nicht einen Augenblick" nachgegeben hat (vgl. Gal 2,5). Die verschiedenen urkirchlichen Positionen in der Frage nach dem Wesen des Evangeliums und damit des Christentums zeigen sich besonders in der sogenannten Gegnerfrage, speziell im Galaterbrief. Aber gerade über sie besteht eine weltweite Kontroverse in der ntl. Forschung. Wer waren die Gegner eigentlich? Was wollten Sie? Sind sie ihrem Gewissen und ihrer Überzeugung gefolgt, als sie die Verkündigung des Apostels von der Gesetzesfreiheit der Christen angriffen? Hat Paulus sie (etwa im Stil der „Ketzerpolemik") „überphysiognomisiert", so daß wir nur noch ein recht einseitiges Bild von ihrem Wollen besitzen? Um diese schwierigen Fragen geht es in der Arbeit von Eckert, die als Dissertation bei O. Kuss in München angefertigt wurde.

Im I. Kapitel stellt E. die Problemgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der neueren Forschung über die Gegner des Apostels Paulus in Galatien dar, macht Bemerkungen zur Quellen- und Methodenfrage, wobei er einige Grundzüge der pln. Denkweise und Argumentationsart herausstellt (24–26): „Paulus ist ein prinzipieller Denker." Damit hängen zusammen „die verallgemeinernde und vereinfachende Art der Darstellung und seine radikalen und überspitzten Aussagen . . . Der Apostel neigt zu ‚Übertreibungen', und der Übergang von der sachlichen Diskussion zum unsachlichen Gespräch der Ketzerpolemik ist manchmal fließend". Dazu kommt das „Kontrastdenken"; „er stellt häufig das scharfe Entweder – Oder". Mit all dem hängt zusammen, daß „Paulus so wenig eine ökumenische Natur war und ihm, wie M. Dibelius scharf formuliert, jeglicher Humanismus abging". „Nach den echten Anliegen seiner theologischen Kontrahenten fragt Paulus nicht", so daß sich die Frage stellt: „Darf der Historiker diese Wertung übernehmen?" (27). „Es ist das Verdienst von W. Bauer, mit seinem Buch ‚Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum' die Geschichtstheorie, daß Häresie immer die den rechten Glauben verfälschende sekundäre Erscheinung sei, zerstört zu haben. Die Orthodoxen von heute können die Häretiker von morgen sein" (ebd.). Man sieht: E. geht an seine Arbeit mit erregenden und interessanten Fragestellungen heran. Schon das I. Kapitel zeigt seine ausgezeichnete theologische Begabung und Sicherheit im Stil.

E. baut im übrigen seine Arbeit so auf, daß er seine „systematischen" Überlegungen mit der Exegese der jeweils einschlägigen Stellen des Briefes verbindet. Der Ausgangspunkt des Ganzen kann nur die Beschneidungspredigt der Gegner in Galatien sein (II. Kapitel); denn in ihr brachte sich die gegnerische Anschauung in besonderer Weise zur Geltung. Damit aber hing zusammen, daß die Gegner auch eine andere Interpretation der „Heilsgeschichte" vorlegten, und Paulus ihnen Abraham „entreißen" mußte: Abraham steht auf der Seite des Glaubens, nicht des Gesetzes. Welche Funktion hat aber dann das Gesetz innerhalb der „Heilsgeschichte"? (III. Kapitel). Jetzt erst beschäftigt sich E. mit der judenchristlichen Opposition gegen das pln. Evangelium und seinen Boten nach Gal 1 und 2 (V. Kapitel). Als Schwerpunkte der Diskussion zwischen Paulus und seinen Gegnern werden herausgearbeitet: Der Streit über das wahre Evangelium; die Stellung des Apostels zu den Autoritäten der Urkirche (Petrus!); die Bedeutung Jerusalems für Paulus und seine Gegner. Auch für Paulus bleibt „Jerusalem der heilsgeschichtliche Vorort . . ., von dem das Evangelium seinen Lauf nahm" (216). Warum arbeitet der Apostel aber dann in der Auseinandersetzung mit den Gegnern „so stark seine Distanz gegenüber Jerusalem heraus . . .?" (217). Paulus anerkennt zwar Jerusalem als den Ausgangsort des Evangeliums und ebenso die Jerusalemer Autoritäten der Urkirche, aber weil anscheinend seine Gegner „ihre Verkündigung mit der der Jerusalemer Gemeinde für

identisch" erklärten, mußte der Apostel die Unabhängigkeit seines Evangeliums von irdischen Instanzen betonen (vgl. Gal 1,11f), aber anderseits ebenso seine grundsätzliche Übereinstimmung mit den „Maßgebenden" in Sachen des Evangeliums. Dennoch „hieße (es) einen Kardinalfehler begehen, wollte man die Theologie des prinzipiellen Denkers Paulus für die der Urapostel ausgeben und die Ergebnisse eines langen Entwicklungsprozesses in die Zeit des ‚Konzils' zurückdatieren" (225). Es gab unter den Judenchristen einen Kreis, der sich mit dem Ergebnis der „Jerusalemer Abmachungen" nicht zufriedengegeben hat. Denn die Agitation gegen den Apostel und sein Evangelium ging auch nach diesen Abmachungen (= „Apostelkonzil") weiter, wie gerade der Galaterbrief zeigt. Es blieben da dauernde Spannungen, die wahrscheinlich erst nach der Katastrophe des Jahres 70 so gelöst wurden, daß die extremen Judenchristen sich von der Großkirche trennten (Pseudoklementinen!). Dennoch stellt sich E. zuletzt der Frage, „ob der Apostel das theologische Grundanliegen seiner Gegner nicht sträflicherweise verkannt hat" (236). Auch für die Gegner war „das Christusgeschehen Kulminationspunkt der bisherigen Heilsgeschichte ..., und wo Paulus die Diskontinuität herausstellt, werden sie die Kontinuität betont haben" (237). Man wird eines „nicht ohne weiteres behaupten können, daß die Verkündigung der judenchristlichen Gegner des Apostels Paulus eine Entartungserscheinung des ursprünglichen Glaubens gewesen sei; vielmehr vertreten sie theologische Grundüberzeugungen, die zur frühesten Repräsentanz des Christentums gehören, Frühformen der urchristlichen Verkündigung sind, und, historisch gesehen, eher das Prädikat ‚orthodox' als ‚häretisch' verdienen" (ebd.). Dennoch bleibt die Tatsache, daß der Apostel Paulus der Mann in der Urkirche war, der „die Wahrheit des Evangeliums" (Gal 2.5.14), d.. h. die ihm inhärierende Logik mit all ihren Konsequenzen deutlicher erkannt hat als alle anderen. In dem Augenblick aber, in dem diese „Logik" einmal ausgesprochen war, zeigt sich auch die Unmöglichkeit einer Synthese zwischen Evangelium und Gesetz im Sinn der judaistischen Judenchristen. Wer die „Logik" des Evangeliums, nachdem sie einmal erkannt und deutlich ausgesprochen war, dann noch ablehnt, dürfte im Sinn des Paulus als „Häretiker" angesprochen werden. So möchte ich diesen von E. angesprochenen Sachverhalt formulieren. Eckert hat eine ausgezeichnete, ungemein anregende Arbeit geschrieben. Der Rezensent verdankt ihr manche Einsicht.

Regensburg Franz Mußner

Andresen, Carl: **Einführung in die Christliche Archäologie.** – Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 175 S., 1 Faltkarte (Die Kirche in ihrer Geschichte. Bd 1, Lieferung B, 1. Teil) kart. DM 32.50 Subskr. DM 26.–

In diesem Buch ist die Christliche Archäologie eine historische Hilfswissenschaft. Das ist insofern bemerkenswert, als hiermit bewußt eine Tendenz aufgenommen wird, die im vorigen Jahrhundert und zu Beginn dieses Jahrhunderts herrschend war und Erfolge und Mißerfolge der Christlichen Archäologie bestimmt hat. Das kirchengeschichtliche Interesse verlieh die Impulse und lenkte die Fragestellungen und die Entwicklung der Methoden. Indes führte die genuine Geschichte der Christlichen Archäologie inzwischen eindeutig auf den Weg der Kunstwissenschaft, und sie entfaltet ihre Autonomie seit langem im Rahmen der Spätantiken Archäologie oder Kunstgeschichte. Wer sie jetzt noch als historische Hilfswissenschaft in Anspruch nehmen will, kann diese Eigenständigkeit nicht mehr außer acht lassen. Insofern ist die Situation von Grund auf verändert.

Die vorliegende Schrift hat den Zwiespalt ihres geschichtlichen Vorhabens und der Anerkennung der kunstgeschichtlichen Eigengesetze nicht ganz zudecken können. Nur so wird der übermächtige II. Teil: „Die kunstgeschichtliche Entwicklung und ihre Themen" (62–142) verständlich, der unter vielen Vorbehalten begonnen wird und dann doch nichts anderes vermag als ‚Archäologie zu treiben'. Das ist gut so, und es bringt auch Gewinn an Beobachtung, Kritik und Einsicht. Aber die grunsätzlichen Mängel wären geringer, wenn nicht hilfswissenschaftlich vorgegangen würde, sondern die Konfrontation Christliche Archäologie und Alte Kirchengeschichte voll bejaht wird. Es geht nicht um die Integration christlich-archäologischer Befunde in den Ablauf der kirchengeschichtlichen Entwicklung. Wer die innere Logik beachtet und offenlegt, erkennt die sinnvollen Unterschiede und die im letzten wirkenden Übereinstimmungen.

Ein Beispiel: Daß künstlerischer Kirchenbau große Gemeinden, und daß große Gemeinden die konstantinische Religionspolitik zur Voraussetzung haben, versteht sich. So kommt es, daß der christliche Kirchenbau in dieser Entwicklung „nachzieht". Wer die Sensibilität der Kunst beobachtet, die kommende historische Entwicklungen am frühesten anzeigt (bekannte Beispiele: der Strenge Stil der Griechen folgt nicht erst den Perserkriegen, sondern geht ihnen bereits voraus; die moderne Kunst war früher surrealistisch, ehe die Wirklichkeit es wurde), der sieht um die Mitte des 3. Jahrhunderts in Katakombenmalerei und Sarkophagplastik die Grundlagen der kommenden Zeit aufleuchten. Form- und Ideengeschichte stehen letztlich in tiefster Übereinstimmung mit den nachfolgenden geschichtlichen Vollzügen. Dies erkennt man klarer aus dem Blickpunkt der eigenständigen Formen- und Ideengeschichte als vom Standpunkt der pragmatischen Historie, der man die Denkmäler und die Zeitauffassungen ohne tiefere Kenntnis der Beziehungen grob zuordnet. In dieser Hinsicht ist im vorliegenden Buch manches schief gesehen.

Dies gilt auch für die Ausführungen zur theodosianischen Periode. Gegenüber ihrer kirchen- und dogmengeschichtlichen Umgrenzung wird gesagt, daß unter kunstgeschichtlichen Gesichtspunkten sich die Entwicklung anders ausnimmt. Diesmal werden bereits um 350 n. Chr. die Symptome der theodosianischen Kunst gesehen, was irrig ist. Denn in Zeiten kontinuierlicher Entwicklung sind die abfolgenden Stufen nicht so lange voraus erkennbar, was wieder sinnvoll ist. Das Seismographisch-sensible der Kunstreaktion bezieht sich auf Umbrüche, nicht auf Entfaltungen. Die Abfolge kontinuierlicher Kunststufen ist also differenzierter zu sehen, als Andresen sie in diesem Fall sieht. Die Gesamtentwicklung ist seit der Mitte des 4. Jahrhunderts gewiß klassizistisch. Aber der Klassizismus ist um die Mitte des Jahrhunderts kompakter, schwerer, in den Figuren untersetzter. Erst in den beiden letzten Jahrzehnten nimmt er die Verfeinerung, die Schlankheit der Figuren, ihre Schönheit an, wird er spezifisch theodosianisch. Zwei Generationen später ist wieder eine tiefgründige, grundlegende Wandlung wirksam. In den letzten Statuen des Altertums dringt ein irrationales Element vor, das die spirituellen Züge einer auf das Jenseitige gerichteten christlichen Kunst sichtbar macht.

Umfassend ins Detail zu gehen verwehrt der verfügbare Raum. Einige Hinweise sind aber nötig. Gewinne wurden angedeutet. Hierzu rechne ich besonders die klare Betonung des spätjüdischen Ursprungs der altchristlichen Kunst. Mängel sind erkennbar bei der Behandlung des Themas „Durchzug durch das Rote Meer". Die Durchzugssarkophage mit ihrer Beziehung auf Konstantin als den neuen Moses und die von Buch- und Wandmalerei angeregt zu denkenden Fresken mit Pharaonenuntergang und messianischer Errettung stellen keine Gegensätze, sondern ein großes Thema dar, und es ist sicher, daß eines der beiden Bilder des Themas, die sich in der neuentdeckten Katakombe an der Via Latina in Rom befinden (A. Ferrua, Le pitture della Nuova Catacomba di Via Latina Taf. 37 und Tafel 115), auf den Zusammenhang der Sarkophage zurückgeht; der Kopf des Moses Taf. 115 ist mit dem Konstantinporträt unmittelbar vergleichbar. Epischer Stil und die typisch römische, auf Symbolik zielende Abbreviatur stehen gegenüber. Aber diese Fächerung durchzieht die altchristliche Kunst je länger desto mehr in komplexer Weise, und zwar als Auswirkung künstlerischer Anlage und nicht nur als Folge verschiedener Kunstgattungen.

Die Mosaiken von S. Maria Maggiore wären ein Thema für sich. Baugeschichte der Kirche, Mosaiktechnik und Deutung bezeugen eine bildnerische Einheit, die oft zweifelhaft war. Mit dem Konzil von Ephesos haben die Darstellungen keinen nachweisbaren Zusammenhang. Die neuen Deutungsversuche als Versinnbildlichung der Kirche im juden- und heidenchristlichen Sinn (P. Künzle, Rendiconti della Pont. Acc. Rom. di Archeologia 34, 1961–62; fehlt in der 25. Bibliographischen Einführung S. 93f) oder im Machtverständnis des Papstes (U. Schubert, Kairos, Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie 1971; konnte wohl noch nicht berücksichtigt werden) machen den Beziehungsreichtum immer deutlicher und schöpfen offenkundig Inhalte der wahren komplexen Bedeutung aus. Solche Dramatik des Forschungs- und Erkenntnisvorgangs darf nicht unerwähnt bleiben. Kürze der Darstellung unter Weglassen von Problemen ist kein Vorzug.

Dann der Kirchenbau justinianischer Zeit. Die Bautypen kommen ausführlich zur Sprache. Aber von der Problemfülle der Hagia Sophia in Konstantinopel wird wenig angedeutet. Bei der Behandlung der Architektur der Zeit darf das Mausoleum des Theoderich nicht fehlen. Der Theoderichpalast wäre noch notwendiger zu nennen.

Zum Muttergottesbild vom 5. bis 9. Jahrhundert werden wertvolle Beobachtungen beigetragen. Doch bleibt das Gesamtbild der Entwicklung noch unübersichtlich. Der Feststellung, daß ein Marienzyklus erst in justinianischer Zeit ausgestaltet wurde, stimme ich zu. Natürlich konnte der Zyklus ältere Einzelthemen wie die Verkündigung und die Magier-

anbetung übernehmen. – Die Ausführungen zum Kreuzigungsbild (besonders: Tür von S. Sabina, Rom und Fresko in S. Maria Antiqua, ebd.) und zu den herrscherlichen Christusbildern sind unzureichend. – „Der Bilderstreit und seine Grundsätzlichkeit" (III. Teil von Andresens Schrift) ist ganz summarisch behandelt. Dieser letzte Abschnitt setzt der Christlichen Archäologie eine äußere Grenzmarke; er lotet indes die Tiefe der Streitgründe nicht aus, deutet sie mit dem Hinweis auf Bildgegenstand und Abstraktion nur von fern an. Nicht allein das alttestamentliche Bilderverbot und spätantike Religionsphilosophie, sondern die Stoa und schon Xenophanes haben die Fragen grundgelegt, die dann im 8. und 9. Jahrhundert nach Christus in Sachen Kunst die verantwortliche Unterscheidung der letzten und der vorletzten Dinge herausfordern.

Es bleibt noch der erste Teil zu besprechen, der „Die Disziplinen der Christlichen Archäologie" behandelt. Die Gliederung in die herkömmlichen Sachgebiete Malerei, Plastik, Architektur, Schnitzkunst, Thoreutik u. a. überrascht durch die Einbeziehung von „Ikonenmalerei", „Beerdigungswesen" und „Ikonographie und Ikonologie". Ikonenmalerei ist kein Teilgebiet der Christlichen Archäologie; sie gehört in die Byzantinistik. Das Beerdigungswesen, sachlich von größter Wichtigkeit, gehört einer anderen Gliederungskategorie an. Wenn man sie wählt, muß man auch Gebiete wie Liturgie, Wallfahrtswesen, kirchliche Repräsentation einbeziehen. Ikonographie und Ikonologie gehören, aber auch sie nicht allein, zur Methodologie. Begriffsbestimmung, Grundlage und Ziel der Ikonologie sind noch längst nicht ausdiskutiert. Ein fester Platz im Disziplinenkatalog fehlt der Ikonologie noch.

Die 34 Bibliographischen Einführungen des Buches, die geschlossenen Themenkreisen beigegeben sind, sind sehr nützlich. Sie können und wollen nicht vollständig sein. Sie sind auch nicht immer übersichtlich und systematisch genug. Manches Gesuchte findet man nicht am entsprechenden Ort; es gibt allerlei Versteckes, dem man nur zufällig begegnet. Eine wertvolle Hilfe stellt die „Topographische Bibliographie" S. 30–40 dar, die der Bibliographischen Einführung 8 zusätzlich beigegeben ist. Gewinn bietet das Faltblatt „Stätten altchristlicher und byzantinischer Monumente".

Der Text ist nicht frei von Druckfehlern und Ungewöhnlichkeiten. San Apollinare (116) geht nicht; entweder schreibt man S. Apollinare oder Sant' Apollinare. (Ebd. ist S. Spirito zu S. Spiritu verunglückt.) „Adorieren" (121) gebraucht man transitiv. Unter „einer Importe" (120) verstehe ich eine überseeische Zigarre, aber keinen Reliquienkasten. „Pflanzmotive" (119) sind Bepflanzungsmotive; gemeint sind indes Pflanzenmotive. Daß ein ‚Sarkophag seine letzte Ruhestätte gefunden' hat (121), ist ein unpassender Ausdruck. „Schematisiert und darin spiritualisiert" (ebd.) gibt einen künstlerischen Vorgang zweifellos unzutreffend wieder; denn der eine Begriff widerstrebt dem anderen grundsätzlich, jedenfalls auf der Werteskala.

Zusammenfassend möchte ich sagen, daß Andresens „Einführung in die Christliche Archäologie" ihre Aufgabe im Rahmen des Handbuchs „Die Kirche in ihrer Geschichte" in beachtlicher Weise erfüllt. Wenn der Archäologe zu kritischen Bemerkungen manchen Anlaß fand, dann deshalb, weil er das Buch vielleicht mit spezifischerem Ernst angenommen hat, als es genommen sein wollte. Dies möge ihm, dem Buche, zur Anerkennung gereichen.

Münster Josef Fink

Vilela, Albano: **La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle.** – Paris: Beauchesne (1971). 427 S. (Théologie historique 14) br. FF 72.–

Diese Arbeit aus der in der Bundesrepublik wenig bekannten patrologisch-theologischen Reihe „Théologie historique" ist eine Doktordissertation eines portugiesischen Priesters aus der Diözese Vila Real. Sie zeichnet sich vor allem durch eine umfangreiche und gut ausgewählte Dokumentation aus. Das Werk hat gewissermaßen den Charakter von mehreren aufeinanderfolgenden Monographien, wobei das Verständnis des *presbyterium* zunächst bei den östlichen Vätern (Alexandrinische Schule: Klemens, Origenes, Dionysios, Canones apostolorum; Syrische Schule: die Pseudo-Klementinen, die Didaskalia, das Konzil von Antiochien 268) und dann bei den westlichen (die Schule von Karthago: Tertullian, Cyprian; die römische Schule: Hippolyt, Novatian, Cornelius) untersucht wird. Der Interpretation der zitierten Dokumente kommt weniger Gewicht als ihrer sorgfältig historischen Darstellung zu, zumal der Verf. der Ansicht ist, daß er lieber „die Texte selbst sprechen lassen" solle (17). In 386 Seiten wird diese recht kommentarlose Darstellung durchgeführt und erst danach erfolgt ein „bilan final" in etwa 20 Seiten, dessen Funktion es ist, die gemeinsamen Grundzüge der dargelegten Theologien und Kirchenordnungen zusammenzufassen. Ob ein derartiges Auf-einen-gemeinsamen-Nenner-Bringen nicht gelegentlich zur Überfremdung der je verschiedenen Traditionen führt, ließe sich vom Gesichtspunkt der wissenschaftlichen Methode fragen.

Inhaltlich sucht die vorliegende Dissertation auf Fragen wie die folgende zu antworten: Wie lebten und wirkten die Priester im 3. Jahrhundert? (N. B. die Unterscheidung von presbyter und sacerdos wird manchmal übersehen; vgl. 56ff, 84ff, 89ff; siehe jedoch 242). Wie übten sie ihr Amt als Gruppe aus? Von welcher Art waren ihre Beziehungen zum gläubigen Volk und zum Episkopos? Waren sie verheiratet oder lebten sie ehelos? Trugen sie eine besondere Kleidung? Worin bestanden ihre wesentlichen Aufgaben?

Eine besondere Erwähnung verdienen drei Schlußfolgerungen der Untersuchung, wie sie sich aus deren Ablauf von selber ergeben: 1. Die städtische Existenzweise des Christentums hat überall, im Osten wie im Westen, die Strukturen des presbyterium entscheidend geprägt; das Pastorat konnte in Städten nur kollegial gestaltet werden. (Vgl. 103ff, 249, 309, 390, 398). 2. Die presbyteri sind noch stark in ihr Milieu „integriert" (399): keine institutionelle Regelung der Ehrentitel, der äußerlichen Unterscheidungsmerkmale (329, 400) und des Zölibats (40, 115ff, 210, 328, 365f, 400) trennt sie vom Kirchenvolk. 3. Nicht nur die presbyteri, sondern auch das Kirchenvolk spielen eine nicht zu vernachlässigende Rolle in der Wahl des Bischofs bzw. der conpresbyteri (63ff, 165, 306) wie auch in der gemeinsamen Direktion der Gemeinde (z. B. bei Cyprian: 288–309; vgl. 387, 401). Diese drei Schlußfolgerungen bestätigen zwar Bekanntes, erscheinen aber dank der vorliegenden Arbeit in ihren historisch-soziologischen „Sitz im Leben" zurückgestellt, wodurch sie auch für die gegenwärtige Suche nach neuen Gemeindestrukturen Anregendes zu bieten vermögen.

Daß sich das kirchliche Amt in seiner ersten Blütezeit grundsätzlich kollegial vollzog, wurde während des 2. Vatikanischen Konzils stark genug betont. Das episkopale Amt stand jedoch dabei derart im Vordergrund, daß das Amt der presbyteri als solches kaum zum Gegenstand systematischer Neubesinnung gemacht wurde. Die Krise, welche durch diese Unterlassung verursacht wurde, kann, was die historisch-theologische Problematik angeht, leichter bewältigt werden, wenn man Untersuchungen wie die von A. Vilela wirklich ernst nimmt, ohne das nicht kopierbare Alte unbedingt ins spezifisch Neue übertragen zu wollen. Für ihre Gründlichkeit, ihre umfangreiche Dokumentation, ihre anregende (obwohl methodisch nicht einwandfrei ermittelten) Konklusionen und für ihren durchaus zufriedenstellenden wissenschaftlichen Apparat verdient sein Buch eine recht breite Anerkennung.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Studer, Basil: **Zur Theophanie-Exegese Augustins.** Untersuchung zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift De videndo Deo (ep. 147). – Rom: I.B.C. Libreria Herder 1971. XXII, 106 S. (Studia Anselmiana 59) kart.

Eine Publikation in Buchform dieser bereits als dreiteilige Artikelserie in den „Vetera Christianorum" erschienenen Studie rechtfertigt der Autor mit dem Hinweis auf die Indices (Bibeltexte, antike Personen mit Texten und moderne Autoren). Ein Blick auf den Index der Väterzitate zeigt jedoch, daß nicht die Theophanie-Exegese Augustins, speziell in dessen epistula 147, das eigentliche Thema dieser mit zahlreichen Zitaten sorgfältig belegten Untersuchung ist, sondern die Entwicklung der Theophanie-Exegese in der Patristik ganz allgemein, die dann bei Augustin allerdings „einen gewissen Abschluß erreicht hat" (S.Vf). Verf. präzisiert deshalb auch, sobald er in der Einleitung (1–4) Bedeutung und Inhalt der epistula 147 des Bischofs von Hippo kurz charakterisiert hat, sogleich sein Anliegen: Er will vor allem der Frage nachgehen, wie denn der Grundsatz, von dem Augustin im Anschluß an Ambrosius sich leiten ließ, zu verstehen sei, wonach Gott jeweils den Vätern im Alten Testament in einer Gestalt erschienen sei, die nicht die Natur gebildet, sondern der göttliche Wille sich auserwählt habe. Das Ambrosius-Zitat, auf das die Theophanie-Exegese Augustins aufruht, lautet wörtlich: „Ea specie videri quam voluntas elegerit, non natura formaverit."

Ein erster Abschnitt (5–53) erörtert die Bedeutung, welche die Theophanie-Exegese in der westlichen Auseinandersetzung um die

nizänische Orthodoxie überhaupt einnahm. Herangezogen werden die Werke jener Autoren, die das Problem der Theophanien in Hinblick auf die Diskussion um das Geheimnis der Trinität sowie der Christologie wegweisend vorangetrieben haben wie Phöbadius, Gregor von Elvira, Hilarius und natürlich Ambrosius. Eine der wichtigsten Fragen, die gerade im Rahmen dieser Exegese zur Debatte stand, war die der Wandelbarkeit und damit zugleich auch der Inferiorität des Sohnes Gottes, der nach der kirchlichen Lehre schon von jeher als das eigentliche Subjekt der göttlichen Erscheinungen galt. Um die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater trotz seines Sichtbarwerdens in der Zeit sicherstellen zu können, unterschieden die Väter streng zwischen dem in der Sphäre des Unwandelbaren verbleibenden Gott als Schöpfer und seinen ad hoc erschaffenen Erscheinungen. Jedoch worin unterscheiden sich diese Theophanien von der Menschwerdung des Sohnes Gottes? Auf diese Frage antworteten die Väter nicht mehr allein im Horizont des der griechischen Ontologie entnommenen Begriffspaares „veränderlich–unveränderlich", sondern sie versuchten auch von der Einheit der Heilsgeschichte her zu argumentieren. Danach lagen aber die alttestamentlichen Theophanien und die Menschwerdung bei aller graduellen und spezifischen Verschiedenheit prinzipiell auf einer Ebene, was natürlich eine heterodoxe Gleichstellung bedeutet hätte. Damit nun jene Theophanien und die Inkarnation im Sinne der Orthodoxie nicht miteinander vermengt würden, bemühte man sich etwa seit Tertullian species und natura antithetisch zu verwenden. Dabei sollte die auf die Theophanien bezogene species vor allem dies zum Ausdruck bringen, daß die vorübergehende Theophanie nicht um ihrer selbst wahrgenommen sein wollte. Die species sollte vielmehr auf den unsichtbaren Gott verweisen, während die auf die caro Christi bezogene natura die Wirklichkeit, den Realitätscharakter der Inkarnation zu unterstreichen hatte.

In dem als „Vorgeschichte der Theophanie-Exegese der lateinischen Autoren des vierten Jahrhunderts" überschriebenen 2. Abschnitt (53–98) werden sodann die diversen philosophischen und theologischen Vorstellungen aufgezeigt, die dogmengeschichtlich wirksam geworden sind. Was die vornizänischen Theologen betrifft, so verweist der Verf. mit Recht auf jene philosophischen Voraussetzungen, von denen aus die biblischen Theophanien gar nicht anders als subordinatianistisch verstanden werden konnten. Nach dem in der Philosophie vorherrschenden Mittleren Platonismus, von dem schon Philon in seiner biblischen Hermeneutik abhängig war, ist nämlich der höchste Gott unzugänglich und auch unsichtbar. Seine Erscheinungen in der Zeit vermochte man zunächst nur als Verwandlungen einer ihm untergeordneten Substanz zu interpretieren. Erst im Zuge der trinitarisch-antiarianischen Theophanie-Exegese gelang es den Theologen der vornizänischen Orthodoxie über die Typologie, wonach die alttestamentlichen Erscheinungen als Verweisungen auf die kommende Inkarnation gedeutet wurden, den Subordinatianismus zu überwinden. Jetzt begann man auch die Begriffe wie forma, figura, facies, species, aspectus, habitus, effigies, similitudo, substantia, natura u. a. genauer gegeneinander abzugrenzen und in der Exegese sorgfältiger zu handhaben. Es versteht sich, daß bei diesem subtilen Umgang mit einem Vokabular, das samt und sonders der philosophischen Welt entnommen war, der Hellenismus auf die frühchristliche Überlieferung mächtig einwirkte, und daß sein Einfluß auf die christliche Theologie von fast unübersehbarer Tragweite bleiben mußte.

Der Kenner der augustinischen Exegese wird mit großem Gewinn zu dieser Studie greifen, die zwar nur an Hand einer begrenzten Thematik, dafür aber um so reicher an Kenntnis der Details zeigt, wie verbreitet jene vom griechischen Denken geprägte biblische Hermeneutik in der Kirche bereits die zwei bis drei Jahrhunderte vor Augustin war. Als daher der Kirchenvater in seiner Schrift „De doctrina christiana", einem für das ganze Mittelalter maßgebenden Lehrbuch der Bibelauslegung, die hermeneutischen Regeln von seiner ebenfalls primär an griechischem Denken orientierten Ontologie her entwickelte, lieferte er lediglich die Theorie dafür, was in der exegetischen Praxis der Kirche schon lange gang und gäbe war. Allerdings wird der auf das historisch-kritische Lesen der Bibel sich verstehende und mit den Problemen der Hermeneutik vertraute Leser sich fragen, ob denn das durchaus positive Urteil, das der Verf. in seinen Schlußerwägungen, speziell auf S. 105, hinsichtlich der Hellenisierung in der Theophanie-Exegese der Väter abgibt, so allgemein aufrechterhalten werden kann. Waren die der griechischen Philosophie entnommenen Begriffe dem zu interpretierenden biblischen Text wirklich so kongenial? Stellte die Begegnung mit dem Hellenismus tatsächlich die „Mittel zur Verfügung, die es erlaubten, die Schätze der Offenbarung freizulegen, die ohne sie unbemerkt geblieben wären"? Wurde hier nicht in fremde Texte auch Fremdes hineingelesen? Hat die Theophanie-Exegese der Väter noch normativen Charakter für die gegenwärtige Bibelauslegung? Weitere kritische Fragen zur hermeneutischen Praxis der Väter wären gewiß angebracht. Sie mindern jedoch nicht das Verdienst des Verf., der durch seine mit großer Akribie verfertigte Untersuchung patristische Exegese sozusagen aus der Nähe verfolgen läßt.

Würzburg Cornelius Mayer

Strunk, Gerhard: **Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende.** – München: Fink 1970. 169 S. (Medium Aevum, Bd 12) Lw. DM 34.–

Jenen Forschungsrichtungen, die in einer Heiligenvita jeweils nur einen Steinbruch für historisches Material zu sehen vermochten und sich dann ob der Brüchigkeit des Vorgefundenen enttäuscht abwenden mußten, sind angemessenere Betrachtungsweisen gefolgt, die diesem literarischen Genus mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen. Vorliegende Arbeit geht der Frage nach, „inwieweit die literarische Topik durch den Sieg des Christentums verwandelt worden sei oder nicht" (7), und zwar anhand der Exordialtopik der lateinischen Heiligenlegende. Es geht um die Frage der *veritas,* ob diese, weil aus sich und für sich selber sprechend, des rhetorischen Aufputzes nicht bedürfe und ihr mit dem *stilus rusticanus* oder *piscatorius* nicht sogar besser gedient sei. Dagegen steht die antike Auffassung, daß eine eminente Sache einen entsprechend gehobenen Stil erfordere. Von Sulpicius Severus bis zu anonymen Vitenschreibern des 7. Jahrhunderts werden die Lösungen aufgezeigt: Von der radikalen Ablehnung antiker Sprachkunst bis zu ihrer Verwendung als „Kunstmittel" und zur Übernahme einer manieristischen Rhetorik.

Es ist dem Verf. in besonderer Weise daran gelegen, entgegen älteren Auffassungen, etwa von E. R. Curtius, darzutun, daß die literarische Topik der Antike, sofern sie weiterverwendet wird, von einer neuen Geisteswelt getragen ist. Z. B. die sogenannte „affektierte Bescheidenheit": Die antik-heidnische Rhetorik verlangte eine *excusatio propter infirmitatem;* aber schon die Unfähigkeitsbeteuerungen selbst wie dann der ganze Stil des Verf. müssen möglichst eine glänzende Widerlegung solcher Selbstbescheidung erweisen; daher der Eindruck des Affektierten. In der christlichen Literatur fällt solche Geziertheit weg, die Unfähigkeitsbeteuerung aber bleibt: Wie sollen die von Gott in seinen Heiligen gewirkten *magnalia* angemessenen gewürdigt werden? Doch nur, wenn Gott selbst inspirierend zu Hilfe kommt. So verbindet sich die *excusatio* mit der Bitte um Inspiration; doch anders als in der heidnischen Antike, in welcher der Anrufung der Musen eine solch innige Beziehung des künstlerischen und sprachlichen Vermögens zur religiösen Existenz fremdgeblieben sei. Der die Fischer zur Verkündigung seiner Botschaft berufen hat, legitimiert auch den *stilus piscatorius.* Zu solchen und anderen Themen läßt der Verf. möglichst immer wieder Texte sprechen, um von dorther seine These überzeugend zu erhärten.

Bedauerlich, daß der Verf. vor der Drucklegung seiner schon 1965 abgeschlossenen Dissertation wichtige neuere Forschungen nicht mehr eingesehen hat, so die Ausführungen von J. Fontaine bei der Neu-Edition der Martinsvita in den Sources Chrétiennes (Nr. 133/34 ersch. 1967/68). Wo die Untersuchung ihr literarwissenschaftliches Feld verläßt, um etwa den allgemeinen Zeitrahmen zu schildern, kann es recht ungenau werden. So bleibt der Verf. z. B. in den Ausführungen über das „Benediktinische Mönchtum Englands" oder über Benedikt von Aniane hinter dem derzeitigen Forschungsstand (S. 77f), ebenso etwa in der Erörterung des Studiums der antiken Literatur bei den Iren (S. 67 Anm. 20). Insgesamt eine wertvolle Arbeit, die mit ihrer Fragestellung das Genus der Heiligenvita deutlicher sehen läßt.

Münster Arnold Angenendt

Ernst, Johannes Theodorus: **Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi.** Ein Versuch zur Auslegung der klassischen Dreiteilung: visio beata, scientia infusa und scientia acquisita. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. 320 S. (Freiburger Theologische Studien 89) kart.-lam. DM 44.–

Der weitere Ring dieser Freiburger Dissertation umspannt in chronologischer Folge die Interpretation einschlägiger Texte von Ambrosius und Augustinus bis zu dem um 1320 entstandenen 3. Sentenzenkommentar des Durandus de S. Porciano. „Das Ziel dieser dogmengeschichtlichen Untersuchung ist (dagegen) sehr begranzt." Der Verf. will „nur untersuchen, wie in der mittelalterlichen Theologie die Rede von *visio beate, scientia infusa* und *scientia experimentalis/acquisita* entstanden ist" (14).

Im 1. Kap. (15–52) stellt E. aus der lat. Patristik sowie aus Beda u. Alkuin vor allem die Sentenzen zusammen, die später der Scholastik als Diskussionsgrundlage dienten. Erst im 12. Jh. wurde die Eigenart der menschlichen Erkenntnis Christi auf breiter Basis zu einem expliziten Thema der Christologie. Deshalb ist auch der Überblick über die Hauptlinien der Entwicklung von Anselm bis Petrus Lombardus im 2. Kap. (53–96) begrüßenswert und nötig. – Beim 1. Kap. vermißt man vor allem Gregor d. Gr. (vgl. z. B. dessen Zitation bei Abaelard, S. 63).

Das Prinzip *„Anima Christi habet omnia per gratiom, quae Deus habet per naturam"* bei Walter von Mortagne, Hugo von S. Viktor (79) u. a. ist mit dem *„Quidquid habet Filius per naturam, habet anima per gratiam"* in den Sententiae Florianenses (65) und bei Roland Bandinelli (70) inhaltlich deckungsgleich. Um so interessanter ist die Frage, auf wen dieses denn nun zurückgehen soll: auf Ambrosius (65, 79) oder auf Augustinus (71)? Vielleicht bildet der S. 37 zitierte Fulgentiusbrief die literarische „Quelle" der beiden Axiome.

In den Kap. 3 und 4 (97–205) wendet E. große Mühe auf, um die Etappen der Übertragung des Modells *cognitio matutina — vespertina* von der augustinischen Angelologie (29–34) auf die (Anthropologie und) Christologie, von Wilh. von Auxerre bis zu Alexander von Hales, und dessen Bedeutung für die Etablierung der besagten „klassischen Dreiteilung" bei Albert und Bonaventura sorgfältig zu eruieren. Einige unklare oder einseitige Akzente, die E. dabei setzt, fordern jedoch Fragen und Widerspruch heraus.

Daß „die Unterscheidung der menschl. Erkenntnis" Christi *„sec. gratiam unionis, sec. gratiam comprehensionis et sec. integritatem naturae"* „bloß eine Gliederung... unter dem Gesichtspunkt der Objekte" sei (115), wird durch die konstante Rede Alexanders (sowie u. a. des jungen Albert) von „fünf" (bzw. sechs) modi" des Wissens in Christus widerlegt. Je nach der Verschiedenheit des Inhaltes wird hier mithin auch eine verschiedene Erkenntnisweise angenommen. Dazu, „daß der Mensch direkt auf Gott ausgerichtet steht" (147), hätte die *gratia unionis* oder *comprehensionis* genügt. Daß z. B. Bonaventura auch die „Erkenntnis, die Adam und die Engel bei ihrer Schöpfung besaßen", auf Christus übertrug, diese Kumulierung hat (gegen 13 und 147, Anm. 13) nur in dem von E. selbst Bonaventura zugeschriebenen „Perfektionsprinzip" (147: „Man muß Christus alle Vollkommenheiten zuschreiben, also auch alle möglichen Arten des Wissens") ihren Grund. Der Zweifel an der Annahme einer (zur *visio* hinzukommenden) *scientia infusa* beruht angesichts dieser Entstehungsgeschichte auf keiner so „billigen Methode", wie E. (12) meint.

Mit besonderer Umsicht verfolgt E. (148–205) den etappenweisen Übergang vom grundlegenden Primat der (im Sinne der augustinischen *cognitio matutina* oder der Illuminationslehre) direkt von Gott gewirkten menschlichen Erkenntnis zur Freigabe einer auch inhaltlich neue Einsichten gewinnenden genuin-menschlichen Erfahrung (im aristotelischen Sinne). Erst bei Thomas, und auch bei ihm erst im Compendium und in der Summa theologiae, kam eine solche *scientia acquisita* auch christologisch zum Zuge. Die Sentenzenkommentatoren bis 1320 blieben außer Johannes Teutonicus noch stärker im augustinischen Fahrwasser (206–302).

Bei Thomas stellt sich indes dem heutigen psychologischen Denken das Problem, wie in der Einheit des menschlichen Bewußtseins Christi ein echter Erkenntnisgewinn auf dem Wege über die Sinneswahrnehmung möglich sein soll, wenn er doch schon „von Anfang an in vollem Maße das ganze eingegossene Wissen besaß" (S. th. III, 12,2). Daß es Thomas bei *scientia infusa* und *acquisita* nicht um verschiedene „Bewußtseinsstufen", sondern „um einander ergänzende Betrachtungsweisen" derselben menschlichen Welterkenntnis gehe (195, 203), ist keine Antwort darauf, sondern eine Uminterpretation der von Thomas gelehrten Erkenntnisweisen Christi in theologische Aspekte, und damit ein Ausweichen vor dem Problem, bzw. vor der Infragestellung des „perfektionistisch" verstandenen „eingegossenen Wissens".

Mainz Rudolf Haubst

St. Anna in Düren. Hrsg. von Erwin Gatz. – Mönchengladbach: Kühlen 1972. 252 S., 72 S. Bildtaf., Lw. DM 31.50

Die Stadt Düren ist hinter Köln und Aachen, jenen eminent historischen Stätten, auf deren mittlerer Entfernung sie liegt, stets zurückgetreten, doch war auch ihre Bedeutung seit jeher nicht gering. Es sei nur an ihre frühe Ersterwähnung (zum Jahr 748), ihre wichtige Rolle in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts und ihren zeitweiligen Status als Reichsstadt in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts erinnert. Besondere Berühmtheit erlangte sie ab 1501: In diesem Jahr wurde das Haupt der hl. Anna (der „Mutter Anna" des apokryphen Protoevangeliums des hl. Jakobus) von Mainz nach Düren gebracht. Dieser stark durch Zufall, Spontaneität und spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit gekennzeichnete Vorgang bleibt – besonders in Hinsicht auf sein genaues Motiv – nicht ganz geklärt. Seine unmittelbaren politisch-diplomatischen Konsequenzen waren zeitlich eng begrenzt, seine Folgen für die Kirchen-, Kunst- und Sozialgeschichte Dürens und seines Umkreises reichten dagegen weit. Sie werden in dem hier hier anzuzeigenden Sammelband, dessen Herausgeber und Mitautor Dozent für mittlere und neuere Kirchengeschichte an der Universität Bonn ist und früher Kaplan an der Dürener Annapfarre war, unter verschiedenen Aspekten dargestellt. (Einleitend E. Gatz zur Dürener Kirchengeschichte von den Anfängen an [9–29]).

Die alte städtische Pfarrkirche, deren ursprüngliches Martinspatrozinium allmählich durch das der hl. Anna überlagert wurde, war eine stattliche gotische Basilika. Eine Erweiterung im 16. Jahrhundert und der Bau einer Seitenkapelle zeugten von ihrer neuen Rolle als Wallfahrtskirche (dazu der Beitrag von K. Küpper [31–44]). Bei dem Luftangriff vom 16. 11. 1944 wurde sie – wie die Stadt Düren insgesamt – völlig zerstört. Von 1954 bis 1956 erstand nach grundlegend neuen Plänen von Rudolf Schwarz die heutige Annakirche; vgl. die Darstellung des Neubaus von H. Reuter (45–59) sowie seine Würdigung durch W. Weyres (61–64). – Es folgen die Beiträge, die die – zum Teil verlorenen – älteren Ausstattungsstücke einschließlich Annareliquiar und -schatz behandeln (65–138). Der Rest des Buches ist der Verehrung der Heiligen gewidmet. Von B. Köttings Ausführungen mit dem Titel „Prinzipielles zu Wallfahrt, Heiligen- und Bilderverehrung" (139–148) über den allgemeinen Beitrag von E. Gatz zur Geschichte der Annaverehrung (149–160) wird der Leser wieder auf das Phänomen Düren zurückgeführt und ausführlich über die dort üblichen und von dort ausgehenden Verehrungsformen und Wallfahrtsbräuche informiert (161–230). Hier ist es besonders interessant zu verfolgen, wie durch den Wandel der politischen Verhältnisse zwar mancherlei Änderungen und Einschränkungen des Annakultes herbeigeführt wurden, nie aber dessen völlige Unterdrückung erreicht worden ist. (Dazu E. Gatz bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, H. Reuter für die übrige Zeit, schließlich nochmals E. Gatz „zur Annaverehrung heute"). Die Entwicklung der letzten Zeit wird in der Entscheidung der Jury aus dem Jahre 1952 deutlich, durch die drei Entwürfe für den Neubau von St. Anna deshalb hintangestellt wurden, weil sie die Funktion der Wallfahrtskirche übermäßig betonten (vgl. 47).

Das Buch wird seinem Ziel gerecht: Die Dürener Annakirche, ihre Ausstattung und die Annaverehrung werden wirklich umfassend dargestellt. Dem Bemühen der Autoren, „nach streng wissenschaftlichen Maßstäben und zugleich doch in einer allgemeinverständlichen Weise zu schreiben" (5), hätte allerdings die organische Einfügung von mehr reflektierenden Passagen in die in einigen Beiträgen waltende Fakten- und Zitatenfülle nicht entgegengestanden.

Düsseldorf Dieter Lück

Kaliner, Walter: **Julius Pflugs Verhältnis zur „Christlichen Lehre" des Johann von Maltitz.** Untersuchungen zur Verfasserfrage der „Christlichen Lehre" des Johann von Maltitz und zu ihrer Bedeutung für Julius Pflugs Buch „Von Christlicher Buße" und für seine „Institutio Christiani hominis." – Leipzig: St. Benno-Verlag (1972). XII, 80 S. (Erfurter theologische Schriften, 9) engl. br. DM 10.50

Le 10 juin 1539, Julius Pflug, doyen de Meissen, accompagné de deux chanoines (Benno von Heynitz et Nicolas von Carlowitz) fut chargé par son évêque, Jean VIII (von Maltitz), de remettre au duc Henri (le Pieux) un Formulaire doctrinal intitulé: Ein Christliche Lere (etc.), avec des lettres de créance datées de Stolpen, 9 juin 1539. Le duc transmit le document à l'Electeur Jean-Frédéric, qui le remit à ses théologiens. Le rapport de ceux-ci fut défavorable, et, assuré de ce côté, le duc Henri procéda à sa réforme comme il l'entendait. L'évêque tenta en vain de faire imprimer la „Lehre" par Nic. Wolrab à Leipzig; celle-ci ne vit le jour que deux ans plus tard à Mayence chez Fr. Behem (1541; 2ème éd., 1542): cf. Corr., p. 80[1]. La «Lehre» comme de juste parut sous le nom de l'évêque, mais comme le remarque W. Kaliner,

[1] Corr.: désigne: Julius Pflug. Correspondance, éd. par J. V. Pollet; T. II, E. J. Brill, Leiden, 1973 (T. I, 1969).

cette désignation laisse entière la question de l'origine du document[2]. J. Pflug en est-il l'auteur, comme il est, croyons-nous, le rédacteur de la lettre d'accompagnement[3]. K. ne le croit pas, et il institue dans ce livre une démonstration pour prouver le contraire. Disons de suite que celle-ci ne nous a pas convaincu; elle nous a plutôt renforcé dans la conviction que, s'il n'est pas l'unique auteur de la „Lehre", Pflug y a mis la main, disons mieux: il a dû rédiger certaines du moins de ses parties.

K. invoque les arguments de la critique externe (absence de Pflug lors de la composition de la «Lehre»[4], témoignages concurrents tirés notamment des correspondances) et interne (collation entre la «Lehre» et les autres écrits similaires issus de la plume de Pflug, notamment «Von Christlicher Buße», que l'A.croit pouvoir dater d'avant 1545; 2ème éd., 1562; et «Institutio Christiani hominis» [1562]). Il faudrait une dissertation au moins aussi longue pour démontrer la fragilité de cette thèse; contentons-nous du moins de quelques remarques:

1° L'A. se trompe sur la portée de la «Lehre». En fait il s'agit d'un Formulaire doctrinal que l'évêque se proposait de soumettre à ses curés et prédicateurs en vue de l'uniformité de la prédication. Celui-ci était préparé de longue date (cf. Corr., t. II, p. 71), quand mourut le duc George auquel succéda son frère, protestant, avec l'intention avouée d'introduire sur son territoire la Réforme luthérienne. Pour y obvier il fallait faire vite et lui opposer une «réforme» catholique. L'évêque le lui promit lors de leur entretien du 22 avril, il lui restait à s'exécuter. Il se rabattit sur le Formulaire doctrinal, qui fut complété et mis au net, puis remis, comme on l'a dit, le 10 juin[5]. Simple commentaire du Credo et des Dix Commandements, le document ne répondait guère à l'attente du duc Henri, qui n'eut pas de peine à lui opposer ses Ordonnances (Kirchenordnung): cf. Corr., p. 67. Celles-ci ont une tout autre portée, puisqu'elles réglementent le culte, partie précisément omise dans la «Lehre». L'évêque avait été gagné de vitesse. Il essaya plus tard de colmater ce qui manquait à son texte, indice qu'il était loin d'abandonner l'idée d'une réforme catholique de son diocèse. Il écrivait le 27 octobre 1539 à Pflug, alors retiré à Mayence: «Vnd wu ir die weille hettet vnd wollet de ceremonijs vnd sacramentis a u c h etwas stellen, solde ser dinstlich seyn» (Corr., p. 142). Cet «auch» est à souligner, il indique que Pflug n'était pas étranger à la «Lehre».

2° L'évêque réitéra sa demande deux ans et demi plus tard, le 24 avril 1542. Elle était d'autant plus instante qu'il s'agissait cette fois de couper court à la réforme beaucoup plus radicale du duc Maurice. Pflug répondit le 11 juin 1542: «Vor meine person wolte ich gerne E. L. zu gefallen vnd der Kirchen zu Meissen zum besten etwas stellen . . ., whan ich alleine zeit darczu hette» (Corr., p. 346). Mais son procès avec l'Électeur Jean-Frédéric, qui lui dispute l'évêché de Naumburg-Zeitz auquel il a été élu (le 20 janvier 1541) ne lui en laisse pas le temps. Aussi se contente-t-il dans cette lettre d'esquisser les grandes lignes d'une réforme telle qu'il la conçoit. Il décrit d'abord le processus intérieur de conversion en s'inspirant de la «Lehre», qu'il propose de réduire à quelques «Loci communes», puis passe à l'Eglise et aux sacrements et sujets voisins: jours fériés, adoration du St. Sacrement, Messe, purgatoire, culte des saints etc. Il en vient ensuite aux constitutions ou ordonnances d'Eglise: jeûne et abstinence, célibat ecclésiastique, communion s u b u t r a q u e, voeux monastiques, cérémonies sacramentelles accessoires, Bréviaire et chants qu'il convient d'épurer, offices ou fonctions ecclésiastiques; écoles communales et catéchisme, hôpitaux et assistance des pauvres, synodes et visites pastorales. Tel est le sommaire de la «réforme chrétienne» telle que Pflug la conçoit.

Il est probable que ces différents chapitres lui sont suggérés par la réforme diocésaine alors en délibération à Mayence, et si le texte lui en fut soumis l'année suivante (Corr., p. 436), il est à croire que des schémas élaborés par la commission qui siégeait depuis l'automne 1541, circulaient déja. Quoiqu'il en soit de ce point, la lettre de Pflug à l'évêque Jean de Maltitz présentait un canevas d'après lequel il était facile d'élaborer des articles de réforme. Pflug conseille d'y atteler les «deux théologiens» de l'évêque, tandis que le chanoine Nic. von Carlowitz mettra les articles en forme en latin et en allemand. Il accepte pour sa part de revoir le texte final (Corr., p. 358). Quels sont ces deux théologiens, nous l'ignorons. On ne voit personne dans le Chapitre de Meissen tel qu'il était alors composé qui réponde à cette désignation. Nic. von Carlowitz, ami de Pflug, était le seul personnage marquant (il succédera d'ailleurs en 1550 à l'évêque Jean VIII), et Pflug ne lui attribue qu'une tâche rédactionnelle. A notre avis il faut chercher ces théologiens en dehors du Chapitre[6]; l'un d'eux peut être Cochläus, devenu chanoine de Breslau tout en gardant son canonicat de Meissen.

K. cite des extraits de cette lettre, p. 11–15[7]; il en rapproche l'opuscule «Von Christlicher Buße» (cf. infra), dont la 1ère partie (f°A 2r°-D 1r°) ne serait qu'un développement de la 1ère partie de la lettre à Jean de Maltitz, ce qui lui permet de dater l'opuscule d'avant 1545. Selon nous, si rapprochement il y a – ici et là il est question de l'o r d o s a l u t i s –, il n'y a pas de dépendance directe. Quant à la datation, elle est erronée.

3° Cet opuscule: «Von Christlicher Buße und dem Gesetze Gottes gründlicher Bericht» (etc.) (anonyme, sans lieu ni date): Zeitz, Hist. Quart 548; comprend quatre parties: la 1ère traite du péché, de la pénitence et de la confession; la 2de de la loi de Dieu (loi divine ou naturelle, Mosaïque et de l'Esprit); la 3ème des Dix Commandements; la 4ème, de la trangression des Dix Commandements, est un manuel de confession. Seules les sections 1 et 4 sont originales, encore la 4ème est-elle sans doute imitée de quelque «Beichtspiegel» du temps. La 2ème et la 3ème, comme Kaliner l'indique, reproduisent à peu de variantes près le texte de la «Lehre». Kaliner en infère une différence d'auteurs, le second étant stylistiquement plus doué que le premier. Etant le second, Pflug ne peut être le premier. – Pour nous, il n'en est rien. C'est là plutôt un indice que Pflug est l'auteur de la seconde partie de la «Lehre» (morale)[8], comme de la première (dogmatique; cf. infra).

Mais surtout la date proposée par K. (avant 1545) est erronée. Pflug écrit «aus tragendem vnserm Bischofflichem Ampte» (f° Ciii v°); cette expression ne se rencontre que dans le temps de l'épiscopat en exercice (après 1547). Il s' adresse à plusieurs reprises aux pasteurs de son diocèse: «die Seelsorgere, Pfarherr vnd Prediger» (f° D 1 r°), et a en vue un personnel déterminé. Avant la prise de possession il ne fit qu'envoyer de Mayence au doyen de Naumburg des articles de réforme en en laissant la promulgation à sa discrétion; celui-ci renonça à les promulguer pour le clergé de Zeitz peu enclin à la réforme (Corr., pp. 450, 460, 591). La situation que suppose cet opuscule, est tout autre. O. Müller le situe en 1554, sans doute pour la raison qu'il fait allusion à une admonition antérieure sur le même sujet (unsere vorige gethane ermanung zur Buss), qui est restée sans effet.

L'opuscule «Von Christlicher Buße» parut en 2de édition en 1562 à Cologne chez Quentel. Cette 2de édition, identique à la 1ère, corrige seulement des fautes de typographie et ajoute quelques références scripturaires.

4° Le problème se corse quand on s'avise que l'on conserve à Zeitz les bonnes feuilles de la 1ère partie (Vom Christlichen glauben) de la «Lehre» telle qu'elle sortit des presses de Fr. Behem à l'abbaye St Victor de Mayence, et cela en deux exemplaires, qui tous deux portent des corrections et des additions marginales de la main de Pflug (d'une main cursive) et de celle de son secrétaire. En comparant les deux textes (A et B) on remarque que le second (B) comporte une mise au net par le secrétaire (Barthel Sieber) des ajoutés de Pflug, sans doute en vue d'établir un nouveau texte destiné à l'impression, mais surtout l'appendice manuscrit diffère dans les deux cas:

A) Zeitz, Catal. pag. 70, 10c: le texte de la «Lehre» (1ère partie) occupe les feuillets (paginés à la main) 56 à 140; l'appendice les feuillets 141 à 192. Celui-ci comporte: 1° 2 pages d'une main tardive de Pflug avec pour titre: «Von guten Wercken»; pp. 141–142; 2° La suite est de la main du secrétaire; pp. 143–152 «Von guten Wercken, so einem yedem Stande seiner beruffung nach in sonderheit geburen», où Pflug passe en revue les différents états ou catégories sociales: princes et sujets etc., ce qui est intéressant pour sa sociologie; – p. 153–166: vom Fasten; p. 167–173: von der Kewscheit; p. 174–178: vom Gebett, suivi d'un commentaire du Pater, p. 178–191; enfin en tête de la p. 192 de la main de Pflug: de eleemosyna et operibus supererogationis subiungatur; le reste en blanc.

B) Ibid., Catal. pag. 49, F: le texte de la «Lehre» (1ère partie) paginé à la main (p. 1–82) est suivi d'un appendice d'une dizaine de pages de la main du secrétaire (p. 83–93), qui traite de l'humilité nécessaire au pécheur que Dieu a justifié. Il doit rapporter à Dieu seul le bien qui est en lui.

Pour s'en tenir au texte (imprimé) de la «Lehre», qui est particuliérement malmené, il apparaît que Pflug l'a soumis à une refonte complète, du moins dans plusieurs de ses articles, dont certains passages sont biffés, d'autres modifiés etc. L'appendice ici et là répond à l'expérience qu'il fit des effets dans le peuple de la prédication luthérienne de la foi et à sa préoccupation d'y ajouter une catéchèse sur l'humilité

[2] Comme le montre sa correspondance, Jean de Maltitz n'était nullement théologien. Il fit rédiger sa lettre pastorale de 1538 par Cochläus: cf. Corr., t. I, p. 407 (n. 3). Il est hors de question qu'il n'est pas l'auteur de la «Lehre».

[3] Corr., t. II, p. 80 (n° 137).

[4] Mais celle-ci s'étale sur plusieurs mois et on ne connaît guère qu'un voyage de Pflug à Prague, début mai, qui dura seulement quelques jours.

[5] Original à Weimar, Staatsarchiv, Reg N 73. Vérification faite, ce texte d'une belle écriture est identique à l'impression (Mayenee, 1541); seule l'orthographe diffère.

[6] Peut-être dans l'entourage de l'évêque à Stolpen. – La participation de G. Witzel à la rédaction de la «Lehre» et subséquemment est exclue d'après Corr., pp. 71s., 75s., 145, etc.

[7] P. 15, dernier §, la citation est tronquée; ajouter: «solchs wil ich willig thun.».

[8] On y trouve le style de Pflug: cf. f° LVI r° (éd. 1541): «welcher in Got gläubet vnd sich auff jn stewret» (au sens de: sich stutzen auf); et comp: Corr., p. 349.

nécessaire et la défiance qu'il faut garder de soi-même et la nécessité des bonnes œuvres.

K. connaît ces deux manuscrits[9], il y ajoute un troisième: C) Zeitz, Cod. Mscr. 56; titre d'une autre main: Julius Pflug Episc. De institutione christianorum hominum, 162 Bl. – serait dans sa première partie une traduction latine de B. Ce serait le manuscrit du grand œuvre de Pflug:

D) Institutio Christiani hominis, authore Iulio Episcopo Numburgensi, Cologne, Quentel, 1562: catéchisme en latin, qui se divise ainsi: a) la foi (p. 3–46); b) les commandements (p. 46–118); c) la prière (p. 118–128), le jeûne (p. 128–133), l'aumône (p. 133–140), les sacrements (p. 140–167). Les deux premières parties sont prises de la «Lehre» avec son dyptique: Foi et Commandements, à cela près que Pflug a remanié complètement la section sur la foi, comme on le voit par A et B. Quant à la 3ème section, elle a pour brouillon l'appendice de A. A et B représentent donc les travaux préliminaires auxquels Pflug s'est livré avant la rédaction de l'Institutio.

De la comparaison des deux textes: «Lehre» et «Institutio», à laquelle s'est livré K. (p. 30–66), nous tirons la conclusion inverse de la sienne. Les deux textes ont des points de contact, des locutions communes, etc., mais ils sont autonomes. Ils correspondent sans doute à deux états de la pensée de Pflug (pour K. la comparaison montre que la «Lehre» n'est pas de lui). Ce qui donne surtout à réfléchir, c'est que Pflug qui de Mayence où il était alors, a présidé à l'impression de la «Lehre» en 1541, en a conservé deux jeux d'épreuves qu'il se réservait d'utiliser plus tard; les additions marginales dans A sont d'une époque très tardive. Il est peu vraisemblable qu'il ait pris ce soin et surtout qu'il se soit mis à refondre entièrement un texte qui n'était pas de sa plume et cela à vingt ans de distance.

Par ailleurs, si l'on se reporte à la demande de Joh. von Maltitz du 27 octobre 1539 et à la lettre-programme de Pflug du 11 juin 1542 citées plus haut, on voit qu'il a fallu à Pflug une vingtaine d'années pour répondre au voeu de l'évêque et ajouter aux deux parties de la «Lehre» sur la Foi et les Commandements deux autres parties sur les pratiques de piété et les sacrements, le jalon intermédiaire étant le «Von Christlicher Buße», où il insiste sur la pénitence intérieure. Cette note est appelée, croyons-nous, par la controverse avec les luthériens lors des essais d'introduction de l'Intérim en Saxe[10]. L'opuscule «Von Christlicher Buße» serait donc bien de 1550. Par ailleurs, l'utilisation que Pflug fit dans ses diverses rédactions jusqu'en 1562 de la «Lehre» indique assez qu'elle marquait pour lui le point de départ de la réflexion théologique. Sans doute ne fut-il pas seul à l'oeuvre, et Cochläus dut y mettre la main. K. nous paraît cependant trop exclusif quand il dénie à Pflug toute paternité à l'égard de cet écrit. Avec cela, il reste dans toute reconstruction une part de conjoncture. Il faut attendre l'édition des Oeuvres inédites de Pflug conservées à Zeitz pour être parfaitement au clair sur la genèse de ses écrits imprimés.

Paris J. V. Pollet

Theunissen, Michael: **Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat.** – Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1970. XIV, 459 S. Ln DM 56.–

Obgleich nicht aus der Formulierung des Themas ersichtlich, ist T.s Untersuchung eine christologische Hegelinterpretation. Denn es geht um „die Radikalisierung des christologischen Ansatzes, mit dem Hegel selber steht und fällt" (58). Wegen der präzisen Art der Darstellung und Kommentierung ist sie der im gleichen Jahr erschienenen Monographie von H. Küng vorzuziehen (vgl. ThRv 68 [1972] 476–480). Zu ihrem zentralen Gegenstand hat T.s Untersuchung „Hegels Lehre vom absoluten Geist", die die §§ 553–577 der 3. Ausgabe der Enzyklopädie (1830) enthalten. In der „Exegese des Textes" (101–202) kann T. die zentrale Bedeutung der genannten Lehre, nämlich Resumé und zugleich Kulmination der gesamten Hegelschen Philosophie zu sein, einsichtig machen. Einführend exponiert er das Problem in einer ‚Historisch-kritische(n) Einführung', in der die Berechtigung der politischen und theologischen Hegelkritik an Hegels Texten selbst untersucht wird. Dieser Einführung folgt eine ‚Systematische Einführung', die den Nachweis erbringt, daß „Hegels Philosophie des absoluten Geistes ... auf einem System [beruht], das durchweg geschichtsphilosophisch und desgleichen durchweg religionsphilosophisch konzipiert ist" (60). Im Anschluß an den ‚Hauptteil', d. i. nach der Textexegese, beschäftigt sich der ‚Ausführende Teil' mit der „Konstruktion des Philosophiebegriffs" (323).

1. Die drei wesentlichen Erscheinungen der christlichen Religion

Als zentraler Hegelscher Begriff gilt T. „die Versöhnung Gottes mit sich selbst". Deshalb ist Christi Versöhnungstat nur „deren Manifestation in der Welt des sinnlich vorstellenden Bewußtseins" (95f). Für die Exegese der Enzyklopädieparagraphen kommt somit der Interpretation des § 567, in dem Hegel die innere Trinität zu begreifen sucht, zentrale Bedeutung zu (258–266). Dagegen erklären der § 568, in welchem von Schöpfung und Sündenfall, und die §§ 569f, in welchen von der Erlösung und der Gegenwart Christi in der Gemeinde die Rede ist, warum vor Christus das sittliche Prinzip der Versöhnung nicht erreicht bzw. weshalb erst nach Christus dieses sittliche Prinzip in die Tat umgesetzt werden kann (266–290).

Die Geschichte vor Christus steht also im Zeichen des Sündenfalls, wobei die griechische Kunst im Hinblick auf die in Christus offenbar gewordene Versöhnung Gottes eine Sonderstellung einnimmt. Denn „hier wie dort erscheint in der Welt des sinnlichen Bewußtseins ein Mensch, der für das Bewußtsein die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur sinnlichen Gewißheit macht" (174). Darum gilt für T. im Sinne Hegels „antike Kunst" selbst als „wesentliche ( ) Erscheinung ( ) der christlichen Religion" (94). Doch ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in dieser Kunst nur „Projektion des Menschen an einen selbstgemachten Himmel" (189), d. i. „narzistische Selbstbegegnung" (191).

Den weltgeschichtlichen Wendepunkt mit Christus erklärt T. im Sinne Hegels damit, „daß Gott die im sinnlichen Naturdasein dahinlebenden Menschen einzig durch seinen Eintritt in dieses Dasein erlösen kann" (279). Das Wissen um die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur geht also hier von Gott aus und stellt sich als „Übereinkunft des Höchsten mit dem Niedrigsten" dar, als deren „Mitte" der „Tod Christi" (280) in der Bedeutung des „Tod(es) Gottes" (281) sich ereignet. Gerade aus der letzgenannten Bedeutung erklärt sich die Auferstehung, weil nämlich „sein Tod ein Moment des göttlichen Lebens war, die letztmögliche Radikalisierung der Negativität des Urteils, das im ewigen Insichsein des dreieinigen Gottes begründet ist und mit der Erschaffung der Erscheinung erstmals gefällt wurde" (282). Für den Menschen folgt daraus – „paulinisch" gesprochen – das „Mitsterben mit Christus" (284). Dies vollzieht sich als „subjektive Versöhnung ... im Kultus, für dessen wesentlichstes Werk Hegel allerorts das im Absterben dargebotene Opfer selbstsüchtiger Partikularität erachtet" (285).

Ist die „antike Kunst" als „wesentliche ( ) Erscheinung ( ) der christlichen Religion" Ankündigung derselben, so stellt die „moderne ( ) Philosophie" ebenfalls als „wesentliche ( ) Erscheinung ( ) der christlichen Religion" deren Fortwirken dar (94). Hegel kennzeichnet sie als „fortwährende(n) Kultus" (vgl. 392) im Sinne der „Verwirklichung des absolut-objektiven Versöhnungsgeschehens durch die menschlichen Subjekte" (392). Von der Philosophie gilt nämlich, „daß ihre Teilnahme am subjektiven Versöhnungsprozeß sie auch an diejenige Liebe bindet, die immer entschiedener zum gesellschaftlichen Kampf wird" (403f.). Auf der anderen Seite versteht Hegel die „philosophische Selbstreflexion" (405) als „Einsamkeit" (404), die jedoch „Intersubjektivität" (405) voraussetzt, da „es zu ihr nur durch das nachträgliche Sichabschneiden des Einzelnen von der ihn tragenden Gemeinschaft kommt" (404). Aber ebenso ist Selbstreflexion in sich „kommunikativ" (404) und wird auf diese Weise „zur Bedingung der Möglichkeit kommunikativen Handelns" (405). Deshalb hat die „philosophische Versöhnung" eine „konstitutive ( ) Funktion ... für die politische" (405). Hierzu ist zu bemerken,

1. daß es in beiden Bestimmungen der Versöhnung „prinzipiell ... um die Verwirklichung der mit dem Christentum möglich gewordenen Freiheit" geht (405),
2. „daß der dem Christentum einwohnende Trieb zu seiner weltlichen, d. h. gesellschaftlichen Realisierung das Religiöse und Weltliche in ein Verhältnis setzt, welches durch die Anstrengung der Subjekte faktisch zu bewältigen ist" (406).

Daraus folgt, daß die christliche Religion für Hegel „nur in der Form der philosophischen Theorie ... weltverändernde Praxis sein" kann (413).

2. Von der antiken Ontologie zur Christologie und der Begriff einer interessierten Erkenntnis.

Gemessen an der Philosophie als wesentliche Erscheinung der christlichen Religion ergibt sich für Hegel „die Destruktion der antiken Onto-

[9] P. 30, il faut restituer, ainsi le texte (A, p. 59): «Nun komen wir zcum glauben, one welchen kejn mensch zcu gotte kommen, noch seiner gnade teilhaftig werden mag: Esa. 7; Ro. 5; Hebr. 11; jn massen oben auch genugsam dargethan ist. Damit aber von solchem glawben kejn mißvorstand vorfalle"... Le passage suivante ibid. (d'après B, p. 1) se termine ainsi: «... wollen wir erstlich aus grundt der heiligen schrifft erkunden, welchs der ware, lebendige vnd Christliche glawbe sej.»

[10] Cf. Corr., t. III/1 (en préparation).

logie" (420). Denn die dort „intendierte Objektivität enthüllt sich als Subjektivität, das angezielte Seiendsein als Gesetztsein" (425). Aber auch die höhere Wahrheit der Praxis, die sich für T. in ihrer Radikalität letztlich von der „radikale(n) Eschatologie" des Judentums (347) herleitet, tauscht für sich genommen „gegen die scheinhafte Objektivität bloß die schlechte Subjektivität des Menschen ein". Darum „eignet" „die unbedingt und unüberholbar wahre, über jeden Schein erhabene Wirklichkeit ... mit Notwendigkeit ausschließlich einer Subjektivität, die in sich absolute Objektivität ist, oder einer Objektivität, die als absolute Subjektivität existiert" (426), d. i. die „Geistgestalt der absoluten Idee", die T. „als den Christus" dechiffriert (427). Mithin verwandelt Hegel die antike „Ontologie in Christologie" (428).

Daraus resultiert ein neuer Erkenntnisbegriff: Zwar hat die ‚Kritische Theorie' (vor allem J. Habermas) diesen Begriff als eigenen reklamiert, doch ist er nach den Belegen, die T. bei Hegel vorfindet, als genuin Hegelscher Begriff anzusehen, d. i. der Begriff der „interessierten Erkenntnis" (vgl. 420, 429ff): Es ist „das Interesse, das die mit Praxis identische Theorie verfolgt", und das Hegel als „geistiges Interesse" kennzeichnet (434). Als solches geht es über das „parikuläre Interesse" hinaus auf die „Allgemeinheit" (433) in der Bedeutung der „Intersubjektivität" (436). Die Dynamik, die in dieser Bestimmung des Interesses liegt, transzendiert „die unwahre Allgemeinheit" der „bürgerlichen Gesellschaft" auf „die wahre" des „Staat(es)" (435). Doch gilt der Staat nur als „die ‚absolute Macht auf E r d e n'" und kann insofern nicht „die höchsten Interessen" befriedigen (436). Erst „griechische(r) Kunst, christliche(r) Religion und moderne(r) Philosophie" kommt „das dank seiner unverschleierten Absolutheit einzige Interesse" zu, d. i. auf eine Kurzformel gebracht „das Interesse an der Verwirklichung des Versöhnungsprinzips in der Gesellschaft" (436f).

3. D i e H e g e l k r i t i k

Gerade die oben beschriebene Transzendenz in Hegels Begriff der interessierten Erkenntnis stellt die bisherige „politische ( ) Kritik" an Hegel in Frage (vgl. 3ff): Diese Kritik orientiert sich nach T. an Hegels „Begriff der Totalität" (T. beruft sich hierbei vor allem auf G. Lukács, A. Kojève und R. Garaudy, wobei er bewußt die politische Kritik auf diesen strittigen Punkt einschränkt; vgl. 4–9 und 9 Anm. 6), der da problematisch wird, wo Hegel die Totalität „ihrerseits auf Absolutheit hin überschreitet" (4). Nun zeigt aber bereits der „ h i s t o r i s c h e ( ) Anfang der Hegelschen Philosophie des Absoluten" (47) zu Beginn der Jenaer Zeit gegenüber dem Totalitätsbegriff der Frankfurter Schriften, „daß das Absolute die Bedingung ist, unter der allein Totalität als sich selbst überschreitende gedacht werden kann" (16). Hierbei erweist sich Th. W. Adornos Kritik an Hegel, nämlich: „Das Ganze ist das Unwahre", als genuin Hegelsche These (25). Doch muß diese These noch durch „den Rückgang auf den s y s t e m a t i s c h e n Anfang" der Hegelschen Philosophie (47) untersucht werden, insofern hier eine Identität gesetzt ist, die das Nichtidentische zu eliminieren scheint.

Die Kritik dieses Anfangs kennzeichnet die „theologische ( ) Kritik" (27ff): „Sie vermißt eine wirklich umfassende Anerkennung der Endlichkeit, der Kontingenz, der Differenz und der sich jeder Vermittlung entziehenden Unmittelbarkeit" (27). Beispielhaft für diese Kritik ist die Arbeit des Pannenberg-Schülers T. Koch, nach der Hegel „anfänglich von der Identität o h n e Differenz" weiß sowie daraus folgernd „die totale Aufhebung der Entzweiung für Hegel die Überwindung j e g l i c h e r Differenz bedeutet" (39f). Es geht also offensichtlich um „die Identität von Sein und Denken am Anfang der Hegelschen Logik" (42). Dort wird das „Sein" als „unvermittelte Unmittelbarkeit" begriffen, das als „reine Unbestimmtheit" somit zugleich „Nichts" ist (45). Das Sein hat also die Bedeutung „des reinen Grundes, der als ein selbst zur Wissenschaft gehöriger die ganze Wissenschaft begründet, und desselben Grundes in der Grundlosigkeit, welcher das Denken, das damit durchaus ‚nichts' voraussetzt, zu seiner eigenen Voraussetzung bedarf" (46). Die Identität von Sein und Denken ist somit in gleicher Weise zu begreifen wie die Identität von Sein und Nichts, nämlich als „Identität der Identität und Nichtidentität", wobei sich die Grundlosigkeit des Seins, „die umgreifende Identität dem Denken" entzieht (47). Daraus folgt für den Systemanfang „die Unmittelbarkeit als Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung" und für das Systemende „die absolute Vermittlung als Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit" (49).

Gegenüber diesen beiden Positionen der Hegelkritik hat für T. „Kritik einzig noch Sinn ... in der Rückwendung vom Inhalt auf das Vehikel, das Hegel ... ständig und überall benutzt" (52). Als „Vehikel" gilt ihm zunächst das „Denken" (52ff), dessen Revision T. nach Hegels Hinweis von der „Angewiesenheit des Begriffs auf die Vorstellung" vornimmt. Die Notwendigkeit einer solchen Revision ergibt sich aus dem „Trugschluß" des Systemendes, „das System könne seine Voraussetzung einholen" (53). Als Voraussetzung gilt hier letztlich der absolute Geist. Das Systemende eliminiert nach T. insofern diese Voraussetzung, als es einerseits „das L o g i s c h e zum Grunde als Ausgangspunkt und die N a t u r zur Mitte hat, die den G e i s t mit demselben zusammenschließt" (§ 575), und andererseits den „Geist ( )" als „das Vermittelnde des Prozesses" begreift, der „die Natur v o r a u s s e t z t und sie mit dem L o g i s c h e n zusammenschließt" (§ 576). Hier wird eine Vermittlerrolle von Natur und (subjektivem) Geist suggeriert, in der der absolute Geist als Voraussetzung jeglicher Vermittlung unterschlagen ist. Erst der dritte Systemschluß korrigiert die Vermittlerrolle von Natur und Geist, insofern hier ausdrücklich auf die Voraussetzung des absoluten Geistes für Natur und Geist hingewiesen wird (vgl. 319–322).

Aber nicht nur das Denken gilt T. für revisionsbedürftig, sondern ebenso Hegels „Sprache". T. zielt dabei vor allem auf die Verwendung des Wortes Geist ab, wobei er sich auf die Beobachtung von J. Habermas beruft, wonach Hegels „Lehre vom absoluten Geist sich am Modell eines einsamen Selbstbewußtseins orientiere, in welches sie das Verhältnis dialogisch verbundener Partner einzeichnet" (57). Wegen dieser einseitigen Orientierung hat Hegel „den Zusammenhang zwischen dem Geist als Mitte und demselben Geist als dem die Mitte umfangenden Selbstbewußtsein nie befriedigend klären können" (58). Darum kommt es vor allem in der Rechtsphilosophie zu der „Rückverlegung einer als vollkommen gedachten Zukunft in die Gegenwart", d. i. eine „zum Zerrbild geratende ( ) Verwechslung des fragmentarischen Abbilds objektiver Versöhnung mit seinem Urbild" (442). Dies bedeutet „Destruktion des christologischen Ansatzes" (439.442ff), welche sich konkret als eine „Projektion der göttlichen Versöhnungswirklichkeit auf die bestehenden Gesellschaftsverhältnisse" darstellt (443). Aufs Ganze gesehen ist aber auch für T. diese „Verwechslung" korrigiert durch die grundsätzlich christologische Orientierung der Hegelschen Philosophie (vgl. 58).

T.s Versuch, das „Vehikel" des Philosophierens zu revidieren, wirft die Frage auf, ob hier nicht Hegels Philosophie zur ancilla theologiae gemacht wird. Die Legitimation zu dieser Revision nimmt T. aus dem von ihm dogmatisierten „Grundmodell": „Es ist das im kleinen wie im großen, im Systemaufriß wie in allen Einzelanalysen durchscheinende Modell der Dialektik, der Dialektik des sich entäußernden und zu sich zurückkehrenden Geistes" (64). Insofern auf dieses Grundmodell alle Hegelschen Aussagen zurückgeführt werden, wird hier nach einem Verfahren vorgegangen, daß die Scholastik bei der Behandlung ihrer Adversarii perfektioniert hat. Zugleich wird die Problematik offenkundig, die eine unkritische Handhabung der von Hegel geforderten „Angewiesenheit des Begriffs auf die Vorstellung" (53) impliziert: Auf eine Kurzformel gebracht ist dies das Verfahren des Dogmatismus.

Gerade an zentralster Stelle widerspricht Hegels Text dem genannten Grundmodell: So spricht Hegel bei der Darstellung der inneren Trinität im § 567 einerseits vom „absolute(n) Geist, welcher ... in dieser ewigen Sphäre ... nur s i c h s e l b s t als seinen S o h n erzeugt" und „ebenso in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt". Auf der anderen Seite spricht er genauso vom absoluten Geist im Bezug auf den Sohn, der als der Unterschiedene „sich ewig aufhebt". Die Identität dieser beiden Seiten, die liturgisch in der Formel „in spiritu sancto" ausgedrückt wird, begreift Hegel als „Vermittlung der sich aufhebenden Vermittlung", in der allein Gott als Geist zu begreifen ist. Stattdessen sagt Theunissen vom „innere(n) Kreis der Dreieinigkeit", daß Gott „in ihm ... mit der Anderheit des Anderen noch keinen vollen Ernst" macht (66). Doch zeigt der Text, daß hier mit der Anderheit des Anderen vollster Ernst gemacht wird. Denn die Identität des Vaters (= das Sich-selbst-als-seinen-Sohn-erzeugen) unterscheidet sich fundamental von der des Sohnes (= das Sich-ewig-aufheben), insofern sie sich in der formalen Bestimmung wie Identität und Nichtidentität zueinander verhalten. Der beiderseitige Vollzug aufeinander rechtfertigt aber die grundlegende theologische Interpretation der Formel von der Identität der Identität und der Nichtidentität. Insofern die Bestimmung der inneren Trinität das Moment der Allgemeinheit im vorstellenden Denken der christlichen Religion ausmacht, werden die Momente des Denkens als in ihm aufgehoben betrachtet: Es gilt somit als grundlegende Voraussetzung dieses Denkens. Allerdings wird es hier, wie Hegels Religionsphilosophie zeigt, nicht als Denkakt, sondern als „höchster Gedanke" begriffen (Begriff der Religion. Hrsg. v. G. Lasson. Phil. Bibl. 59. Leipzig 1925, Hamburg 1966². S. 187), den Hegel in derselben Vorlesung einerseits als „metaphysischen Begriff" (Die absolute Religion. Hrsg. v. G. Lasson. Phil. Bibl. 63. Leipzig 1929, Hamburg 1966². S. 37–43) und andererseits als erste Bestimmung der „konkrete(n) Vorstellung" in der christlichen Religion (ebd. S. 53, 56f) erläutert.

Diese grundlegende Voraussetzung des vorstellenden Denkens der christlichen Religion ist für das philosophische Denken illegitim, und darum ist unter dieser Voraussetzung T.s Kritik an Hegels Systemschluß unberechtigt, da der absolute Geist als Voraussetzung jeglicher Vermittlung hier nicht einfachhin als von der Vorstellung der Religion vorgegeben übernommen werden kann, sondern sich im autonomen Denken der Vernunft in der genannten Vermittlerrolle erweisen muß. Diesen Erweis gibt Hegel letztlich dadurch,

daß er die mit der Autonomie der Vernunft verbundene Emanzipation in Aufklärung und Transzendentalphilosophie als Freisetzung von seiten des (lutherischen) Christentums begreift. Darum kann die christliche Vorstellung vom absoluten Geist nur über die aufgeklärte und transzendentalphilosophische Vernunftkritik als legitim philosophischer Inhalt erfaßt werden (vgl. Erste Druckschriften ... Hrsg. v. G. Lasson. Phil. Bibl. 62a. Leipzig 1928. S. 344–346).

Soweit T. sich in seiner Kritik der Rechtsphilosophie auf das Verhältnis von Gott-Vater und Gott-Sohn bezieht, daß nämlich „der Staat den väterlichen Gott und der Monarch den Sohn wider[spiegelt]" (444) und somit das „Urbild" „zum Zerrbild" gerät (442), scheint diese Kritik zu pauschal und zu wenig belegt zu sein. Zumindest ist nach den obigen Bemerkungen zum Trinitätsbegriff der theologische Bezug der Kritik fragwürdig, da die Realisierung der Identität und der Nichtidentität sich nicht in der Weise der inneren Trinität hier vorfindet und vorfinden kann. Von ihrem Gegenstand her gesehen muß die Rechtsphilosophie notwendigerweise der problematischste Systemteil sein, eben weil er sich am meisten mit dem politischen Zeitgeschehen auseinandersetzt. Somit hat sich die Kritik an folgendem Satz aus der Vorrede der Rechtsphilosophie zu orientieren: „Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit..." (Grundlinien der Philosophie des Rechts ... Hrsg. v. J. Hoffmeister. Phil. Bibl. 142a. Hamburg 1955[4] = 1967[5]. S. 16). Dennoch ist die Rechtsphilosophie für den Theologen heute nicht rein historisch zu bewerten. Denn sie sucht eine Zeit in Gedanken zu fassen, deren Mitte auch die Mitte unserer Zeit ist, nämlich nach den Worten von T.: „Christus ... als die Mitte des mit ihm angebrochenen Gottesreichs" (58).

Bad Driburg Matthias Wilden

Kitamori, Kazoh: **Theologie des Schmerzes Gottes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 172 S. (Theologie der Ökumene, Bd 11) kart. DM 21.–

Der Autor, 1916 geboren, als Gymnasiast in der Lutherischen Kirche getauft, heute Ordinarius für Systematische Theologie am Union Theological Seminary in Tokio, gilt als der bedeutendste japanische Theologe. Das Werk, das jetzt in deutscher Übersetzung vorliegt, erschien in Japan erstmals 1946, 1956 in 5. Aufl., sowie in einer englischen Übersetzung (Theology of the Pain of God, Richmond 1965).

Den am ehesten gegen Mißverständnisse abgesicherten Zugang zum Grundgedanken K.s gewinnt man anhand der „Meditation über Jer. 31,20 und Jes. 63,15", die dem Werk als Anhang beigegeben ist (152–165). In Jer. 31,20 findet K. eine Wirklichkeit geoffenbart, „auf die einzig das Wort ‚der Schmerz Gottes' hinzuweisen vermag" (156f). Der Schmerz Gottes ist nicht einfach „nur ein schmückendes Beiwort für die Stärke ... der Liebe Gottes. ...‚der Schmerz Gottes' ist die Liebe zu dem, der schon einmal der ‚Liebe Gottes' widersprochen hat" (157). Der unmittelbaren Liebe Gottes kann der Mensch widersprechen. „Aber man kann der Liebe Gottes, die dem dieser Liebe widersprechenden Menschen geschenkt wird, dem ‚Schmerz Gottes' nämlich, nicht widersprechen. Im ‚Schmerz Gottes' überwindet Gott den Menschen völlig" (161). „Nur wegen seines ‚Schmerzes' kann Gott auch im Scheitern seiner ‚Liebe' Sieger bleiben" (163). Der Schmerz Gottes ist die eigentliche „Struktur der Gnade" (162).

Zwar können wir „nicht wissen, was eigentlich der ‚Schmerz Gottes' ist. Aber wir kennen die Wirklichkeit des ‚Schmerzes' in unserem eigenen Herzen. Und Gott will uns durch die uns bekannte Wirklichkeit die Wirklichkeit seines Herzens zeigen. ... Solche Denkweise ist nicht möglich aufgrund der thomistischen ‚analogia entis', sondern allein durch die Barmherzigkeit Gottes. ... Die gewaltige Wirklichkeit, die Jeremia gesehen hat, ist nur mit diesem Wort ‚Schmerz' zu ertragen" (154).

Dieser Grundgedanke vom Schmerz Gottes wird in K.s Schrift in mehreren Aufsätzen unter verschiedenen Aspekten bedacht und auf verschiedene Themen der Theologie (z. B. der geschichtliche Jesus; Ethik; Mystik; Eschatologie) angewandt. Dabei wird der Gedanke selbst kaum noch näher erläutert, vielmehr kommt es zu zahlreichen Wiederholungen, so daß eine Inhaltsangabe der einzelnen Aufsätze entbehrlich erscheint; im Folgenden ist nur eine Auswahl einiger besonders bedeutsam erscheinender Aspekte dargestellt.

Es geht K. darum, von der Liebe Gottes nicht naiv und oberflächlich zu sprechen, sondern gewissermaßen die innere Struktur dieser Liebe, der widersprochen wird, zu verstehen. Der Sünder verwandelt sich die Liebe Gottes zum Zorn Gottes, er zwingt Gott geradezu zum Zorn: „Es ist Gott auf keine Weise möglich, uns unsere Sünden zu vergeben und einzuhüllen. ... Diese Tatsache ist nichts anderes als der Zorn Gottes. ... Der Wille Gottes, den Gegenstand seines Zornes zu lieben – das ist Schmerz Gottes" (17). K. wendet sich mit diesem Gedanken ausdrücklich gegen die Theologie K. Barths, deren Gott ein Gott im Gegenüber zum Menschen sei (18f). Gegen jene Theologie aber, die nur „den Sopran der Liebe Gottes besingt (Schleiermacher, Ritschl, Herrmann, Harnack), will K. den „Baß des Schmerzes Gottes" erklingen lassen (20f).

Dieser Schmerz Gottes ist zugleich „der tiefste Hintergrund des geschichtlichen Jesus" (32). „Der Schmerz Gottes bedeutet, daß die Liebe Gottes in dieser wirklichen geschichtlichen Welt, die den Zorn Gottes tragen muß, diesen überwunden hat. Folglich mußte die persona des Schmerzes Gottes notwendigerweise in die Geschichte eingehen" (31; wohl besser die engl. Übers. 34: der Schmerz Gottes als Person). „Das Hereinkommen Gottes in unsere Welt bedeutet bereits seinen Tod" (40).

Das bedeutet weiter, daß das Handeln Gottes nicht nur „opus trinitatis ad intra" ist, sondern „der Gott des Evangeliums ist der Gott, der als Vater seinen Sohn sterben läßt und in solchem Handeln Schmerz erleidet. ... Die Tatsache des Kreuzes ist das Axiom theologischen Denkens. ... Das Wesen Gottes kann nur vom Wort vom Kreuz her verstanden werden. ... Der Schmerz Gottes ist das Wesen Gottes" (44)

Die Rede vom Schmerz Gottes ist die einzige Möglichkeit, über Gott etwas auszusagen; jede andere Analogie verfehlt die Wirklichkeit Gottes. Wenn wir mit unserem Schmerz – wie Abraham es tat – dem Schmerz Gottes dienen, dann wird unser Schmerz geheilt (47–51) und kann als „analogia" dienen zwischen Gott und uns (52). Die Problematik des katholischen Verständnisses der „analogia entis" liegt nach K. darin, daß Aussagen über Gott gemacht werden „durch Vermittlung des menschlichen Seins", welche Vermittlung sich auf die Behauptung einer gewissen Gleichheit gründet (52f). Und dagegen wendet K. ein: „Wird beim Wagnis einer Aussage durch Vermittlung der Gleichheit nicht der Fehler begangen, daß Gott etwas zugeschrieben wird, was ihm nicht zugehört?" (so die engl. Übers. 56; die deutsche Übers. 53 – „Beim Wagnis einer Aussage durch Vermittlung der Gleichheit wird der Fehler nicht [sic!] begangen, daß Gott etwas zugeschrieben wird, was ihm nicht zugehört" – ist nicht als Frage formuliert und verkehrt den intendierten Sinn ins Gegenteil). K.s Antwort lautet: „Die einzige Möglichkeit, das Problem des Ungehorsams, das allen Analogiebegriffen anhaftet, zu lösen, ist allein der analogia doloris ... vorbehalten. Denn der Schmerz Gottes ist die Kraft Gottes, die den Ungehorsam, der alles Handeln des Menschen durchdringt, völlig überwinden kann" (53).

Wenn das Evangelium vom Schmerz Gottes bedeutet, daß Gott den Sünder, „den er absolut nicht lieben kann, *dennoch* liebt" (90), und wenn Gott den Christen zu gleichem Tun befähigt, dann ist der Schmerz auch ein Merkmal und Prinzip der christlichen *Ethik* (93). K. interpretiert allerdings falsch, wenn er es als katholische Lehre ausgibt, „daß der Sünder erst geliebt wird, nachdem er verwandelt worden ist in einen, der Liebe verdient" (91). Das in der deutschen Übersetzung als Beleg für diese Behauptung angeführte Zitat aus K. Adam, Das Wesen des Katholizismus (Düsseldorf [11]1945, S. 214) wie auch der Kontext bei Adam sagen genau das Gegenteil, daß nämlich der Sünder geheiligt wird, indem er von Gott geliebt wird. In der engl. Übers. (91) hat das Zitat einen von der deutschen Originalfassung abweichenden Sinn; es ist dort auf eine japanische Adam-Übersetzung verwiesen, in der das Zitat vermutlich den von K. inkriminierten Sinn bekommen hat.

Für K. gehört der Schmerz zum innersten Wesen Gottes (42). Gerade diese Bestimmung fehlt im herkömmlichen, aber unbiblischen Begriff des Wesens Gottes als ousía oder substantia. K. sieht es als den spezifisch japanischen Beitrag zum Verständnis des Evangeliums an, gegenüber dem griechischen Wesensbegriff wieder das wahre Wesen Gottes zu entdecken (43). Dem griechischen Denken fehlt das Auge, das den Schmerz Gottes sehen kann, der in der biblischen Gestalt Gottes enthalten ist (130). In der japanischen Tragödie aber, die für K. das Herz des japanischen Menschen repräsentiert (131–133), findet er den Begriff der „tsurasa", mit dem sich der Schmerz Gottes verständlich machen läßt. „Die für die japanische Tragödie grundlegende ‚tsurasa' verwirklicht sich da, wo einer sich selbst Leiden zufügt oder sich den Tod gibt, oder auch, wo einer sein geliebtes Kind leiden und sterben läßt, um einen dritten aus Liebe am Leben zu erhalten. Zwar bemüht er sich, dieses Leiden zu beherrschen und zu verbergen. Dennoch ist aber zu gewissen Zeiten durch alle Anstrengungen hindurch die Klage seines Herzens zu vernehmen. Und wenn die Japaner diese Klage hören, fließen ihre Tränen vor tiefer Rührung. Nichts kann die Japaner so rühren wie diese Klage" (135). „Tsurasa" aber läßt sich mit „Schmerz" wiedergeben und „das japanische Herz, das im ‚Schmerz' die tiefste Gestalt des relativen Menschen erkannt hat, wird auch im ‚Schmerz' die tiefste Gestalt des absoluten Gottes erkennen. ... Hierdurch wird die eine entscheidende Gestalt Gottes, die in der Gottesanschauung der griechischen Kirche verloren gegangen war, in unserer japanischen Kirche wieder neu entdeckt" (136). Allerdings weiß die japanische Tra-

gödie nichts vom Schmerz *der* Liebe, die den liebt, der keine Liebe verdient hat; insofern weist „tsurasa" nur auf *eine* Seite des Schmerzes Gottes hin (138).

Noch unter dem unreflektierten Einfluß des Dogmas von der Leidensunfähigkeit Gottes stehend, kann der Leser zunächst versucht sein, K.s Rede vom Schmerz Gottes für einen boßen Anthropomorphismus zu halten, für eine Art kerygmatischer Rhetorik. Es wird ihm jedoch bald klar, daß es K. um mehr geht, nämlich darum, das Entscheidende an der Wirklichkeit Gottes in den Blick zu bekommen, sein Verhältnis zum Menschen. Außerhalb dieses Verhältnisses hat Gott ja keine Realität für den Menschen. Gott „in sich" muß Gott „für uns" sein.

K. lehnt es aber ab, dieses Verhältnis bloß als unmittelbare Liebe zu sehen (nach dem Modell: Liebe Gottes zum Menschen und Antwort des Menschen), sondern K. will dieses Verhältnis in seiner wahren Geschichtlichkeit erfassen. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch stellt sich nicht als einfache und unmittelbare Beziehung dar, die nur von Gott bestimmt ist, sondern als Geschehen, das durch die sündige Geschichte des Menschen vielfach vermittelt und gebrochen ist. Dieses „vermittelte Verhältnis zwischen Gott und Mensch (ist) nichts anderes als der Schmerz Gottes" (13).

Daß K. dieses Verhältnis in den Blick bekommt, scheint dem Rez. das Entscheidende und die eigentliche Leistung K.s zu sein. Demgegenüber scheinen die Mängel und die bei der Durchführung des Gedankens offengelassenen Wünsche zweitrangig. K. ist kein systematischer Denker, der seine Gedanken in philosophischer Deduktion entwickelt und begründet. Er gibt vielmehr einer Intuition Ausdruck, die er immer neu wiederholt und auf die verschiedenen theologischen Themen – manchmal auch einseitig und monoton – anwendet. Darum ist sein Stil auch eher der des Bekenntnisses – „mir wurde der Schmerz Gottes als das Herz des Evangeliums geoffenbart" (15) – und der Meditation. Bisweilen erinnern seine Gedanken an eine tastende, nur andeutende Skizze, bei der auch das, was nicht ausgeführt wird – weil es nicht gesagt werden kann –, mitgedacht werden muß.

Häufig entwickelt er seine Gedanken auch im Gespräch, vor allem mit der westlichen Theologie, die er erstaunlich gut kennt. Auch hier findet K. Hinweise auf die Theologie des Schmerzes Gottes, so in der „theologia crucis" bei Luther, von dem er sich sehr stark beeinflußt zeigt (vgl. 104–114), oder bei K. Barth nach seiner „Wende" (1956) zur „Menschlichkeit Gottes" (vgl. 10–12 im „Vorwort des Verf. zur deutschen Ausgabe"). Allerdings führt K. das Gespräch mit der westlichen Theologie nicht immer sachgemäß; sein Gedanke vom Schmerz Gottes wird ihm leicht zum Denkschema, nach dem er dann die europäische Theologie beurteilt (vgl. K. Ogawa: Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan, Basel 1965, S. 72, 115). Jedoch sind bei allen diesen Einwänden die äußeren Umstände bei der Entstehung des Buches zu berücksichtigen: den frühesten Aufsatz (109–111: Der Schmerz Gottes und der ‚deus absconditus') verfaßte der noch nicht Zwanzigjährige; ein Großteil der Aufsätze ist geschrieben unter dem Eindruck und den Behinderungen des 2. Weltkrieges; das ganze Buch veröffentlichte ein Theologe vor seinem 30. Jahr.

Im Ganzen gesehen darf man sagen, daß die Bereicherung, die das europäische theologische Denken durch K. erfährt, tatsächlich darin liegt, daß das Verständnis der Dogmen von der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes aufgebrochen wird auf eine neue und ursprünglichere Dimension hin, die die traditionelle Dogmatik entweder nicht im Blick hatte oder mit den ihr zur Verfügung stehenden Denkformen nur unzulänglich ausdrücken konnte. K. selbst weist darauf hin, daß gerade die Unveränderlichkeit Gottes, als die Treue seiner Liebe verstanden, die Rede vom Schmerz Gottes fordere (113, 121).

Es ist bemerkenswert, daß sich inzwischen auch in Deutschland sowohl auf katholischer wie auf protestantischer Seite Theologen mit dem Problem der „Veränderlichkeit" Gottes befassen und versuchen, Gottes Sein in seinem Verhältnis zur Welt als Werden oder als Leiden zu denken. Dabei hat es allerdings den Anschein, als ob es häufig bei bloß verbalen Lösungen bliebe, die nur auf das hinweisen, was eigentlich zu denken wäre, nämlich das Geschehen von Freiheit als Freiheit.

So ist es auch kein Zufall, daß der Begriff der „tsurasa", mit dem K. das Wesen des Schmerzes Gottes verständlich machen möchte, der Tragödie entlehnt ist. In der Tragödie wird das Spiel und Geschick menschlicher Freiheit und übermenschlicher Mächte dargestellt. Wenn wir nur „vermittels Menschlichem" (147) über Göttliches sprechen können, dann sind es zuvörderst die höchsten Gestalten menschlicher Existenz, die Gestalten menschlichen Freiheitsgeschehens, die als Symbol für die Wirklichkeit Gottes dienen dürfen.

Wieweit die Übersetzung von K.s Schrift ins Deutsche gelungen ist, kann der des Japanischen unkundige Rez. nicht beurteilen. Nach Aussage von Fachleuten steht der Übersetzer von spekulativen japanischen Texten vor beträchtlichen, bisweilen unüberwindlichen Schwierigkeiten. Das würde erklären, warum die deutsche Übersetzung doch häufig stilistisch hart klingt und manchmal unklar erscheint. Die englische Übersetzung ist dagegen flüssiger formuliert und in der Aussage klarer. Anzumerken sind noch einige Errate: S. 73 muß es heißen: „Der Rechtfertigungslehre, die sich *nicht* zur Mystik entwickelt, mangelt es an der entscheidenden Kraft" (das „nicht", welches im deutschen Text fehlt, ergibt sich sowohl aus dem Zusammenhang wie nach der engl. Übers. 75). S. 75 am Ende von Abschnitt III fehlen drei Zeilen Lutherzitat (vgl. engl. Übers. 77). S. 114 sollte man nicht vom Schmerz Gottes, „der aus zwei Personen besteht" (sic!) sprechen, sondern mit der engl. Übers. (115) theologisch richtig formulieren „der Schmerz der zwei Personen". Wenn die Übersetzer schließlich S. 141 formulieren: „Als (!) Luther mit 22 Jahren sein Studentendasein aufgab, um ins Kloster einzutreten, schrieb (!) er an seinen Vater, daß er umgeben sei von Todesfurcht und Angst. – Anm.: Am 21. 1. (!) 1521", dann muß man annehmen, das sei 1521 geschehen; bekanntlich geschah dies aber 1505 und die Stelle muß nach der engl. Übers. (141) und nach WA Briefwechsel 2,404 und 8,573f lauten: „Als Luther... aufgab, um ins Kloster einzutreten, war er ‚umgeben von Todesfurcht und Angst'. – Anm.: Brief an seinen Vater, 21. November 1521." S. 17, 5. Zeile, muß es Jes. (statt Jer.) heißen; S. 64, 9. Zeile, mit (statt nicht).

Wünschenswert und für ein besseres Verständnis hilfreich wären auch ausführlichere Angaben zur Biographie und zum Schaffen K.s, zur Entstehung seines Gedankens und zur allgemeinen theologischen Situation in Japan gewesen (vgl. C. Michalson: Japanische Theologie der Gegenwart, Gütersloh 1962; K. Ogawa, op. cit.). Die „Einführung" (5f) von C. H. Ratschow ist dafür etwas knapp. Diese Kritik tut der Bedeutung von K.s Schrift selbst keinen Abbruch. Sie stellt einen wegweisenden Beitrag zu einer der wichtigsten Fragen der gegenwärtig zu leistenden theologischen Arbeit dar.

Augsburg Ludwig Wenzler

Geißer, Hans: **Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler.** – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1971). 302 S. (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Bd 18) kart. DM 38.–

Ohne Zweifel beanspruchen die Phänomene Entwicklung und Einheit in hohem Maße das Interesse des Zeitgenossen. Sie prägen sein tägliches Leben, sie fordern immer wieder seine Stellungnahme heraus. Den Christen verweisen sie auf wesenhafte Strukturen seines Glaubens und Lebens. Eine Studie, die diesen Zusammenhängen im Lebenswerk eines großen Theologen nachgeht, kann daher mit erhöhter Aufmerksamkeit rechnen. Das wird besonders dann der Fall sein, wenn man die ökumenische Bewegung insgesamt als eine vielfältige Bemühung um eine intensivere und extensivere Glaubenseinheit versteht und dabei vom Gedanken dynamischer Entwicklung wichtige Hilfen erwartet. Greift man mit solchen Erwartungen zu der 1966 eingereichten und 1971 veröffentlichten Bonner Habil.-Schrift von H. Geißer, dann bleiben einem bittere Enttäuschungen nicht erspart. Das hat mancherlei Gründe. Bevor auf sie eingegangen wird, sei in Kürze der Gedankengang der Studie skizziert.

In einem ersten Teil (26–143) befaßt sich G. mit dem Entwicklungsgedanken des genialen Frühwerkes „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus". Zunächst geht es um das pneumatologisch verstandene organische Ganze der Entwicklung. Sie erweist sich näherhin als dauernde Lebensäußerung und als notwendige Leibwerdung des Geistes sowie als dessen Bewußtwerdung und Selbstbehauptung. Als Organe der Entwicklung werden sodann Tradition und Schrift einerseits sowie Amt und Gemeinde andererseits dargestellt. Es schließt sich eine kritische Stellungnahme an, die der Problematik der Entwicklung gewidmet ist.

Der zweite Teil steht unter dem Thema „Entwicklung und Autorität nach der Symbolik" (144–278). Nach einigen Bemerkungen, die nament-

lich Geiselmann gegenüber die Kontinuität des geistigen Weges Möhlers betonen, unternimmt G. es, die anstehenden Sachfragen unter den Stichworten „Vorbehalte" und „Rückhalt der Entwicklung" zu behandeln. Ohne daß der Verf. diese eigenartige Terminologie, mit der offensichtlich auch Setzer und Korrektoren ihre Schwierigkeiten hatten (vgl. 165–185), dem unkundigen Leser erklärt, läßt er nach der Überschrift „Die Vorbehalte der Entwicklung" seine Bemerkungen über den häretischen Gegensatz, das katholische Bewußtsein, die sichtbare Autorität und das innere Leben der Kirche folgen. Der relativ kurze letzte Abschnitt „Der Rückhalt der Entwicklung" bietet u. a. einen verhältnismäßig umfangreichen kontroverstheologischen Zwischenbericht und mündet in einem düsteren Ausblick auf „mögliche Fortsetzungen". Hier ist namentlich von J. H. Newman die Rede, der gleich im ersten Satz als „erklärter Hasser" des Protestantismus eingeführt wird (262). Den Abschluß des Werkes bilden zwei Exkurse über J. E. Kuhn und F. A. Staudenmaier.

Aufs Ganze gesehen leidet G.s Buch darunter, daß sein Formalobjekt „Entwicklung" im Denken Möhlers durchaus nicht an zentraler Stelle steht. Weite Partien seines mittleren und späten Schaffens sind geradezu bestimmt von der kritischen Auseinandersetzung mit dem Entwicklungsgedanken. Das gilt besonders von seinem Disput mit F. Chr. Baur, aber auch schon dem Ansatz Schleiermachers gegenüber hat Möhler frühzeitig auf die Grenzen evolutionistischen Denkens hingewiesen. Eigentlich verdiente es Aufmerksamkeit und Anerkennung, daß M. trotz seiner Faszination durch die Idee des organischen Lebens die kritische Pflicht auch ihr gegenüber wahrgenommen hat.

Von G.s Spezialthematik her ist es nicht zu verwundern, daß der ganze M. nicht in den Blick gerät. Hinzukommt, daß G. sich im wesentlichen auf die beiden Schriften „Einheit" und „Symbolik" beschränkt und bei der letzteren den von Geiselmann profilierten Phasen der verschiedenen Auflagen zu wenig gerecht wird. Besonders zu bedauern ist, daß M.s umfangreiche Athanasiusstudie („Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit", Mainz 1827, 564 S.), die für seinen geistigen Weg von großer Bedeutung ist, außer acht bleibt. Ähnliches gilt für die „Neuen Untersuchungen", auch wenn sich gelegentlich Hinweise auf sie finden. Entschieden zu kurz kommen M.s zahlreiche detaillierte Rezensionen sowie seine diversen theologischen Artikel. Desgleichen erfährt der Leser nichts von M.s exegetischen Bemühungen.

Nun wird er solche kaum erwarten, falls er M.s Werk nicht kennt, von G. aber erfährt, nach diesem sei die Tradition und nicht die Schrift Kundgabe des Evangeliums (64–66). Mehrfach wiederholt G., daß nach M. die Schrift für sich allein genommen gar nichts, toter Buchstabe sei (u. a. 65, 67, 68, 131). Entsprechend lastet er M. eine „Indizierung der Schrift" an (87) und behauptet, für ihn sei die Bedeutung der Bibel von Anfang an eingeschränkt (69), sie werde „als Medium zur Bestimmung des in ihr vorliegenden Offenbarungsinhalts ausgeschieden" (259), während die Kirche von der Schrift unabhängig sei (81). So überrascht denn auch die Auskunft nicht mehr, nach M. spitze sich der abendländische Konfessionsgegensatz auf die Hauptfrage zu, „ob der Mensch durch die Forschung in der heiligen Schrift oder durch die Anleitung der Kirche ‚zum Besitz der wahren Lehre Christi' oder, ‚umfassender und richtiger zugleich' ausgedrückt, ‚zur ungetrübten Kenntnis der uns in Christo Jesu angebotenen Heilsanstalt' gelange" (191).

Schlägt man die zitierte Seite (412) der Symbolik auf, dann sieht die Sache anders aus. M. vertritt nicht die Alternative: hie Schrift, da Kirche. Er sieht vielmehr, daß der Bibel gegenüber entgegengesetzte Positionen eingenommen werden und tritt für die ein, die nach seiner Überzeugung der einmaligen Würde des Gotteswortes entspricht. Ausdrücklich betont er: „Unstreitig enthält die Heilige Schrift göttliche Mitteilungen und darum die lautere Wahrheit" (a.a.O.). Fraglich ist ihm indes, ob jeder einzelne für sich allein in der Lage sei, diese Wahrheit irrtumsfrei aufzunehmen und weiterzugeben. Dieser Aspekt sollte eigentlich denen nicht unzugänglich sein, die das Sündersein des Menschen besonders ernstgenommen wissen möchten. M. ist der Überzeugung, daß die Qualität des Gotteswortes und die Sündhaftigkeit des Menschen den Interpretationsdienst der Kirche unerläßlich machen. Deshalb verweist er in dem von G. verkürzt zitierten Satz auf „die Kirche, in welcher der Mensch zum Verständnis der Heiligen Schrift selbst erst gelangt" (a.a.O.). Ähnliche Beobachtungen kann man machen, wenn man den Kontext der anderen eben zitierten Äußerungen G.s über M.s Schriftverständnis studiert. Immer geht es um die Hermeneutik der Bibel, nie um deren „Indizierung". M. ist der Überzeugung, daß Gotteswort und Gottesvolk unabdingbar zusammengehören und daß der eine Heilige Geist Schrift, Überlieferung und Kirche beseelt und so innerlichst verbindet. Viele Christen aus allen Konfessionen sind heutzutage davon überzeugt, daß sie alle gehalten sind, diese vitale Korrelation ernst- und anzunehmen. Trotz aller offenen Probleme hat sich bereits ein erfreulicher Konsensus in zentralen Punkten abgezeichnet, der leider bei G. nicht sichtbar wird.

Schmerzlich berührt manches, was G. über die innere Einstellung M.s im allgemeinen und zur evangelischen Christenheit im besonderen sowie über deren theologische Bewertung schreibt. So heißt es u. a. nach M. ginge die Häresie die Kirche im Grunde nichts an (134), dem geisterfüllten kirchlichen Organismus stände „die prinzipielle Primitivität und Geistlosigkeit der häretischen Negation" gegenüber (135). M.s Bild von der Häresie wird als „einigermaßen primitiv" klassifiziert (137), seine Nonchalance und Dialektik als „naiv und raffiniert zugleich" bewertet (138). Noch nicht genug: Nach G. nimmt es M. mit der Wahrheit „nicht allzu genau" (137) und arbeitet in der Sache nicht selten mit tendenziösen Unterstellungen und Entstellungen (171f). G. findet Äußerungen M.s „martialisch" (167), er entnimmt einem Brief an den Theologen Gengler eine „Kriegserklärung an den Protestantismus" und hält M. humanitär motiviertes „Eintreten für die Euthanasie des Protestantismus" vor (166).

Konnte man vor der Lektüre G.s gespannt sein auf ein neues evangelisches Werk über M. und die Hoffnung hegen, es wäre frei von konfessionalistischer Polemik vergangener Zeiten, so ist man nach solchen und vielen anderen Äußerungen geneigt, sich nach Werken wie denen Karl von Hases zurückzusehnen. Er verstand zwar sein „Handbuch der protestantischen Polemik gegen die Römisch-katholische Kirche" (Leipzig 1862) als „Einfall in Feindes Land" (a.a.O. ⁷1900), V) – der „martialische" M. hat so nicht von den evangelischen Brüdern gesprochen –, er scheute auch vor harter Konfrontation nicht zurück, bekundete aber seinem Kontrahenten noblen Respekt. Unter Verweis auf die gemeinsame Privatdozentenzeit in Tübingen schreibt er: „Ich habe im Streit mit M. diesen zarten edlen Geist immer hochgeachtet" (a.a.O. XI). Zudem betonte Hase, daß seine Polemik letztlich dem Frieden der Konfessionen dienen solle. So bekundet er zum Schluß der Vorrede zur ersten Auflage seiner Polemik „die frohe Zuversicht, daß dieses streitbare Handbuch zur rechten Zeit in Vergessenheit kommen wird, wenn wieder ein Friedensbogen, und nicht aus den Nebeln der Gleichgültigkeit gewebt, über die beiden Kirchen sich wölbt" (a.a.O. XVII). In ähnlicher Weise lassen sich M.s Intentionen umschreiben. Sein erklärtes Ziel ist die Einheit aller Christen in Wahrheit und in Freiheit. Selbst in der härtesten Auseinandersetzung mit Baur verliert er dies Ziel nicht aus dem Auge. Als dieser im Hinblick auf das unterschiedliche Abendmahlsverständnis schreibt: „Sic in aeternum disjungimur et contrarii invicem sumus!" antwortet M.: „In aeternum! Mir bangt in tiefster Brust bei diesen Worten. In aeternum also! Dies will viel, will sehr viel sagen! In aeternum! Um keinen Preis in der Welt möchte ich also sprechen" (Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und den Protestanten, Mainz 1834, 449). Noch in dem letzten Artikel seines Lebens spricht M. sich dafür aus, daß aus dem friedlichen Neben-einander-Sein der der Konfessionen ein künftiges Ineinander-Sein werde. Er fügt hinzu: „aber die Vereinigung muß ganz auf dem Gebiete des Geistes, offen und redlich, mit Freiheit und Bewußtsein, mit klaren und offenen Augen, im übrigen auf den unverrückten, uralten Grundlagen und unter höherem Antrieb vollzogen werden" (Gesammelte Schriften und Aufsätze, II, Regensburg 1839, 237). Um der Einheit in Christus willen sucht M. das spezifisch Evangelische zu erfassen und eine katholische Antwort darauf zu geben. Man mag mit G. der Überzeugung sein, daß dieser Versuch weithin mißlungen ist; man sollte indes die Intention selber nicht verdächtigen.

G.s Werk kann bewußt machen, wie unerläßlich das Bemühen um ein Gesamtverständnis der mitchristlichen Partner ist. Löst man einzelne Aussagen aus ihrem Zusammenhang heraus, dann folgen die absonderlichsten Mißverständnisse auf dem Fuße. Erst im Ganzen eines Lebenswerkes beziehungsweise – im Fall der Kirche – erst im Kontext ihres gesamten ekklesialen Lebens sind Wahrheit und Bedeutung einzelner Zeugnisse hinreichend zu erfassen. G. liefert zu M. etliche negative Beispiele. Teilweise sind sie mit erstaunlichen Urteilen über die katholische Kirche verbunden.

Gewiß wird es viele Katholiken einigermaßen verwundern, daß ihr „Urdogma" nicht das Christusbekenntnis ist, sondern – die Kirche (221, 244f). M. E. ist M. gegenüber durchaus die kritische Frage angebracht, ob er nicht unversehens einer christologischen Engführung der Ekklesiologie verfällt und die Kirche zu undifferenziert vom Modell

der Inkarnation her versteht. So gesehen mag man zu Recht befürchten, daß die Kirche zu direkt als Funktion der Christuswirklichkeit gesehen wird. Keineswegs aber erlaubt uns M.s Gesamtwerk die entgegengesetzte Behauptung, die Christologie werde „faktisch zur Funktion und zum Interpretament des ekklesiologischen Urdogmas gemacht" (244). G. scheut sich nicht fortzufahren: „Doch gerade die drohende restlose Verrechnung der anthropologischen und christologischen Frage durch ihre Integration in eine dem Urmensch-Erlösermythos gleichende ‚organische' Ekklesiologie des ‚Christus totus' wäre der katholischen Theologie mit historisch zugänglichen christologischen Argumenten zu verwehren" (244). Ein wenig später regt er an, „das römisch-katholische Urdogma von der Kirche einer Entmythologisierung sowie die sekundär-häretischen Anleihen bei diesem Dogma einem Präskriptionsverfahren zu unterziehen" (245). Demnach wäre in der katholischen Kirche nicht nur die Christuswahrheit aus der Mitte in eine sekundäre Position gedrängt; sie wäre ersetzt durch einen heidnischen Mythos, mit dem obendrein Sekundär-Häretisches verbunden ist. Zu letzterem könnte man zweifellos „das Dogma vom Schriftprinzip sämtlicher Häresien" zählen (190) – wenn es so etwas geben würde. Wie G. das aus den Seiten 421–427 der Symbolik ableiten und überdies behaupten kann, dieses Dogma sei „für das Selbstverständnis der römischen Kirche, wie M. es interpretiert, heilsnotwendig" (191), bleibt sein Geheimnis.

Nach all dem fällt es nicht schwer, G.s Schlußbemerkung zuzustimmen, es sei für die Christenheit förderlich, „in der Gelassenheit des Glaubens sich Klarheit über bestehende wie auch neu auftretende Differenzen in Lehre und Praxis der Kirchen zu verschaffen. Denn nicht anders als gemeinsam läßt sich wohl lernen, wieweit solche Differenzen unerheblich oder behebbar und inwiefern ihre Risiken zu übernehmen bzw. einzugehen sind" (296).

Paderborn Paul-Werner Scheele

Gualerni, Gualberto: **Maria Espressione della Società e della Chiesa.** Il compito dell'uomo e del cristiano in una lettura mariologica della Storia della Salvezza. – Bologna: Edizioni Dehoniane (1972). 142 S. (Collana Biblica, Epifania della parola 18) engl. br. Lit 1500.–

Die hier angezeigte Schrift wird man nicht nur der Mariologie, sondern ebensosehr, wenn nicht noch mehr, der theologischen Erkenntnislehre zuordnen. Der Verf. zeigt an Hand der Mariologie die Bedeutung der sozialen Wirklichkeiten für die theologische Erkenntnis. Das Noetische ist dabei für ihn nur ein Teil der ganzen Erkenntnis, weil diese auch als durch die Praxis selber bestimmt erscheint. Der Autor möchte also dartun, wie die sozial-kulturell-politische Gegebenheit, näher das Verständnis von Gesellschaft und Kirche und die Stellung des einzelnen in ihnen, in den mariologischen Aussagen der verschiedenen Zeiten zum Ausdruck kommt. Er geht nicht so weit, daß er die marianischen Dogmen aus den sozial-kulturell-politischen Gegebenheiten ableitet, obwohl man zuweilen, besonders zu Beginn der Schrift, diesen Eindruck haben könnte, aber er weist doch mit ungewöhnlichem Nachdruck darauf hin, wie die sozialen Verhältnisse in den marianischen Aussagen ihren Ausdruck gefunden haben. Hier aber kommen dem Leser Fragen, die die Schrift nicht oder nicht hinreichend anvisiert und beantwortet.

1. Woran erkennt man, daß dieses wirklich Offenbarung und Offenbarungsgut, jenes aber nur eine aus dem sozial-kulturellen Bereich herkommende Interpretation ist? 2. Wann ist die aus dem geschichtlich-sozial-kulturellen Bereich hervorgetriebene Erkenntnis legitime Interpretation der Offenbarung, wann eine im Grunde zu nichts verpflichtende Deutung? Liegt geltende Interpretation der Offenbarungswirklichkeit vor, mag sie auch durch die sozialen Verhältnisse und ihre Erkenntnis erst möglich geworden sein, oder haben wir es mit einer dem Offenbarungswort zwar nicht widersprechenden Aussage zu tun, die sich jedoch keineswegs aus dem Offenbarungsgehalt herleiten und auf die Offenbarungswirklichkeit stützen kann, weil diese „Interpretation" eben nicht von der Offenbarungswirklichkeit getragen und auch nicht durch das Offenbarungswort intendiert ist? 3. Deutet der Verf. die verschiedenen Fakten, auf die er seine Aussagen stützt und aus denen er seine Schlüsse herleitet, allweg richtig? 4. Wenn der Autor die Phänomene bewertet, wird man fragen, ob er richtig wertet und woher er seine Kriterien nimmt. In welchen (Vor-)Urteilen haben sie ihren Ursprung?

Dies vorausgeschickt, sei kurz der Inhalt der Schrift angegeben. In einem ersten Teil „La rilevanza sociale del singulo come chiave ermeneutica della Mariologia" (1–41) zeichnet der Verf. die verschiedenen geschichtlichen Epochen in ihrem sozial-kulturell-politischen Gehalt, fragt nach der Stellung des einzelnen in ihnen und versucht von hierher die jeweiligen mariologischen Aussagen zu verstehen. Die sozial-kulturellen Gegebenheiten werden allerdings nicht nur recht global geschildert, sondern auch nach Maßstäben beurteilt, die nicht immer überzeugen können. Der zweite Teil trägt die Überschrift „Maria e la ‚Chiesa Costantiniana'" (43–75) und möchte zum Bewußtsein bringen, daß sich von Konstantin an bis in unsere Zeit das Kirchenbild und auch die Mariologie reichlich von ihren Ursprüngen entfernt und geändert haben (vgl. 53). Wie die diakonische Funktion der Kirche nicht mehr gesehen und die ecclesia mit der Hierarchie identifiziert wird, so ähnlich sieht man auch Maria nicht mehr in ihrer Funktion, sondern in sich. Aus der Dienenden wird die Führerin, aus der Mutter die Herrin ... Diese und andere Aussagen wird man zur Kenntnis nehmen, überdenken und prüfen, aber auch fragen, ob dieses jenes ausschließe und ob nicht dieses sich mit jenem verbinden lasse, ja verbunden werden müsse. In den beiden letzten Teilen der Schrift „Maria nella ‚Storia della Salvezza'" (77–107) und „Critica della società e critica delle chiese: un futuro per la Mariologia" (109–117) will der Verf. einen Beitrag zu einer gültigen und in die Zukunft weisenden Mariologie leisten, die nicht nur zu ihren Ursprüngen zurückkehrt, sondern sich auch lebendig weiterentfaltet. Es geht dem Verf. darum, daß das Heilsgeschichtliche wieder stärker gesehen und betont wird. Maria gilt es wieder als Bild der Menschheit zu sehen, die sich als Braut dem Wirken Gottes öffnet und für die andern (das Bild der Mutter) lebt. Einer späteren Mariologie der Privilegien wird eine solche entgegengestellt, die auf heilsgeschichtlich bedeutsame Funktion abstellt. Unter diesem Aspekt werden die marianischen Wirklichkeiten ausgeleuchtet. In der Verkonstantinisierung hat man den Sinn für die Funktion der Kirche verloren. Ähnlich ging es der Mariologie. Man sieht, wohin der Verf. zielt.

Wir haben es also bei dieser Schrift mit einer bestimmten Richtung der neueren Theologie zu tun, die im vorliegenden Falle ihre Einsichten am Exempel der Mariologie zu artikulieren versucht. Hier liegt das Gewicht der Schrift. Man wird unvoreingenommen, aber auch kritisch prüfen, was wertvoll und brauchbar ist. Man wird sich aber auch der unüberschreitbaren Grenzen bewußt bleiben. Im Grunde ist die angewandte Methode mit ihren Einsichten nicht neu. Man denke an die Verwendung der Philosophie im theologischen Raum. Auch erinnert man sich daran, wie man die Entstehung des Katholizismus zu erklären versucht hat. Die Geschichte des Christusbildes, nicht nur in der Frömmigkeit und Liturgie, sondern auch in der Kunst, stellt sich ebenfalls als ein anschauliches Beispiel dar. Neu ist jedoch der bewußte Einbruch der Soziologie und ihrer Erkenntnisse in die katholische Theologie. Damit aber ist erneut die Frage nach einer besseren Entwicklung der theologischen Erkenntnislehre und des Traktats De Traditione gestellt.

Aachen Heribert Schauf

Nasrallah, Mgr. Joseph: **Marie dans l'épigraphie,** les monuments et l'art du patriarcat d'Antioche, du IIIe au VIIe siècle. T. I: Dans l'épigraphie et les monuments. – Beirut: Dar Al-Kalima 1972. 96 S. Erhältlich beim Autor: 17, rue du Petit-Pont, Paris-5e, FF. 25.–

Der Verf., ein bekannter und verdienter Kirchenhistoriker des christlichen Orients und ein guter Kenner der orientalischen Archäologie, veröffentlicht hier den ersten Teil einer Studie über die sich auf Maria beziehenden Aussagen der christlichen Epigraphie, der sakralen Bauten und der religiösen Kunst innerhalb der Grenzen des Patriarchats von Antiochien, vom III. bis zum VII. Jh. Viele epigraphische Texte und vor allem literarische Belege und Kunstgegenstände der christlichen Zeit sind nach der islamischen Eroberung verloren gegangen. Was aber erhalten geblieben ist (vor allem in griechischer Sprache), liefert bemerkenswerte Aussagen über die Gottesmutterschaft Marias, aber auch über ihre Jungfräulichkeit und Reinheit und ihre Rolle als Helferin und Fürsprecherin (und nicht Mittlerin, wie der Verf. ein wenig bedenkenlos schreibt: 40, 80).

Wir sehen von kritischen Bemerkungen bezüglich der Umschrift mancher Fremdwörter und der Wiedergabe deutscher Buchtitel u. ä. ab. Wir wollen lieber den Wert der in diesem ersten Band dargelegten Forschungsergebnisse unterstreichen.

Münster Adel-Théodore Khoury

Algermissen, Konrad: **Konfessionskunde** (neu bearbeitet von H. Fries, W. de Vries SJ, E. Iserloh, L. Klein OSB, K. Keinath). – Paderborn: Bonifacius-Druckerei: [8](1969). XXVIII, 886 S. Ln DM 64–.

Mit der neuen, vom Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik herausgegebenen achten Auflage der Konfessionskunde von Algermissen hat der Verlag einem vielfach geäußerten Wunsch entspro-

chen. Algermissens Werk hatte sich den Ruf eines Standardwerkes für das Gebiet der Konfessionskunde errungen. Es bot eine klare und zuverlässige Information über das weite Gebiet der Lehre, des Lebens und Gottesdienstes der verschiedenen christlichen Kirchen, Freikirchen und Sekten. Daß dies in jahrzehntelangem Bemühen herangereifte Lebenswerk des Autors nicht unverändert nachgedruckt werden konnte, hat seinen Grund darin, daß sich die theologische und vor allem die ökumenische Situation in den letzten Jahren entscheidend gewandelt hat. Es waren bei dem Versuch, eine möglichst vollständige Konfessionskunde herauszugeben, eine Menge neuer Aspekte zu berücksichtigen, „die sich ergeben aus der ökumenischen Bewegung, aus den Ergebnissen der Vollversammlungen des Weltkirchenrates sowie der Tagungen der Kommission ‚Glaube und Kirchenverfassung' und nicht zuletzt durch die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils" (XVI).

Deshalb wurde bei der Neubearbeitung des Werkes zwar soweit als möglich die Konzeption Algermissens beibehalten, zugleich aber auch versucht, der seitherigen Entwicklung im Leben und der Theologie der verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften sowie den oben genannten Gesichtspunkten Rechnung zu tragen. Das kommt u. a. auch darin zum Ausdruck, daß die ökumenischen Aktivitäten einzelner Kirchen und Gemeinschaften ausdrücklich dargestellt werden. Der Anhang (von L. Klein OSB) über den „Ökumenischen Rat der Kirchen" zeigt ebenfalls dieses Bemühen deutlich. Denn wenn sich auch der Ökumenische Rat der Kirchen nicht als Kirche bzw. Superkirche oder als Kirchenbund im eigentlichen Sinn versteht, so ist er doch eine Realität, die das gegenwärtige Erscheinungsbild des Christentums sehr stark bestimmt. Zwar hat er keine „ekklesiale Struktur" im herkömmlichen Sinn, sondern stellt sich – von außen betrachtet – eher als ein bürokratischer Verwaltungsapparat weltweiten Ausmaßes dar. Dennoch ist er als Gemeinschaft von Kirchen „mehr als nur ein Akzidenz der Kirchen: Seine Existenz greift in die Substanz der Kirchen hinein, denn das trinitarische Bekenntnis gehört zum Wesen der christlichen Kirchen" (851f). Ein Überblick über Geschichte, Organisation und Selbstverständnis sowie über die Arbeit des Ökumenischen Rates gehört durchaus in eine umfassende Koffensionskunde hinein.

Aber gerade hier zeigen sich dann die Schwierigkeiten einer Konfessionskunde im herkömmlichen Sinn. Mit ihnen setzt sich in dem vorliegenden Werk E. Stakemeier unter der Überschrift „Konfessionskunde und Ökumenik" ausführlich auseinander.

Er geht dabei von der Frage aus, ob die Konfessionskunde in der Gegenwart, die häufig als „nachkonfessionelles" Zeitalter bezeichnet wird, „noch mehr als historische Bedeutung" haben könne (XVII). Der kurze Überblick über die Geschichte der Konfessionskunde (XXII–XXVIII) zeigt, daß es in der Konfessionskunde zwar immer darum ging, durch geschichtliche Untersuchung der Entstehung und der ursprünglichen Motive der einzelnen Denominationen zu einer umfassenderen Kenntnis und zu einem genaueren Verständnis derselben zu kommen, daß aber diese Forschungen recht unterschiedlich motiviert sein konnten. Der vielfach vorgebrachten Behauptung, die konfessionellen Unterschiede hätten heute nicht mehr die Bedeutung und das Gewicht, die sie früher einmal hatten, antwortet St. mit dem Dokument der Kommission „Glauben und Verfassung" von Bristol (1967), wonach die Unterschiede, die quer durch die Konfessionen gehen, häufig zum Grund neuer Spaltungen würden. Außerdem dürfe „das bleibende Gewicht der traditionellen Gegensätze" nicht unterschätzt werden. Deshalb behält nach St. eine Konfessionskunde, die sich um die Vermittlung exakter Kenntnisse über die verschiedenen Denominationen bemüht, „ihren Platz und ihr Recht auch innerhalb der ökumenischen Theologie und der weiter gespannten Ökumenik". Damit wird die Konfessionskunde als Voraussetzung jenes Dialoges verstanden, „der von einer schon vorhandenen Einheit zu jener vollen Einheit führen soll, die das Ziel aller ökumenischen Bemühungen ist" (XIX). Weil die einzelnen Kirchen und Gemeinschaften ihr Getrenntsein als Schuld erkannt haben, darum genüge auch die Gegenüberstellung und Vergleichung nicht mehr, die in der Symbolik des 19. Jahrhunderts üblich war. Nach St. darf die Konfessionskunde sich heute auch nicht nur mit dem Studium der theologischen Lehren und ihrer systematischen Verknüpfung begnügen. „Sie müssen auch verstanden werden in der Art, wie sie das spirituelle Leben der Kirchen beeinflussen und ihre geistliche Haltung bestimmen" (XX).

Aus diesen Erwägungen kann man wohl einen gewissen Maßstab zur Würdigung der einzelnen Beiträge im vorliegenden Werk gewinnen, die dem hier aufgezeigten Ideal nicht alle in gleicher Weise entsprechen. So ist schon die Überschrift des 1. Hauptteils „Die römisch-katholische Kirche" im Sinne einer Konfessionskunde nicht ganz zutreffend. Denn in diesem Teil bietet H. Fries zwar eine sicher sehr fundierte und lesenswerte Ekklesiologie unter Zugrundelegung der ekklesiologisch relevanten Texte des zweiten Vatikanums. Auch er betont die ökumenische Dimension, die eine Konfessionskunde heute haben muß, und will die entsprechenden Ansätze des Konzils weiter bedenken und fruchtbar machen (4). Von daher ist der Absatz VI, „Kirche und Kirchen" ohne Zweifel von großer Wichtigkeit. Aber eine Darstellung der römisch-katholischen Kirche, ihrer Lehre und ihres Lebens ist der Artikel nicht; und eine solche fehlt in dem Buch völlig.

Nun ist eine konfessionskundliche Bestandsaufnahme und „Verarbeitung" im Sinn der oben dargelegten Überlegungen angesichts der heutigen katholischen Kirche und der in ihr sich vollziehenden Wandlungen sicher eine kaum zu bewältigende Aufgabe. Das gleiche gilt auch – und eher noch mehr – im Hinblick auf „die Kirchen reformatorischer Prägung", die im 3. Hauptteil vorgestellt werden. Dieser Teil (er ist von E. Iserloh und V. Pfnür (4. Kap.) verfaßt) enthält einen geschichtlichen Überblick über die Reformation, ihre Ursachen, ihren Verlauf sowie eine Würdigung der Reformatoren. Auch auf „Leben und Lehre der evangelischen Kirchen" wird ausführlich eingegangen, aber vorwiegend historisch. Das Kap. über die heutige Lage des Protestantismus bietet eine Menge statistischer Informationen und beschreibt die Organisation der Kirchen in den einzelnen Ländern. Daß der Verf. in der Darstellung der Reformationsgeschichte und der inneren Entwicklung des Protestantismus auf sachlich begründete und abgewogene Urteile bedacht ist, braucht hier nur erwähnt werden. Allerdings zeigen sich dann in der Beschreibung des protestantischen Christentums im 20. Jahrhundert wieder sehr deutlich die Schwierigkeiten, mit denen eine Konfessionskunde heute angesichts der ökumenischen Situation konfrontiert ist. Denn abgesehen davon, daß dieser Abschnitt sehr kurz ausgefallen ist, kommen hier weder die Vielfalt der theologischen Strömungen im Protestantismus noch die heute doch faktisch gegebene „Verflochtenheit" katholischer und evangelischer Theologie zur Darstellung.

L. Klein behandelt im 4. Hauptteil „die Kirchen anglikanischer Prägung": die Kirche von England und die anglikanische Kirchengemeinschaft, die verschiedenen altkatholischen Kirchen der Utrechter Union sowie die Methodistenkirchen. Nach der Darstellung der Geschichte folgt jeweils ein Kap. über Lehre, Struktur und Liturgie der verschiedenen Kirchen. Besonders ausführlich und differenziert wird auf das ökumenische Engagement gerade dieser Kirchen eingegangen, was durchaus berechtigt ist, da der Verf. z. B. von den Anglikanern feststellen kann: „So haben ihre eigene ökumenische Erfahrung und ihr ökumenisches Ethos die Anglikaner zu der christlichen Gemeinschaft werden lassen, die wohl den größten Anteil am Zustandekommen der heutigen ökumenischen Bewegung in der Christenheit aufzuweisen hat" (547).

Der 5. Hauptteil des Buches befaßte sich mit den „Freikirchen und Sekten" (von K. Keinath). Die Information über diese Gruppen und Gruppierungen ist besonders wichtig, da sie sich z. T. ja sehr stark von der übrigen Christenheit absondern, nicht selten aber auch durch eine groß angelegte Werbung neue Mitglieder zu gewinnen suchen, wobei es „für den parasitären Charakter mancher Sekten bezeichnend (ist), daß sie ihren missionarischen Bekehrungsdrang weniger zum Nichtgläubigen als zum Gläubigen hin entfachen" (681). Da auf diesem weitverzweigten Gebiet die Orientierung schwierig ist, ist eine Klärung der Begriffe von großer Wichtigkeit. Um das Wesen einer Sekte zu beschreiben, wählt der Verf. vier formale und vier materiale Bestimmungsgründe, die allein aber wohl kaum ausreichen, um zu bestimmen, welche Gemeinschaft als Sekte anzusehen ist, u. a. auch deshalb nicht, weil aufgrund sich vollziehender Veränderungen der Charakter einer Gemeinschaft sich ändern kann (681f). Auf den S. 675–680 wird ein Gutachten von W. Bartz über die Gültigkeit der von den verschiedenen Sekten gespendeten Taufe wiedergegeben. Eine Information darüber kann vor allem für Seelsorger wichtig sein.

Wenn die Verfasser und Bearbeiter sich auch durchweg um eine sachliche, der ökumenischen Situation entsprechende Darstellung und Würdigung der einzelnen Kirchen und Gemeinschaften bemüht haben, so wird doch auch deutlich, daß eine Konfessionskunde heute vor Problemen steht, die noch keineswegs gelöst sind. Denn sicher ist gerade im Hinblick auf den ökumenischen Dialog

eine umfassende Kenntnis der verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften eine notwendige Voraussetzung. Unter dieser Rücksicht kann das Werk auch ohne Zweifel gute Dienste leisten. Eine klare Gliederung des sehr umfangreichen Stoffes, Literaturangaben zu den einzelnen Teilthemen sowie ein Personen- und Sachregister machen es möglich, das Buch auch als Nachschlagewerk zur ersten Information zu benutzen. Allerdings bekommt man doch auch häufig den Eindruck, als ob die verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften in sich ruhende Gebilde wären, da einmal der große Prozeß des Umbruchs, in dem die gesamte Christenheit sich gegenwärtig befindet, nicht recht deutlich wird einschließlich der wechselseitigen Beziehungen und Beeinflussungen der einzelnen Gemeinschaften untereinander. Zum anderen wird wohl auch zu wenig auf die Art und Weise eingegangen, wie sich die jeweiligen Konfessionen den Problemen der Welt und der Menschheit stellen.

Somit ist diese achte Auflage von Algermissens Konfessionskunde bei allem Positiven, was man dazu sagen kann, doch auch zugleich der Ausdruck dafür, daß die wissenschaftliche Konfessionskunde (zum mindesten im katholischen Raum) ein den gegenwärtigen Erfordernissen entsprechendes Selbstverständnis noch nicht hat finden und verwirklichen können.

Paderborn Heinrich Petri

Von Allmen, Jean-Jacques: **Une réforme dans l'Église,** possibilité – critères – acteurs – étapes. – Gembloux: J. Duculot (1971). 90 S. (Recherches et Synthèses, Section d'Oecuménisme, I) br. bfr 180.–

Der in ökumenischen Kreisen bekannte reformierte Theologieprofessor der Universität Neuchâtel legt in diesem Bändchen einige Vorträge vor, die er Anfang 1970 als erster Dozent auf einem neu errichteten und nach Dom Lambert Beauduin benannten Lehrstuhl der Löwener Katholischen Universität gehalten hat. Das Thema, Möglichkeit, Kriterien, Träger und Etappen einer Reform in der Kirche, wird in einer Sprache behandelt, die einen starken homiletischen und ermahnenden Charakter hat, was dadurch zu erklären wäre, daß der verdiente Redner seine Gedanken vermutlich einem recht breiten Publikum von ökumenisch beseelten Christen zugänglich machen wollte.

Inhaltlich scheint dem Rezensenten vor allem das 2. Kapital, wo Kriterien der Reform besprochen werden, beachtenswert. Hier wird der Vorgang der Kirchenreform in Anlehung an die Theologie Karl Barths als Akt des Gehorsams verstanden: die sich reformierende Kirche solle zugleich ihrem Ursprung, ihrem Ziel und der gegenwärtigen Welt, in der sie lebt, „gehorchen" (29, 46). Auf diese Weise könne auch jede konfessionelle Kirche, die sich zur Selbstreform entschließt, den anderen Kirchen einen „Gehorsamsvorschlag" machen bzw. vorleben (25). Das Kriterium der Ursprungstreue setze nicht nur die Befolgung der biblischen Richtschnur voraus (wobei übrigens die historisch-kritische Exegese nicht ohne Gefahr der Verwirrung sei! vgl. 31), sondern auch die weitgehende Berücksichtigung jener „kanonischen Momente" der kirchlichen Tradition, „die von allen Kirchen übereinstimmend rezipiert wurden" (33: hier Hinweis auf den Grundsatz des Vinzenz von Lérins). Das Kriterium der Zieltreue (33ff), d. h. der eschatologischen Grundhaltung wird vom Verf. weniger differenziert aufgezeigt. Das Kriterium der Gegenwartstreue dagegen erhält eine recht eingehende Behandlung (36–45). Hier fallen dann auch die kritischen Urteile in bezug auf unterlassene bzw. übertriebene Reformbestrebungen. Das Wort von Roger Schütz (Taizé) über das „Heute Gottes" wird aufgegriffen (36) und leitet zumindest indirekt recht weltoffene Aussagen ein: es gebe heute „eine gewisse historische Koinzidenz zwischen den in der Welt notwendigen Wandlungen und den in der Kirche notwendigen Wandlungen" (40); das Bewußtsein, daß die Kirche „diejenigen, zu denen sie gesandt ist, nicht mehr erreicht", solle für sie einen vorzüglichen Reformstimulus darstellen (70); es seien sogar Situationen da, in denen die Welt die Kirche über die richtige Wandlung, die zu vollziehen sei, belehre: „Wenn es die Welt ist, die zur Kirche im Namen Gottes sprechen muß, obwohl es doch die Kirche ist, die die Schrift erforscht, dann muß bei der Kirche ein sehr weit fortgeschrittenes Stadium der Introversion und der Selbstzufriedenheit erreicht sein" (56). – Damit ist aber nur die erste Mahnung ausgesprochen. Die zweite und wohl schwerwiegende gibt der Befürchtung Ausdruck, die Kirche könne leicht in ihrem weltlichen Engagement und der damit zusammenhängenden Reformaktion der eigenen Identität verlustig gehen (44). Daher kommen dann diese an sich ziemlich erstaunlichen Sätze: die Kirche solle „wie ein Fremdkörper" (*corps étranger*) in der Welt da sein, der sie beunruhigt oder sie zur Einheit bringt (37); der Heilige Geist sei dabei „der Meister der heilsamen Entwurzelungen" (41); der Christ habe sich zwischen weltlicher Revolution und kirchlicher Reform, wo eine solche Alternative vorliegt, ganz und gar für letztere zu entscheiden (40); man tue gut daran, sich vor „radikalen Charismatikern" zu hüten (55).

Der Verdacht, daß die genannten recht polaren Aussagen (jedoch mit vorwiegender Polarisierung auf der Seite der Identitätswahrung) Zeichen eines unbewältigten ekklesiologischen Dualismus sind, erhärtet sich bei der Lektüre des 1. Kapitels. Dort wird nämlich nach der Reformabilität der Kirche *in abstracto* gefragt, ob diejenige Kirche, „die von einem souveränen Akt Gottes geschaffen" wurde, als wesentlich „irreformabel" anzusehen sei (13, vgl. 11). Hier scheint die alte reformatorische Unterscheidung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche im Hintergrund zu stehen, obgleich der Verf. ausdrücklich lieber eine Reihe anderer Unterscheidungen einführt. Er spricht, einen Gedanken Melanchtons weiterführend (13, Anm. 9), von *sacramentum* und *sacrificium* in der Kirche; das erste sei göttlichen Ursprungs und irreformabel, das zweite menschliches Werk und daher reformabel. Übrigens: die „Sakrament-Kirche" (*Eglise-sacrement*) und die „Opfer-Kirche" (*Eglise-sacrifice*) unterscheiden sich voneinander und verhalten sich zueinander wie Mann und Frau in der Ehe... (14,22). (Man staunt etwas, wenn S. 18 die Beziehung von „Sakrament" und „Opfer" mit der hypostatischen Union der beiden Naturen Christi gleichgesetzt wird). Andere „Dualitäten": das göttlich gewährte Neue und das menschliche Alte an der Kirche (16ff); die gottgegebene Existenz und die sündhafte Verzerrung der Kirche (22). Diese tragen m. E. dazu bei, daß der Eindruck eines latenten und unbewältigten Dualismus (trotz der verbalen Ablehnung eines „ekkelisiologischen Nestorianismus") sehr stark wird und daß dadurch eine teils idealistische, teils sündenzentrierte Vorstellung von der Reform erzeugt wird. Idealistisch wird gedacht, insofern behauptet wird, die Reform sei „eine Bemühung um optimale Übereinstimmung (*adéquation*) des Sacrificium-Aspekts mit dem Sacramentum-Aspekt der Kirche, bzw. Übereinstimmung der Kirche, die in der Geschichte von den Menschen zu schaffen ist mit der Kirche, die Gott durch seinen souveränen Akt schafft" (16). Sündenzentriert wird gedacht, insofern einer mystisch hypostasierten, heiligen und irreformablen Kirche (vgl. die „naturapura-Abstraktion" der Scholastik!) konkrete Kirchen gegenübergestellt werden, in denen die Sünde dermaßen um sich greift, daß die Reform (hier mit kirchlicher Buße gleichgesetzt) unerläßlich wird (21). Wäre es nicht realitätsgemäßer zu sagen, daß Reform nicht notwendig moralischen Sinn und Bekehrungscharakter hat, sondern in vielen Fällen einfach von der „Gleichzeitigkeit" der je konkreten Kirche mit ihrer Zeit und Welt gefordert wird? M. E. ist eine Kirche recht schlecht daran, wenn sie nur und erst sündhafte Zustände reformiert und die Reform selbst nicht grundsätzlich als eine Forderung der geschichtsbewußten und kritischen Vernunft versteht. Über die Reformabilität bzw. Irreformabilität der Kirche als mystischer Wesenheit kann nur eine völlig abstrakte Diskussion geführt werden, die der Reformpraxis selbst keinerlei Orientierung gibt, zumal kein Theologe in der Lage ist, das göttliche und das menschliche Werk an der konkreten Kirche voneinander sauber zu trennen. Auch der Hinweis auf das gar nicht so unbestreitbare Faktum, das NT rede nie von Kirchenreform, kann m. E. nicht erklärt werden mit einem etwaigen Bewußtsein von einem unantastbaren göttlichen Wesenskern der Gemeinde, der bei den ersten Christen das ganze ekklesiale Blickfeld beherrscht hätte (vgl. 23). Wo es Kirche gab und gibt, verlangt die geschichtliche Vernunft ebenso wie die konstitutive Sendung bzw. das Für-andere-Sein der Christen Reformen, Änderungen und Anpassungen, worunter freilich auch die ständige Behebung ungerechter, sündhafter Zustände zu zählen ist. Sicher gibt es Grenzen der Änderbarkeit, sie sind aber nicht mystisch, wesensontologisch, statisch-idealistisch, sondern ganz und gar geschichtlich, im Sinne einer im Werden begriffenen weil eschatologischen Identität zu verstehen. Dieser Gedanke war den Reformatoren des 16. Jahrhundert nicht geläufig. Deshalb läßt sich ernsthaft fragen, ob ihre Reformation das alleinige Modell für gegenwärtige Wandlungsprozesse in der Kirche darstellt. – Die vorliegenden Vorträge, die von wahrhaftem ökumenischen Eifer, von einer aufrichtigen Sorge um wahres Reformieren geprägt sind und durch viele anregende Intuitionen ihren Wert besitzen, hätten durch eine geschichtliche Hermeneutik der ekklesialen Existenz eine gewiß höhere und weiterreichende Durchschlagskraft erhalten.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Heimerl, Hans: **Der laisierte Priester.** Seine Rechtsstellung. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1973). 92 S. kart. DM 15.–

Die Tatsache, daß gegenwärtig mehr und mehr Priester ihre persönlichen Konsequenzen aus der im Westen geltenden Zölibatsgesetzgebung zu ziehen gezwungen sind, konfrontiert die lateinische Kirche mit einem ebenso ungewollten wie provozierten Problem, welches viele lieber im Schutz der „Diskretion" abgehandelt und „gelöst" sehen wollten: der sogenannten „Laisierung", d. h. der wohl nur einigen Juristen zugänglichen Fiktion einer Rückversetzung von geweihten Amtsträgern (und das teilweise noch zur Strafe) in den „Laienstand". Der bekannte Grazer Kanonist H. Heimerl unterzieht sich in seinem – auch für Kirchenleitungen – lesenswerten Büchlein als erster der manchen wohl nicht gerade dankenswert erscheinenden Aufgabe, die Rechtsstellung der Laisierten zu untersuchen. Er kommt dabei zu dem fundierten Ergebnis, daß in der gegenwärtigen Übergangsphase zwar bis in die jüngste Zeit hinein römische Erlasse und Interpretationen mit vielen früheren Zuständen, die nichts anderes als inhuman waren, Schluß gemacht zu haben scheinen, daß aber von einer befriedigenden Regelung noch kaum die Rede sein kann, was denjenigen, der annehmen mußte, auch das nachkonziliare „Rom" beherrsche noch die Kunst der Gesetzgebung, erstaunen mag. Jedenfalls steht die gelungene Integration eines Personenkreises, welcher doch wohl nach Zahl und Gewicht eine beachtliche innerkirchliche Gruppierung darstellt, in die Kirchengemeinschaft noch aus. Als Jurist kann man sich mit eben dieser Situation nicht recht abfinden: hält die Kirchenführung trotz aller auch theologisch nicht gerade unbeachtlichen Gegenargumente aus welchen Gründen auch immer ohne gravierende Abstriche an der „lex coelibatus" fest, so muß sie, schon im Interesse des Rechtes, über die bisherigen Bestimmungen allenfalls experimentellen Charakters hinaus die rechtliche wie die gesellschaftliche Stellung der Laisierten nüchtern und mutig genug regeln. Heimerl betont zu Recht, daß es auch juristisch gesehen unredlich ist und bleibt, sich auf ungefährliche Globalformulierungen zu verlassen und sich allenfalls pro forma auf pastorale oder gar moralisch angehauchte Bemühungen einzulassen (83). Das dadurch entstehende rechtliche Niemandsland ist nicht geeignet, die Basis für eine ehrenvolle Beheimatung ehemaliger Amtsträger abzugeben, schon gar nicht, wenn die Mehrzahl von diesen an ihrer ungekündigten Bereitschaft zum Dienst in der Kirche festhält. Andererseits verführt eine solche Situation geradezu zu dem Versuch, sich „von unten her" auf eigene Faust ein wirkliches oder vermeintliches Recht in der Kirche zu suchen. Bloße Barmherzigkeit – das muß von seiten der jeglichem Juridismus abgeneigten Kanonisten gesagt werden – bringt die Gefahr mit sich, den Betroffenen zunächst in seiner Erniedrigung bestätigt sehen zu wollen, bevor man ihm wieder die Hand reicht. In einer Zeit, die nach Recht statt nach Almosen verlangt, will auch der laisierte Priester klare Rechte, und nicht nur diejenigen eines „Straflaien", zugesagt bekommen.

Der Verf. analysiert die derzeitige Lage vor allem im Anschluß an die Bischofssynode des Jahres 1971 und schlägt seinerseits gesamtkirchliche Normen vor, die einer da und dort zu beobachtenden ortskirchlichen Willkür steuern sollen. Seine Vorschläge (80–82) sind beachtenswert und müßten zumindest so lange gelten, als eine umfassendere Lösung des zugrundeliegenden Problems noch aussteht.

Münster/W. Horst Herrmann

Mattai, Guiseppe: **Morale internazionale.** – Bologna: Edizioni Dehoniane 1972. 92 S. (Corso di teologia morale) br. Lit. 1000.–

Die Schwierigkeit, ein umfassendes Handbuch der theologischen Ethik zu erstellen, wird allem Anschein nach heute auch in romanischen Ländern empfunden. So wird selbst die auf 13 Bände veranschlagte italienische Reihe „corso di teologia morale", in deren Rahmen die Arbeit von M. erschienen ist, nur als ein erster Schritt auf dem Weg zu einem erst später erstellbaren Manuale verstanden. Da beim vorliegenden Band außerdem noch vom Umfang her Grenzen gesetzt waren, konnten die Probleme – nach dem eigenen Urteil des Verf. – nur inadäquat behandelt werden, ein Umstand, der angesichts der Bedeutung der anstehenden Fragen (etwa bzgl. des Krieges) nicht sonderlich erfreulich ist.

Nach einer kurzen Beschreibung der wichtigsten Phänomene und Entwicklungen in den heutigen internationalen Beziehungen folgen zwei nur wenig längere Kapitel, das eine über internationale Gemeinschaften und Institutionen, das andere über die Rechte der Einzelstaaten und ihre gegenseitigen Beziehungen. Dabei geht es vor allem im ersten dieser beiden Kapitel nicht so sehr um die Institutionen selbst als vielmehr um die kirchlich-theologische Beurteilung und Stellungnahme. – Das weitaus umfangreichste Kapitel ist den Fragen der Gewalt und des Krieges gewidmet. Im einzelnen kommen zur Sprache: die Lage der Länder der 3. Welt, die klassische Lehre vom bellum iustum, die Kritik an dieser These, das Problem der revolutionären Gewalt, das Phänomen der Kriegsdienstverweigerung. Der Verf. zeigt sich den neueren Strömungen gegenüber aufgeschlossen, bis hin zu einer vorsichtigen Anerkennung der Gewalt als „extrema ratio". Unverkennbar ist ferner die Frontstellung gegen den Neokolonialismus (43f) sowie seine Abneigung gegen den Kapitalismus und die augenblicklichen Formen des Welthandels (44f). Für hiesige Ohren erstaunlich dürfte sein, daß als Beispiele für auch von der Kirche geduldete Formen der Gewalt neben den Kreuzzügen und „Antisemitismen" antikommunistische Haltungen genannt werden (74). – Den Abschluß bildet ein wiederum nur wenige Seiten umfassendes Kapitel über den Frieden.

Das zweiseitige Literaturverzeichnis am Ende des Buches bietet nur eine Auswahl; wie die Anmerkungen zeigen, hat der Verf. eine größere Anzahl von Arbeiten konsultiert und verwertet.

Einen Vorzug des Buches kann man in der engagierten Stellungnahme des Autors erblicken. Ohne extreme Positionen zu vertreten, läßt er keinen Zweifel daran, in welche Richtung seine Sympathien gehen. Dies gilt vor allem für seine Ausführungen über die sog. „unterentwickelten" Länder (wobei er bereits diesen Terminus für ungerecht und ungeeignet hält und statt dessen die von südamerikanischen Soziologen geprägte Distinktion zwischen Zentrum und Peripherie bevorzugt).

Als weiteren Vorzug könnte man die Handlichkeit des Buches nennen und die damit gegebene Verwendungsmöglichkeit im Studium. Aber gerade hier ergeben sich denn auch die ersten Bedenken. Manches ist doch so summarisch abgefaßt, daß es kaum eine Information bietet. (So wird etwa die Friedensforschung auf nicht einmal anderthalb Seiten abgehandelt.) Unter dieser Rücksicht nimmt das wenn auch schon etwas ältere Werk von R. Coste, Morale internationale, sicher einen höheren Rang ein.

Von größerem Nachteil ist freilich noch ein anderer Umstand: eine nicht zu verkennende Unsicherheit in der Frage der anzuwendenden Methode. Der Verf. gibt selber an, daß er in induktiver Weise vorgehen möchte. Doch trifft dies nur teilweise zu. Nicht selten sind auch positivistische und deduktionistische Ansätze. Besonders charakteristisch hierfür ist m. E. die Vorstellung der Größe „Naturrecht" mit Hilfe einer Definition (vgl. S. 19). Auch die in den neueren päpstlichen Enzykliken und in Konzilstexten zutage tretende Ablösung des naturgesetzlichen Denkens durch eine phänomenologische Betrachtungsweise wird vom Verf. nicht registriert. Dagegen, daß die Ausführung auf weite Strecken hin in einer ausgiebigen Zitation und Auslegung offizieller kirchlicher Dokumente besteht, ist an sich nichts einzuwenden; im Gegenteil, das Eingehen auf diese Dokumente ist im Rahmen einer solchen Arbeit mehr als naheliegend. Aber es geschieht vielfach in einer Weise, die nicht gerade den induktiven Charakter der Studie belegt. Hier wäre zweifellos dienlicher gewesen, wenn der Autor stärker auf profane Wissenschaften zurückgegriffen hätte (etwa im Problemkreis von Krieg und Frieden auf Psychologie und Verhaltensforschung), so daß seine Ausführungen von dorther ihren Ausgang hätten nehmen können. In dieser Richtung dürfte denn auch eine Ergänzung des hier vorgelegten Entwurfes anzustreben sein.

Trier Helmut Weber

Caffarra, Carlo / **Piana,** Giannino: **Principi di morale religiosa.** – Bologna: Eidizioni Dehoniane 1972. 192 S. (Corso di teologia morale) br. Lit. 2200.–

Daß dieser Band der Reihe „corso di teologia morale" (vgl. dazu die vorausgehende Rezension von G. Mattai, Morale internazionale) unter der Rubrik „spezielle Moral" erscheint, nährt die Vermutung, daß es hier um Ausführungen zu jenen Themen geht, die im traditionellen Rahmen der Moraltheologie unter der Überschrift „religiöser Pflichtenkreis" behandelt werden, zur Zeit jedoch zumindest in der moraltheologischen Diskussion etwas in den Hintergrund getreten sind. Die Erwartung, in dem vorliegenden Band einen Beitrag zur Behebung dieses Mangels zu finden, wird allerdings nur zum Teil erfüllt, nämlich erst gegen Ende des Beitrages von

G. Piana. Zuerst und vor allem geht es um die grundsätzliche Frage des Zusammenhangs von Moral und Religion bzw. Glauben. Unter dieser Rücksicht hätte das Buch wohl besser in die 1. Sektion dieser Reihe gehört, in der Probleme der „Fundamentalmoral" behandelt werden.

Der Stoff wird in eine „historische Untersuchung" (9–66) und eine „systematische Darstellung" (67–190) aufgegliedert, wobei freilich auch im 2. Teil manche Passagen über geschichtliche Entwicklungen zu finden sind (so im 2. Kap. über die Religion in einer säkularisierten Welt).

Der 1., historische Teil stammt von C. Caffara. C. versucht die Entwicklung nachzuzeichnen, die das Verhältnis von Moral und (christlicher) Religion in den letzten 7 Jahrhunderten der europäischen Geistesgeschichte genommen hat. Dabei glaubt er drei fundamentale Phasen unterscheiden zu können: Der Nominalismus – als der 1. Schritt auf diesem Weg – stellt die Begründung der Moral einzig auf den Willen Gottes, negiert damit die Möglichkeit eines breiteren Zusammenhangs zwischen Moral und Glauben und bereitet so ihre Trennung vor. Vollzogen wird diese Trennung in der 2. Phase, die in der Aufklärung kulminiert. Hier erscheint die Moral als eine letztlich vom Glauben unabhängige Größe; ihre Normen und Werte würden genau so gelten, etsi Deus non daretur. In der 3. Phase schließlich werden Moral und Religion als Gegensätze ausgegeben. Die authentische Moral des Menschen fordert eine Absage an jegliche religiöse Vorstellung. Nachgewiesen wird diese Mentalität von C. im Marxismus, bei J. P. Sartre und in der Konzeption von S. Freud.

Neben dieser progressiven Auflösung des Verhältnisses Moral–Religion sieht der Verf. allerdings hoffnungsvolle neue Entwicklungen in der zeitgenössischen Theologie, wobei er vor allem auf Bonhoeffer und die „Theologen der Hoffnung" hinweist. Hier werde vom Glauben aus eine Brücke zur Moral geschlagen. Vor allem die Besinnung auf das Geheimnis Christi mache die Notwendigkeit eines ethischen Einsatzes in der Welt und in der Geschichte deutlich.

C. hat im Rahmen dieser Arbeit die Entwicklung natürlich nur in ihren Grundzügen zeigen können. Das hat leider im letzten Abschnitt über die Theologie der Hoffnung zu einer etwas oberflächlichen Darstellung geführt. Aber der eigentlich historische Teil kann trotz der Kürze als gelungen betrachtet werden. Die großen Linien werden deutlich sichtbar gemacht und überzeugend belegt. Dem Urteil, daß der Nominalismus verhängnisvolle Entwicklungen für die theologische Ethik ausgelöst hat, kann man wohl zustimmen, doch wäre es einer weiteren Untersuchung wert, wieweit sich nicht auch schon in der Bibel ein ethischer Voluntarismus findet. In diesem Falle wäre der mittelalterliche Voluntarismus wohl doch etwas differenzierter zu beurteilen, als C. es tut. Und dies wiederum könnte auch zu einer nicht ausschließlich negativen Wertung des modernen Säkularisierungsprozesses führen. Hier hat C. doch wohl zu sehr nur das Negative der Entwicklung gesehen; schon sein Mitautor Piana, Verf. des systematischen Teils, vertritt eine ausgewogenere Position.

P. beginnt seine Ausführungen etwas unvermittelt mit einem Abschnitt über das „religiöse Phänomen und seine Interpretation". Konkret geht es um eine Wiedergabe der wichtigsten Aussagen von Religionswissenschaft, Kulturanthropologie, Religionspsychologie und Religionsphilosophie. – Es folgt ein Kap., in dem, wie schon erwähnt, wiederum historische Zusammenhänge zur Sprache kommen; es findet sich hier aber auch eine längere Auseinandersetzung mit dem Phänomen und dem Begriff der Säkularisation, wobei, wie ebenfalls schon erwähnt, auch möglicherweise gute Auswirkungen dieses Prozesses gesehen werden: er könne den genuinen Sinn der christlichen Botschaft wieder entdecken lassen und vermöge zu einem verstärkten Einsatz in der Welt zu stimulieren (vgl. S. 105). – Ein 3. Kap. befaßt sich sodann ausführlich mit der christlichen Auffassung vom Zusammenhang zwischen Moral und Religion. Ausgehend von biblischen Aussagen, aber auch von Auskünften der Religionsphänomenologie (R. Otto) und Religionsphilosophie (M. Scheler) wird eine Fülle von Verbindungen aufgezeigt: die Moral ist in ihrem Wesen religiös bestimmt, insofern sie eine Moral der „Berufung", des „Bundes", der ständigen Bekehrung usw. ist. – Erst im 4. Kap. kommt die spezielle Thematik des „religiösen Pflichtenkreises" zur Sprache: das traditionelle Problem des Wesens und der Einordnung der virtus religionis, die Frage der Gottesverehrung (culto) und das Gebet. Bzgl. der virtus religionis verteidigt P. die Position des Thomas v. Aquin, wonach es sich um eine von den theologischen Tugenden verschiedene virtus handelt; im Abschnitt über die Gottesverehrung spricht er sich für eine stärkere Verwurzelung der Liturgie im übrigen Leben aus; und auch das Gebet wird ausdrücklich mit dem weltlichen Bereich in Verbindung gebracht: Beten bedeutet, die Präsenz Gottes im gesamten Leben anerkennen („Gott schauen in jedem Menschen und in jedem Geschöpf, mit dem wir in Kontakt kommen"; S. 177). – Ein letztes Kap. schließlich handelt von der „eschatologischen" Bedeutung des christlichen Kultes. Dabei geht es vor allem um den von dort ausgehenden Impuls zu einem intensiveren innerweltlichen Einsatz.

Dieser 2. Teil des Buches zeichnet sich u. a. durch das Bemühen aus, auch außerhalb des katholischen Raums positive Elemente zu entdecken und Brücken zu anderen geistigen Strömungen zu schlagen, selbst zum Marxismus hin. Wenn auch eine deutliche Reserve zu spüren ist, so läßt sich andererseits nicht das Bestreben übersehen, im Marxismus gewisse Tendenzen zu finden, die eine Annäherung möglich erscheinen lassen (vgl. 86–89) – Überlegungen, die wohl auch durch die besonderen politischen Verhältnisse Italiens bedingt sind. Ein weiteres Charakteristikum dieses Beitrags ist die durchgehende Betonung der spätestens seit „Gaudium et spes" allgemein anerkannten welthaften Ausrichtung des christlichen Glaubens und der christlichen Frömmigkeit.

Freilich wird dabei auch die Verlegenheit deutlich, in der sich die Theologie heute ganz allgemein befindet, wenn nun näherhin das konkrete Verhalten beschrieben werden soll. Auch P. bleibt hier vielfach bei Gemeinplätzen oder reichlich abstrakten Formulierungen. So hat beispielsweise die Aussage, daß das österliche Geheimnis die „Norm" unseres moralischen Verhaltens sei (128), gewiß einen guten Sinn, aber was bedeutet dies nun konkret für den Alltag des Christen? Auch der Umstand, daß die Ausführungen weithin in der traditionellen religiös-theologischen Terminologie gemacht werden, dürfte ihre Wirkung auf den heutigen Menschen nicht wenig beeinträchtigen. Damit soll die Mühe des Verf. nicht abgewertet werden; es zeigt sich nur einmal mehr, wie schwierig das Thema „Frömmigkeit" heute zu bewältigen ist.

An kleineren Mängeln sei noch folgendes vermerkt: Deutsche Namen und Zitate werden nicht gerade mit besonderer Exaktheit wiedergegeben; vgl. S. 13: Max Sceler (statt Scheler); S. 23: H. Rommer (statt Rommen), Das ewige Wiederkehn des Naturrechts; S. 39: „Die streit der Facultäten"; S. 44: Selbsständigkeit, Selbsterzenung.

Von R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (vgl. 121), liegt inzwischen eine 2. Auflage vor.

Trier Helmut Weber

Häring, Bernhard: **Heilender Dienst.** Ethische Probleme der modernen Medizin. – (Mainz): Grünewald (1972). 184 S. Sn. DM 22.50

„Seit etwa 15 Jahren hat sich kein Moraltheologe erkühnt, dieses Gebiet systematisch zu bearbeiten." Angesichts einer „wahren Revolution auf dem Gebiet der Medizin" „und ähnlich tiefgreifend ... der Neubesinnung der katholischen Moraltheologie, oder besser gesagt: der ökumenischen Ethik" (Vorwort), hat H. ein nach Inhalt und Sprache Beachtung verdienendes Werk geschaffen.

In 8 Kapiteln behandelt H. sein Thema. Nachdem zunächst (1. Kapitel:) „Der ‚Sitz im Leben' der medizinischen Ethik" (11–22), (2. Kapitel:) „Der Beitrag der Theologie zur medizinischen Ethik" (23–25), (3. Kapitel:) „Das Ethos des Ethikers in der Begegnung mit der modernen Medizin" (26–31, und (4. Kapitel:) „Ethos, Standesordnung und Ethik der Ärzteschaft" (32–45), also gleichsam die Grundlagen der allgemeinen medizinischen Standesethik dargelegt werden, beginnt die spezielle Standesethik mit dem 5. Kapitel: „Der Naturbegriff im Selbstverständnis der Medizin" (46–63). Es folgen dann (6. Kapitel) die Darlegungen über „Das Leben des Menschen" (64–107), und (7. Kapitel) über den „Tod des Menschen" (108–132). Den Abschluß bildet (8. Kapitel) „Die Gesundheit des Menschen" (133–177) sowie eine gut ausgewählte Bibliographie, geordnet nach den einzelnen Kapiteln.

Wenn die ärztlich-ethische Grundaufgabe heißt: Heilender Dienst am Menschen, dann gewinnt die Anthropologie nicht bloß für die Anwendung sachtechnischer Gestaltungsnormen – also für die lex artis –, sondern erst recht für deren Anwendung in ethischer Verantwortung grundlegende Bedeutung (vgl. 17ff). Sowohl die im Vorwort erwähnte „Revolution auf dem Gebiet der Medizin" wie die „Neubesinnung der katholischen Moraltheologie" findet bei H. einen umsichtigen Vertreter und, wo nötig, auch einen mutigen Verfechter. Mit der immer wieder von ihm aber doch wohl zu negativ erwähnten „traditionellen Moraltheologie" mit ihren Stellungnahmen in den überlieferten „Handbüchern", sucht H. *nova et vetera* miteinander zu verbinden. Er gelangt so zu seinen ethischen Urteilen, die er aber weniger ableitet aus metaphysisch-anthropologischen Gründen (agere sequitur esse!) als vor allem aus pastoral-psychologisch-soziologisch verstandenen Forderungen neuer bisher so nicht bekannter ethischer Entscheidungssituationen aufgrund neuer Weisen ärztlichen Könnens und Handelns. Vielleicht kann man moraltheologisch diese Situation bei H. am besten damit umschreiben: Er betont infolge der Bewertung der geschichtlichen Variabilität das esse morale mehr in seiner Dyna-

mik und Veränderlichkeit unter weitgehender (gewiß nicht vollständiger!) Zurücksetzung des in jedem esse metaphysicum et physicum humanum anwesend bleibenden Kerns. Einer „traditionellen" mehr statischen Moraltheologie, wie H. sie versteht, wird eine „moderne mehr dynamische Moral" entgegengestellt.

Hier rührt H. sicher an das zentrale Problem jeder, auch der heutigen, Moraltheologie: durchhaltende unveränderliche Wesenswirklichkeit in wandelbarer konkreter geschichtlicher Ausdrucks- oder Erscheinungswirklichkeit (Statik und Dynamik untrennbar in einem) gehören zusammen und dürfen nicht auseinandergerissen werden. Aber bestimmen allein oder überwiegend die je konkreten geschichtlichen wandelbaren Realisationsmöglichkeiten das sittliche Sollen trotz und vielleicht sogar gegen die unveränderliche Wesenswirklichkeit des Menschen oder der Ehe oder der sozialen Gemeinschaft? Verändern jene Möglichkeiten vielleicht sogar den sittlich zu verantwortenden unveränderlichen Kern des darzustellenden und zu entfaltenden Wesensseins des Menschen und Christen? Dort würde die Sittlichkeit normativ von der wechselnden Erscheinungswirklichkeit überwiegend oder allein bestimmt. Hier würde sogar von dieser Erscheinungswirklichkeit her die Wesenswirklichkeit verändert. Man erkennt klar, welche entscheidende praktische Bedeutung auch heute noch die richtige Lösung des Universalienproblems hat! Zwischen dem Extrem eines Nominalismus, der notwendig zur Situationsethik führt, und dem Extrem eines platonisierenden Begriffsrealismus, der der Geschichtlichkeit nicht gerecht wird, liegt offenbar die Wahrheit! Daß allein die Betrachtung des unveränderlichen Wesenskerns der menschlichen und mitmenschlichen (sozialen) Wirklichkeit nicht ausrecht, ist klar. Es geht darum, daß der Kern unverkürzt und möglichst vollkommen je hier und jetzt in der konkreten geschichtlichen Erscheinungswirklichkeit dargestellt wird.

Wichtig ist auch für H. der Schlüsselbegriff „Natur" (46ff). Mit Recht heißt es: „Der Naturbegriff: Crux der Theologie, Philosophie, Medizin" (46). Die Ausführungen H.s ließen sich bei der Vieldeutigkeit des Begriffs „Natur" besser von seinem Gegenbegriff: „Kunst", „künstlich", „vom Menschen gemacht" her bestimmen. Der Mensch findet bei der freien Entfaltung seines Menschseins eine Wirklichkeit vor (als „vorgegeben"), die ihm um jenes willen in mannigfaltiger Weise, aber auch in unausweichlicher sittlicher Absolutheit „aufgegeben" ist. Das Verhältnis von vorgegeben zu aufgegeben ist eine sich durchdringende Einheit von außen und innen, von Dynamik und Statik. Das gilt auch (entgegen 47) für den „der biblischen, heilsgeschichtlichen Sicht entsprechenden Naturbegriff".

Diese „ellipsoide Verfaßtheit" der Wirklichkeit des Menschen mit den je zwei Brennpunkten: „Natur und Gnade", Schöpfung und Erlösung, Freiheit und Bindung, Seele und Leib usw. muß stets durchgehalten werden. Das geschieht aber heute weithin nicht infolge der Überbetonung nur eines Brennpunktes z. B. der Dynamik, Geschichtlichkeit, Veränderlichkeit, Leiblichkeit, Sozialität usw.

Der philosophische bzw. der physische Naturbegriff sollten unterschieden werden als *esse metaphysicum* bzw. als *esse physicum*, obwohl jenes in diesem sich darstellt und darin dargestellt werden soll und dieser nur von jenem her richtig erkannt und bewertet werden kann. Das ist eine grundlegende Erkenntnis auch für die Ethik und Moraltheologie und führt allein zu einer sachgerechteren Beurteilung der Probleme von „Humanae Vitae" (54!), und zwar nicht bloß in Fragen der Empfängnisregelung sowie der Ehe- und Sexualmoral überhaupt; denn das *esse metaphysicum* soll im *esse physicum* möglichst vollkommen dargestellt werden. Von dorther wären auch die Aussagen von H. über den physischen „Naturbegriff in der Medizin" im Verhältnis zu dem metaphysischen in der medizinischen Ethik zu verdeutlichen (50f).

Richtig werden „der menschliche Leib und der leibhaft sichtbare Geist" (51) behandelt, gleichweit entfernt von ihrer je einseitigen Überbetonung oder gar von ihrer feindlichen Trennung oder umgekehrt vom Aufgehenlassen von Geist in Leib und Leib in Geist. Vor allem wird bei H. die dialogische Struktur dieses Menschseins immer wieder herausgestellt ebenso wie sein dynamischer Werdecharakter (56). H. fragt im Hinblick auf die „medizinische Manipulation" mit Recht nach dem „wesentlichen Unterschied zwischen einer Manipulation bzw. einer Steuerung durch ovulationshemmende chemische Mittel und einer künstlichen Regulierung des Zyklus" (59f) oder allgemeiner nach der richtigen Unterscheidung zwischen (willkürlicher) Manipulation und seinsgerechter Steuerung.

Er stellt (60) fest: „Unsere These lautet ähnlich, daß wir eine bewußte und verantwortliche Gestaltung und Umgestaltung der vorgegebenen Natur in klarer Sinnrichtung der totalen Berufung des Menschen jenen Änderungen vorziehen, die ihre Ursache letztlich in Lethargie und passiver Hinnahme haben. Mit anderen Worten, es können geplante Veränderungen besser sein als ‚natürlich' eintretende Änderungen, wenn wir unter natürlich einfach das passive Ablaufenlassen aller Ursächlichkeiten verstehen." Hier liegen wirklich sehr entscheidende Probleme nicht nur für die ärztliche Ethik, und das in dem Maß, wie der Mensch die ihm vor- und aufgegebene Schöpfung „künstlich" umgestalten, manipulieren, aber auch „steuern" kann, allerdings immer bezogen auf den ganzen Menschen und sein Ziel.

Das 6. Kapitel „Das Leben des Menschen" gibt im allgemeinen richtig die „Lösungen der Moralisten früherer Zeiten" trotz ihrer Infragestellung (70) wieder. Es werden die Probleme über den „Beginn des menschlichen Lebens" behandelt, über den heute wegen der Abtreibungsprobleme am meisten reflektiert wird. „Alle diese unzweifelhaften Daten der Embryologie scheinen die Position jener Biologen, Philosophen und Ethiker zu stützen, die die Befruchtung für den genauen und entscheidenden Moment für die Weitergabe des Lebens ansehen, und zwar in dem Sinne, daß bereits jene Geistseele, jener Lebensodem der Person anwesend ist, der die individuelle Menschwerdung und personale Entfaltung steuert" (73). H. sagt mit Recht: „Das Problem ist von der Embryologie gestellt. Es kann jedoch nur durch philosophische Überlegungen bewältigt werden" (74).

Dann aber stellt H. doch darauf ab, daß erst zu einem späteren Zeitpunkt „Individualität" (diese bedeutet nach traditioneller Philosophie unwiderrufliche und unteilbare Einmaligkeit [74]) gegeben sei, so daß bis zu diesem Zeitpunkt nicht von einer Individualität gesprochen werden könne. Aber jeder Biologe weiß, daß schon mit der Gametenvereinigung Individualität, individuelles Leben, gegeben ist, und jeder Philosoph muß zugeben, das menschliches Leben, das ja von diesem Zeitpunkt an vorliegt, auch Personsein bedeutet, das allerdings erst später die Instrumente ihrer personalen Bestätigung empfängt bzw. einsetzt. Immerhin sagt H.: „Aber im gegenwärtigen Studium der Diskussionen sind wir weit davon entfernt, mit Sicherheit behaupten zu können, daß vor einem bestimmten Tage der embryonalen Entwicklung noch keine menschliche Person, d. h. keine Geistseele gegeben sei" (71). Hier hätte also wenigstens auf die „via tutior" stärker hingewiesen werden müssen. Richtig werden von H. die leider oft verwechselten Probleme der Empfängnisregelung von denen der Abtreibung auseinandergehalten. H. lehnt allerdings die Stellungnahme von „Humanae vitae" ab, allerdings ohne eigentlich überzeugende Begründung. Die direkte Sterilisation aus medizinischer Indikation hält H. als ultima ratio für sittlich erlaubt. Und das wohl mit Recht. Sodann werden Probleme der „künstlichen Befruchtung" und der „Abtreibung" (86ff) behandelt. Leider werden die Ansichten überkommener traditioneller „Formulierungen der Moral und der kirchlichen Lehre" zu leicht beiseite geschoben. Aber: „Die scharfe Verurteilung der Abtreibung durch die Kirche ... ist allgemein angenommen" (87). Gut wird von H. der eigentliche Grund für die Verwerflichkeit der Abtreibung (88ff) dargelegt. H. behandelt ferner „die Unantastbarkeit des erbkranken Fötus" (98ff), „die Unzulässigkeit der Nidationshemmer" (100ff), ebenso „die sittliche Pflicht des Staates, das ungeborene Leben zu schützen" (103ff).

Das 7. Kapitel stellt sehr gut dar die Probleme, welche den „Tod des Menschen" betreffen (108ff). H. behandelt hier unter Verwendung neuester medizinischer Erkenntnisse die „Neubestimmung des Augenblicks des Todes" (116ff), auch in seiner Bedeutung für die „ethischen Voraussetzungen der Organtransplantation" (120ff). Hier wird zwar beim „freiwilligen Opfer eines Organs" das „große Gebot der Liebe" als Begründung angeführt, doch werden dabei nicht die bislang geltend gemachten Bedenken gegenüber einer solchen eigenmächtigen Verfügung über Glieder des eigenen Leibes außerhalb des nur auf die eigene Person anwendbaren Totalitätsprinzips ausgerichtet. Allein „die Liebe" kann hier nicht legitimieren; denn die Liebe verlangt ja Bejahung der Gottes o r d n u n g. H. behandelt ferner die wichtige Frage der Lebensverlängerung (122ff), der Euthanasie (127ff). Das Schlußkapitel gilt der „Gesundheit und Krankheit" des Menschen (133ff). Man wünschte sich hier jedoch eine noch genauere Bestimmung der Begriffe von Krankheit und Gesundheit. Sehr gut muß aber bezeichnet werden, was H. über „Seelenleiden" und „Psychotherapie" (144ff) schreibt, wobei er sich mit Recht besonders auf die Logotherapie von E. Frankl beruft. Sehr behutsam sind die Aufführungen über „Homosexualität" (156ff), über die „Therapie von Rauschgiftsüchtigen und Alkoholikern" (160ff). Die Behandlung der Darstellung der Probleme der „Wahrheit am Krankenbett" und der „Experimente in der Humanmedizin" beschließen das Buch. Es ist reich an wegweisenden Erkenntnissen und kann jedem, der mit ärztlicher Ethik befaßt ist, große Hilfe bieten und muß von der Moraltheologie nicht bloß als ein wertvoller Beitrag zur ärztlichen Ethik, sondern auch als Anregung zu weiterem gemeinsamen Forschen gewertet werden.

B o c h u m Gustav Ermecke

Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft. Hrsg. von Willi Oelmüller. Mit Beiträgen von Franz Böckle, Wolfgang Gebhardt, Hans-Walter Krumwiede, Willi Oelmüller, Gerhard Szczesny. – Düsseldorf: Patmos 1972. 135 S. (Schriften der katholischen Akademie in Bayern) kart. DM 12.80

Mit dem „Fortschritt der Wissenschaft und Technik" ist fast überall verbunden ein „Zerfall traditioneller Lebensbedingungen". Neue Formen der sozialen Prozesse und Solidarisierungen verlangen neue Normen, weil die traditionellen Normen immer weniger „Orientierungshilfen" bieten. Es gibt kein Zurück hinter die „Aufklärung". Vielmehr muß dieser Prozeß unter erschwerten Bedingungen zur Rettung des Menschen als Person in Freiheit und Menschenwürde fortgesetzt werden. Dazu bedarf es der Verständigung unter den verschiedensten Wissenschaften heute auf morgen hin. „Mit dem Ende der bürgerlichen und sozialistischen Fortschrittsideologie in der sich realisierenden Weltgesellschaft" wächst in der Wissenschaft, in der Wirtschaft, in der Politik und in der Öffentlichkeit die Einsicht, „daß die fundamentalen Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt und gemeinsame Interessenbereiche neue Formen des Zusammenlebens und der Solidarität zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und Völkern möglich und notwendig machen".

Nach diesen einführenden Gedanken des Herausgebers (7ff) weist der Physiker W. Gebhardt „Fortschritt ohne Ziel?" (11–22) auf die Bedeutung rationaler „Planung" und die damit implizierten Normenprobleme hin. G. Szczesny („Moral und Existenz. Zur Problematik der Sozial- und Individualethik in der pluralistischen Gesellschaft", 23–41) weist jede religiöse und metaphysische Normenbegründung ab und gründet moralische Normen allein auf einen utilitarischen-pragmatistischen Individualismus und Existenzialismus. Von hier aus werden dann auch die sozialethischen Normen begründet. wobei der „soziale Friede", „soziale Stabilität", „humane Lebensordnung" verbindliche Richtpunkte und normative Maßstäbe abgeben. –

Der evangelische Theologe H.-W. Krumwiede („Absolute Normen und die Individualisierung der Ethik in der Moderne", 42–62) geht das Thema als Kirchenhistoriker aus protestantischer Perspektive an und sucht von einem christlichen Standort aus die „Alternative von Personalismus, Individualismus auf der einen und Kollektivismus, Institutionalismus auf der anderen Seite" zu überwinden (55f). Mit Recht wird auf die Unzulänglichkeit der marxistischen Antworten hingewiesen. „Dem Nächsten ein Christus zu werden, damit ist die Norm des Handelns für den Christen an die durch Christus erfüllten Normen gebunden, und Individual- und Sozialethik sind durch die unauflösliche Klammer der Liebe Christi verbunden" (57). – F. Böckle („Theonomie und Autonomie der Vernunft", 63–86) geht es vor allem im Gespräch um heutige soziologische Normentheorien sowie um die Herausarbeitung der Frage, in welcher Weise und bis zu welchem Grade „die Begründung verbindlicher normativer Regeln möglich" ist (64). Nach einer guten soziologischen Definition des Normenbegriffs (65–76): „Normen sind allgemeine Regeln menschlichen Verhaltens, die in einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe in Geltung sind und die Chance haben, Zustimmung und Gehorsam zu finden" (65), behandelt B. das Verhältnis von Gottesglaube und Autonomie des Menschen, von Eigengesetzlichkeit und kulturgeschichtlicher Bedingtheit gesellschaftlicher Institutionen, von der Bedeutung der Theonomie für die ethischen Normen, und schließlich die Überwindung der „Eindimensionalität der materialen Normenproblematik" durch die christliche Ethik.

B. behandelt die heutige moraltheologische und vor allem moralphilosophische Normendiskussion – leider in einem bei ihm sonst nicht gewohnten schwerfälligen Stil. Hinter manchen seiner Aussagen sind Fragezeichen anzubringen, so z. B. hinsichtlich der von anderen übernommenen Unterscheidung von deontolotischer und theologischer Ethik und von analytisch-explikativen und synthetisch-ethischen Grundsätzen. Richtig heißt es bei B. (86): „Von daher ergibt sich für den Christen als ethisches Grundprinzip ein Glaube an den Menschen, der sich herleitet aus dem Glauben an Gottes Zuwendung zum Menschen in Jesus Christus." –

Den letzten Beitrag leistet der Herausgeber („Praktische Philosophie im Prozeß der Aufklärung. Einige vorbereitende Überlegungen", 87–135). Ethik und Politik bilden den Kern der praktischen Philosophie, und um ihre Bedeutung im Zeitalter der Nachaufklärung oder zur Weiterführung der nicht mehr rückgängig zu machenden Aufklärung geht es. Statt „praktische Philosophie" müßte es heißen „Philosophie des Praktischen" oder ähnlich; denn Philosophie ist immer theoretische Wissenschaft und hier die theoretische Wissenschaft vom Handeln und seinen Normen im Bereich von Ethik und Prolitik.

So sehr man die Aktualität des Themas und die vorleigende Behandlung unterstreichen muß, so würde doch eine differenziertere Behandlung von Ethik und Politik (von *agere* und *facere*) tiefere und gültigere Einsichten ergeben. Daß Begriffe wie „Freiheit, Menschlichkeit, Verantwortung, Gerechtigkeit Leerformeln sind" (91), muß sehr wohl bestritten werden! Die Verteidigung des Menschen als handelndes Subjekt gegenüber seiner Unterschlagung und Mißachtung in modernen kybernetischen, funktionalistischen, systemtheoretischen, aktionistischen Theorien ist hier gut gelungen. Das Verhältnis von Person – Institution – System wird richtig herausgestellt. Ebenso wird die Notwendigkeit der „kritischen Erinnerung", das notwendige Verhältnis zur geschichtlichen Überlieferung, überzeugend verteidigt. „Der Prozeß der Aufklärung kann und muß meiner Meinung nach unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen durch eine Vielzahl von Aspekten auf verschiedenen Ebenen weitergeführt werden: 1. durch innerwissenschaftliche bzw. interdisziplinäre Diskussionen ..., 2. durch praktische Aufklärung aller derjenigen, die ... lehrend und leitend tätig sind, 3. durch die Schaffung von praktisch-politischen Organisationen, die Reformen und Veränderungen planen und durchführen" (135).

Das hier zu besprechende Sammelwerk führt in die heutigen Diskussionen um das Normenproblem in der pluralistischen Gesellschaft ein und regt zur Teilnahme an der Diskussion an. Vieles ließe sich jedoch klarer fragen und wahrer beantworten, wenn man die verschiedenen wissenschaftlichen Erkenntnis- und Denkmethoden, z. B. die theologischen, die philosophischen und die soziologischen sauberer voneinander abhöbe.

Bochum Gustav Ermecke

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré, Bd 7. – Münster: Aschendorff 1972. 137 S. Ppb. DM 12.–

Das Thema „Staat und Kirche" hat in juristischer und kanonistischer Sicht vielerlei Aspekte und Probleme wissenschafts-theoretischer und verwaltungspraktischer Art. Die „Essener Gespräche" gehen der ganzen Breite dieser Fragen nach.

Der vorliegende 7. Band kreist um zwei Fragen: „Die Geltung von (staatlichen) Grundrechten im kirchlichen Bereich" (W. Rüfner/Kiel: 9–27) und um die Sicherung solcher Grundrechte durch eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit. E. Ruppel/Hannover berichtet über die Verwaltungsgerichtsbarkeit in der evangelischen Kirche (53–69), M. Kaiser über die Einführung einer solchen in der katholischen Kirche (92–111). Jedem Referat ist das Protokoll der Diskussion der an dem Symposion teilnehmenden Fachleute angefügt (28–52; 70–91; 112–133).

Selbstverständlich ist es nicht möglich, in drei Referaten die Problematik der Grundrechte in der Kirche und ihres Schutzes auf verwaltungsgerichtlichem Wege umfassend zu beleuchten und Problemlösungen anzubieten. Trotzdem bietet das Buch gerade in der gegenwärtigen Situation nützliche Hilfe. Denn für eine sach- und funktionsgerechte Gestaltung von Verwaltungsgerichtsbarkeit in unseren deutschen Bistümern ist dreierlei notwendig: Zielvorstellung und Grundstruktur entsprechend der gesamtkirchlichen Rahmengesetzgebung; Kenntnisnahme von den Modellen der Verwaltungsgerichtsbarkeit, die im nichtkatholisch-kirchlichen Raum schon seit längerer Zeit entwickelt worden sind (dabei ist besonders an die in allen protestantischen Landes- und Konfessionskirchen Deutschlands bestehenden Einrichtungen zu denken); Rücksichtnahme auf das staatliche Verwaltungsgerichtssystem in der Bundesrepublik Deutschland. Aus jeder dieser drei Blickrichtungen wird im vorliegenden Buch wertvolles Material beigesteuert. Wenn ein Wunsch offengeblieben ist, so ist es der nach einem Beitrag zur Frage spezifisch christlicher „Grundrechte" in der Kirche; W. Rüfner hat diese Frage gesehen (9), sich aber für ihre Behandlung nicht kompetent gefühlt. Die hier vorhandene Lücke sollte der Leser des vorliegenden Bandes anderweitig ausfüllen (z. B. durch die beiden Artikel von J. Beyer in den Per. de re morali, canonica, liturgica vol. 57/1968, 550–581 und vol. 58/1969, 29–58). Denn eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit, die sich mit pragmatischen Einzelfallentscheidungen zufrieden gäbe und nicht den Schutz von Grundrechten des Untergebenen wie des Vorgesetzten, des Einzelnen wie der Institutionen als ihr eigentliches Anliegen ansähe, wäre für die Kirche in unserem Raum und in unserem Jahrhundert ohne Nutzen.

Münster Paul Wesemann

Bormann, Günther / **Bormann-Heischkeil,** Sigrid: **Theorie und Praxis kirchlicher Organisation.** Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1971. 381 S. kart. DM 24.80

Die vorliegende Veröffentlichung gilt dem „Verhältnis der organisierten Apparate zu der sie begründenden Theorie" im Bereich der evangelischen Kirche (13). Ihr Anlaß und Ausgangspunkt ist die Darlegung des Berufsbildes und der Berufswirklichkeit des Pfarrers, der für ein württembergisches Dekanat (z. T. auch außerhalb Württembergs) über eine Intensivbefragung empirisch erhoben wurde. Von diesem Personenkreis her wird die kirchliche Organisation als Gegenstand der Untersuchung behandelt, und zwar in folgenden Kapiteln:

1. Problemstellung und theoretische Voraussetzungen,
2. Das pastorale Grundmodell als Organisationsprinzip der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und die ihm zugrundeliegende Theorie,
3. Die Anordnung des Pfarrgemeindesystems in Vergangenheit und Gegenwart,
4. Die Organisation der pfarramtlichen Funktionen in Vergangenheit und Gegenwart,
5. Interaktionen und Kommunikationsprobleme im Rahmen der kirchlichen Organisation,
6. Führungsorganisation und Führungsmechanismen,
7. Reorganisationsversuche,
8. Ergebnisse und abschließende Überlegungen.

Die Hauptthese der Verf. geht dahin, daß alle bisherigen Versuche, eine den kirchlichen Zielen und der kirchlichen Umwelt adäquate Organisationsform ihrer Dienste zu finden, nicht gelungen sind. Mehr als pragmatische Ansätze habe es nicht gegeben. Im Grunde sei man schon der Analyse ausgewichen durch den ständigen „Rückzug der Theorie auf die theoretische Ebene" (14). Das Urteil ist hart: „Die Kirche und Theologie kommen allen reformerischen Impulsen und praktischen Reorganisationsansätzen zum Trotz über ‚Wesensaussagen', ihre eigene Organisation und ihre soziale Umwelt betreffend, d. h. über die permanente Reproduktion ihrer totalen Weltanschauung, nicht hinaus. Die Praxis kirchlicher Reorganisation hat ihre Grenze in der geschlossenen Theorie" (336).

Für diese These führen die Verf. eine Reihe von Einzelaussagen an, u. a. den abstrakten Charakter der theologischen Theorie der kirchlichen Organisation, deren Geschlossenheit es erlaube, alle Situationen und Gegebenheiten „innerhalb und außerhalb ihrer selbst zu interpretieren und einzuordnen", sich aber eben auch über historisch-soziale Wirkungszusammenhänge hinwegzusetzen (336). Hinzu komme die Vorherrschaft eines dichotomischen Bildes über das Verhältnis von Kirche und Welt mit der fatalen Neigung, beide Größen auch unkritisch in Distanz zu halten. Dieses Denken „verursacht die Kommunikationsprobleme und rechtfertigt sie zugleich" (340). Schließlich, um damit die ausgewählten Beispiele abzuschließen, wird auf die „überlastete pfarramtliche Organisation" aufmerksam gemacht, auf die Bündelung der Funktionen im Pfarramt und auf die „hohe Formalisierung der pfarramtlichen Funktionen" (339).

Demgegenüber geht der eigene Vorschlag der Verf. zur äußeren kirchlichen Reorganisation von den Zielen und Adressaten aus, in erster Linie an den Funktionen kirchlicher Dienste orientiert, erst nachrangig an den soziographischen Bezugspunkten der territorialen Einheiten (325ff). Die funktionelle Struktur bestimmt den Raum des Kirchenverbandes (für die Bundesrepublik werden drei bis vier solcher Verbände vorgeschlagen) und setzt sich, je nach Erfordernissen, auf den Ebenen der Regionen, der Dekanate und der Zonen fort (etwa 1–8 örtliche Kirchengemeinden). Mit einem solchen Modell könnte der „Forderung nach Zusammenschluß bei gleichzeitiger Differenzierung, nach dem Gleichgewicht zwischen Zentralisation bzw. Konzentration und Dezentralisation" Rechnung getragen werden (332). Zugleich verbindet sich mit diesem Neuordnungskonzept das Bestreben, den Laien besser als bisher in die kirchliche Arbeit einzubeziehen.

Es mögen sich viele Vorbehalte anmelden gegenüber einem Versuch, die Ergebnisse des Buches auf Organisationsprobleme der katholischen Kirche zu übertragen. Auch muß die Frage offen bleiben, inwieweit die Verf. die Situation und Entwicklungsmöglichkeit ihres Untersuchungsbereiches getroffen haben. Ihr Thema und ihre Thesen verdienen aber in jedem Fall Beachtung, sie bereichern die Diskussion und regen an, der Aufgabe der „ecclesia semper reformanda" auch unter organisationssoziologischen Aspekten nachzugehen. In diesem Sinne könnten sie durchaus einen Impuls geben, die Organisationsfragen innerhalb der katholischen Kirche einmal stärker unter Nutzung sozialwissenschaftlicher Methoden und Erkenntnisse zu betrachten. Denn fällt nicht auch hier auf, „daß konkrete Reformüberlegungen immer mit großem fundamentaltheologischen Aufwand vorgetragen werden?" (322) Daß es, soll ein Reformvorhaben gelingen, einer soliden theologischen und ekklesiologischen Grundlage bedarf, ist über jeden Zweifel erhaben. Aber ist die theologische Fundierung vor dem Dilemma gefeit, daß sie in der Auseinandersetzung mit konkreten organisationspolitischen Aufgaben einmal die „Flexibilität der kirchlichen Organisationen" propagiert und ein anderes Mal die „organisatorische Rückständigkeit" legitimiert? (322)

Mönchengladbach Josef Oelinger

Der alarmierende Trend. Hrsg. und eingel. von Osmund Schreuder. – München: Kaiser/Mainz: Grünewald 1970. 248 S. (Reihe: Gesellschaft und Theologie, Abt.: Sozialwissenschaftliche Analysen, Nr. 1) kart. DM 19.50

In dem Buch werden die von Walter Menges aus dem Holländischen übersetzten Ergebnisse der 1968 beim gesamten holländischen Klerus durchgeführten Umfrage zum Zölibat vorgelegt. Die Befragung und eine erste Auswertung der Daten ist im Auftrag des Episkopates vom Institut für Angewandte Soziologie an der Universität Nijmegen vorgenommen worden in Verbindung mit einer aus Soziologen, Psychologen und Theologen zusammengesetzten neunköpfigen Begleitkommission. Die Untersuchung sollte die Einstellungen der Weltpriester und Ordensleute zu einer Reihe von Aspekten ihrer Lebens- und Arbeitssituation erheben, wobei die Zölibatsproblematik den Kern bildete. Die Bischöfe erhofften sich, wie sie in ihrem Begleitschreiben zum Fragebogen betonen, einen wichtigen Beitrag, der sie in die Lage versetzen würde, einmal „günstige Bedingungen zu schaffen für ein gutes und würdiges Erleben der Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen", zum andern „eine möglichst adäquate Antwort zu finden auf die hinsichtlich des Zölibats bestehenden Nöte", schließlich „von den Fakten aus die so oft hervortretende Frage nach größeren Differenzierungsmöglichkeiten innerhalb des einen Amtes zu beleuchten" (230). Auf dieses Ziel hin war der am Ende des Buches ebenfalls abgedruckte Fragebogen konzipiert, der 39 zum Teil sehr detaillierte und differenzierende Fragen enthält (230–248). Um ein möglichst umfassendes Bild zu gewinnen, beschränkte man sich nicht auf die bei Umfragen übliche Stichprobenerhebung, sondern wählte eine Vollerhebung unter den 8879 Priestern in den Niederlanden. Da die Rücklaufquote der Antworten 84 % erreichte, kommt dieser Untersuchung ohne Zweifel eine hohe Bedeutung zu.

In einem ersten Abschnitt über Problemstellung und Methoden (15–33) wird die Konzeption der Umfrage erläutert. Den Ausgangspunkt bildete die Grundhypothese, daß es sich bei der Zölibatsproblematik um eine Frage der Struktur und Funktion der Kirche selbst sowie um das Verständnis von Wesen, Position und Aufgabe des kirchlichen Amtes schlechthin handele. Das auslösende Moment der Amtsunsicherheit sei der Abbau jener „Frontmentalität", welche die „verhinderte" Volkskirche des niederländischen Minderheitskatholizismus lange Zeit geprägt hat. In der Volkskirche war der Priester „der Vermittler der einzigartigen ewigen Werte, er verkörperte die Ideologie (!), welche den katholischen Bevölkerungsteil zusammenhielt, und er war auf fast jedem Gebiet der absolute Führer des Volkes ... Sein Zölibat stellte dabei ein selbstverständliches Symbol der religiösen Werte und seiner Sonderstellung dar" (17). In dem Maße die „Emanzipation" der Katholiken erfolgte und die Kirche viel von ihrer unangefochtenen institutionellen Autorität verlor, änderte sich auch das Selbstverständnis der Amtsträger. Dieser Umbruch habe dazu geführt, daß der Zölibat nicht mehr als Selbstverständlichkeit angesehen werde.

Hat die Umfrage diese Grundhypothese bestätigt? Zunächst ist der Untersuchung zu bescheinigen, daß sie formal einwandfrei durchgeführt wurde. Die Ergebnisse werden in 7 Kapiteln zusammengefaßt, wovon die ersten drei sich mit der Einstellung zur Aufrechterhaltung oder Aufhebung der obligatorischen Koppelung von Priesteramt und Ehelosigkeit, mit der Bewertung des Zölibats im allgemeinen und mit dem persönlichen Erleben des Zölibats befassen, während die restlichen Kapitel sich auf die Arbeits- und Wohnsituation, auf spezifisch religiös-kirchliche Aspekte wie das Leitbild der Kirche und die Amtsauffassung sowie auf persönliche Glaubensschwierigkeiten beziehen, insofern sie mit der Zölibatsverpflichtung in Zusammenhang stehen. Der Bericht bietet eine Fülle von Ergebnissen. Nur einige wichtige Tatbestände seien hier genannt:

1. 46 % aller Befragten befürworten eine „Entkoppelung" von Amt und Ehelosigkeit, während 27 % für die Aufrechterhaltung der be-

stehenden Regelung eintreten und weitere 27 % einen „pluriformen" Standpunkt einnehmen. Unter den Befürwortern des Zölibats sind nur 5 % der Meinung, daß er für immer und für alle Fälle aufrechterhalten werden muß, während umgekehrt nur 21 % der „Gegner" der Zölibatsverpflichtung dafür plädieren, sie müsse jetzt und für alle abgeschafft werden.

2. 68 % aller Befragten befürworten die Möglichkeit, Priestern Dispens zu erteilen, damit sie bei Behalten ihres Amtes heiraten können.

3. 67 % aller Priester halten die Ehelosigkeit als von großer Bedeutung für ihre eigene Verfügbarkeit, und sogar 77 % erfahren sie praktisch nicht als eine Beeinträchtigung für gute Kontakte zu den Menschen. Für 20 % hingegen wirkt sie sich negativ für das persönliche Lebensglück aus.

4. Was das Kirchenverständnis angeht, so sprechen 46 % aller Befragten der Kirche eine stark normative Autorität zu, während 29 % diese ablehnen. Der Bericht folgert: „Im allgemeinen zeichnet sich also eine große Verschiedenheit im Kirchenleitbild ab, wobei einerseits die Kirche als eine erhabene, unveränderliche uniformierende Heilsanstalt mit einer stark normativen Autorität und einem ausschließlichen Wahrheitsanspruch angesehen wird und man sich anderseits für eine dialogisierende, demokratische und mehr inspirierende als regulierende Institution ausspricht" (181).

5. Eine ähnliche Polarisierung wie beim Kirchenverständnis zeichnet sich bei den Amtsauffassungen ab. In der Untersuchung wurde eine idealtypische Unterscheidung angewandt zwischen dem Priester als dem „sakralen und rituellen Repräsentanten der Heilsanstalt nach volkskirchlicher Art" auf der einen und „dem Priester als einem zwischen den Menschen stehenden Inspirator, Wegweiser und Helfer, der sich mit einem bestimmten Sachverstand und aus einer religiösen Orientierung heraus mit ihren Problemen befaßt", auf der anderen Seite (151). Entsprechend den Umfrageergebnissen sind dem kultischen Typ 24 %, dem gemäßigt kultischen Typ 14 %, einem Zwischentyp 16 %, dem bezeugenden Typ 29 % und dem sorgenden Typ 17 % zuzurechnen.

6. Kirchenleitbild, Amtsauffassung und Einstellung zum Zölibat stehen im Zusammenhang. Priester mit einem „traditionellen Kirchenleitbild und mehr traditionellen Amtsauffassungen" nehmen eine positivere Haltung zur Ehelosigkeit ein als umgekehrt (160ff).

7. Aufschlußreich sind die Ergebnisse, bezogen auf bestimmte Gruppen (183–201). Am ausgeprägtesten ist der Widerstand gegen die Zölibatsverpflichtung bei den Weltpriesterstudenten sowie bei den Welt- und Ordenspriestern im Alter bis zu 35 Jahren, am geringsten bei den Missionaren, bei den als Dekane oder Pfarrer tätigen Weltpriestern und vor allem bei den im Ruhestand lebenden Priestern. Religionslehrer, Dozenten an Priesterseminaren sowie wissenschaftlich-publizistisch tätige Priester liegen zwischen den beiden Extremen. Auch bei diesen Gruppen ergibt sich eine entsprechende Korrelation zum Kirchenleitbild und zur Amtsauffassung.

Der Bericht hat schon nach seinem Erscheinen in Holland heftige Kritik ausgelöst, auf die der Hrsg. in seiner Einführung Bezug nimmt (7f). Jede Umfrage muß sich natürlich die kritische Anfrage gefallen lassen, warum bestimmte Fragen gestellt wurden und andere ebenso naheliegende nicht, warum die Fragen so und nicht anders formuliert wurden. Gerade nicht gestellte Fragen oder bestimmte Formulierungen können die Brauchbarkeit von Ergebnissen mehr oder minder beeinträchtigen; auch bei Vollerhebungen kann hierin sogar die Gefahr einer für den Befragten gar nicht erkennbaren Manipulation liegen. Wer unter dieser Rücksicht den Fragebogen überprüft, der wird im Hinblick auf die Zölibatsverpflichtung keine sonderlich gravierenden Mängel oder Unterlassungen feststellen.

Die Probleme des Berichtes liegen anderswo, nämlich bei der „Grundhypothese" und bei der Interpretation des eindrucksvollen Zahlenmaterials in der „pastoraltheologischen Nachbetrachtung" (207–227). Die Grundhypothese lautete, daß die Zölibatsproblematik sozusagen nur ein Symptom für einen radikalen Wandel der Struktur und Funktion der Kirche und des kirchlichen Amtes darstellt. Daß die Umfrage nicht nur die Einstellung der Priester zur Zölibatsverpflichtung eruieren sollte, sondern, wie O. Schreuder es ausdrückt, dem Abschied von der Volkskirche und von der sakralen Amtsidee den Weg bereiten sollte, dies konnten die Befragten weder aus dem Fragebogen noch aus dem Begleitschreiben der Kommission bzw. der Bischöfe entnehmen. Im Gegenteil: die Bischöfe ließen keinen Zweifel, daß ihr Auftrag „zugespitzt auf den zölibatären Lebensstand der Priester" war. Es wurde schon gesagt, daß der Fragebogen auf dieses Ziel hin konzipiert war; er hätte ganz anders aussehen müssen, wenn die vom Untersuchungsteam gewählte Grundhypothese zur Debatte stehen sollte. Insofern fehlte es nicht nur an Offenheit gegenüber den Befragten, sondern auch an wissenschaftlicher Redlichkeit. Darüber kann der Hinweis auf die Begrenzungen der Untersuchung (31) ebensowenig hinwegtäuschen wie die globale Behauptung Schreuders, „die jetzt aufgedeckten Zusammenhänge (sind) auf gültige und zuverlässige Weise festgestellt und es ist nicht einzusehen, daß sie durch die Hereinnahme anderer Elemente aufgelöst würden" (10). Im übrigen wird die „Grundhypothese", wie sich in der Zwischenzeit herausgestellt hat, nur von einer kleinen Gruppe von Soziologen und Theologen angenommen. In ihrer Überspitzung wird die Entsakralisierungsthese zu einer Ideologie, die beim gläubigen Volk wenig Anklang findet. Dies ist jedenfalls ein gültiges Ergebnis der Synodenumfrage der deutschen Bistümer. Problematisch ist auch die erst in der Auswertung vorgenommene Zuordnung der Antworten zu idealtypischen Amtsauffassungen. Ohne einen gewissen Erkenntniswert derartiger Schematisierungen in Abrede stellen zu wollen, so scheinen doch die Bezeichnungen „kultischer" Typ und „bezeugender"/„sorgender" Typ eher der vorgefaßten „Grundhypothese" als der Realität zu entsprechen. Den einseitig „kultischen Priester", der sich nur um Gott und nicht um die konkreten Nöte der Menschen kümmert, gab und gibt es höchst selten. Offensichtlich soll diese Bezeichnung den traditionell gesinnten Priester diskriminieren. Überhaupt sind die Bezeichnungen tendenziös. Während die traditionell gesinnten Priester eine „Ideologie" verkörpern (17), als „Funktionäre der kirchlichen Institution oder als Amtsdiener" (210) apostrophiert werden, kommen die der „Grundhypothese" entsprechenden Priester glänzend weg: sie fühlen sich als Christen, „die den Mitgliedern ihrer Gemeinden im Glauben vorangehen" (210), sie „wenden sich von der kirchlichen Institution ab und richten sich mehr auf das Evangelium und die Gemeinde" (19). Mit Wissenschaft hat dies nichts mehr zu tun, das grenzt an Polittheologie. Die Grundhypothese hat wohl auch bewirkt, daß die für die Zölibatsproblematik so wichtige Frage, wie der sakramentale Dienst an den Gemeinden künftig gesichert werden könne, in der Untersuchung kaum eine Rolle spielt. Eine vorgefaßte soziologische Meinung hat hier die notwendige theologische und pastorale Reflexion blockiert.

Bei der Auswertung vermißt man eine ausgewogene Beurteilung des Faktums, daß immerhin 67 % aller Priester der Ehelosigkeit eine große Bedeutung für die eigene Verfügbarkeit beimessen und daß sogar 77 % sie nicht als Beeinträchtigung der persönlichen Lebenserfüllung erfahren. Auch hätte zumindest die Frage aufgeworfen werden müssen, ob die Priesterstudenten und -kapläne ihre Meinung nicht derjenigen der Pfarrseelsorger annähern würden, wenn sie verantwortlich in einer Pfarrei mit den Sorgen und Erwartungen der Gläubigen konfrontiert werden. Das Reifungsproblem auch des Priesters sollte nicht ausgeklammert werden. Wenn schließlich der Bericht pastorale Folgerungen unter der Überschrift „Das Diktat der Tatsachen" aufstellt (219), so dürfte diese Tonart eher Reserve als Zustimmung auslösen. Soziologische Fakten geben wichtige Aufschlüsse, aber sie sind weder Sachzwänge noch gesellschaftliche Normen.

Der Rückgang der religiösen Berufe und die Verunsicherung vieler Priester ist für die Kirche sicherlich ein alarmierendes Zeichen. Die Untersuchung zum Zölibatsproblem in den Niederlanden gibt einen guten Einblick in die Denkweisen und in die Lebenssituation der Priester. Die Kirche wird die ermittelten Fakten ernst nehmen müssen. Was den Bericht freilich problematisch macht, sind nicht diese Tatsachen, sondern die angewandten Hypothesen und Interpretationen.

Augsburg Anton Rauscher

Jammers, Ewald: **Das Alleluia in der gregorianischen Messe.** Eine Studie über seine Entstehung und Entwicklung. – Münster: Aschendorff 1973. IV, 172 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 55) kart. DM 34.–

Das Alleluja (im Buch durchweg Alleluia geschrieben) nimmt im gottesdienstlichen Gesang einen breiten Raum ein. Aus der Gesamtfülle will Verf. einen Bezirk näher unter die Lupe nehmen: das Alleluja (A.) in der Eucharistie, und zwar näherhin in der lateinischen Liturgie bzw. in der Weise des gregorianischen Chorals.

Nach einem Exkurs zu den Quellen kommt die Rede auf die Bedeutung des A. Es ist ein Lied, das vom AT zum NT hinüberschreitet. Aber Klang und Sinn ändern sich. Es wird zum Ausdruck des „neuen Liedes" in der Christenheit. Im Hintergrund steht das beim Pessach der Juden

erklingende Hallel, Dokumentation des Neuen sind die Siegesgesänge der Johannesapokalypse. So eignet dem A. im christlichen Bereich wahrhaft österlicher, siegeszuversichtlicher Charakter, wobei in Ost und West gewisse Nuancen zu beobachten sind. Wichtige Fingerzeige zur Beurteilung liefert dabei die Jerusalemer liturgische Tradition. Nach Verf. geht der Ausfall des A. in der Fastenzeit auf dieses (Jerusalemer) Vorbild zurück: Für die Fastenwochen war kein Evangelium vorgesehen und damit entfiel auch das zusammen mit ihm auftretende A.

In Verbindung mit den erwähnten Darlegungen betont Verf. mit Recht die durchaus ernstzunehmende eigenständige Bedeutung des A. (gegenüber der oft abwertenden Position lediglich als „Zwischengesang" u. ä.). In der Messe ist es in seiner Funktion auch vom Graduale abzuheben und kann als „Heroldsruf" gelten, der das Kommen des Herrn (falls es vor dem Evangelium steht) bzw. seine Anwesenheit (vgl. dazu die Stellung des A. im Anschluß an das Evangelium in der Mozarabischen Ordnung) dokumentiert.

Besonderes Gewicht kommt dem A. in der Osternacht zu. Beachtenswert dabei: es ist ohne Schlußmelisma (Jubilus), es wird nicht wiederholt und das Anstimmen erfolgt durch den Presbyter (nicht vom Kantor). Verf. geht diesen Eigenheiten nach und versucht Deutungen zu geben, von denen einige einleuchten, andere, wenn auch interessant, doch noch stabilerer Fundierung bedürfen. In einem Exkurs wird ferner die Ostervesper besprochen. Auch hier gibt Verf. eine Schilderung der Entwicklung „vermutungsweise" („da sichere Daten fehlen"); S. 58).

Nach und nach setzt eine breitere Verwendung des A. ein. Neben der Osterzeit ist dabei vor allem Weihnachten zu erwähnen; es folgen andere Herrentage und auch Heiligenfeste. Hinsichtlich seiner Zeitangaben (vor dem 7. Jh.) bemerkt Verf. (71), daß es sich dabei zumeist nur um relative Daten handelt, eine absolute Chronologie sei vorderhand noch unmöglich.

Was den zum A. tretenden Jubilus betrifft, werden Parallelen zum „Jubilus der Bauern und Winzer" (Vergleichspunkt: Freude), dem Celeu(s)ma der Matrosen (Vergleichspunkt: Kommando bzw. Taktruf, etwa „hei, hei, hei") sowie zum Jodler angezogen und auf das irrationale Element hingewiesen. Außerdem begegnen wir Erörterungen zur Melodia secunda (erste Form des Jubilus) und Melodia prima.

Für die Beurteilung des Werdegangs seit dem 7. Jh. ist die Position wichtig, die Papst Gregor bei der Reform des Chorals einnimmt. Hinsichtlich dieser Problematik wird noch nicht das letzte Wort gesprochen sein (vgl. Thesen von H. Husman). Verf. unterscheidet bei der Untersuchung drei Hauptgruppen des A.: (1) Zu Beginn der Psalmen; (2) A. des freien Jubilus, ursprünglich wohl ohne Vers; (3) Responsoriales A. (heute die Norm).

Als zweite Aufgabe, die das 7. Jh. beschäftigte, nennt Verf. die Herstellung einer päpstlichen Gesangsweise, was sich auch auf das A. auswirkte. Er erörtert das Vorgehen und macht es an einigen Beispielen deutlich. Um 680, als die Fassung A (pfarrliche Form Roms gegenüber der Fassung U, d. h. der päpstlichen Weise) üblich war, hat es in Rom nach Verf. etwa 50 A.-Gesänge gegeben. Bald danach, als die Fassung A erstarrte und U entsteht, beginnt eine neue Blüte des Alleluja. Es breitete sich vor allem im Norden (Frankreich usw.) aus. Ein entscheidender Haltepunkt bedeutete erst das Konzil von Trient und die liturgische Kalenderreform (Festereduktion usw.).

Besondere Aufmerksamkeit widmet Verf. dem „neuen Stil" (120). Es handelt sich dabei um das mittelalterliche A., d. h. näherhin um die nach dem 8. Jh. zumeist im Norden entstehenden Gesänge. Sie zeigen folgende Merkmale: 1. Vorliebe für eine Gestaltung der großen Melismen mit der Wiederholungstechnik (obwohl diese an sich auch sonst auftritt!); 2. Verknüpfung von Vers und Ruf; 3. Merkmale tonaler Art (124).

Im Abschnitt „Sinn und Symbolbedeutung des mittelalterlichen Alleluja" (136ff) skizziert der Autor den Einfluß des Hofzeremoniells auf die Liturgie (Christus als Pantokrator, Apostel als Senat, Engel als Hofstaat, Heilige als Audienzgäste) und die damit verbundenen Auswirkungen, von denen das A. ebenfalls nicht verschont blieb. Im Zuge zeitgenössischer Bemühungen versuchte man auch das Liedgut bei den Lesungen allegorisch (z. B. Tractus: Ante legem; Graduale: Sub lege; Alleluia: Post legem; vgl. 137) u. ä. zu deuten. Den Gesamtprozeß kann man hinsichtlich unserer Frage so kennzeichnen: Das A. wird vom „neuen Lied" zu einem Teilstück der Zwischengesänge. Nicht unerwähnt bleibe, daß auch das Organum (148) in den Dienst des A. gestellt wurde. Ferner trat es in den Bereich der abendländischen Polyphonie, hat diese Stellung aber nicht zur behaupten vermocht.

Überblicken wir die durch zahlreiche Notenbeispiele illustrierten Darlegungen, wird deutlich, daß das A. zu den kostbarsten Stücken (Bezug zum Pascha) der Liturgie gehört und an ihrem Wellenschlag teilnimmt. Gerade die jüngsten Reformen (Neuordnung des Wortgottesdienstes) zeigen, daß das bis in die Gegenwart hinein so geblieben ist. Dies herausgestellt zu haben gehört zu den großen Leistungen des Buches. Doch bleibt anzumerken, daß hinsichtlich zahlreicher Hypothesen des Verf. und notwendiger Sicherung von Details noch manche Arbeit zu leisten ist, und nicht jeder Leser allen seinen Positionen zustimmen wird. Eindeutig Recht hat Verf. freilich, wenn er sagt, daß eine Neubelebung des A. eng mit der Belebung christlicher Osterfreude überhaupt zusammenhängt.

Bamberg Hermann Reifenberg

Lengeling, Emil Joseph: **Die neue Ordnung der Eucharistiefeier.** Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text, Einleitung und Kommentar. – Münster: Regensberg (1970). 492 S. (Lebendiger Gottesdienst, Heft 17/18) kart. DM 24.–

Als mit dem ersten Adventsonntag 1969 fast überall im deutschen Sprachgebiet der Meßfeier die provisorische Ausgabe „Die Feier der Gemeindemesse" zugrundegelegt wurde, kannten die wenigsten die Basis dieser Neuordnung, die „Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch", die mit Dekret vom 6. April 1969 in Rom veröffentlicht worden war. Es ist deswegen sehr zu begrüßen, daß in der Reihe „Lebendiger Gottesdienst" der lateinische und deutsche Text dieser Einführung mit ausführlicher Einleitung und ausgezeichnetem Kommentar erschienen ist. Mit E. J. Lengeling, der in dieser Reihe schon die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums hervorragend kommentiert hatte, hat einer der kompetentesten und mit am meisten engagierten Fachleute den Text herausgegeben und durch erklärende Zwischenüberschriften, durch Einleitung und Kommentar dem Verständnis erschlossen. In der Aufmachung ist der Verlag vom bisherigen Querformat der Reihe zum üblichen Buchhochformat übergegangen; dagegen wurde die bewährte Hervorhebung des Textes durch Rotdruck beibehalten (wenn auch mit Fehlern, z. B. S. 360, 365, 406). Belege und genaue Quellenangaben kennt die Reihe nicht; sie werden im vorliegenden Fall vom Fachmann auch nicht vermißt.

Die *Einleitung* (13–115) gibt eine kurze Übersicht über die Institutio, dann eine sorgfältige Übersicht über die einzelnen Schritte zur Meßreform von Pius X. bis zum Erscheinen des Ordo (17–35). Die Darstellung enthält dabei viele Details, die bislang kaum wo veröffentlicht sind, über den Werdegang des neuen Meßordo; erklärend hätte zu der unerwartet negativen Stellungnahme der Bischofssynode 1967 (32f) hingewiesen werden sollen auf die ungünstige Präsentation der Mustermeßfeier. Mit Recht wird mehrfach (29, 64 u. ö.) angedeutet, daß die langdauernden Bemühungen, vor allem das Eingreifen der Bischofssynode und des Papstes, den endgültigen Meßordo gegenüber dem Entwurf von 1965 eher verschlechtert als verbessert haben. Die Überschau über die deutsche Fassung der Gemeindemesse (48–52) registriert sorgfältig alle Abweichungen vom lateinischen Ordo; ähnlich werden 53f alle Änderungen vermerkt, welche die Allgemeine Einführung im Missaledruck gegenüber der Separatausgabe erfahren hat, und 56f die Änderungen im Meßordo selber. Kapitel 7 bespricht ausführlich die Kritik von links und rechts, Kapitel 8 bringt eine, wie man es bei L. gewohnt ist, umfassende Sammlung von Äußerungen des Papstes zur Meßreform.

Das letzte und bedeutsamste Kapitel der Einleitung stellt „Leitmotive der Neuordnung" dar (92–115). Wichtigste Gesichtspunkte scheinen mir dabei zu sein die „Deutlichkeit und Transparenz der Zeichen" (die Zusammenstellung 104 unten zeigt, wie wenig davon bisher in die Praxis eingedrungen ist) sowie der Abschnitt „Gesamtgestalt" (105f); in der Praxis ist diese Erkenntnis, daß Meßfeier nicht eine Aneinanderreihung von Texten, sondern eine strukturierte Feier ist, noch viel zu wenig durchgedrungen – ein Mangel, der dann so liturgiefremde Vorstellungen wie „thematische Einheit des Gottesdienstes" hochkommen läßt. In diesem Zusammenhang scheint mir der Abschnitt „Kreativität" (107) für die heutigen Erwartungen zu knapp geraten.

Der eigentliche *Kommentar* beginnt mit dem nachträglichen Proömium (126–151), das vom Kommentator erst übersetzt werden mußte (dazu: in nr. 5 rationes quaedam celebrationis = einige Gesichtspunkte [nicht: Weisen] der Feier, und nr. 8 critica arte = mehrfach in kritischen Ausgaben, nicht: in oft kritischer Weise).

Das Vorwort wie die Institutio selber werden Punkt für Punkt sorgfältig kommentiert. Wegen seiner Kenntnis der Vorgeschichte kann Lengeling wertende Hinweise geben nicht nur an Stellen, wo der Text von der Separatausgabe zur Meßbuchausgabe differiert, sondern auch, wo schon die Vorlagen auf dem Weg durch die Instanzen verändert, meist verschlechtert wurden. Kritik geschieht ebenso an manchen vereinfachenden Formulierungen in der deutschen „Feier der Gemeindemesse", so 205 an den Angaben wegen des Zwischengesangs. Die Kritik an der Institutio geschieht vor allem inhaltlich: so an der Überladung des Eröffnungsteils (187) und der doppelten trinitarischen Eröffnung (191f), an der Nichtzulassung des Apostolikums (211), der Beibehaltung der Orantenstellung beim Herrengebet (das jetzt ja Volks-, nicht mehr Vorstehergebet ist). Ein Wort der Kritik vermisse ich 361–367 zu der übertrieben ausgebreiteten Rubrizistik für die vier Formen der Kelchkommunion.

Der Kommentar gibt auch gute *Ausblicke auf die Praxis,* vor allem dort, wo sich eine neue Erkenntnis noch nicht durchgesetzt hat oder falsch angewandt wird: die „Hinweise" an bestimmten Stellen der Feier

als der eigentliche Ort der von vielen gewünschten Spontaneität und Kreativität (173), der Mißbrauch der Einführung zu einer Homilie (193), falsche Gestaltung der Fürbitten (213). Gegenüber der falschen Interpretation durch die Una Voce stellt der Kommentar zu Art. 19 richtig, daß nicht die lateinische Messe als solche erhalten werden soll, sondern daß die Gläubigen bei bestimmten Teilen (vor allem Credo und Herrengebet) in lateinischer Sprache mitsingen sollten können. Wenig beachtet und auch im Kommentar (323) zu wenig herausgehoben ist der Grundsatz, daß Priester ihren Dienst immer als Priester tun und sich nicht als Diakone verkleiden können. Wenig beachtet ist bisher auch der Hinweis auf S. 322, daß die allgemeine Trinationserlaubnis am Allerseelentag entfallen ist.

Hervorzuheben ist die Kommentierung der „Meßfeier in Konzelebration" (316–342). Die grundlegenden Fragen werden 326–328 unter dem Motto „schweigende Konzelebration?" behandelt; daraus werden Hinweise abgeleitet auf das „leise" Mitsprechen der Konzelebranten im Zentrum des Hochgebets (326), auf die Gruppierung „in einiger Entfernung" vom Altar (325), auf das Lesen der Epistel nicht durch einen Konzelebranten (323). Das epikletische Ausstrecken der Hände hätte noch stärkere Betonung als Ausdruck sazerdotaler Konzelebration verdient (330). Der Artikel 175 (= 181, 185, 189) sollte deutlicher übersetzt sein; ein sinngebender Hinweis wäre hier sehr angebracht, daß die Gliederung der Konturierung des Hochgebets dient und nicht der Beteiligung möglichst vieler Konzelebranten; bei größeren Feiern kann man beobachten, wie unter völliger Mißachtung der Meßstruktur das Hochgebet in allerkleinste Abschnitte zerlegt und diese bis ins Zentrum des Gebets hinein reihum den einzelnen Konzelebranten übertragen werden.

Gut auch der Hinweis, daß für jede Meßfeier (nicht nur für die Konzelebration) große Brothostien vorgesehen sind, die dann für die Kommunion gebrochen werden (398). Hingegen vermisse ich eine Kommentierung zur Vorschrift über den Meßwein (399), die in Anbetracht der Überlegungen im Consilium und der gegenwärtigen Kontroversen nützlich gewesen wäre.

Besonders reich sind die drei letzten Kapitel kommentiert über Kirchenraum, Kirchengeräte und über die Auswahl der Meßformulare.

Die Überlegungen und Hinweise nehmen oft die Form von Exkursen an. Besonders hervorgehoben seien die Ausführungen über memoriale, repraesentatio ... (131–133), über die Grundstruktur der Meßfeier (166–169), über offerre und über das Mischungsgebet (220ff), über die Erhebung von Patene und Kelch beim Einsetzungsbericht (291). Man freut sich über die pastoral abgewogenen Stellungnahmen in den Abschnitten über die Notwendigkeit einer „Reform in Scheibchen" (25f), über den Zelebranten als ersten Kommunikanten (296f), über die Kommunionpatene und die Betonung der Ehrfurcht ohne Ängstlichkeit (297f), über den „Freiheitsraum" in der Gestaltung des Gottesdienstes (417–420). Die Stellungnahme zur Dreizahl der Lesungen (429ff) kann aus der Erfahrung nur unterstrichen werden.

Naturgemäß ist der Referent nicht in allen Einzelfragen der gleichen Meinung wie der Kommentator. Mir scheint in musikalischen Fragen der Standpunkt zu streng (102, sowie Glorialied 199); man kann eine gewachsene Musikkultur nicht einfach abwürgen. Die Folge Gebetseinladung – Stille – Gabengebet in der deutschen Fassung des Orate fratres entspricht m. E. der Grundstruktur liturgischen Betens; Kritik verdient hier der lateinische Ordo, der trotz der klaren Definition des Orate fratres als „Gebetseinladung" das Suscipiat, abweichend von der Institutio, als Volksantwort beibehalten hat (225). Die leichte Verneigung bei den Konsekrationsworten (290) dürfte den epikletischen Charakter des Abendmahlsberichtes im Rahmen des Hochgebets unterstreichen. Die Schlußdoxologie müßte bei Konzelebration wohl in jedem Fall gesungen werden, und dann schiene mir das volle Einstimmen aller Konzelebranten an dieser Stelle wesentlich legitimer als sonst im Hochgebet (334). Ob der Ruf „Geheimnis des Glaubens" wirklich sinnvoller vor statt nach der Kniebeuge stände (350)? Wenn, dann doch wohl besser erst nach der Anamnese, als zustimmende Akklamation der Gemeinde. Auch scheint mir, ein Heiligenbild im Altarraum könne durchaus deutlichen Bezug aufzeigen zu dem in der Liturgie repräsentierten Paschamysterium (394). Artikel 325 gibt m. E. nicht die Möglichkeit, „zusätzliche Auswahlmöglichkeiten vorzusehen", sondern „Anpassungen vorzunehmen", also etwa am Ostermontag im deutschen Sprachraum das traditionelle Emausevangelium beizubehalten, ein Lektionar für Kindermessen herauszugeben, oder beim Heiligenlektionar nach Art der französischen Ausgabe vorzugehen.

Die Übersetzung des lateinischen Textes verbessert die verbreitete vorläufige Ausgabe an vielen Stellen; es bleiben aber noch Wünsche, so in Art. 23 (Meditation über das Gehörte), 31 (bei besonders feierlichen Anlässen, wie richtig in Art. 44), 32 (seine Anliegen im Herzen formulieren), 56h) (dadurch wird die Kommunion als Teilhabe). In Art. 332 gehört „graviore" doch auch zu „utilitate" = bei besonderem pastoralem Nutzen.

An sinnstörenden Satz- und Umbruchfehlern sei genannt: S. 78 Zl. 14 (Das Feuer ist *nicht* erloschen), S. 222, 9 (*deutendes* Wort), 389 (Traktur, statt Fraktur); letzte Zeile von S. 99 ist auf S. 101 geraten; Kommentar zu Art. 207 ist zu 206 geraten. Kleine Versehen scheinen vorzuliegen: 199 (bisher Gloria an Adventsonntagen?), 183 (Allelujavers stehend?), 409 (wohl Lichtmeß statt Adventssontag), 423 (Samstag vor Pfingsten, nicht Sonntag), 447 (besprochene Änderung im Art. 333 im lateinischen Text nicht durchgeführt).

Ein umfangreiches Register (463–492) erschließt den reichen Inhalt des Werkes, das man ja weniger systematisch durcharbeitet als in Einzelfragen konsultiert. Beim Gebrauch erweist sich das Register als zuverlässig, aber in Einzelfragen nicht ausreichend; bei einer Stichprobe fehlte Collecta, Conclusio, Schlußformel der Gebete; für all das steht nur „Tagesgebet".

Insgesamt macht der Kommentar den grundsätzlich neuen Charakter der Rubriken deutlich: während ein solches Buch früher einfach Ritenbeschreibung gebracht hat und die gesetzliche Festlegung eines Formulars, bietet Lengelings Werk eine wirklich theologische und pastorale Einführung in die Feier der Eucharistie und gibt so eine fundamentale Hilfe für die zentrale Aufgabe der Kirche. Es dürfte, wenn es durch weitere Auflagen die Entwicklung mitbegleitet, zum Standardwerk werden.

Bad Tölz Rupert Berger

Richter, Klemens / **Probst,** Manfred / **Plock,** Heinrich: **Liturgie mit Kranken.** Krankensalbung, Hausmessen, Stärkung im Tod, Vorschläge und Übertragungen. – Essen: Driewer (1973). 248 S. Ln DM 20.–

Liturgie ist keinesweges etwa nur Geschichte, aber doch auch ein geschichtliches Gebilde. Als historisches Gebilde stellt sie stets ein „Phänomen im Wandel" dar. Das mag für viele Zeitgenossen eine Binsenwahrheit sein. Doch scheint es manchmal so, als würden immer weniger (katholische) Liturgiker dieses Faktum zum Anlaß für Konsequenzen nehmen. Da sich Geschichte in Phasen abspielt (wir sprechen von ihrem „Auf und Ab"), und die Liturgie wieder einmal eine ihrer entscheidenden Phasen durchläuft, gilt es jedoch gerade heutzutage, und zwar um des Heils der Menschen unserer Zeit willen, Antworten auf Fragen unserer Zeit zu versuchen. Auf solchem Hintergrund steht das vorliegende Buch über liturgische Krankenbetreuung samt Krankensalbung (K.).

Wenn sich Gottesdienst heute von verschiedenen Seiten her in der Diskussion befindet, spielt dabei, neben anderen Problemen (Überlieferung; Infragestellung überhaupt; Weltlichkeit des Gottesdienstes), die Frage der Gestalt eine entscheidende Rolle. Dabei ist gerade die praktische Sparte der Liturgiewissenschaft sowohl allen Freuden als auch allen Lasten des „Hic Rhodus, hic salta" ausgesetzt.

Der hier angezeigte Band befindet sich zudem in einem vielseitigen Spannungsfeld. Er ist einerseits auf seinen Eigenwert hin zu untersuchen, hat sich ferner von der einschlägigen lateinischen Musterausgabe (*Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis cura* Rom 1972) her messen zu lassen und muß zudem befragt werden, was er für die zukünftige amtliche deutsche Regionalliturgie einbringen kann.

Die Verf. haben sich die Arbeit nicht leicht gemacht. Das zeigt schon ein Blick auf den Inhalt. In zwei Hauptteilen: I. Heilszusage in der Krankheit (Meßfeiern für Kranke nebst Krankenkommunion; Krankensalbung), II. Im Angesicht des Todes (Wegzehrung; Zusammenhängende Feier von Buße, Salbung und Wegzehrung; Heilssorge im Notfall; Stärkung im Tod) wird in übersichtlicher Weise ein sehr reichhaltiges Material ausgebreitet.

Zunächst einmal ist die klare Konzeption zu begrüßen, die sich an den verschiedenen Stadien des Krankseins orientiert. Den ersten Block bildet die noch viel zu wenig praktizierte Messe mit Kranken und die damit verbundene „Hauskommunion" (Krankenkommunion). Dabei werden wertvolle pastorale Hilfen angeboten, die auf die detaillierten Situationen bezogen sind, und eine echte „Zuwendung" an den Kranken darstellen. (Die Fragwürdigkeit der Partikeleinsenkung in den Kelch als ständigen Ritus bei der Eucharistiefeier in unseren Breiten samt den sich ergebenden praktischen Unzulänglichkeiten, sollte ebenfalls hinsichtlich der Meßfeier im Normalfall bedacht werden; vgl. S. 23.) Besonders hilfreich ist der Hinweis auf die unterschiedlichen Gestaltungsmöglichkeiten sowohl im Rahmen der Gemeindemeßfeier (Ordo maior) als auch der Hauseucharistie (Ordo minor bzw. Messe im kleinen Kreis).

Eine überaus reiche Vielfalt weist ferner das Angebot zur K. auf. Hier werden acht Haupttypen (teilweise mit Wechselmodellen) ins Auge gefaßt: Normalform (2 Modelle), K. bei Kranken ohne Aussicht auf

Genesung (2 Modelle), K. bei Altersschwäche, K. für Kinder vom 5.–8. Lebensjahr, K. in Verbindung mit einer Hauseucharistie sowie K. für mehrere Kranke in Verbindung mit Gemeindemesse; im zweiten Teil kommen noch dazu: K. im kontinuierlichen Ritus (zusammen mit Buße und Wegzehrung) und Notform der K. (1. Todesgefahr; 2. Bedingungsform). Das ist wesentlich mehr als in der römischen Vorlage, und zwar mit Recht. Auf dem Hintergrund der römischen Bestimmungen betrachtet darf man die Arbeit der Verf. als konstruktive Anwendung des Prinzips der Adaptation buchen. Auch die Texte, die der jeweiligen Lage gut angepaßt sind, nehmen auf die unterschiedlichsten Situationen Bezug. Das ist speziell bei der K. wichtig. Gerade der Kranke erfährt seine Lage ja als ganz eigene und persönliche. Darf die Liturgie daran vorbeigehen? Der oft gehörte Verweis auf Admonitionen und Anrede des Liturgen u. ä. ist zu wenig. Situationsgerechte Feier des Mysteriums, glaubensvolles Gebet und was damit zusammenhängt sind wesentliche Momente der K. Durch rechte Einfühlung und Hilfestellung, vor allem in den wesentlichen Partien, kann der Liturge zur Erreichung dieses Zieles wertvolle Hilfe leisten.

Diese Perspektiven reichen bis in die „Spendeformel" hinein. Der römische Modellritus schlägt dafür eine gleichbleibende Fassung vor und bewegt sich dabei im Rahmen der seitherigen Praxis (z. B. Eucharistie, Konsekration). Ein solches Verfahren hat seine Vorteile (Stabilität; Erleichterung für den Liturgen). Verf. des vorliegenden Werkes bevorzugen demgegenüber unterschiedliche Ausformulierungen (die selbstverständlich auf der Musterfassung des RR basieren). Ziehen wir zur grundsätzlichen Beurteilung dieses Problems die ntl. Mahlberichte der Evangelisten und des Paulus heran, zeigt sich, daß (selbst) dort kein Einheitsschema herrscht. Auf solchem Hintergrund muß es als äußerst wertvoller Ansatz gelten, daß die Verf. dem „für Euch" des Sakramentes bis in die Sakramentsformel hinein Raum geben. Gerade in der Kernhandlung des Sakramentes bekundet sich so ganz plastisch, daß Sakrament mehr ist als etwa nur ein „gleichbleibender Ritus". Gott nimmt jeden einzelnen und seine Situation ernst! Die Möglichkeit zur Verwendung einer variablen Form drückt das in kaum überbietbarer Weise aus. Als praktikabel (bzw. beide Positionen berücksichtigend) dürfte sich vielleicht auch ein stabiler Stammtext (am Anfang) mit veränderlichem Zusatz (am Schluß; je nach Situation) erweisen. – Was die Verf. zur Handauflegung sagen (Handauflegung mit Deutewort statt Stille) leuchtet ebenfalls grundsätzlich ein. Allerdings ist hier darauf zu achten (vgl. z. B. S. 115), daß der Begleitspruch nicht überfrachtet wird bzw. Akzente setzt, die eigentlich mehr der Salbung zukommen.

Die zweite Partie des Bandes geht zunächst auf die Eucharistie als Wegzehrung ein. Rez. möchte hierfür allgemein den Ausdruck „Geistliche (!) Wegzehrung" in Anschlag bringen. Behandelt werden Viaticum in Verbindung mit der Messe und als separater Akt. Der folgende zusammenhängende Ordo der Krankenbetreuung (Buße, Salbung, geistliche Wegzehrung; Ritus continuus) ist im Rituale Romanum und seinem Gültigkeitsbereich neu, für das Gebiet der deutschen Collectio Rituum von 1950 jedoch nicht. Verf. meinen mit Recht, daß eine solche Koppelung nur eine Notlösung sein sollte (vgl. Mißverständnis der K. als „Todesweihe"). Freilich wird man festhalten müssen, daß der Liturge aufgrund pastoraler Situationen oft nicht daran vorbeikommt. – Sehr hilfreich sind auch die anschließenden Epitome, die für die geistliche Betreuung des Sterbenden angeboten werden. Sie gehen ebenfalls über die römische Vorlage hinaus und tragen den tatsächlichen Situationen vielfach vorzüglich Rechnung. Es handelt sich um Modelle für (Not-) Taufe, (Not-) Firmung, (Not-) Trauung, Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der Kirche, Generalabsolution, K. in Todesgefahr und Bedingungsform der K. Für den zuletztgenannten Fall wäre eine treffendere Übertragung bzw. Adaptation denkbar. – Ein Komplex von Texten für das Beten mit dem Sterbenden und nach Eintritt des Todes rundet die Sammlung ab.

Teamarbeit hat Vor- und Nachteile. Hier meint man, daß sie zum Vorteil ausgeschlagen ist. Kaum eine wesentliche Situation wurde ausgelassen, kaum ein wichtiges Moment übersehen. Betreffs Einzelheiten (Gebetsformeln; Textauswahl; Deuteworte, z. B. Wechselform zum Weihwasser; Segensformeln; Details, z. B. S. 121: „Ich darf ihnen die Krankensalbung spenden") wird man unterschiedlicher Meinung sein können. Ferner ist zu sagen, daß sich die Frage nach der stabilen Aussagekraft von Texten und ihrer Flüssigkeit bzw. Griffigkeit sowie: ob sie auf Dauer etwas aushalten, erst nach längerem ständigen Gebrauch beantworten läßt. Vor diesen Problemen stehen jedoch alle liturgischen Stücke. Aber: gottesdienstliche Ordnungen sind ja keine Ewigkeitswerte! Auf jeden Fall wäre zu wünschen, daß die Mühe der Verf. auf dem Weg zu einer echt adaptierten Liturgie auch dem deutschen Sprachraum Nutzen brächte. (Zur Diskussion sind nicht nur die Liturgiker, sondern gerade die Liturgen aufgerufen.) Das vor allem auch, weil man das ernsthafte Engagement der Verf. spürt und ihren (erneuten) Versuch nur begrüßen kann: der Liturgie helfen, dem Image (ihrer schlechten Presse) „jenseits von Raum und Zeit" immer mehr zu entrinnen. Um was es den Verf. geht, das wird nicht zuletzt durch die knappen aber eindringlichen „Vorbemerkungen" (die echte Hilfen zur Spiritualität darstellen bzw. weit mehr sind als bloße „Rubriken") in trefflicher Weise deutlich.

Bamberg Hermann Reifenberg

Basetti-Sani, Giulio: **Il Corano nella luce di Cristo.** – Bologna: Editrice Nigrizia 1972. 234 S. Lit 2000

Dieses Buch hat Bekenntnischarakter. Es ist das Zeugnis eines „Konvertiten", der zunächst aus Liebe zu Christus und zur Kirche nur Haß gegen Muhammad empfand und nur eine strenge Verurteilung des Islam zuließ, der aber – unter dem Einfluß vornehmlich des französischen Islamwissenschaftlers L. Massignon – sich dann zu einer breitherzigeren Christus- und Kirchenliebe bekehrt hat, die auch Muhammad und den Islam mit einschließt und ihnen einen Platz im Heilsplan Gottes einräumt, den Platz des auf das Reich Hinblickenden und in Erwartung Christi Lebenden und daher auch des irgendwie auf Christus Hinweisenden.

Seine christliche Lektüre des Korans will nicht oberflächliche Beziehungen zwischen Bibel und Koran aufzeigen, sondern entdecken, welche Wege des Heiles und welche Andeutungen des Geheimnisses Christi der Heilige Geist in den Koran hineingelegt hat (siehe 117).

Der Verf. geht davon aus, daß der Koran wohl eine Offenbarung Gottes enthält, nicht wie die der kanonischen heiligen Schriften, sondern eine Offenbarung privaten Charakters, und daß folglich Muhammad als Träger und Verkünder dieser Offenbarung wohl als Prophet bezeichnet werden kann (sieh u. a. 116, 154). Im Laufe seiner Untersuchung formuliert er seine Ergebnisse: Die koranische Verkündigung richtet sich „an die heidnischen Araber, Nachkommen Ismaels, und an eine Welt, die der Kenntnis des wahren Gottes Abrahams entbehrte." Der Koran ist also die erste Etappe eines Weges, der zu Gott hinführt. Er will den Heiden eine Einführung in das Geheimnis Christi anbieten und zugleich den Hebräern von Makka und Madina die Anerkennung seiner Messianität nahebringen. (154). Der Verf. meint, im Koran eine stufenweise Entwicklung der Verkündigung zu einer umfassenderen Darstellung des Geheimnisses Christi, des Messias der Hebräer, hin feststellen zu können (155).

Der Autor bemüht sich, seine neue, von der der Muslims und der Islamwissenschaftler in der Interpretation wichtiger Punkte abweichende Lektüre des Korans im Lichte Christi exegetisch zu untermauern. Obwohl manche Einzelheiten interessant und manche Abschnitte anregend sind, so vermögen dennoch das Verfahren und die Einzeldarstellungen nicht immer zu überzeugen. Ich akzeptiere die Arbeitshypothese als solche. Trotz des hier unternommenen Versuchs harrt diese Hypothese immer noch auf eine überzeugende Bestätigung.

Auf zwei Abschnitte soll noch hingewiesen werden, weil sie, weniger berührt von der dem Verf. eigenen Methode und Absicht, besonders gut geraten sind: „Die angeblichen Quellen des Korans" (Judentum, Christentum, Manichäismus, Gnosis usw.) (57–77); – „die literarischen Gattungen im Koran" (Orakel, apokalyptische Visionen, Psalmen und Gebete, historisch-legendäre Erzählungen, Gesetze, Urkunden und militärische Anweisungen) (77–105).

Zum Schluß möchte ich betonen, daß ich die Absicht des Autors und die diese Absicht inspirierende offenherzige Liebe bejahe und auch manche Teilergebnisse für beachtenswert halte.

Münster Adel-Théodore Khoury

Flasche, Rainer: **Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien.** – Marburg an der Lahn: (im Selbstverlag) 1973. 302 S. (Veröffentlichung der Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde. Seria A: Afrika, Bd 1).

Autor will Religionswissenschaftler sein und als solcher hat er sich vorgenommen, eine religionshistorische Untersuchung über die geschichtliche Entwicklung der afrikanischen Religiosität in Brasilien zu machen. Er ist auch davon überzeugt, daß sein Versuch der erste sei (12, 118); alle, die vor ihm kamen, waren keine „Religionswissenschaftler" so wie er, „frei von Vorverständnissen und Voreingenommenheiten". Der Leser muß sich dann auch immer wieder gefallen lassen zu hören, was eigentlich Religionsgeschichte ist und was ein Religionshistoriker tun muß oder unterlassen soll.

Er muß z. B. darauf bedacht sein, eine Religion so darzustellen, „daß ihm die Anhänger derselben voll zustimmen können, dies sei ihre Religion“ (8). Wenn Autor dann aber die katholische Religion in Brasilien beschreibt (22–58), so kann ich, als Anhänger eben dieser Religion, ihm absolut nicht voll zustimmen, dies sei meine Religion. Die skizzenhafte Darstellung der katholischen Kirche in Brasilien (22–26) ist zu einseitig und pessimistisch, „zusammenhanglose Berichte von Kolonialbeamten, Missionen oder Reisenden“ (vgl. 9). Auch die Beschreibung der Missionsgeschichte und der Missionspraxis der katholischen Kirche (30–36) ist einfach negativ: „Im Ganzen gesehen war der Erfolg der Christianisierung der Indios gleich Null!“ (35) heißt der Schlußsatz über die missionarischen Tätigkeiten der Jesuiten. Die anderen missionierenden Orden aber waren „meist noch oberflächlicher“. Wenn Autor sagt, daß man „über eine äußerliche Christlichmachung nie hinausgekommen ist“ (35), so vergißt er doch, was er vorher, auf Seite 31, über das Netz von Reduktionen geschrieben hatte, „in denen sich die Jesuiten um die Indianer, und zwar um den ganzen Menschen, auch in seinen Alltag, bemühten und nicht nur auf äußere Bekehrung und möglichst hohe ‚Taufraten‘ aus waren“. Seine Geschichte der Christianisierung der Afrikaner (42–45) kommt nicht besser weg. Es wird wohl nicht möglich sein, die Karikatur der Missionsarbeit Peter Claver's auf Seite 43 mit der Beschreibung auf Seiten 217–220 zu harmonisieren. Auch die religiöse Praxis und Volksfrömmigkeit des brasilianischen Katholizismus im allgemeinen wird mit diesen Schlußworten zusammengefaßt: „Der Katholizismus in Brasilien ist fast ausschließlich diesseitsbezogen, das religiöse Handeln und Denken ist nichts anderes als Lebensbewältigung“ (58). Er weiß sogar, daß es in kaum einer brasilianischen Kirche eine Kanzel gab, „da ja ohnehin nicht gepredigt wurde“ (50). Sollen wir seinen „wissenschaftlichen“ Darlegungen Glauben schenken, so müssen wir auch zu wissen bekommen, daß unsere Kirchen in Brasilien „vom Boden bis zur Decke mit Verkleidungen aus Edelmetallen, mit Gemälden und Votivtafeln überladen“ sind (49). Und die Priesterschaft zog es vor, „sich in den lebenslustigen Städten anzusiedeln, als ihren Pflichten in der unermeßlichen Weite des Landes nachzugehen“ (23).

Solche und andere Grobheiten und Unexaktheiten (daß z. B. St. Georg „Schutzpatron von Brasilien“ sei, wie auf Seite 52 zu lesen ist, oder daß der hl. Antonius „Generalissimus von Portugal“ sei) machen das Buch für einen brasilianischen Leser zwar zweifelhaft, schließen aber nicht aus, daß es tatsächlich mit Problemen zu tun hat, die es wohl verdienen, gründlicher untersucht zu werden, wie R. Flasche es hier versucht. Als reiner Religionshistoriker ist er zwar an der Wahrheitsfrage der von ihm untersuchten Religion prinzipiell nicht interessiert (vgl. 8 und 231), und auch nicht an pastoralen oder missionarischen Problemen; aber als Christ könnte man sich doch fragen, ob diese Probleme so irrelevant sind, oder ob es uns überhaupt erlaubt ist, sich um solche Sachen prinzipiell gar nicht zu kümmern. Daß man eine so gut wie möglich vorurteilslose Religionsgeschichte versucht, ist sicher richtig, aber das braucht dann doch nicht auch eine Religionskritik auszuschließen, um dann auch bessere Pastoralmethoden herauszufinden, die uns dazu helfen, diese Menschen auf ihre Art zu Christus zu führen. Ich weiß nicht, mit welchen Kriterien Autor aus meinen Schriften über Umbanda wählte, aber ich möchte doch fragen, warum er gerade meine „Ensaio de uma nova posição pastoral perante a Umbanda“ (REB 1968) ignorierte, wo ich besonders seine religionswissenschaftlichen Prinzipien anzuwenden versuchte. Sein Studium, dessen wissenschaftlichen Charakter ich bezweifle, kann uns trotzdem helfen, im Selbstverständnis der Umbanda in Brasilien weiter zu kommen.

Medellin Boaventura Kloppenburg

Figge, Horst H.: **Geisterkult, Besessenheit und Magie in der Umbanda-Religion Brasiliens.** – Freiburg/München: Karl Alber (1973). 340 S., mit 55 Abbildungen auf Tafeln. Lw. DM 58.–

Volkstümliche Bewegungen, rein afrikanischen (Brasilien hat ca. 10 Millionen Neger) und indianischen Ursprungs, mit christlichen, stark verheidnischten Elementen und direkt beeinflußt durch spiritistische Praktiken, haben sich in Brasilien allmählich zusammengefunden und vereinigen sich heute immer noch, um die „Umbanda“ (ein Wort, das aus der Bantu-Sprache stammt und „Zauber“ bedeutet) als eine synchretistische Volksreligion zu bilden.

Horst Figge, der als Psychologe die Umbanda 14 Monate (von April 1969 bis Juni 1970) mitvollziehend beobachtete, schreibt jetzt darüber dieses Buch. „Ziel der vorliegenden Arbeit ist die Untersuchung der Echtheit und gegebenenfalls Feststellung des Wesens behaupteter, naturwissenschaftlich noch nicht genügend geklärter Phänomene psychologischer Grenzbereiche, die offenbar als direkte Gründe für das explosionsartige Wachstum anzusehen sind“ (9). Als Untersuchungsfeld wählte er die Governadorinsel, die praktisch zur Stadt Rio de Janeiro gehört, wo er 29 Terreiros oder Umbandakultstätten besuchte.

Man liest mit Interesse seine Beobachtungen über die historische Entwicklung der Umbanda (leider sehr kurz), die Glaubensinhalte, die Umbandisten, die Kultstätte, die Kultsessionen und die einzelnen Kultelemente. Wertvoll sind auch seine kritischen Bemerkungen über Beeinflussungsmittel, Magie und, besonders, über die Besessenheit, wenn auch die Aussagen über Magie und Religion (201) sicher als zu verallgemeinert bezeichnet werden müssen. Zur Lösung der theologischen und pastoralen Fragen zeigt Autor kein Verständnis. Am liebsten wäre es ihm wohl, die Kirche ließe die Umbandisten vollständig ungestört und gleichzeitig vollrechtlich katholisch sein.

Wenn Autor meint, daß die Umbanda „als eine typisch brasilianische Religion“ verstanden werden kann (303), so möchte man als Brasilianer doch fragen, was denn eigentlich nun „typisch brasilianisch“ ist. Muß es immer irgendwie exotisch sein? Es ist auch ganz sicher nicht wahr, was auf Seite 65 zu lesen ist. „Ginge man davon aus, daß derjenige Umbandist ist, der die umbandistischen Glaubensinhalte teilt (so wie Autor sie von Seite 29 bis 64 zusammenstellt), so umfaßt der Begriff mit Ausnahme eines Teils der naturwissenschaftlich gebildeten Oberschicht so gut wie die gesamte Bevölkerung Brasiliens, einschließlich der adaptierten Ausländer, und zwar auch der Protestanten“. Er sagt sogar, daß Umbanda eine „Religion des Fortschritts“ (306) ist, weil sie die Möglichkeit habe, bisher noch gar nicht existent gewesene Weisungen ‚Gottes‘ oder anderer ‚übernatürliche Wesen‘ entsprechend den Erfordernissen des Augenblicks erst zu schaffen. Er weiß natürlich, daß solches Schaffen „neuer Weisungen Gottes“ reines Menschenwerk sein würde, aber mehr scheint er auch anderswo (in der Bibel z. B.) nicht zu sehen. Wenn die Apostelgeschichte 2,4 sagt: „und sie wurden alle voll des Heiligen Geistes und fingen an, fremdartige Sprachen zu sprechen, wie sie ihnen der Heilige Geist eingab“, so gilt das, nach Autor (316), mutatis mutandis, für jede Umbanda-Session. Auch die Worte des Apostels Paulus im 1. Brief an die Korinther, Kap. 14, „könnten wörtlich von einen Umbanda-Kultchef als Anweisung an seine Gruppe übernommen werden“ (316).

Soweit die Reise eines Naturwissenschaftlers von der Governadorinsel nach Korinth.

Medellin Boaventura Kloppenburg

Schlette, Heinz Robert: **Romano Guardini – Werk und Wirkung.** – Bonn: Bouvier 1973. 41 S. (Akademische Vorträge und Abhandlungen Heft 40) kart. DM 7.80

Der Vortrag stellt die Frage, wie „die Wirkung dessen, was Guardinis Werk als Ganzes charakterisiert“, eingeschätzt werden kann, d. h. des Versuchs, „eine überzeugende Form katholischen Lebens und christlicher Weltanschauung zur Geltung zu bringen, geleitet von den Ansprüchen der hl. Schrift, der großen kirchlichen Kultur und Lehrtradition, aber auch von der Methaphysik und Ethik Platons und mit der Hilfe der neuen Phänomenologie und Wertphilosophie“ (31). Verf. tritt der These entgegen, „Guardini sei im Grund doch eine ästhetische Existenz geblieben“ (21). Vielmehr habe er „das ganze Ausmaß der Krise, in die der Glaubende durch Neuzeit und Nachneuzeit hineingestellt ist, illusionslos erkannt und auch beim Namen genannt“ (28). Der Vortrag stellt nicht nur die Forderung einer ausführlichen Biographie unter Hinzuziehung der persönlichen Aufzeichnungen und der Briefe, sondern macht die Notwendigkeit auch deutlich.

Münster Erwin Iserloh

Kirchgässner, Ernst: **Suchet den Frieden.** – (Würzburg): Echter (1972). 100 S. (Prediger unserer Zeit) br. DM 9.80

Dieser Sammelband gewinnt dadurch an Interesse, daß er Predigten zum Thema Frieden aus Ländern West- (Österreich, Dänemark, Frankreich, Deutschland, Italien, Spanien, Schweiz, Holland) und Osteuropas (Tschechoslowakei, Rumänien, Jugoslawien und sogar Litauen) bietet, die – zumindest zwischen den Zeilen – die je verschiedene Situation mit reflektieren. Dabei sind die zur katholischen Morgenfeier im Hessischen Rundfunk gehaltenen Ansprachen von durchaus unterschiedlicher Qualität. Inzwischen haben sich schon mehr Predigtvorlagen mit diesem Thema befaßt. Was noch immer fehlt, ist ein Band mit Textvorschlägen für Wortgottesdienst, ggf. auch zur Eucharistiefeier, der auch eine Sammlung des verstreut vorhandenen Materials für die Liturgiefeier anstreben sollte.

Bösensell Klemens Richter

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

Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen. Zur Vermittlung und zum Vollzug des Glaubens. (Heinrich **Kahlefeld** zum 70. Geburtstag.) Hrsg. von Otto Knoch, Felix Messerschmid, Alois Zenner. – Ffm: Knecht (1973). XIII, 359 S.; Lw. DM 25,–.

The Word in the world. Essays in honor of Frederick L. **Moriarty** S.J. Ed. by Richard J. Clifford, S.J., and George W. MacRae, S.J. – (Cambr, Mass.:) Weston College Pr. 1973. X, 282 p.; $ 3,50; p. 271–282: Fahey, Michael A., SJ: Frederick L. Moriarty, S.J. Bibliography.

Rahner, Karl, SJ: Schriften zur Theologie. Bd XI: Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen. Bearbeitet von Karl H. Neufeld SJ. – Zü, Eins, Köln: Benziger Verl. (1973). 512 S.; Lw. DM 45,–.

Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von Karl Forster. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1973. 275 S.; DM 26,50.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete ... Bd XIX: **1972/1973**. – Düs: Patmos-Verl. (1973). XV, 447 S.; brosch. DM 104,–.

Giavani, Giovanni: Gli studi biblici in Italia negli anni dal 1950 al 1970. – SC CI, 1973, 9–42.

Harrington, Wilfried, OP: The path of biblical theology. – Dublin: Gill and Macmillan 1973. IX, 438 p.; £ 4,55.

2. Altes Testament

Gozzo, Serafino M., OFM: La dottrina storico-religioso-morale di **Gen. 38**: Opinioni moderne e dottrina della Chiesa. – Euntes docete XXV, 1972, (R 1973), 13–108.

Weimar, Peter: Untersuchungen zur priesterschriftlichen **Exodus**geschichte. – (Wü:) Echter Verlag (1973). 273 S. = Forschung zur Bibel IX; kart. DM 29,– [Diss., Freiburg/B.]

Lack, Rémi, SMM: La symbolique du Livre d'**Isaïe**. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration. – R: Biblical Institute Press 1973. 281 p. = Analecta biblica LIX; Lire 8500 [Diss., Roma, Pont. Inst. Bibl.]

Jensen, Joseph, OSB: The use of tôrâ by Isaiah. His debate with the wisdom tradition. – Wash: The Catholic Biblical Association of America 1973. IX, 156 p. = The Catholic Biblical Quarterly. Monograph series III; $ 3,– [Diss., Washington. Überarb.]

Schedl, Claus: Rufer des Heils in heilloser Zeit. Der Prophet **Jesajah.** Kapitel **I–XII** logotechnisch und bibeltheologisch erklärt. – Pad: Schöningh 1973. XVIII, 392, 10* S.; Linson DM 28,–.

Harrison, R. K.: Jeremiah and Lamentations. An introduction and commentary. – Lo: The Tyndale Press (1973). 240 p. = The Tyndale Old Testament commentaries; £ 1.35.

Kühlewein, Johannes: Geschichte in den Psalmen. – Stu: Calwer Verl. 1973. 183 S. = Calwer theologische Monographien A, 2; DM 22,–.

Kutsch, Ernst: **Hiob**: leidender Gerechter – leidender Mensch. – KuD XIX, 1973, 197–214.

Zimmermann, Frank: The inner world of **Qohelet**. ‹With translation and commentary›. – NY: KTAV Publ. House 1973. XIV, 198 p.

Welten, Peter: Geschichte und Geschichtsdarstellung in den **Chronik**büchern. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins (1973). 227 S., 1 Karte = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLII; Lw. DM 46,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Hossfeld, Frank Lothar – Meyer, Ivo: **Prophet** gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten. – (Frb/S:) Schweizerisches Katholisches Bibelwerk (1973). 209 S. = Biblische Beiträge, N.F. IX; brosch. DM 24,–.

Long, Burke D.: The effect of divination upon Israelite literature. – JBL XCII, 1973, 489–497; p. 498–502: Christensen, Duane L.: "Terror on every side" in Jeremiah; p. 503–516: Braun, Roddy L.: Solomonic apologetic in Chronicles.

Ruppert, Lothar: Der leidende Gerechte und seine Feinde. Eine Wortfelduntersuchung. – (Wü:) Echter Verl. (1973). X, 299 S.; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Würzburg. Teil II]

Negretti, Nicola: Il settimo giorno. Indagine criticio-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico. – R: Biblical Institute Press 1973. 341 p. = Analecta biblica LV; Lire 10 000 [Diss., Rom, Pont. Institutum Biblicum]

Lemaire, André: Le **sabbat** à l'époque israélite. – RB LXXX, 1973, 161–185.

Barclay Burns, John: The mythology of **death** in the Old Testament. – SJTh XXVI, 1973, 327–340.

Phillips, Anthony: Some aspects of **family law** in pre-exilic Israel. – VT XXIII, 1973, 349–361.

Stemberger, Günter: Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur. – Kairos, N.F. XV, 1973, 238–266.

Ménard, Jacques-E.: Exégèse biblique et Judaïsme. – Strasbourg: Faculté de Théologie Catholique. Palais Universitaire 1973. 255 p.

Bertola, Ermenegildo: Il pensiero ebraico. Studi e ricerche. – Padova: CEDAM 1972. 364 p. = Studi filosofici e religiosi VIII; Lire 4400.

Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung. Hrsg. von Johann Maier u. Josef Schreiner. Mit Beitr. von Günther Baumbach [u. a.] – Wü: Echter-Verlag; (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1973. IX, 469 S.; Lw. DM 84,–; [enth.:] S. 1–18: Maier, Johann: Kontinuität und Neuanfang; S. 19–30: Schreiner, Josef: Interpretation innerhalb der schriftlichen Überlieferung; S. 31–42: Müller, Karlheinz: Die Ansätze der Apokalyptik; S. 43–56: Zenger, Erich: Die späte Weisheit und das Gesetz; S. 57–72: Maier, Johann – Neusner, Jacob: Die gesetzlichen Überlieferungen; S. 73–105: Müller, Karlheinz: Geschichte, Heilsgeschichte und Gesetz; S. 107–116: Degen, Rainer: Sprachen und Sprachprobleme; S. 117–122: Maier, Johann: Frühjüdische Literatur. Überblick; S. 123–162: Weimar, Peter: Formen frühjüdischer Literatur. Eine Skizze; S. 163–180: Hegermann, Harald: Griechisch-jüdisches Schrifttum; S. 181–199: Stern, Menachem: Die Urkunden; S. 201–213: Baumbach, Günter: Der sadduzäische Konservativismus; S. 214–253: Schreiner, Josef: Die apokalyptische Bewegung; S. 254–272: Thoma, Clemens: Der Pharisäismus; S. 273–283: Baumbach, Günther: Die antirömischen Aufstandgruppen; S. 284–309: Schnakkenburg, Rudolf: Das Urchristentum; S. 310–319: Tröger, Karl-Wolfgang: Spekulativ-esoterische Ansätze ‹Frühjudentum und Gnosis›; S. 321–327: Neusner, Jacob: Babylonisches Judentum während der Zeit des 2. Tempels; S. 328–352: Hegermann, Harald: Das griechisch-sprechende Judentum; S. 353–369: Hegermann, Harald: Philon von Alexandria; S. 371–390: Maier, Johann: Tempel und Tempelkult; S. 391–413: Schäfer, Peter: Der synagogale Gottesdienst; S. 414–437: Künzl, Hannelore: Die archäologischen Funde aus der Zeit des Frühjudentums und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. In Verbindung mit George W. Anderson [u. a.] hrsg. von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Band I: גלה – אב. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). XV S., 1031 Sp. [S. 517–560]; Lw. DM 158.

Syntax and meaning. Studies in Hebrew syntax and biblical exegesis. – Lei: Brill 1973. V, 213 p. = Oudtestamentische studiën XVIII; hfl 72,–.

Delcor, Mathias: Le **Testament d'Abraham**. Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue. Suivi de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales. – Lei: Brill 1973. X, 282 p. = Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha II; hfl 175,–.

Septuagintal lexicography edited by Robert A. Kraft for the International Organization for Septuagint and Cognate Studies and the Society of Biblical Literature, Seminar on Lexicography. – (Missoula/Montana:) (University of Montana) 1972. 183 p. = Septuagint and cognate studies I; $ 2,50.

Fernández Marcos, N. – A. Sáenz-Badillos: Anotaciones críticas al texto griego del Génesis y estudio de sus grupos textuales. – Madr, Barc: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1972. 125 p. = Textos y estudios "Cardenal Cisneros" XII; pes 150,–.

Monsengwo Pasinya, Laurent: La notion de *nomos* dans le Pentateuque grec. Préface de Ignace de la Potterie, S.J. – R: Biblical Institute Pr. 1973. 246 p. = Analecta biblica LII = Recherches africaines de théologie V; Lire 7500.

De Waard, Jan: Translation techniques used by the Greek translators of **Ruth**. – Bibl LIV, 1973, 499–515.

Konkordanz zum hebräischen **Sirach**. Mit syrisch-hebräischem Index. Hrsg. von D. Barthélemy und O. Rickenbacher. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. VI, 432, 78 S.; Lw. DM 78,–.

Hoenig, Sidney B.: **Qumran** fantasies. A rejoinder to Dr. Driver's "Mythology of Qumran". – JQR LXIII, 1973, 247–267. 292–316.

3. Neues Testament

Neues Testament und Kirche. Für Rudolf **Schnackenburg**. Hrsg. von Joachim Gnilka. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 579 S.; Lw. DM 68,–; [enth. u. a.:] S. 11–41: Blank, Josef: Die Sendung des Sohnes. Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12,1–12; S. 42–62: Pesch, Rudolf: Die Verleugnung des Petrus. Eine Studie zu Mk 14,54.66–72 ‹und Mk 14,26–31›; S. 63–70: Metz, Johann Baptist: Messianische Geschichte als Leidensgeschichte. Meditation zu Mk 8,31–38; S. 71–75: Schelkle, Karl Hermann: Der Zweck der Gleichnisreden ‹Mk 4,10–12›; S. 76–93: Minear, Paul S.: False prophecy and hypocrisy in the Gospel of Matthew; S. 94–114: Hoffmann, Paul: Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium; S. 115–124: Schweizer, Eduard: „Der Jude im Verborgenen ..., dessen Lob nicht von Menschen, sondern von Gott kommt". Zu Röm 2,28f und Mt 6,1–18; S. 125–143: Dupont, Jacques: La portée christologique de l'évangélisation des nations d'après Luc 24,47; S. 144–159: Barrett, C.K.: "The Father is greater than I" ‹Jo 14,28›. Subordinationist Christology in the New Testament; S. 160–171: Boismard, E.: Jésus, le Prophète par excellence, d'après Jean 10,24–39; S. 172–190: Hahn, Ferdinand: Die Jüngerberufung Joh 1,35–51; S. 191–219: Potterie, I. de la: Das Wort Jesu ‚Siehe, deine Mutter' und die Annahme der Mutter durch den Jünger ‹Joh 19,27b›; S. 220–248: Wilckens, Ulrich: Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot ‹Joh 6,51c–58›; S. 249–265: Zimmermann, Heinrich: Christushymnus und johanneischer Prolog; S. 266–281: Kertelge, Karl: Apokalypsis Jesou Christou ‹Gal 1,12›; S. 282–300: Schürmann, Heinz: „Das Gesetz des Christus" ‹Gal 6,2›. Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus; S. 301–324: Thüsing, Wil-

helm: Rechtfertigungsgedanke und Christologie in den Korintherbriefen; S. 325–336: Mußner, Franz: Eph 2 als ökumenisches Modell; S. 337–358: Stuhlmacher, Peter: „Er ist unser Friede" ‹Eph 2,14›. Zur Exegese und Bedeutung von Eph 2,14–18; S. 359–370: Schlier, Heinrich: Zur Frage: Wer ist Jesus?; S. 371–398: Vögtle, Anton: „Theo-logie" und „Eschato-logie" in der Verkündigung Jesu?; S. 399–412: Schneider, Gerhard: Präexistenz Christi. Der Ursprung einer neutestamentlichen Vorstellung und das Problem ihrer Auslegung; S. 413–428: Moule, C.F.D.: Neglected features in the problem of "the Son of Man"; S. 429–433: Kilpatrick, G. D.: Eucharist as sacrifice and sacrament in the New Testament; S. 434–457: Kümmel, Werner G.: Heilsgeschichte im Neuen Testament?; S. 458–475: Gnilka, Joachim: Methodik und Hermeneutik. Gedanken zur Situation der Exegese; S. 476–496: Reuß, Joseph: Evangelien-Erklärungen vom 4. bis 9. Jahrhundert in der griechischen Kirche.

Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für Rudolf **Schnackenburg** zum 60. Geburtstag hrsg. von Helmut Merklein und Joachim Lange. – (Wü:) Echter Verlag (1973). XX, 385 S.; kart. DM 19,80.

Unnik, W[illem] C[ornelis] van: Sparsa collected. The collected essays of W[illem] C[ornelis] van Unnik. Part I: Evangelia, Paulina, Acta. – Lei: Brill 1973. X, 409 p. = Supplements to Novum Testamentum XXIX; hfl 148,–.

Stramare, Tarcisio, OSJ: Giuseppe, «uomo giusto» in **Mt. 1,18–25.** – RBibl XXI, 1973, 287–300.

Burger, Christoph: Jesu Taten nach Matthäus **8** und **9**. – ZThK LXX, 1973, 272–287.

Caba, José, SJ: El poder de la petición comunitaria ‹Mt. **18, 19–20**›. – Greg LIV, 1973 609–653; p. 653–654: Summary.

Mohn, Werner: Gethsemane ‹**Mk 14, 32–42**›. – ZNW LXIV, 1973, 194–208.

Légasse, S.: Approche de l'épisode préévangélique des Fils de Zébédée ‹Marc. **X. 35–40** par.›. – NTSt XX, 2, 1974, 161–177.

Dupont, Liliane – Christopher Lash – Georges Levesque: Recherche sur la structure de **Jean 20**. – Bibl LIV, 1973, 482–498.

Dubarle, A.-M.: Le discours à l'Aréopage ‹**Actes 17, 12–31**› et son arrière-plan biblique. – RSPhTh LVII, 1973, 576–610.

Barrett, C[harles] K[ingsley]: A commentary on the **Second** Epistle to the **Corinthians**. – Lo: Black (1973). XV, 354 p. = Black's New Testament commentaries; paper £ 2,75.

Baumert, Norbert: Täglich sterben und auferstehen. Der Literalsinn von **2 Kor 4,12–5,10**. – Mchn: Kösel-Verlag 1973. 462 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXIV; kart. DM 98,– [Diss., F. U. Berlin]

González Lamadrid, Antonio: Ipse est pax nostra. Estudio exegético-teológico de **Ef 2, 14–18**. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1973. X, 136 p. = Biblioteca Hispana bíblica IV; pes 200.

Ramaroson, Léonard, SJ: La structure du **premier Évangile**. – Science et Esprit XXVI, 1974, 69–112.

Nützel, Johannes M.: Die **Verklärungserzählung** im **Markus**evangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – (Wü:) Echter Verlag (1973). V, 327 S. = Forschung zur Bibel VI; kart. DM 29,– [Diss., Freiburg i. Br.]

Scroggs, Robin and Kent J. Groff: Baptism in Mark: Dying and rising with Christ. – JBL XCII, 1973, 531–548.

Stolle, Volker: Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum **Paulusbild** des **Lukas**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). 304 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CII; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Neirynck, Frans: The argument from order and St. Luke's transpositions. – EThL XLIX, 1973, 784–815.

Grelot, Pierre: Péché originel et rédemption examinés à partir de l'Epître aux **Romains**. Essai théologique. – (P:) Desclée (1973). 469 p.

Bruggen, J. van: "Na veertien jaren". De datering van het in **Galaten 2** genoemde overleg te Jeruzalem. ‹With a summary in English›. – Kampen: Kok 1973. VIII, 264 blz.; hfl 19,90.

Gwyn Griffiths, J.: A re-examination of 'The heavenlies' in **Ephesians**. – NTSt XIX, 4, 1973, 468–483.

Stierlin, Henri: La vérité sur l'**Apocalypse**. Essai de reconstruction des textes originels. Préface de Georges Richard-Molard. – P: Éditions Buchet / Chastel (1972). 340 p.; F 40,–.

Schüssler-Fiorenza, Elisabeth: Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation. – JBL XCII, 1973, 565–581.

Vos, Johannes Sijko: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie. – Assen: van Gorcum 1973. 151 S. = van Gorcum's theologische Bibliotheek XLVII; hfl 24,– [Diss., Utrecht]

Holleran, J. Warren: The synoptic Gethsemane. A critical study. – R: Università Gregoriana Ed. 1973. XXXII, 222 p. = Analecta Gregoriana CXCI = Ser. Fac. Theol.: Sectio B. n. LXI; Lire 5500.

Stuhlmacher, Peter: Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie. – ZThK LXX, 1973, 365–403.

Fitzmyer, Joseph A., SJ: The virginal conception of Jesus in the New Testament. – ThSt XXXIV, 1973, 541–575.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Atti del IV Convegno di Studi celebrato a Loreto ‹Ancona› il 25 Aprile 1972 e dedicato ai monti di pietà e le attività sociali dei Francescani nel Quattrocento. – Falconara M. ‹Ancona›: Biblioteca Francescana 1972. 336 p. = Picenum Seraphicum. Rivista di Studi Storici Locali IX, 1972; Lire 3500. [cont.:] p. 7–62: Ghinato, Alberto, OFM: I Monti di Pietà istituzione francescana; p. 63–73: Mariano da Alatri OFMCap: Francescani e banchieri ebrei nelle città d'Italia durante il Quattrocento; p. 74–88: Laras, Giuseppe: Evoluzione del concetto di usura nel Giudaismo e riflessioni sui moventi della critica minoritica nei confronti del prestito ebraico; p. 89–129: Annibaldi, Giovanni: I banchi degli Ebrei e il Monte di Pietà di Iesi; p. 130–161: Leonardi, Corrado: Le origini francescane del Monte di Pietà di Urbania; p. 162–257: Sensi, Mario: Fra Andrea da Faenza istitutore dei Monti Frumentari; p. 258–287: Pagnani, Giacinto OFM: Una questione di priorità: Ascoli o Perugia?; p. 288–296: Grillantini, Carlo: Gli statuti del Monte di Pietà di Osimo; p. 297–314: Chiaretti, Giuseppe: Un Monte di Pietà a Leonessa anteriore al 1446?

Repgen, Konrad: Die Krise der Geschichte und die Kirchengeschichte. – Seminarium XXV, 1973, 59–74; S. 39–58: Jedin, Hubert: Kirchengeschichte als Theologie.

Canfora, Luciano: Forme della tradizione storiografica. – Belfagor XXVIII, 1973, 509–523.

Staats, Reinhart: Der theologiegeschichtliche Hintergrund des Begriffes „**Tatsache**". – ZThK LXX, 1973, 316–345.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kupisch, Karl: Kirchengeschichte. Bd I: Von den Anfängen bis zu Karl dem Großen. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1973. 157 S. = Urban-Taschenbücher CLXVIII; kart. DM 8,–.

Rauh, Horst Dieter: Das Bild des Antichrist im Mittelalter von Tyconius zum deutschen Symbolismus. – Mstr: Aschendorff (1973). VII, 550 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. N. F. IX; kart. DM 98,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Harman, Allan M.: Speech about the Trinity: with special reference to Novatian, Hilary and Calvin. – SJTh XXVI, 1973, 385–400.

3. Alte Kirchengeschichte

Rimoldi, Antonio: Gli studi patristici e storici nella Facoltà teologica del Seminario di Milano negli anni 1940–1970. – SC CI, 1973, 307–330.

Podskalksky, Gerhard: Byzantinische **Reichseschatologie**. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen ‹Daniel 2 und 7› und dem tausendjährigen Friedensreich ‹Apok. 20›. Eine motivgeschichtliche Untersuchung. – Mchn: Fink 1972. X, 114 S. = Münchener Universitätsschriften. Reihe der Philosophischen Fakultät IX; Lw. DM 38,– [Diss., München]

DuBourguet, Pierre: Die frühe christliche Kunst (Early christian art, dt.) Übers. aus dem Engl. von Ulrich Bracher und Christiane Heyer. – Stu, B, Köln, Mainz: Kohlhammer 1973. 219 S., zahlr. z. T. farb. Ill., graph. Darst., Kt.; Lw. DM 98,–.

Schubert, Ursula: Christus, Priester und König. Eine politisch-theologische Darstellungsweise in der frühchristlichen Kunst. – Kairos N. F. XV, 1973, 201–237 (18 Abb.).

Engemann, Josef: Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit. – Mstr: Aschendorff 1973. 94 S., 59 Bl. Ill. = Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg. Bd II; Lw. DM 59,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Dinkler, Erich: **Eirene**. Der urchristliche Friedensgedanke. – Heid: Winter 1973. 47, III S., 5 Ill. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jg. 1973, 1; kart. DM 16,–.

Hengel, Martin: **Eigentum** und **Reichtum** in der frühen Kirche: Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte. – Stu: Calwer Verlag 1973. 96 S.; kart. DM 9,80.

Frank, Suso, OFM: Amt und Eucharistie in der alten Kirche. – Amt und Eucharistie. Hrsg. von P. Bläser, Paderborn 1973, 51–67.

Hagner, Donald Alfred: The use of the Old and New Testaments in **Clement** of **Rome**. – Lei: Brill 1973. XIV, 394 p., 7 tabl. = Supplements to Novum Testamentum XXXIV; hfl 88,–.

Vogel, Cyrille: Titre d'ordination et lien du presbytre à la communauté locale dans l'église ancienne. – MD CXV, 1973, 70–85.

Guerra Gómez, Manuel: La «plebs» y los «ordines» de la sociedad romana y su traspaso al pueblo cristiano. – Teología del sacerdocio. T. IV, Burgos 1972, 252–293.

Davids, Adelbert: Irrtum und Häresie. 1 Clem., Ignatius von Antiochien, Justinus. – Kairos N. F. XV, 1973, 165–187.

Maier, Jean-Louis: L'épiscopat de l'Afrique Romaine, Vandale et Byzantine. – (R:) Institut Suisse de Rome 1973. 453 p. = Bibliotheca Helvetica Romana XI; sfr 80,–.

Pagels, Elaine H.: The Johannine Gospel in Gnostic exegesis: **Heracleon**'s commentary on John. – Nashville: Abingdon 1973. 128 p.

Aldama, José A. de: El sacerdocio ministerial en San **Ireneo**. – Teología del sacerdocio. T. IV, Burgos 1972, 111–142.

Smith, Morton: **Clement** of **Alexandria** and a secret gospel of Mark. – Cambr, Mass.: Harvard University Press 1973. X, 452 p., 2 tabl.; $ 30,–.

Koschorke, Klaus: Die »Namen« im Philippusevangelium. Beobachtungen zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum. – ZNW LXIV, 1973, 307–322.

Pezzella, Sosio: Cristianesimo e paganesimo romano. **Tertulliano** e **Minucio Felice**. – Bari: Adriatica Editrice 1972. 115 p.; Lire 1500.

Aland, Barbara: **Marcion**s Versuch einer neuen Interpretation. – ZThK LXX, 1973, 420–447.

Duquenne, Luc: Chronologie des Lettres de S. **Cyprien**. Le dossier de la persécution de Dèce. – Brux: Société des Bollandistes 1972. 180 p. = Subsisida hagiographica LIV; FB 400,–.

Gryson, Roger: Les élections ecclésiastiques au IIIe siècle. – RHE LXVIII, 1973, 353–404.

Dörries, Hermann: Erneuerung des kirchlichen Amtes im vierten Jahrhundert. – Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Hrsg. von Bernd Moeller und Gerhard Ruhbach, Tübingen 1973, 1–46.

Kopecek, Thomas A.: The social class of the Cappadocian Fathers. – ChH XLII, 1973, 453–466.

Guillén Preckler, Fernando: **Basilio** di Cappadocia e l'occidente. Ricerca storico-teologica. – Communio VI, 1973, 5–32.

Testini, Pasquale: La statua di bronzo o «colosso» di Barletta. – VChr X, 1973, 127–152, 29 fig.

Weijenborg, Reinoud, OFM: Les *cinq discours théologiques* attribués à **Grégoire** de **Nazianze**, en partie œuvre de Maxime Héron le Cynique, alias Evrage le Pontique d'Antioche. – Antonianum XLVIII, 1973, 476–507.

Ibáñez y Fernando Mendoza Ruiz, Javier: Naturaleza de la "Eusebeia" de Gregorio de Nisa. – RET XXXIII, 1973, 339–362. 423–448.

Alvés de Sousa, Pío Gonçalo: El sacerdocio permanente en los libros "De sacerdotio" de San **Juan Crisóstomo**. – Teología del sacerdocio, T. V, Burgos 1973, 1–29.

Laufs, Joachim: Der Friedensgedanke bei **Augustinus**: Untersuchungen z. XIX Buch des Werkes „De civitate Dei". – Wiesb: Steiner 1973. VI, 146 S. = Hermes. Einzelschriften XXVII; kart. DM 30,– [Diss. Freiburg/B]

Ferrari, Leo C.: Astronomy and Augustine's break with the Manichees. – RevÉtAug XIX, 1973, 263–276.

Bartnik, Czesław: L'universalisme de l'histoire du salut dans le «De vocatione omnium gentium». – RHE LXVIII, 1973, 731–758.

Ashby, G. W.: **Theodoret** of **Cyrrhus** as exegete of the Old Testament. – Grahamstown: Publ. Department Rhodes Univ. 1972. V, 173 p.; $ 9,35.

Magi, Luigi: La Sede Romana nella corrispondenza degli Imperatori e Patriarchi bizantini ‹**VI–VII** sec.›. – R: Pont. Facoltà teologica "Marianum"; Lv: Bureau de la R. H. E. Bibliothèque de l'Université 1972. XXI, 320 p. = Publications Universitaires de Louvain = Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique LVII; FB 500,–.

Negri, Luigi: Elementi cristologici ed antropologici nel pensiero di S. **Massimo** il **Confessore**. – SC CI, 1973, 331–361.

4. Mittelalter und Neuzeit

Wagner, Willi: Das Zisterzienserinnenkloster **Kumbd** ‹Hunsrück›. – Ratingen, Kastellaun, Düs: Henn (1973). 236 S. = Schriftenreihe des Hunsrücker Geschichtsvereins VI; kart. DM 19,80.

Leidl, August: Der Wandel des **Pilgrim**bildes in der Geschichtsschreibung. – Ostbaierische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst, Volkskunde XIV, 1972, 72–79; S. 80–84: Folger, Herbert, OSB: Poppo von Mundreiching, Domdekan von Passau, gest. 1266; S. 155–174: Mohrmann, Wolf-Dieter: Angelus **Rumpler** als Humanist. Einige Bemerkungen zu Rumplers Darstellung des Landshuter Erbfolge-Krieges; S. 288–298: Gindele, Corbinian, OSB: Kritische Bemerkungen zu Philipp **Gundel** aus Passau als Empfänger des griech. Briefes Melanchthons ‹Augsburg 1530›; S. 203–222: Haller, Reinhard: Benefacia B. V. Mariae in Podenmais. Zur Volkskunde einer bayerischen Loreto-Wallfahrt (2 Taf.); S. 14–48: Zauner, Peter: Das Tagebuch des Zisterzienserabtes Otto Doringer von Aldersbach ‹1779–1797› (2 Taf.); S. 5–13: Hubensteiner, Benno: Kirche und Frömmigkeit im bayerischen 19. Jahrhundert.

Kisch, Guido: Judentaufen: eine historisch-biographisch-psychologisch-soziologische Studie besonders für Berlin und Königsberg. – B: Colloquium-Verlag 1973. VIII, 134 S. = Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin XIV; Lw. DM 38,00.

Gand, Friedrich: Maria-Reuthin: Dominikanerinnenkloster und Hohenberger Grablege. – Göppingen: Kümmerle 1973. 218 S., 3 Bl., 2 Kt. = Göppinger akademische Beiträge LXXXII; kart. DM 32,– [Diss., Tübingen. Teildr.]

Dokumente und Untersuchungen zur inneren Geschichte der drei **Brigittenklöster Bayerns**: **1420–1570**. Bearb. von Tore Nyberg. T. I. – Mchn: Beck (1972). 452 S. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N. F. XXVI; brosch. DM 82,–.

5. Mittelalter

Kaiser, Reinhold: Untersuchungen zur Geschichte der Civitas und Diözese **Soissons** in römischer und merowingischer Zeit. – Bo: Röhrscheid 1973. 327 S., Kt. = Rheinisches Archiv LXXXIX; kart. DM 54,– [Diss., Bonn]

Kaiser, Reinhold: Die Civitas Suessionum und Diözese Soissons in römischer und merowingischer Zeit. (Mit 3 Karten). – RhV XXXVII, 1973, 91–106.

Dérens, Jean: Les origines de **Saint-Germain des Prés**: nouvelle étude sur les deux plus anciennes chartes de l'abbaye. – Journal des savants 1973, 28–60; p. 3–26: Boussard, Jacques: L'Ouest du royaume franc aux VII^e^ et VIII^e^ siècles.

Fritze, Wolfgang H.: Papst und Frankenkönig. Studien zu den päpstlich-fränkischen Rechtsbeziehungen von **754–824**. – Sigmaringen: Thorbecke 1973. 99 S. = Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. Sonderband X; kart. DM 22,–.

Miscoll-Reckert, Ilse Juliane: Kloster **Petershausen** als bischöflich-konstanzisches Eigenkloster. Studien über das Verhältnis zu Bischof, Adel und Reform vom **10.** bis **12.** Jahrhundert. – Frb/B, Mchn: Alber 1973. 252 S. = Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte XXIV; kart. DM 38,– [Diss., Freiburg/B.]

Lotter, Friedrich: Zu den Anfängen deutsch-jüdischer Symbiose in frühottonischer Zeit. – AKG LV, 1973, 1–34.

Hyde, J. K.: Society and politics in **medieval Italy**. The evolution of the civil life, **1000–1350**. – (Lo, Basingstoke:) Macmillan (1973). XV, 229 p., 7 maps = New studies in medieval history; £ 2,60.

Herrmann, Klaus-Jürgen: Das **Tuskulanerpapsttum** ‹**1012–1046**›. Benedikt VIII., Johannes XIX., Benedikt IX. – Stu: Hiersemann 1973. 220 S. = Päpste und Papsttum IV; Lw. DM 84,–.

Segl, Peter: Zum Itinerar Abt **Hugos I.** von **Cluny** ‹**1049–1109**›. – DA XXIX, 1973, 206–219.

Hoffmann, Hartmut: Studien zur **Chronik** von **Montecasino**. – DA XXIX, 1973, 59–162.

Greshake, Gisbert: Erlösung und Freiheit – Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre **Anselms** v. **Canterbury**. – ThQ CLIII, 1973, 325–345.

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

Mönnich, C. W.: Plaatsvervanging bij Anselmus. – GThT XXIII, 1973, 200–218.

Metz, Bernhard: A propos du «Libellus de diversis ordinibus». – RHE LXVIII, 1973, 814–822.

Polock, Marlene: Zur Chronologie der **Tegernseer Äbte**liste im **12.** Jahrhundert und zur Datierung einiger Tegernseer und Diessener Traditionen. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXVI, 1973, 304–316.

Riedmann, Josef: Ein neuaufgefundes Bruchstück des „**Ludus** de **Antichristo**". Beiträge zur Geschichte der Beziehungen zwischen St. Georgenberg in Tirol und Tegernsee. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXVI, 1973, 16–38.

Althoff, Gerd: Eine **Prüm**er **Mönchsliste** im ‚Liber Aureus'. – FMSt VII, 1973, 234–265.

Vilela, Albano: La notion traditionnelle des «Sacerdotes secundi ordinis» des origines au Décret de **Gratien**. – Teología del sacerdocio. T. V, Burgos 1973, 31–65.

Squire, Aelred: **Aelred** of **Rievaulx**: A study. – Lo: S.P.C.K. 1973. XII, 177 p.; £ 1,50.

Gouillard, Léonidas: Constantin Chrysomellos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien. – Travaux et Mémoires V, 1973, 313–327.

Gonnet, Giovanni: Le développement des doctrines vaudoises de Lyon à Chanforan ‹1170–1532›. – RHPhR LII, 1972, 397–406.

Weber, Hermann J.: Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie. Von **Alexander** von **Hales** zu **Duns Skotus**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 410 S. = Freiburger theologische Studien XCI; kart. DM 75,–, [Diss., Regensburg]

Colker, M. L.: The 'Karolinus' of **Egidius Parisiensis**. – Traditio XXIX, 1973, 199–325.

Thomas **Gallus** Abbas Vercellensis: Le commentaire du Cantique des Cantiques "Deiformis animae gemitus" (Commentarium super Canticum Canticorum "Deiformis animae gemitus"). Etude d'authenticité et édition critique par Jeanne Barbet. – P: Béatrice-Nauwelaerts; Lv: Nauwelaerts 1972. 344 p. = Publications de la Sorbonne. Série "Documents" XXI; FB 910,–.

Clasen, Sophronius: Theologische Anliegen und historische Wirklichkeit in franziskanischen Heiligenlegenden. – WiWei XXXVI, 1973, 1–44. 128–174.

Boisset, Louis: Un concile provincial au treizième siècle. **Vienne 1289**. Église locale et société. – P: Beauchesne (1973). 359 p. = Théologie historique XXI; F 63,–.

Reimann, Norbert: Die **Grafen** von der **Mark** und die geistlichen Territorien der Kölner Kirchenprovinz: ‹**1313–1368**›. – Dortmund: Historischer Verein Dortmund: Ruhfus [in Komm.] 1973. VIII, 144 S. = Monographien zur Geschichte Dortmunds und der Grafschaft Mark IV; kart. DM 8,25 [Diss., Bochum]

Garcías Palou, Sebastián: Espíritu ecuménico del "Liber de Sancto Spiritu", del Bto. **Ramón Llull**. – RET XXXIII, 1973, 411–421.

Schnitzler, Theodor: Die erste **Fronleichnamsprozession**. Datum und Charakter. – MThZ XXIV, 1973, 352–362.

Schütz, Alois: Die Prokuratorien und Instruktionen Ludwigs des Bayern für die Kurie ‹1331–1345›. Ein Beitrag zu seinem Absolutionsprozess. – Kallmünz: Lassleben 1973. VII, 339 S. = Münchener historische Studien. Abt.: Geschichtl. Hilfswissenschaften XI = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fak.; brosch. DM 54,– [Diss., München]

Papademetriou, George C.: Introduction to Saint **Gregory Palamas**. – NY: Philosophical Library 1973. 103 p.; $ 5,00.

(Johannes Alfonsus de Benavente) Juan Alfonso de Benavente: Ars et doctrina studendi et docendi. Edición crítica y estudio por Bernardo Alonso Rodríguez. – Salamanca: Universidad Pontificia 1972. 105 p. = Bibliotheca Salmanticensis II. Textus 1; pes 150,–.

Bansa, Helmut: **Konrad** von **Weinsberg** als Protektor des Konzils von Basel 1438–1440. – AHC IV, 1972, 46–82.

Montag, Ulrich: Ein Brigittinischer Reformentwurf für Papst und Kurie. – AHP XI, 1973, 113–147.

Vázquez, Mario: **Cusanus**-Bibliographie ‹**1967–1973**›. – MFCusG X, 1973, 207–234.

Biel, Gabriel: Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. I: Prologus et Liber primus. Auspiciis Hanns Rückert, ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofman. – Tü: Mohr (Siebeck) 1973. XL, 787 p.

6. Gesamte Neuzeit

Beamtentum und Pfarrerstand: **1400–1800**. Büdinger Vorträge 1967. Hrsg. von Günther Franz. – Limburg: Starke 1972. 269 S. = Deutsche Führungsschicht in der Neuzeit V; Lw. DM 36,–.

Pauly, Ferdinand: Aus der Geschichte des Bistums **Trier**. Die Bischöfe von Richard von Greiffenklau ‹1511–1531› bis Matthias Eberhard ‹1867–1876›. – Tr: Paulinus Verlag 1973. 94 S., 95 Abb.; br. DM 20,–.

Jennes, Joseph, CICM: A history of the Catholic Church in **Japan**. From its beginnings to the early Meiji era ‹1549–1873›. – Tokyo: Oriens Institute for Religious Research 1973. XI, 277 p.; hfl 29,–.

López Martín, Juan: El tema de la probreza visto por dos Concilios ecuménicos a cuatro siglos de distancia. – ATG XXXV, 1972, Madr 1973, 73–119.

Kneule, Wilhelm: Kirchengeschichte der Stadt **Bayreuth**. T. II: Das 19. und 20. Jahrhundert, 1810–1970. – Nü: Verein für Bayerische Kirchengeschichte; Neustadt ‹Aisch›: Degener (in Komm.) 1973. X, 218 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns L.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Kohut, Karl: Zur Vorgeschichte der Diskussion um das Verhältnis von Christentum und antiker Kultur im spanischen Humanismus. Die Rolle des Decretum Gratiani in der Übermittlung patristischen Gedankengutes. – AKG LV, 1973, 80–106.

Berbig, Hans Joachim: Sammelbericht über die Literatur zum **Dürer**-Jahr 1971. – AKG LV, 1973, 35–55.

Garin, Eugenio: **Copernico** e i filosofi italiani del Rinascimento. – Belfagor XXVIII, 1973, 664–684.

Christianson, J.R.: **Copernicus** and the Lutherans. – The sixteenth century journal IV, 2, 1973, 1–10; p. 11–22: Buck, Lawrence P.: Opposition to tithes in the Peasants' Revolt: a case study of **Nuremberg** in **1524**; p. 23–46: Wright, William J.: The Homberg Synod and Philip of Hesse's plan for a new Church-State settlement; p. 47–60: Noll, Mark A.: Luther defends Melchior **Hofmann**; p. 61–76: Crichton, Andrew B.: Kyng **Johan** and the Ludus de Antichristo as moralities of the State; p. 77–86: Bray, John S.: The value of works in the theology of **Calvin** and **Beza**; p. 87–98: Baumgartner, Frederic J.: The case for **Charles X**; p. 99–107: Secker, Philip J.: James **Schöpper**: "Catholic and Evangelical".

Winkler, Gerhard B.: **Erasmus** von **Rotterdam** und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament. Formale Strukturen und theologischer Sinn. – Mstr: Aschendorff (1974). XI, 254 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CVIII; kart. DM 54,– [Diss., Bochum]

Stalnaker, John C.: Residenzstadt und Reformation: Religion, politics and social policy in **Hesse, 1509–1546**. – ARG LXIV, 1973, 113–146.

García-Villoslada, Ricardo: Martín **Lutero**. Vol. I: El fraile hambriento de Dios. Vol. II: En lucha contra Roma. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos 1973. VIII, 582 p.; VIII, 587 p. = Biblioteca de autores cristianos. Maior III. IV; pes 950.

Balke, W.: **Calvijn** en de doperse radikalen. Calvin and the anabaptist radicals. Calvin und die täuferischen Radikalen. With summaries in English and German. – Amsterdam: Ton Bolland 1973. 387 p.; hfl 38,50 [Diss., Utrecht]

Boyer, Charles, SI: Calvin et Luther. Accords et différences. – R: Università Gregoriana Editrice 1973. 242 p.; kart. Lire 4000.

Shapiro, Sheldon: Quelques réflexions sur la signification psychologique de la prédestination dans la Réforme. – RHE LXVIII, 1973, 823–832.

Manns, Peter: Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers. – Amt und Eucharistie. Mit Beitr. von P. Bläser [u. a.], Paderborn 1973, 68–173.

Buchrucker, Armin Ernst: Die Bedeutung des Teufels für die Theologie Luthers. – ThZ XXIX, 1973, 385–399.

Lindhardt, Mogens: Magna pars iustitiae, velle esse iustum. Eine augustinische Sentenz und Luthers Römerbriefvorlesung. – StTh XXVII, 1973, 127–149.

Bring, Ragnar: Der paulinische Hintergrund der lutherischen Lehre von den zwei Reichen oder Regimenten. – StTh XXVII, 1973, 107–126.

Iserloh, Erwin: Die Verteidigung der Bilder durch Johannes **Eck** zu Beginn des reformatorischen Bildersturms. – Aus Reformation und Gegenreformation. Festschrift für Theobald Freudenberger = Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter XXXV/XXXVI, 1974, 75–85.

Honée, Eugène: Zur Vorgeschichte des ersten Augsburger Reichsabschieds. – NAKG LIV, 1973, 1–63.

Verkamp, Bernard J.: The Zwinglians and Adiaphorism. – ChH XLII, 1973, 486–504.

Bellardi, Werner: Anton **Engelbrecht** ‹1485–1558›. Helfer, Mitarbeiter und Gegner Bucers. – ARG LXIV, 1973, 183–206.

Pineas, Rainer: George **Joy**'s polemical use of the scriptures. – NAkG LIV, 1973, 64–76.

Fleisher, Martin: Radical reform and political persuasion in the life and writings of **Thomas More**. – Genève: Droz 1973. 183 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXXXII; sfr 40,–.

Santosuosso, Antonio: Religious Orthodoxy. Dissent and suppression in **Venice** in the **1540**s. – ChH XLII, 1973, 476–485.

Greenslade, S.L.: The Morean Renaissance. – JEH XXIV, 1973, 395–403.

Thomas, Morley: **Tunstal** – trimmer or martyr? – JEH XXIV, 1973, 337–355.

Anderson, Marvin W.: Peter **Martyr** on Romans. – SJTh XXVI, 1973, 401–420.

Horst, Ulrich, OP: Kirche, Tradition und hl. Schrift nach Bartolomé **Carranza**. – Communio VI, 1973, 79–99: p. 33–77: Telechea Idígoras, J. Ignacio: Credo Sanctam Ecclesiam. Catequesis de Carranza sobre la Iglesia.

Fahrnberger, Gerhard: Amt und Eucharistie auf dem Konzil von Trient. – Amt und Eucharistie. Mit Beitr. von P. Bläser [u. a.], Paderborn 1973, 174–207.

Aldama, José A. de: El sacerdocio temporal en la sesión 23 del Concilio de Trento. – Teología del sacerdocio. T. V, Burgos 1973, 149–165.

8. Neuere Zeit

Bakhuizen van den Brink, J. N.: De **Bartholomeusnacht**. – NAKG LIV, 1973, 77–105.

Schurhammer, Georg, SJ: Franz **Xaver**. Sein Leben und seine Zeit. Band II: Asien ‹1541–1552›. Teilband 3: Japan und China **1549–1552**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1973. XXIII, 727 S.; Lw. DM 154,–.

Hurtubise, Pierre: **Henri III** et la réforme catholique: le "discours" de 1573. – Église et Théologie IV, 1973, 331–348.

Raitt, Jill: The eucharistic theology of Theodore **Beza**. Development of the reformed doctrine. – Chambersburg, Penns.: American Academy of Religion 1972. IX, 81 p. = AAR Studies in religion IV; $ 2,–.

Montgomery, John Warwick: Cross and crucible. Johann Valentin **Andreae ‹1586–1654›**, phoenix of the theologians. Vol. I: Andreae's life, world-view, and relations with Rosicrucianism and alchemy. Vol. II: The "Chymische Hochzeit". With notes and commentary. – The Hague: Nijhoff 1973. XVIII, 255 p.; X, p. 257–577 = International archives of the history of ideas XV; hfl 149, 75.

Andreae, Johann Valentin: Theophilus: latein. u. dt. Eingel. u. hrsg. von Richard van Dülmen. – Stu: Calwer Verl. 1973. 184 S. = Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte V.

Andreae, Johann Valentin: Fama fraternitatis. Confessio fraternitatis. Chymische Hochzeit. – Stu: Calwer Verlag 1973. 124 S. = Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte VI; DM 15,–.

Ebert, Manfred: **Jakob I.** von England **‹1603–25›** als Kirchenpolitiker und Theologe. – Hildesheim: Gerstenberg 1972. 340 S. = Studia irenica XII; kart. DM 48,–.

Dülmen, Richard van: Schwärmer und Separisten in Nürnberg **‹1618–1648›**. Ein Beitrag zum Problem des **„Weigelianismus"**. – AKG LV, 1973, 107–137.

Loomie, Albert J.: The Armadas and the Catholics of England. – CHR LIX, 1973, 385–403.

Lebrun, J(acques): Autour du quiétisme. Correspondance inédite de l'abbé **Bossuet ‹1696–1699›**. – RHE LXVIII, 1973, 67–101. 405–428.

Knetsch, F.R.J.: De mystieke liefde – L'amour pur bij Elie **Saurin ‹1636–1703›** en Daniël de **Superville ‹1637–1728›**. – NThT XXVII, 1973, 320–336.

Woodbridge, John Dunning: An 'Unnatural Alliance' for religious toleration: The philosophers and the outlawed pastors of the 'Church of the Desert'. – ChH XLII, 1973, 505–523.

Kreh, Fritz: Reichsfreiherr Johann Adam von **Ickstatt** ‹1702–1776›: Leben und Werk eines katholischen Staatsrechtslehrers der Aufklärungszeit. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXI, 1973, 72–114.

Stoeffler, F. Ernest: **German Pietism** during the eighteenth century. – Lei: Brill 1973. XII, 282 p. = Studies in the hisory of religions ‹Supplements to Numen› XXIV; hfl 64,–.

Tomsich, María Giovanna: El **Jansenismo** en **España**. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII. Prólogo de Carmen Martín Gaite. – (Madr:) Siglo Veintiuno de España Editores (Rubín) (1972). 207 p.; pes 150.

Steinruck, Josef: Die kirchengeschichtliche Bedeutung des **Nuntiaturstreits ‹1785–1790›**. – TrThZ LXXXIII, 1974, 38–60.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Schelling** und das bayerische Luthertum. – Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte XXXVI, 1973, 115–145.

Redeker, Martin: **Schleiermacher**: Life and thought. – Phil: Fortress Pr. 1973. 221 p.; $ 4,50.

Sommer, Wolfgang: Schleiermacher und Novalis. Die Christologie des jungen Schleiermacher und ihre Beziehung zum Christusbild des Novalis. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. 150 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 9; sfr 32,–.

Oldfield, John J.: The problem of tolerance and social existence in the writings of Félicité **Lamennais 1809–1831**. – Lei: Brill 1973. X, 268 p. = Studies in the history of christian thought VII; hfl 56,–.

Dargis, André: Les constitutions et règles des religieux de St-Pierre: l'œuvre de Félicité de la Mennais. – RHE LXVIII, 1973, 759–813.

Rack, H.D.: Domestic visitation: a chapter in early nineteenth century Evangelism. – JEH XXIV, 1973, 357–376.

Kircher, Walter-Siegfried: Adel, Kirche und Politik in **Württemberg**: 1830–1851. Kirchliche Bewegung, katholische Standesherren und Demokratie. – Göppingen: Kümmerle 1973. 319 S. = Göppinger akademische Beiträge LXXIX; kart. DM 39,– [Diss., Tübingen]

McLoughlin, William G.: Indian slaveholders and presbyterian missionaries, 1837–1861. – ChH XLII, 1973, 535–551.

Breek, B.: **Noordmans** versus **Newman**. – NThT XXVII, 1973, 337–359.

Altermatt, Urs: Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto: die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im **Schweizer Katholizismus 1848–1919**. – Zü, Eins, Köln: Benziger [1973]. 468 S.; kart. DM 38,– [Diss., Bern]

Martin, Jacques: Le Saint-Siège et la tentative de restauration de la monarchie en France en **1873**. – AHP XI, 1973, 289–322.

9. Neueste Zeit

Barth, Karl – Eduard Thurneysen: Briefwechsel. Bd I: **1913–1921**. Bearb. u. hrsg. von Eduard Thurneysen. – Zü: Theol. Verl. (1973). VIII, 543 S. = Barth, Karl: Gesamtausgabe. V: Briefe; Lw. DM 58,–.

Hammer, Karl: Historische Leitbilder der Kriegstheologie deutscher Protestanten 1914–1918. – ThZ XXIX, 1973, 400–418.

Delbreil, Jean-Claude: Les catholiques français et les tentatives de rapprochement franco-allemand **1920–1933**. – Metz: S.M.E.I. 1972. 254 p. = Centre de Recherches Relations Internationales de l'Université de Metz II; F 40,– [Diss., Paris (Sorbonne). Überarb.]

Dülmen, Richard van: Katholischer Konservatismus oder die „soziologische" Neuorientierung. Das **„Hochland"** in der Weimarer Zeit. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXI, 1973, 254–301.

Johannes Chrysostomus, OSB: Eine lehrreiche Episode aus der neueren Kirchengeschichte Rußlands. – OstkSt XXII, 1973, 302–315.

Kröll, Ulrich: „Unser Führer ist der Heiland": Meinungsforschung im Dritten Reich. – Communicatio socialis VI, 1973, 320–334.

Actes et documents du **saint Siège** relatifs à la seconde guerre mondiale. VI: Le saint Siège et les victimes de la guerre. Mars **1939** – décembre **1940**. VII: Le saint Siège et la guerre mondiale: novembre **1942** – décembre **1943**. – (CdV:) Libr. Ed. Vaticana 1972–1973. XVIII, 557 p.; XVII, 765 p. = Secrétaire d'État de Sa Sainteté; Lire 17000.

Dunn, Denis J.: **Stalinism** and the Catholic Church during the era of World War II. – CHR LIX, 1973, 404–428.

Konstantinov, Dmitrij: Die Kirche in der **Sowjetunion** nach dem Kriege: Entfaltung und Rückschläge (Gonimaja cekov', dt.) – Mchn, Sa: Pustet 1973. 395 S. = Sammlung Wissenschaft und Gegenwart.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bettray, Johannes, SVD: Die **Steyler Japan-Mission**. Ein Datenbild und Literaturbericht. – St. Augustin: Missionspriesterseminar 1973. 61 S.

Latin America. Theology of liberation. – Exchange. Bulletin of the Third World Christian Literature N. 6, (Lei) Dec. 1973. 74 p.

Baus, Karl – Eugen Ewig: Die Missionstätigkeit der Kirche. – Handbuch der Kirchengeschichte. II/1: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, Frb/B, Bas, Wien 1973, 189–238.

Dehergne, Joseph, SJ: Répertoire des **Jésuites** de **Chine** de **1552** à **1800**. – R: Inst. Hist. S. I.; P: Letouzey & Ané 1973. XXXVI, 430 p. = Bibliotheca Inst. Hist. S. I. XXXVII; Lire 13 500.

Mesa, Carlos E., CMF: La enseñanza del catecismo en el **Nuevo Reino de Granada**. – MissHisp XXX, 1973, 299–334.

Schoultz, Lars: Reform and reaction in the **Colombian** Catholic Church. – The Americas XXX, 1973/74, 229–250.

Tormo Sanz, Leandro: Los Jesuítas en **Filipinas** hace un siglo. – MissHisp XXX, 1973, 335–348.

Villegas, Juan: Consultas del Consejo de Indias al Rey para nombrar a los arzobispos y obispos de las iglesias de **Indias**, **1577–1601**. – Jahrbuch für die Geschichte v. Staat, Wirtschaft u. Gesellsch. Lateinamerikas IX, 1972 [erschienen: 1974] 102–136.

Beyerhaus, Peter: **Bangkok '73**, Anfang oder Ende der Weltmission? Ein gruppendynamisches Experiment. – Bad Liebenzell: Verl. der Liebenzeller Mission 1973. 255 S. = Telos-Bücher. LVI: Telos-Taschenbücher; kart. DM 6,80.

Viehweger, Klaus: Weltmissionskonferenz Bangkok. – Hbg: Siebenstern 1973. 192 S.

Nietlispach, Freddy: Missionarische Bekehrungstheologie und Beurteilung der Heilssituation der Nichtchristen bei Thomas **Ohm**. – NZM XXIX, 1973, 256–271.

Visage nouveau de la femme missionnaire. Rapports de la 43e Semaine de Missiologie de Louvain. – Brug: Desclée [&] de Brouwer 1973. 176 p. = Museum Lessianum – Section missiologique LVII.

Per una nuova teologia africana. – Mil: Jaca Book 1973. 203 p.

Sundermaier, Theo: Wir aber suchten Gemeinschaft. Kirchwerdung und Kirchentrennung in Südwestafrika. – Witten: Luther-Verl.; Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1973. 357 S. = Erlanger Taschenbücher XXI; kart. DM 24,–.

Moore, Basil (Hrsg.:) Schwarze Theologie in Afrika (Black theology, dt.) Dokumente einer Bewegung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 178 S. = Theologie der Ökumene XIV; kart. DM 19,80.

Amalorpavadass, D. S.: Adult catechumenate and church renewal. – Bangalore: National Catechetical & Liturgical Centre 1973. 170 p.

Faucher, F.: Acculturer l'évangile: mission prophétique de l'Eglise. – Montr: Fides 1973. 164 p.; $ 4,–.

Hirmer, Oswald: Die Funktion des Laien in der katholischen Gemeinde. Untersuchungen in der afrikanischen Mission unter Berücksichtigung entsprechender Erfahrungen nicht-katholischer Gemeinden im Xhosagebiet der Republik Südafrika. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1973. 212 S. = Münsterschwarzacher Studien XXIII; kart. DM 28,–. [Diss., Münster]

Leadership de l'avenir en Asie. – Brux: Pro Mundi Vita 1974. 24 p. = Note spéciale XXXI.

Ting Pong Lee, Ignatius, CMF: Novissimae facultates missionariae. – ComRel LIV, 1973, 213–230.

Bänziger, Andreas – Roman Berger: Lateinamerika – Widerstand und Befreiung. – Stein/Nü: Laetare 1973. 116 S. = Stichwörter zu Lateinamerika XXXI; DM 8,–.

En búsqueda de una pastoral liberadora. Análisis, interrogantes y respuestas de "grupos" de misioneros a la realidad pastoral de América Latina. – Misiones Extranjeras, n. XIX, enero-feb. 1974, 81–108.

Henry, Antonin-Marcel, OP: L'Asie nous interpelle. – P: Ed. du Cerf 1973. 194 p. = Dossiers parole et mission VII–VIII.

Nobmac'h, A.: Du Mexique à la Terre de Feu: une Eglise en colère. – P: Bordas 1973. 128 p.; F 9,50.

Rayan, Samuel: Wealth and power and the Catholic Church in India. – Jeevadhara. A Journal of Christian interpretation III, (Alleppey, Kerala 1973) 347–358.

Sinçay, Béatrice de: Christianisme et développement au Rwanda Central. – Cultures et développement V, 1973, 751–763.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Smart, Ninian: The phenomenon of religion. – NY: Herder and Herder 1973. 157 p.; $ 6,95.

Panikkar, R(aymond): The category of **growth** in comparative religion: A critical self-examination. – HThR LXVI, 1973, 113–140.

Rudolph, Ebermut: Schulderlebnis und Entschuldigung im Bereich säkularer Tiertötung. Religionsgeschichtliche Untersuchung. – Bern: Lang; Ffm: Lang (1972). 156 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 12; kart. sfr 33,– [Diss., Marburg]

Klostermaier, Klaus: World religions and the ecological crisis. – Religion III, 1973, 132–145.

Spiegel, Joachim: Die Götter von **Abydos**. Studien zum ägyptischen Synkretismus. – Wiesb: Harrassowitz 1973. VIII, 196 S., 1 Ill. = Göttinger Orientforschungen IV, 1; kart. DM 48,–.

Cauvin, Jacques: Religions néolithiques de **Syro-Palestine**. Documents. – P: Librairie d'Amérique et d'Orient Maisonneuve 1972. 140 p., 34 pl. = Publications du Centre de Recherches d'Écologie et de Préhistoire, Saint-André-de-Cruzières I; F 36,–.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis: Eléments pour l'étude de la palmomancie chez les Turcs. – Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques..., P 1972, 7–19; p. 21–25: Bese, Louis: Über die Struktur des burjatischen Pantheons; p. 27–40: Calmard, Jean: Les étendards funéraires shiites et leurs désignations turco-mongoles; p. 41–47: Cirtautas, Ilse: On Pre-Islamic rites among Uzbeks; p. 49–58: Jagchild, Sechin: Buddhism in Mongolia after the collapse of the Yüan Dynasty; p. 59–63: Karahan, Abdülkadir: Les vues mystiques de Niyâzî-i Mişrî d'après ses mémoires manuscrits; p. 65–77: Lot-Falck, Eveline: Les incarnations de l'ilbis yakoute; p. 79–84: Mauguin, Bernard: «Makam» et échelles musicales dans les traditions des confréries religieuses turques; p. 85–93: Mijatev, Peter: Die religiösen Elemente in den türkischen epigraphischen Denkmälern in Bulgarien; p. 95–102: Nicolas-Özonder, Michèle: Les pèlerinages «ziyaret» de Bergama; p. 103–108: Planhol, Xavier de: La répartition géographique du chiisme anatolien; p. 109–113: Poppe, Nicholas: A Buriat literary source of the XIX century on Shamanism; p. 115–118: Tatàr, Magdalena: Bergkult und dessen Verordnung in einem mongolischen Gesetze; p. 119–138: Taube, Erika: Die Widerspiegelung religiöser Vorstellungen im Alltagsbrauchtum der Tuwiner der Westmongolei; p. 139–148: Tryjarski, Edward: Les religions des Petchenègues; p. 149–172: Ülken, Hilmi Ziya: Infiltrations des religions païennes dans les mœurs et les coutumes anatoliennes; p. 173–179: Zieme, Peter: Zu einigen Problemen des Manichäismus bei den Türken.

Christopher, John B.: The **Islamic** tradition. – NY [e.a.:] Harper & Row (1972). XXII, 185 p. = Major traditions of world civilization.

Geiger, Wilhelm: Kleine Schriften zur **Indologie** und **Buddhismus**kunde. Hrsg. von Heinz Bechert. – Wiesb: Steiner 1973. XXXIII, 707 S. = Glasenapp-Stiftung VI; Lw. DM 72,–.

Tran Tam Tinh, V. avec la collaboration de Yvette Labrecque: **Isis** lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate. – Lei: Brill 1973. XII, 226 p., 78 pl., 1 carte = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain XXXVII; hfl 120,–.

Pötscher, Walter: „Schicksalserwägungen". – Kairos, N. F. XV, 1973, 60–68; S. 116–122: Thausing, Gertrud: Altägyptische Gedanken in der Gnosis.

Lane, Eric: Kigeri II meets that peculiar lady, Nyirabiyoro. A study in prophecies. – HRel XIII, 2, 1973, 129–148.

VI. Religionsphilosophie

Wolfson, Harry Austryn: Studies in the history of philosophy and religion. Ed. by Isadore Twersky and George H. Williams. Vol. I. – Cambr/Mass.: Harvard University Press 1973. XVII, 626 p.; $ 15.95.

Elders, Leo: **Aristotle**'s theology. A commentary on the Book of the Metaphysics. – Assen: van Gorcum. – Prakke & Prakke 1972. 309 p. = van Gorcums filosofische bibliotheek. Philosophical series I; hfl 54.

Stewart, David: Aristotle's doctrine of the unmoved mover. – Thomist XXXVII, 1973, 522–547.

Saadé, Ignacio: El pensamiento religioso de **Ibn Jaldūn**. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía «Luis Vives» 1973. XIX, 242 p.; pes 350,–.

Norburn, Greville: **Kant**'s philosophy of religion: a preface to Christology. – SJTh XXVI, 1973, 431–448.

Heede, Reinhard: **Hegel**-Bilanz: Hegels Religionsphilosophie als Aufgabe und Problem der Forschung. – Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie = Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts XX, Ffm (1973), 41–89.

Hammer, Felix: Theonome Anthropologie? Max **Schelers** Menschenbild und seine Grenzen. – den Haag: Nijhoff 1972. XIII, 304 S. = Phaenomenologica XLV; hfl 51,– [Habil.-Schrift, Salzburg]

Hale, Robert, OSBCam: Christ and the universe. **Teilhard** de **Chardin** and the cosmos. Ed. by Michael Meilach, OFM. – Chic: Franciscan Herald Pr. 1973. IX, 125 p.; $ 5,50.

Fritsch, Albert J., SJ: A theology of the earth. – Wash: CLB Publishers 1973. 88 p.; $ 4,–.

Remolina Vargas, Gerardo: Karl Jaspers en el diálogo de la fe. – (Madr:) Editorial Gredos (1972). 329 p. = Biblioteca Hispánica de filosofía LXXVI; pes 300,–.

Del Colle, Gherardo, OFMCap: Il rapporto fra l'uomo de Dio in Gabriel **Marcel**. – Laurentianum XIV, 1973, 531–577.

Desroche, H[enri]: Les dieux rêvés. Théisme et athéisme en utopie. – (P:) Desclée (1972). 227 p. = L'athéisme interrogé; FB 250,–.

Schlette, Heinz Robert: Kosmodizee und Theodizee. Ein historischer und hermeneutischer Strukturvergleich. – Kairos, N. F. XV, 1973, 188–200.

Topitsch, Ernst: Gottwerdung und Revolution. Beiträge zur Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik. – Pullach b. Mchn: Verlag Dokumentation (1973). 260 S. = Uni-Taschenbücher CCLXXXVIII.

VII. Fundamentaltheologie

Grabner-Haider, Anton: Theorie der Theologie als Wissenschaft. – Mchn: Kösel-Verl. (1974). 231 S.; kart. DM 28,–.

Nielsen, Kai: Scepticism. – (Lo, Basingstoke:) Macmillan; (Dublin:) St. Martin's Press (1973). X, 118 p. = New studies in the philosophy of religion; £ 2,50.

Kaufman, Gordon W.: A problem for theology: The concept of nature. – HThR LXV, 1972, 337–366.

Wagenhammer, Hans: Das Wesen des **Christentums**. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. – (Mz:) Grünewald-Verl. (1973). 262 S. = Tübinger theologische Studien II; kart. DM 38,– [Diss., Tübingen]

McAfee Brown, Robert: The pseudonyms of **God**. – Phil: Westminster Pr. (1972). 234 p.; $ 6,50.

Hanson, R.P.C.: The attractiveness of God. Essays in christian doctrine. – Lo: S.P.C.K. 1973. 202 p.; £ 3,85.

Pannenberg, Wolfhart: Weltgeschichte und Heilsgeschichte. – Geschichtsereignis und Erzählung ... = Poetik und Hermeneutik V, Mchn 1973, 307–323.

Helm, Paul: The varieties of **belief**. – Lo: Allen and Unwin; NY: Humanities Press (1973). 189 p. = Muirhead library of philosophy.

Armstrong, D.M.: Belief, truth and knowledge. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1973. IX, 228 p.; £ 4,50.

Mackey, James P.: The problems of religious faith. – Dublin: Helicon 1972. 344 p.; £ 5,60.

Franco, Ricardo, SJ: Unidad y continuidad de la fe en un mundo histórico y pluralista. – EE XLVIII, 1973, 443–475.

Moiser, Jeremy: Why did the Son of God become Man? – Thomist XXXVII, 1973, 288–305.

Gherardini, Brunero: Sul concetto teologico di **tradizione**. – Div XVII 1973, 180–198.

Fulgado Flórez, Segundo, OSA: Esperanza cristiana y «utopías» seculares. – CD CLXXXVI, 1973, 469–505.

Wacker, Paulus G.: Christus ohne Kirche? Fundamentaltheologische ‹systematische› und ökumenische Überlegungen. – ThGl LXIV, 1974, 1–28.

VIII. Dogmatik

Scheffczyk, Leo: Dogma der Kirche – heute noch verstehbar? Grundzüge einer **dogmatischen Hermeneutik**. – B: Morus-Verl. (1973). 183 S.; kart. DM 18,80.

Martínez, Felicísimo, OP: El hombre frente al problema de Dios. La fe, ápice del conocimiento de Dios. Apuntes sobre la antropología de la fe. – Studium XIII, 1973, 195–228.

Sebastián Aguilar, Fernando: Antropología y teología de la fe cristiana. – Salamanca: Ediciones Sígueme 1973. 358 p. = Verdad e imagen XXXIV; pes 225,–.

Fernández, Dominicano, CMF: El **pecado original:** ¿Mito o realidad? – Valencia: EDICEP 1973. 201 p.; pes 200,–.

Clark, Alan C.: The **Virgin Birth**: A theological reappraisal. – ThSt XXXIV, 1973, 576–593.

Ware, Robert C.: Christology in historical perspective. – HeythrJ XV, 1974, 53–69.

Takayanagi, Hubert S.: Christologie in der japanischen Theologie der Gegenwart. – Theologische Berichte. II: Zur neueren christologischen Diskussion, Zü/Eins/Köln 1973, 121–133.

Riesenhuber, Klaus: **Maria** im theologischen Verständnis von Karl **Barth** und Karl **Rahner**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 126 S. = Quaestiones disputatae LX; kart. DM 19,80.

Beinert, Wolfgang: Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 119 S. = Buchreihe: Theologie im Fernkurs I; kart. DM 11,80.

Mühlen, Heribert: Die Besonderheit des kirchlichen Leitungsamtes: Überlebensfrage der Kirchen. – ThGl LXII, 1972, 302–319.

Dóriga, Enrique L.: Jerarquía, infalibilidad y comunión intereclesial. – Barc: Herder 1973. 515 p.; pes 550,–.

Rahner, Karl, SJ: Theologisches zur Aufgabe des **Regionalbischofs**. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ..., Wü 1973, 478–487.

Peteul, Marie-Benoît: Assertions théologiques concernant la **vision béatifique**. – ÉtF XXIII, 1973, 319–337.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Müller Fahrenholz, Geiko: Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie. Profile und Kritik heilsgeschichtlicher Theorien in der ökumenischen Bewegung zwischen **1948** und **1968**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 248 S. = Ökumenische Forschungen II, 4; Lw. DM 40,– [Diss., Tübingen]

Konfessionalität. Sinn und Grenze der Konfession. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 112 S. = Im Lichte der Reformation XVI. 1973; kart. DM 7,50.

Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen **Ägyptens** und **Äthiopiens**. Hrsg. von Paul Verghese. – Stu: Evang. Verlagswerk (1973) 284 S. = Die Kirchen der Welt XII; Lw. DM 35,–.

Lion, Antoine: La logique de l'**Orthodoxie**. – RSPhTh LVII, 1973, 641–656.

Blanchetière, F.: Aux sources de l'**anti-judaïsme** chrétien. – RHPhR LIII, 1973, 353–398.

Margerie, Bertrand de, SJ: Papacy, collegiality, ecumenism and the Jesuits. The significance and consequences for ecumenism of the fourth vow of the Society of Jesus. – ScE XXV, 1973, 409–429.

Doumont, C.J.: De geünieerde Kerken in het huidige oecumenische klimaat. – CO XXVI, 1974, 14–34; p. 35: Sommaire.

Foitzik, Karl: Notwendige Schritte. Zur ökumenischen Situation in **Bayern**. – Kontinuität im Umbruch. Theol. Aufsätze v. Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule zu Neuendettelsau ..., (Mchn 1972), 345–365.

Guerrette, Richard H.: A new identity for the priest: Toward an ecumenical **ministry**. – NY: Paulist 1973. 100 p.; $ 2,95.

Fries, Heinrich: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Wort zum Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute. – Catholica XXVII, 1973, 188–208; S. 209–233: Schlier, Heinrich: Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes; S. 234–247: Kötting, Bernhard: Zur Frage der "successio apostolica" in frühchristlicher Sicht; S. 248–262: Lehmann, Karl: Ämteranerkennung und Ordinationsverständnis; S. 263–279: Madey, Johannes: Das Charisma des apostolischen Amtes im Denken und Beten der Ostkirchen; S. 280–292: Volk, Hermann: Das priesterliche Amt; S. 293–311: Scheffczyk, Leo: Die Christuspräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes; S. 312–328: Gerken, Alexander: Gemeinsames und Trennendes im katholischen und evangelischen Abendmahlsverständnis; S. 329–358: Mühlen, Heribert: Das mögliche Zentrum der Amtsfrage. Überlegungen zu vier ökumenischen Dokumenten; S. 359–380: Voss, Gerhard: Streit um die Theologie der Basis. Zur theologischen Problematik der Synodenvorlage »Die pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit«; S. 381–385: Schütte, Heinz: Zu Unterschieden im Amtsverständnis evangelischer Theologen; S. 386–400: Scheele, Paul-Werner: Fragen zum christlichen Amt im Blick auf die kirchliche Rezeption.

Gaßmann, Günther: Die Entwicklung der ökumenischen Diskussion über das Amt. – OekRu XXII, 1973, 454–468.

Kloppenburg, Bonaventure, OFM: Conservations œcuméniques sur le ministère. – Antonianum XLVII, 1973, 429–475.

Toinet, Paul: L'effort œcuménique en direction de l'unité et de la «reconnaissance mutuelle» des ministères. Réflexion sur la logique du problème. – RThom, A. LXXXI = T. LXXIII, 1973, 549–594.

Papini, Giuseppe M., OSM: Teologia ecumenico-mariana in Occidente. – Marianum XXXVI, 1973, 113–183.

Dejung, Karl-Heinz: Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910–1968: – Stu: Klett; Mchn: Kösel-Verlag (1973). XXII, 494 S., 1 Übersichtstafel = Studien zur Friedensforschung XI.

X. Moraltheologie

Oepen, Martin, OFM: Sittenlehre und Offenbarung in der Moraltheologie des 18. Jahrhunderts. Methodologische Auseinandersetzungen um Kasuistik und Probabilismus mit besonderer Berücksichtigung des Franziskaners Korbinian **Luydl** ‹† 1778›. – Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verlag 1973. 150 S. = Franziskanische Forschungen XXV; br. DM 32,– [Diss., Freiburg/B]

Alperi, Carlos: La teología moral en Francia a partir de **1945**. – Salm XX, 1973, 109–154. 313–351.

Oppen, Dietrich von: Moral. Wie können wir heute miteinander leben? – Stu, B: Kreuz-Verl. 1973. 177 S. = Themen der Theologie XIV; Pp. DM 14,80.

Beemer, Theo: Een weg voor de beoefening van de moraaltheologie. – TTh XIII, 1973, 374–389; p. 389–390: Summary: An approach to the study of moral theology.

Müller, Gotthold: Verantwortliches Leben. Grundfragen christlicher Ethik. – Stu: Steinkopf (1973). 183 S.; kart. DM 18,–.

Gius, Erminio, OFMCap: Un contributo critico circa alcune problematiche interessante alla sessualità, alla sua repressione e al concetto di normalità. – Laurentianum XIV, 1973, 629–659.

Giardini, Fabio, OP: Liberazione o manipolazione sessuale oggi? – Angelicum L, 1973, 192–222.

Chamorro, Juan Francisco, OP: El **aborto** o el rechazo de la vida. – Studium XIII, 1973, 417–431; p. 433–470: Blázquez, Niceto, OP: El aborto y los médicos; p. 527–542: Blázquez, Niceto, OP: Bibliografía sobre el aborto.

Frey, Christofer: Probleme der Begründung gegenwärtiger Forschung in der Sozialethik. – ZEvE XVIII, 1974, 6–20.

Kaminski, Stanislaus: Methodologische Typen von Ethik. – ThGl LXIV, 1974, 46–58.

Connery, John R., SJ: Morality of consequences. A critical approach. – ThSt XXXIV, 1973, 396–414; p. 415–428: Hughes, Gerard J., SJ: Infallibility in morals.

McCormick, Richard A., SJ: Ambiguity in moral choice. – Milw: Marquette Univ. Pr. 1973. 111 p.

Ruíz Pascual, Francisco Javier: Ética natural y moral cristiana. Validez de la **ley natural**. Prológo de Adolfo Muñoz-Alonso. – Madr: Libr. Editorial Augustinus 1973. 280 p.; pes 300,–.

Gollwitzer, Helmut: Zum Problem der Gewalt in der christlichen Ethik. – Freispruch und Freiheit. Theologische Aufsätze für Walter Kreck ..., (Mchn 1973), 148–167.

Schmitz, Philipp, SJ: Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozialethik. – Ffm: Knecht 1973. 93 S. = Beiträge zur praktischen Theologie; kart. DM 9,80.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Petzold, Leander: Bibliographie zur Ikonographie und materiellen Kultur des Wallfahrtswesens. Von Leander Petzold unter Mitarbeit von Heinz Plempe. Veröffentlicht mit Unterstützung des Alemannischen Instituts, Freiburg, und der Badischen Landesstelle für Volkskunde, Freiburg. – Frb/B 1972: (Krause). VIII, 88 S.; kart. DM 18,–.

Bavaria sancta. Zeugen christlichen Lebens in Bayern. Bd III. – Rgb: Pustet (1973). 565 S.; Lw. DM 48,–.

Halkin, François: Sainte **Élisabeth** d'**Héraclée**, abbesse à Constantinople. – AnBoll XCI, 1973, 249–264.

Lourdaux, W.: De broeders van het **Gemene Leven**. – Bijdr XXXIV, 1973, 372–416; p. 416: Résumé: Les Frères de la Vie commune.

Kluyskens, J., SJ: Twee onuitgegeven brieven van Justus **Lipsius** aan Oliverius Manareus uit **1605**. – OGE XLVII, 1973, 408–423.

Le Testament spirituel de sainte Jeanne-Françoise de **Chantal** et l'affaire du visiteur apostolique. Dossier présenté et publié par Roger Devos. – Revue d'histoire de la spiritualité XLVIII, 1972, 453–476; XLIX, 1973, 199–226. 341–366.

Petit, François, OPraem: La dévotion à **St Norbert** au **XVII**e et au **VIII**e siècles. – APraem XLIX, 1973, 198–213.

Serracino-Inglott, Peter: "The Beautiless": Reflections on a theme in one of **Therese** of **Lisieux**'s last conversations. – Carmelus XX, 1973, 18–43; p. 44–93: Valabek, Redemptus Maria, OCarm: The Holy Spirit in the life of St. Terese; p. 94–145: Candelori, Franco, OCarm: Santa Teresa di Gesù Bambino e la Madonna; p. 146–164: Arts, Mathias, OCarm: The realism of a Saint; p. 165–194: Giovanni della Croce, OCD: Liebe und Losschälung im Leben der hl. Terese von Lisieux; p. 195–211: Tonna, Eugene, OCarm: Obedience and St. Therese of the Infant Jesus; p. 212–245: Jean de la Croix, OCD: La rose effeuillée. Notes sur l'iconographie de Thérèse de Lisieux (106 fig.).

Procès de béatification et canonisation de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. Vol. I: Procès informatif ordinaire. – R: Teresianum (1973). XXVI, 727 p. = Bibliotheca Carmelitica. Series I: Textus 2.

Ellwood, Robert S., Jr.: Religious and spiritual groups in modern America. – Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall (1973). XIV, 334 p.; $ 8,95.

Carter, Edward, SJ: The spirit is present: Themes on christian spirituality. – Canfield, Ohio: Alba 1973. 147 p.; $ 5,95.

Guerra, Augusto, OCD: Áreas conflictivas en la espiritualidad moderna. – REspir XXXIII, 1974, 7–29.

Semmelroth, Otto, SJ: Die Verehrung der Heiligen. Theologische Begründung. – Theologische Akademie X, Ffm (1973), 25–41.

Bargheer, Friedrich W.: **Gebet** und beten lernen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen und die lebengeschichtliche Verarbeitung ihrer Krise. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1973). 250 S.; kart. DM 58,– [Diss., Münster. Überarb.]

Sudbrack, Josef, SJ: Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung des Lebens zu Gott gehen. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1973). 256 S. = Herderbücherei CDLXV; kart. DM 6,90.

Renard, L., SJ: Un type d'appartenance communautaire dans la vie consacrée apostolique. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 61–88.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Desroche, Henri: Sociologies religieuses et discours francophones. Colloque d'Albiez-le-Vieux ‹28 janvier – 3 février 1973›. – ASR XVIII, 1973, 113–138.

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: Bocock, 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: Oršolič, Marco: La sociologie de la religion d'inspiration marxiste en **Yougoslavie**.

Hill, Michael: A sociology of religion. – Lo: Heinemann Educational Books (1973). X, 285 p. = Heinemann studies in sociology; £ 3,50.

Voye, Liliane: Sociologie du geste religieux. De l'analyse de la pratique dominicale en **Belgique** à une interprétation théorique. – Brux: Les Editions Vie Ouvrière (1973). 319 p. = Questions économiques, sociales et politiques.

Huber, Wolfgang: Kirche und Öffentlichkeit. – Stu: Klett (1973). 736 S. = Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft XXVIII; Lw. DM 40,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Giers, Joachim: Kirche und Gerechtigkeit. Soziale und theologische Aspekte der Gerechtigkeitslehre der Kirche. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ..., Wü 1973, 420–438; S. 572–591: Dreier, Wilhelm: Heilsdienst als Sozialdienst der Kirche auf der Ebene der Gemeinde.

Herzog, Wilhelm: Church and communication in developing countries. A bibliography. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. 68 p. = Communicatio socialis. Beiheft II; kart. DM 6,80.

Balzer, Friedrich-Martin: Klassengegensätze in der Kirche: Erwin **Eckert** und der Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands. Mit e. Vorwort von Wolfgang Abendroth. – Köln: Pahl-Rugenstein 1973. 296 S. = Kleine Bibliothek XXXVI; kart. DM 14,80 [Diss., Marburg]

Zur politischen Verantwortung der Kirche. [Von] Helmut Hild, Erwin Wilkens. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 71 S. = Bensheimer Hefte XLV; kart. DM 8,80.

Llinares, José A., OP: Iglesia, socialismo y praxis marxista. – CTom, A. LXIV = T. C, 1973, 387–439.

Silva, Sergio: Glaube und Politik, Herausforderung Lateinamerikas. Von der christl. inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung. [Aus d. Span. v. Benigna Berger]. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. 310 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 15; [Diss., Regensburg]

Berryman, Phillip E.: Latin American liberation theology. – ThSt XXXIV, 1973, 357–395.

Mayer, Rainer: Friede durch Gewalt? Zur Frage des politischen Widerstandsrechts. – Stu: Calwer Verl. 1973. 48 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens CXXVI.

Neue Bibliographie zur **Friedensforschung**. Hrsg. von Gerta Scharffenorth und Wolfgang Huber unter Mitarbeit von U. Albrecht [u. a.] mit einer Einführung von Gerta Scharffenorth. – Stu: Klett; Mchn: Kösel-Verlag (1973). 327 S. = Studien zur Friedensforschung XII.

Zsifkovits, Valentin: Analyse des Friedensbegriffs. – Unterwegs zum Frieden. Beiträge zur Idee und Wirklichkeit des Friedens, Wien/Frb/B/Bas (1973), 170–185; S. 187–203: Bauer, Johannes B.: Friede in der biblischen und frühchristlichen Überlieferung; S. 205–217: Ito, Fujio: The peace ideas of **Vitoria, Suarez** and **Grotius**; S. 219–233: Rauscher, Anton: Recht und Gerechtigkeit als Voraussetzungen und Grundlagen des Friedens; S. 235–259: Weiler, Rudolf: Christlicher und marxistischer Internationalismus.

XIII. Kirchenrecht

Bressan, Luigi: Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori. – R: Università Gregoriana Editrice 1973. XXVII, 366 p. = Analecta Gregoriana CXCIV = Ser. fac. iur. can.: Sectio B, n. XXXIII; Lire 7500.

Faltin, Daniel: De retributione et praevidentia sociali presbyterorum iuxta doctrinam Concilii Vaticani II. – Apollinaris XLVI, 1973, 366–393.

Leisching, Peter: Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas. Ein Überblick. – Frb/B: Rombach 1973. 222 S. = Rombach-Hochschul-Paperback LIX; kart. DM 25,–.

Scheuner, Ulrich: Schriften zum Staatskirchenrecht. Hrsg. von Joseph Listl. – B: Duncker & Humblot 1973. 608 S. = Staatskirchenrechtliche Abhandlungen III; Lw. DM 124,–.

Deutsches und österreichisches Staatskirchenrecht in der Diskussion. Beitr. von Inge Gampl u. Christoph Link. – Pad: Schöningh 1973. 56 S. = Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N. F. X; kart. DM 5,40.

Hollerbach, Alexander: Göttliches und Menschliches in der Ordnung der Kirche. – Mensch und Recht. Festschrift für Erik Wolf zum 70. Geburtstag, Ffm (1972), 212–235; S. 236–249: Steinmüller, Wilhelm: Hypothesen und Fragen zu einer katholischen Rechtstheologie.

Composta, Dario, SDB: Libertà ecclesiale. Appunti per una antropologia giuridico-teologica. – Div XVII, 1973, 315–354.

Neumann, Johannes: **Synodales Prinzip**. Der größere Spielraum im Kirchenrecht. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 117 S. = Kirche im Gespräch; kart. DM 12,50.

Socha, Hubert, SAC: Was macht die **Laien** zu amtlichen **Verkündigern?** – ThGl LXIII, 1973, 437–454.

Mörsdorf, Klaus: Die Rolle des **Ortsbischofs** in dem Zuordnungsverhältnis von Gesamtkirche und Teilkirche. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ..., Wü 1973, 439–458; S. 459–477: Scheuermann, Audomar: Die Sorge des Ortsbischofs um die rechte Lehre.

Grocholewski, Zenon: De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione. Considerationes super recentiores sententias rotales. – Nap: D'Auria 1973. 200 p. = Bibliotheca «Monitor ecclesiasticus» XLIII; Lire 6500.

Quintela, Antonio: El atentado en el proceso canónico. – (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (1972). 211 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra XIX; pes 300.

Ammon, Wilhelm von: Die Kirchengemeindeordnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in **Bayern**. – Kontinuität im Umbruch. Theol. Aufsätze v. Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule zu Neuendettelsau ..., (Mchn 1972), 321–344.

Stein, Albert: Kirchenordnung. Zur theologischen Problematik eines kirchenrechtlichen Sprachgebrauchs. – Freispruch und Freiheit. Theologische Aufsätze für Walter Kreck zum 65. Geburtstag ..., (Mchn 1973), 390–405.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Strohm, Theodor: Über die Zusammengehörigkeit von systematischer und praktischer Theologie. Eröffnung einer literarischen Diskussion. – ThPr IX, 1974, 2–6; S. 7–18: Pannenberg, Wolfhart: Die Praktische Theologie im System wissenschaftlicher Theologie. ‹Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt 1973. S. 426–442›; S. 19–26: Sauter, Gerhard: Beobachtungen und Vorschläge zum gegenseitigen Verständnis von praktischer und systematischer Theologie; S. 27–32: Honecker, Martin: Aufgabe und Funktion der Praktischen Theologie aus der Sicht der Praktischen Theologie – aus der Sicht der Systematischen Theologie und Sozialethik; S. 33–35: Ott, Heinrich: Techne und Episteme-Funktionen Praktischer Theologie; S. 36–43: Buri, Fritz: Intellectus quaerens fidem – systematische und praktische Theologie in gemeinsamer Suchbewegung.

Žak, Franz: Sakramentale Bruderschaft zwischen Bischöfen und Priestern. – ThpQ CXXI, 1973, 201–211; S. 211–226: Kleiner, Rafael Josef: Die Last tragen helfen ‹Gal 6, 2›. Über die Beziehungen der Priester zu ihrem Bischof.

Dupuy, M.: Pour une théologie du **ministère presbytéral**. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 955–975.

Winkler, Eberhard: Die Gemeinde und ihr Amt. Histor., empirisch-hermeneutische Aspekte. – Stu: Calwer-Verl. 1973. 67 S. = Arbeiten zur Theologie LIII; kart. DM 7,80.

Gauly, Heribert: Pastoraltheologische Bemerkungen zu einer Seelsorgeplanung in der Ortskirche. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ..., Wü 1973, 630–642; S. 643–666: Flekkenstein, Heinz: Erwartungen der Gläubigen an die Kirche, die Priester und die kirchliche Seelsorge. Nach den Umfragen der deutschen Bischöfe zur gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD; S. 667–674: Andreae, Stefan: Ortsgebundene Seelsorge.

Konkrete Seelsorge. Balintgruppen mit Theologen im Sigmund-Freud-Institut Frankfurt/Main. Hrsg. von Hermann Argelander. – Stu, B: Kreuz-Verlag (1973). 215 S.; kart. DM 16,80.

Goebel, Hans Theodor: Das politische Zeugnis der christlichen Gemeinde. – Freispruch und Freiheit. Theologische Aufsätze für Walter Kreck zum 65. Geburtstag ..., (Mchn 1973), 125–147.

Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik. Hrsg. von Edgar Josef Korherr und Gottfried Hierzenberger. Unter Mitarb. v. P. Anzenberger [u. a.]. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1973). 1115 S., Ill., graph. Darst. = Religionsunterricht, Information u. Verkündigung; DM 54,–.

Feifel, Erich: Altersspezifische Funktionen einer Kurzformel des Glaubens. – Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen ... (Heinrich

Kahlefeld zum 70. Geburtstag), Ffm (1973), 231–243; S. 245–254: Exeler, Adolf: Christlicher Glaube und sittliche Erziehung; S. 255–271: Stachel, Günter: Operation – Operationalisierung – Praxisbezug. Bemerkungen zu einem didaktischen und theologischen Problem; S. 273–287: Mallinckrodt, Hansjürgen von: Die gesellschaftliche Dimension des Evangeliums und ihre theologische und katechetische Entfaltung; S. 289–303: Hungs, Franz-Josef: Grundhaltungen des Christen. Eine Reflexion zur theologischen Erwachsenenbildung vor dem Hintergrund der prophetischen Kritik des Volkes Israel im Alten Testament; S. 305–314: Messerschmid, Felix: Leistungsgesellschaft – Bildungsgesellschaft. Einige Folgen für die religiöse Bildung und Erziehung; S. 315–323: Scherer, Georg: Katholische Erwachsenenbildung und Sinnkrise.

Schulte, Hannelis: Religionspädagogik im Vormarsch. Religionspädagogische Literatur der Jahre 1968–1972. – ThRu N. F. XXXVIII, 3, 1974, 224–256.

Esser, Wolfgang G.: Religionsunterricht. Positionsanalyse, Grundlegung, Grundrißentwurf. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 267 S. = Patmos Religionspädagogik; kart. DM 24,– [Diss., Pädagogische Hochschule Ruhr]

Höffe, Dietmar: Curriculare Forschungen und Neuorientierungen schulischen Religionsunterrichts unter bes. Berücks. der Primarstufe. Mit e. Vorw. von Fr. Grütters. – Ratingen, Kastellaun, Düs: Henn 1973. 251 S. = Henns Pädagogische Taschenbücher XLVII; kart. DM 9,80.

Röckel, Gerhard: Die Arbeit mit Texten im Religionsunterricht. Methoden, Arbeitsmodelle, Beispiele. – (Mchn:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1973). 205 S. = Religionspädagogische Praxis X; DM 25,–.

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

Ligier, Louis, SJ: The origins of the eucharistic prayer: From the Last Supper to the Eucharist. – StLit IX, 1973, 161–185.

Schulz, Hans-Joachim: Das liturgisch-sakramental übertragene Hirtenamt in seiner eucharistischen Selbstverwirklichung nach dem Zeugnis der liturgischen Überlieferung. – Amt und Eucharistie. Mit Beitr. von Peter Bläser [u. a.], Pad (1973), 208–255.

Rehle, Sieghild: Sacramentarium **Gelasianum mixtum** von **Saint-Amand.** Mit einer sakramentargeschichtl. Einführung von Klaus Gamber. Appendix: Fragmenta sacramentarii Arnonis nuper reperta. – Rgb: Kommiss. Verl. Pustet (1973). 142 S. = Textus patristici et liturgici X; Lw. DM 24,–.

Antiphonale missarum **Praemonstratense**. Ed. N. I. Weyns. – Averbode: Praemonstratensia 1973. XX, 187 p. = Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium XI; FB 400.

Härdelin, Alf: Aquae et vini mysterium. Geheimnis der Erlösung und Geheimnis der Kirche im Spiegel der mittelalterlichen Auslegung des gemischten Kelches. – Mstr: Aschendorff (1973). XV, 140 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LVII; DM 28,–.

Lengeling, Emil: Agapefeier beim „Mandatum" des **Gründonnerstag** in einer spätmittelalterlichen Agende aus dem Bistum **Münster.** – Studia Westfalica. Festschrift für Alois Schröer..., Mstr (1973), 230–258.

Midali, Mario, SDB: La tradizione liturgica alla quarta sessione del Concilio di Trento. – EL LXXXVII, 1973, 501–525.

Sauget, Joseph Marie: Le 'Codex liturgicus' de J.-L. **Assémani** et ses sources manuscrites pour les 'Ordines' de l'initiation chrétienne selon la tradition syro-occidentale. – Gr LIV, 1973, 339–352.

Fernández, Pedro: La liturgía, quehacer teológico. Estudio sobre una definición. – Salm XX, 1973, 205–271.

Schmidtchen, Gerhard: Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD. In Verb. mit dem Inst. f. Demoskopie Allensbach. Mit einer Einf. und einem theol. Nachwort von Manfred Seitz. – Stu: Calwer Verl.; Frb/B, Bas, Wien: Herder 1973. XIX, 275 S., Ill., 49 graph. Darst.; kart. DM 38,–.

Petrazzini, Maria Luisa, FMA: La diakonia della donna nella Chiesa. – RLit N. S. LX, 1973, 341–359. 512–532.

Nocent, Adrien, OSB: Teologia liturgica della Quaresima. – RLit N. S. LX, 1973, 7–21; p. 22–39: Augé, Matias, CMF: L'eucologia quaresimale del nuovo Messale; p. 45–57: Piana, Giannino: Il messaggio della «conversione» nella liturgia quaresimale; p. 58–68: Bergamini, Augusto: L'«ascesi quaresimale» nel Lezionario e nel Messale; p. 69–81: Sartore, Domenico, CSJ: La Quaresima, tempo forte della "conversione della Chiesa"; p. 82–88: Ashworth, Henry, OSB: Temi patristici quaresimali nella Liturgia delle Ore; p. 99–115: Valenziano, Crispino: Una Quaresima per l'uomo della nostra cultura cristiana.

Knauber, Adolf: Sakrament der Kranken. Terminologische Beobachtungen zum *Ordo unctionis infirmorum.* – LJ XXIII, 1973, 217–237.

Schneider Berrenberg, Rüdiger: **Kreuz, Kruzifix**: eine Bibliographie. – Mchn: Schneider Berrenberg 1973. 317 S.; kart. DM 49,–.

Dobbertin, Hans: Abschlußbericht zur Baugeschichte der Eldagser Alexandrikirche. – Diözese Hildesheim XL, 1973, 135–151; 4 Pläne, 12 Abb.

Ohnmacht, Mechtild: Das **Kruzifix** des Niclaus Gerhaert von **Leyden** in Baden-Baden von **1467**. Typus, Stil, Herkunft, Nachfolge. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. IV, 157, [40] S., Ill. = Europäische Hochschulschriften XXVIII, 2; kart. sfr 54,– [Diss., München]

Wolff-Metternich, Franz Graf: Die Erbauung der **Peterskirche** zu **Rom** im 16. Jahrhundert. Unter Mitarb. von Hildegard Giess [u. a.] T. I.: Die Zeit Julius' II., Leos X., Hadrians VI. u. Clemens' VII. Tafelband. Katalog der Entwürfe. – Wien, Mchn: Scholl (1972). 71 S., 109 Taf. 2° = Römische Forschungen der Bibliotheca Hertziana XX = Veröffentlichungen der Bibliotheca Hertziana ‹Max-Planck-Inst. in Rom›; Lw. ÖSch 1600.

Schnell, Hugo: Der **Kirchenbau** des **20.** Jahrhunderts in **Deutschland.** Dokumentation, Darstellung, Deutung. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner (1973). 256 S.; 8 Taf.; sfr 49,40.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Arnold Angenendt, I-00120 Rom, Città del Vaticano, Via della Sagrestia 17, Campo Santo Teutonicum; Dr. Rupert Berger, 817 Bad Tölz, Frauenfreithof 2; Prof. Dr. Jacques Dupont, B-1340 Ottignies, Allée de Clerlande 1, Monastère Saint-André; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Josef Ernst, 479 Paderborn, Kamp 6, Theologische Hochschule; Prof. Dr. Josef Fink, 44 Münster, Rudolfstr. 24; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn üb. Würzburg, Oberer Mühlweg 28; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Prof. Dr. Rudolf Haubst, 6501 Marienborn üb. Mainz, Mercatorstr. 11; Prof. Dr. Horst Herrmann, 4401 Albersloh üb. Münster, Königsberger Weg 6; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, Altenberge üb. Münster, Am Hang 3; Prof. Dr. Bonaventura Kloppenburg OFM, Medellin/Colombia, Apartado aero 1931; Dr. Dieter Lück, 407 Rheydt, Limitenstr. 80; Prof. Dr. Carlo M. Martini SJ, I-00187 Rom, Via della Pilotta 25, Päpstliches Bibelinstitut; Dr. Cornelius Mayer OSA (P. Petrus), 87 Würzburg, Steinbachtal 2a, Augustinerkloster St. Bruno; Prof. Dr. Franz Mußner, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Dipl. Volkswirt Josef Oelinger, 405 Mönchengladbach, Viktoriastr. 76, Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle; Prof. Dr. Heinrich Petri, 479 Paderborn, Busdorfmauer 18; Dr. J. V. Pollet, F-70 Paris 8e, Faubourg 222, Saint Honoré; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, 8401 Pentling b. Regensburg, Bergstr. 4; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, 86 Bamberg, Kunigundendamm 64; Dr. Klemens Richter, 4401 Bösensell, Johannisstr. 30; Prof. Dr. Eugen Ruckstuhl, CH-6003 Luzern, Obergütschstr. 14; Dr. Liudger Sabottka OSB, 2061 Nütschau üb. Bad Oldesloe, Schloßstr. 2, Priorat St. Ansgar; Prof. Dr. Heribert Schauf, 51 Aachen, Leonhardstr. 22; Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, 479 Paderborn, Leostr. 19a, Johann Adam Möhler-Institut; Prof. Dr. Helmut Weber, 55 Trier, Jesuitenstr. 13; Wiss. Ass. Ludwig Wenzler, 89 Augsburg 22, Radaustr. 65; Offizial Dr. Paul Wesemann, 44 Münster, Domplatz 29; Dr. Matthias Wilden, 349 Bad Driburg, Helmtrudisstr. 3c.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Münsterische Beiträge zur Theologie

Begründet von Franz Diekamp und Richard Stapper, fortgeführt von Hermann Volk, herausgegeben von Bernhard Kötting und Joseph Ratzinger
Die neuen Bände der Reihe:

Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte

in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst. Von Ernst DASSMANN. Der lebendige Glaube war, mehr als die theologische Spekulation, maßgeblich für die Entstehung der frühchristlichen Kunst. Nach Befragung und genauer zeitlicher Einordnung des gesamten Denkmälerbestandes der vor- und frühkonstantinischen Zeit kommt Ernst Dassmann zu dem überraschenden Ergebnis, daß ein Schlüssel zum Verständnis der frühchristlichen Kunst in der Erhellung des Problems ruht, das mit »Hoffnung auf Sündenvergebung« umschrieben werden kann. X und 494 Seiten, 51 Bildtafeln, 8 Tabellen als Beilage, kart., 78,– DM, ISBN 3-402-03572-3.

Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa

Von Maria-Barbara VON STRITZKY. Sie diskutiert ein zentrales Problem der Theologie des Kirchenvaters Gregor von Nyssa und zeigt unter motivgeschichtlichen Aspekten die Schwierigkeiten auf, die sich bei der Auseinandersetzung zwischen antiker Tradition und christlicher Theologie ergaben. Interessant ist die Beobachtung, daß der Gedanke der stets fortschreitenden Gotteserkenntnis in den späteren Schriften Augustins wiederkehrt. VIII und 119 Seiten, kart. 24,– DM, ISBN 3-402-03571-5.

Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrh.

Dargestellt am »Materialisten« Karl Vogt. Von Werner BRÖKER. Im Gespräch des Theologen mit den sogen. exakten Wissenschaftlern geht es nicht immer nur um die »Sache«. Nichtwissenschaftliche Motive können für den Einsatz, die Auswahl und Heftigkeit der »sachlichen« Argumente gegen Offenbarungsreligion und Kirchen bestimmend sein. Die Studie macht das anhand einer exemplarischen Analyse deutlich und fordert den Theologen auf, im Grenzgespräch das Erfragen und Beachten der Hintergründe »exakt-wissenschaftlicher« Argumentation als mitentscheidend für die Wirksamkeit eines solchen Gesprächs zu erachten. IV und 260 Seiten, kart., 44,– DM, ISBN 3-402-03570-7.

Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz

Von Heinz ALTHAUS. Seit über hundert Jahren ist dies die erste umfassende Darstellung der Theologie des großen Kirchenvaters Gregor von Nazianz. Das Buch bietet, vor allem in der Erbsündenlehre Gregors, eine andere, eben griechische Sicht gegenüber der augustinischen Tradition. VIII und 232 Seiten, kart. 48,– DM, ISBN 3-402-03569-3.



Benziger

Theologie. Eine Auswahl 1/74

N. M. Wildiers

Weltbild und Theologie

Vom Mittelalter bis heute. 416 Seiten, 18 Schwarz-weiß-Abbildungen, brosch. 39,— DM.
Seit Überwindung der Neuscholastik ist sich auch die katholische Theologie ihres geschichtlichen Charakters und damit ihrer Abhängigkeit vom jeweiligen naturwissenschaftlichen Weltbild erneut bewußt geworden. Diese gegenseitige Abhängigkeit von Naturwissenschaft und Theologie wird hier in historischer Analyse nachgewiesen.

K. H. Neufeld
R. Bleistein
(Hrsg.)

Rahner — Register

Ein Schlüssel zu Karl Rahners »Schriften zur Theologie« 1–10 und zu seinen Lexikonartikeln. 200 Seiten, geb. 29,80 DM.
Der Band bietet nebst einem ausführlichen Personen- und Sachregister zu Rahners »Schriften zur Theologie« und seinen Lexikonartikeln wertvolle Hinweise über die Entstehung der einzelnen Bände sowie über deren Sprache und das Echo, das sie gefunden haben.

Clemens Thoma
(Hrsg.)

Theologische Berichte 3

Sonderband Judentum und Kirche: Volk Gottes. Ca. 210 Seiten, brosch. 29,80 DM.
Der Band enthält die Hauptreferate eines im Herbst 1972 in Luzern stattgefundenen Symposiums über Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der christlichen und jüdischen Volk-Gottes-Auffassung. Die Teilnehmer waren ausschließlich Christen, da die Organisatoren der Auffassung waren, die Probleme müßten zuerst innerkirchlich geklärt werden. Es kamen dabei Exegeten, Judaisten, Patrologen und Dogmatiker zu Wort.

O. H. Pesch

Busse konkret — heute

Reihe: Theologische Meditationen Band 34. Ca. 40 Seiten, brosch. 5,80 DM.
Was wir gewöhnlich »Buße« nennen, heißt im Neuen Testament »Umkehr«, gleichsam die Rückseite des Glaubens: Abkehr von allem, was Gottes Herrschaft in unserem Leben widerspricht. Diese Abkehr will – wie der Glaube – täglich eingeübt werden. Dafür will dieses Buch ein wenig den Blick schärfen und konkrete Vorschläge machen.

H. Häring

Anerkennung der Ämter — ein ökumenisches Postulat

Reihe: Theologische Meditationen Band 35. Ca. 40 Seiten, brosch. 5,80 DM.
Der Verfasser erläutert die Grundideen eines Memorandums verschiedener evangelischer und katholischer Theologen, nach dem einer gegenseitigen Anerkennung der kirchlichen Ämter trotz aller Schwierigkeiten nichts theologisch Entscheidendes im Wege steht.

Benziger **Benziger Verlag Köln**

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Neue Bände der Reihe

Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient	Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland	Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601–1612)

Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1559 – 1562. Von Wolfgang P. FISCHER. Mit einem Geleitwort von Hubert JEDIN. Der Verfasser zeigt, wie die französische Krone das allgemeine Konzil als ein politisches Mittel zur Abwendung eines europäischen Religionskrieges betrachtete und ihre Bündnisbeziehungen zu den evangelischen Reichsständen einsetzte, um durch die konziliare Mitarbeit der Protestanten die Glaubenseinheit wiederherzustellen. Die Unterbrechung berücksichtigt auch das Konzilverständnis der reformierten Kirchen Frankreichs und bringt in diesem Zusammenhang erstmals eine Darstellung des Nationalkonzils von Poissy in deutscher Sprache. (Band 106 der Reihe) X und 358 Seiten, kart. 68,– DM, ISBN 3–402–03713–0.

Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum. Von Josef KRASENBRINK. Durch die Kombination der Kongregationsprotokolle mit den Berichten und Instruktionen der Nuntien beleuchtet der Verfasser wichtige Ereignisse der Kirchengeschichte. Dadurch wird die Stellung des Papsttums in Deutschland während der in vieler Hinsicht entscheidenden Jahrzehnte nach dem Tridentinum neu beleuchtet. Die Untersuchung der Quellen führt an vielen Stellen zu Korrekturen bisheriger Darstellungen. (Band 105 der Reihe) XVI und 288 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3–402–03712–2.

Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster 1601–1612. Von Herbert IMMENKÖTTER. Für die Lokalgeschichte der Pfarreien des alten Fürstbistums Münster bietet diese sehr sorgfältig kommentierte Edition eine unerschöpfliche Quelle für den langwierigen Prozeß der innerkirchlichen nachtridentinischen Reform und der allmählichen Konfessionsbildung. (Band 104 der Reihe) XV und 452 Seiten, kart. 84,– DM, ISBN 3–402–03711–4.

Verlag Aschendorff
44 Münster
Gallitzinstraße 13
Bezug durch
jede Buchhandlung

Aschendorff
Münster

Jahwebund und Kirche Christi

Ein Beitrag zur urchristlichen Auseinandersetzung mit der jüdischen Vergangenheit

Das Verhältnis der Kirchen untereinander und zum Judentum ist belastet — nicht zuletzt durch das MtEv (Amtsfrage, Schuld der Juden u. a.). Hubert Frankemölles Deutungsversuch zum gesamten Evangelium zeigt, daß der erste Evangelist eine literarisch-theologische Auseinandersetzung mit der jüdischen Vergangenheit des Christentums führt. Der Glaube an die Treue der Verheißungen Jahwes angesichts der Ablehnung Jesu durch das Bundesvolk Israel führt Mt zu der literarisch-theologischen Konsequenz, AT und Evangelium zu versöhnen, indem er Israel und Kirche trennt. Mt macht aus dem mk Evangelium einen bundestheologischen Geschichtsentwurf, wobei er entscheidende Denkmodelle des Deuteronomisten und Chronisten verarbeitet. Das Buch erfüllt ein Desiderat für interkonfessionelle Gespräche, vor allem für den christlich-jüdischen Dialog.

Hubert Frankemölle:
Jahwebund und Kirche Christi
Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus.
(Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 10) X und 429 Seiten, Leinen 84,— DM,
ISBN 3-402-03632-0.

Aschendorff
Münster

Die zuletzt erschienenen Bände unserer Reihe Neutestamentliche Abhandlungen:

Anton Grabner-Haider: Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. 1968, XXII und 160 Seiten, kart. 24,— DM. Leinen 28,— DM.

Rolf Baumann: Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1—3,4. 1968, VI und 319 Seiten, kart. 44,— DM, Leinen 48,— DM.

Maria Horstmann: Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27—9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums. 1973, 2., durchgesehene Auflage, VI und 150 Seiten, Leinen 28,— DM.

Elisabeth Schüßler-Fiorenza: Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse. 1972, VIII und 450 Seiten, Leinen 76,— DM.

Paul Hoffmann: Studien zur Theologie der Logienquelle. 1972, VIII und 357 Seiten, Leinen 68,— DM.

Karl Löning: Die Saulustradition in der Apostelgeschichte. 1973, VI und 225 Seiten, Leinen 42,— DM.

Bezug durch jede Buchhandlung.

476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Halbjährlich DM 30,–

Nummer 3 — 1974 — 70. Jahrgang

Wilhelm Breuning: Christologie — systematisch und exegetisch . . . . . Spalte 177
Brian Tierney: On the History of Papal Infallibility. A Discussion with Remigius Bäumer . . . . . Spalte 185
Remigius Bäumer: Antwort an Tierney . . . . . Spalte 193

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 195
R. Mosis: Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes (M. Rehm)
P. Welten: Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (R. Mosis)
O. Kaiser: Der Prophet Jesaja (J. Becker)
H. Reventlow: Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments (O. Loretz)
J. Laporte: La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie (O. Michel)
P.-É. Langevin: Bibliographie biblique 1930–1970 (J. Gnilka)
K. Berger: Die Gesetzesauslegung Jesu (A. Sand)
E. Schweizer: Das Evangelium nach Matthäus (W. Trilling)
F. Schnider/W. Stenger: Johannes und die Synoptiker (A. Smitmans)
O. Hofius: Der Vorhang vor dem Thron Gottes (F. J. Schierse)
Die „Katholischen" Briefe. Übers. u. erklärt von H. Balz u. W. Schrage (K. H. Schelkle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 214
Vetus Latina. Hrsg. von der Erzabtei Beuron. 24,2 Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses. Lfg 5–7 (B. R. Voß)
H. Bacht: Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum 1 (K. S. Frank)
J. Daniélou: L'être et le temps chez Grégoire de Nysse (R. Hübner)
H. Karpp: Textbuch zur altkirchlichen Christologie (W. Cramer)
A. Riou: Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur (H. U. von Balthasar)
Geschichte des Erzbistums Köln. Hrsg. von E. Hegel. Bd 1: Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Neu bearb. von F. W. Oediger (A. Angenendt)
J. Wollasch: Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt (K. Schmid)
H. Stratenwerth: Die Reformation in der Stadt Osnabrück (H.-G. Borck)
H. Schützeichel: Die Glaubenstheologie Calvins (A. Ganoczy)
J. Krasenbrink: Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum (G. Denzler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 227
R. Heijne: Sprache des Glaubens. Systematische Darstellung der Theologie von Ernst Fuchs (G. Greshake)
J. W. Mödlhammer: Kirche und Welt bei Paul Tillich (P. Wrzecionko)
Theologische Berichte 2. Zur neueren christologischen Diskussion. Hrsg. i.A. der Theol. Hochschule Chur von J. Pfammatter u. der Theol. Fakultät Luzern von F. Furger (W. Beinert)
F. Dexinger/F. Staudinger/H. Wahle/J. Weismayer: Ist Adam an allem schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit? (L. Scheffczyk)
Chr. Jerrentrup-Heide: Die Menschheit woher – wohin? (J. Ratzinger)
L. Scheffczyk: Die Heilszeichen von Brot und Wein (A. Gerken)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 237
Brennpunkt Mischehe. Hrsg. von G. Kiefel u. O. Knoch (P. Wesemann)
R. Weth/Chr. Gestrich/E.-L. Solte: Theologie an staatlichen Universitäten? (H. Flatten)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 239
K. Raiser: Identität und Sozialität. George Herbert Meads Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie (L. Roos)
J. M. Pohier: Au nom du père. Recherches théologiques et psychanalytiques (St. Andreae)
W. Keilbach: Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie (G. Griesl)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 242
R. Riess: Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen (N. Mette)
Die Angst in der Kirche verstehen und überwinden. Hrsg. von R. Bohren u. N. Greinacher (H. Fleckenstein)
K.-H. Blocking: Tod (G. Scherer)

Philosophie . . . . . Sp. 245
F. Wiplinger: Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles (H. Kuhn)

Hinweis . . . . . Sp. 248
H. Fries/P. Glockmann: Ich sehe keinen Gott. Hrsg. von K. Seeberger (H. Dolch)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

Christologie - systematisch und exegetisch*

Von Wilhelm Breuning, Bonn

I. Die im Titel ausgedrückte Kooperation der beiden Vf., Systematiker und Exeget, bedarf einer Erläuterung. Es handelt sich um die Darbietung eines didaktischen Experiments, das einer sicher interessiert zuhörenden theologischen Öffentlichkeit vorgelegt wird. Rahners Christologie-Vorlesung aus dem Wintersemester 1970/71 in Münster ist auf gut 50 Seiten in einer äußerst geraffte Thesenform dargestellt. Sie bildet nicht nur das Gerippe, sondern auch den inneren Orientierungspunkt für den viermal umfänglicheren exegetischen Teil. Man kann diesem (und der Zusammenordnung beider der äußeren Form nach stark divergierenden Teile) nur gerecht werden, wenn man sich der Vollzugsweise der gesamten Veranstaltung einigermaßen bewußt bleibt. Aus der drucktechnischen Aneinanderreihung beider Teile wird dann so etwas wie eine stetige kontrapunktierende Zuordnung. Dem Exegeten kam in der gemeinsamen Lehrveranstaltung nicht die Aufgabe zu, exegetische Grundlagen für eine dogmatische Christologie beizusteuern, sondern den systematischen Ansatz „biblisch" zu durchleuchten. Die Art dieses Formalobjekts würde selbst noch einmal eine methodische Reflexion lohnen. Die Kooperation scheint mir jedenfalls in der vorliegenden Form Neues für die gegenwärtige theologische Arbeit zu enthalten, weil das jeweilige Fach nicht erst an der Grenze zum anderen einsetzt bzw. aufhört. Eine kritische Stellungnahme des Exegeten zur dogmatischen These hätte gewiß schon eine Förderung sein können. Was hier vor-

* **Rahner,** Karl / **Thüsing,** Wilhelm: **Christologie** – systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 315 S. (Quaestiones disputatae 55) kart. lam. DM 34.–

U.-B. TÜB
27 JUNI 1974

liegt, ist jedoch mehr als bloße Kritik. Es kam eine Synthese zustande, die ich bereits unter dem Bild der Kontrapunktik zu erläutern suchte. Der Umstand, daß Rahners Thesen in äußerster Kurzform vorliegen, während der exegetische Teil weiter ausgreift, erklärt sich daraus, daß Rahner nicht die ausgeführte Vorlesung, sondern eine dem Semester schon vorausgehende leitfaden-artige Zusammenfassung bietet, während Thüsing die erst im Gespräch erarbeiteten Fassungen vorlegt. Diese Einführung in die „Architektur" scheint mir zur Beurteilung des hier vorgelegten Unternehmens nicht nebensächlich.

II. Rahners Grundlage wird in 5 Abschnitten entfaltet. Rahner geht von der im Rahmen kirchlicher Gemeinschaft gelebten Christologie aus, die von seiten des reflektierenden Theologen ein Verhältnis des Glaubens an Christus ist, bei dem der Glaube wieder Inhalt, Begründung und Ziel in dem für uns und auf uns hin „theologisch" erschlossenen „An sich" Christi findet. (I)

R.'s Christologie will die „sich gegenseitig bedingenden Wirklichkeits-, Verstehens- und Begründungsmomente auseinanderlegen", die die im gläubigen Vollzug geschehende Christologie in ein erschlossenes, von seiner Sache überzeugtes theologisches Bewußtsein heben.

Den ersten Schritt in dieser Richtung unternimmt R. durch das, was er als „transzendentale Christologie" (II) bezeichnet. Sie erhebt „die Gründe in der Existenz des Menschen für die M ö g l i c h k e i t eines solchen einmaligen Verhältnisses", wie es der Glaube an Christus darstellt. Die Ausführung zeigt, daß es sich um die theologisch-analoge Anwendung transzendentaler Denkweise handelt, wie sie für R.'s Theologie charakteristisch ist. Zunächst geht es dabei um die gegenseitige Zuordnungsspannung von Christologie und Anthropologie. Der von Gott her aus der Mitte seines Wesens heraus offene Mensch erfährt sich als herausgerufen in das Wagnis radikalster Hoffnung, die aber gerade in dieser Absolutheit nur in der freien Selbstmitteilung Gottes sinnvoll erfüllbar sein kann. Ihre gegenwärtige Dynamik empfängt diese Hoffnung bereits aus der gnadenhaften Selbstmitteilung ihres Zieles. Hoffnung auf Selbstmitteilung Gottes weist nach R. den Menschen aber gerade in die Geschichte, in der Gott dem Menschen im Modus der Verheißung entgegenkommt und in der der Mensch in der Endlichkeit seines Todes keine Stütze mehr an irgendetwas innerweltlich Kategorialem findet, sondern „nur noch die Hoffnung auf ‚alles' oder die bloße Verzweiflung übrigbleibt" (23). Gibt es in der gemeinsamen Menschengeschichte eine Zusage Gottes, in der Gott den Menschen bereits vor ihrem je individuellen Tod in dieser endgültigen Weise begegnet? Die Zusage kann in unwiderruflicher, Hoffnung auf alles begründender Weise nur „ein Mensch sein, der einerseits im Tod jede innerweltliche Zukunft aufgibt und der anderseits sich in dieser Todesannahme als von Gott endgültig angenommen erweist" (23). Wichtig erscheint hieran, daß die irreversible Zusage Gottes in der Geschichte als dialogisches Geschehen verstanden wird. Gottes Zusage kann sich als irreversibel „nur erweisen, indem sie von diesem Subjekt tatsächlich angenommen wird" (23). „Ein solcher Mensch mit diesem Schicksal ist das, was mit ‚absolutem Heilbringer' gemeint ist" (24).

Der Einwand, eine so ausgeführte transzendentale Christologie trage doch sehr deutlich die Züge der an Jesus abgelesenen Christologie, würde R. nicht stören. Das Faktum gibt er zu, besteht aber darauf, daß alles kontingent Geschichtliche einer transzendentalen Vermittlung bedarf, um in seinem Sinn vernommen werden zu können. Transzendental Notwendiges und kontingent Geschichtliches können immer nur zusammen auftreten (Lehrsatz 10).

So ist der Weg von der transzendentalen Sinnerschließung „zur (theologisch verstandenen) Geschichte des Lebens und Todes des vorösterlichen Jesus" geöffnet (III). In diesem Kapitel schlägt sehr stark das fundamentaltheologische Erkenntnisinteresse durch. Es geht um „historisch" ausweisbare Aussagen. In sehr vorsichtig reflektierten Einzelschriften bereitet der Abschnitt ein Ergebnis vor, das man in Lehrsatz 22 findet: „Jesus erlebte ein Gottesverhältnis, das er einerseits als – im Vergleich zu den sonstigen Menschen – einmalig und neu erfuhr und das er anderseits für die anderen Menschen in deren Gottesverhältnis als exemplarisch erachtete; er empfand sein einmaliges und neues „Sohnverhältnis" zum „Vater" für alle Menschen darin von Bedeutung, daß sich jetzt darin die Nähe Gottes zu allen Menschen neu und unwiderruflich ereignete. In diesem seinem einmaligen und doch für uns exemplarischen Gottesverhältnis kann der vorösterliche Jesus in seiner Person das Neugekommensein des Reiches Gottes begründet erfahren und so dieses Gekommensein gerade mit seiner Verkündigung als eben s e i n e r Verkündigung unlöslich verbunden wissen" (32). Das Ergebnis stützt sich auf möglichst wenige und unbestreitbare Fakten, schließt eine grundsätzliche Reflexion über Jesu Bewußtsein und Möglichkeiten, etwas darüber zu sagen, ein und ist von der Überzeugung getragen, daß eine derartige Fundierung der Christologie beim vorösterlichen Jesus unabdingbar ist.

Für die Haltung Jesu seinem Tod gegenüber beschränkt R. sich auf die Minimalaussage, Jesus habe sein Todesschicksal frei angenommen, habe aber darin „seinen einmaligen Anspruch einer Identität seiner Botschaft und seiner Person im Tode in der Hoffnung (durchgehalten), in diesem Tod noch von Gott hinsichtlich seines Anspruchs bestätigt zu werden" (33).

Konsequent schließt sich ein Kapitel über „Die Theologie des Todes und der Auferstehung Jesu" an. Zunächst geht es gerade um diese Bestätigung des Lebens- und Todesanspruchs Jesu. In einer der Methodik des III. Kapitels ähnlichen Einstellung, die sich auf die möglichst ursprünglichen und fundamentalsten Grunddaten beziehen möchte, fragt R. nach jenem „Kern ursprünglicher Erfahrung an Jesus als dem Christus, die die ursprüngliche, unableitbare erste Offenbarung der christlichen Christologie ist und sich dann später im ‚späten' Neuen Testament und in der kirchenamtlichen Lehre reflexer und artikulierter auslegt" (35). R. sieht die „späte" ntl. Christologie und die der Konzilien näher zusammen als die ursprüngliche Erfahrung gegenüber ihrer Auslegung bei Paulus, im Hebräerbrief und bei Johannes. Dennoch bleibt er sich bewußt, daß „man die Blüte aus der Wurzel kennen (lernt) und umgekehrt" (36). Hauptaufgabe dieses Kapitels bleibt dann eine Auslegung der mit „Auferstehung" gemeinten Wirklichkeit. Auferstehung wird als Grundlage für den Glauben erkannt, weil sie die Summe der gesamten, lebensgeschichtlich an Jesus orientierten Christologie in sich enthält. Jesu Tod stirbt in die Auferstehung hinein. Auferstehung ist „die bleibende, gerettete Endgültigkeit des einen, einmaligen Lebens Jesu, der gerade durch den freien Tod im Gehorsam diese bleibende Endgültigkeit seines Lebens gewann" (36). Von daher kann R. entfalten, daß gerade auch die „Sache Jesu" von seiner personal verstandenen Auferstehung abhängig ist. Die mit Auferstehung anthropologisch gemeinte Wirklichkeit wird in einem transzendentalen Vermittlungsversuch näher entfaltet. Ein solches transzendentales Verständnis bleibt die Vorbedingung für eine Hör- und Aufnahmefähigkeit der geschichtlich vermittelten apostolischen Erfahrung, die in den in ihrer Art sonst nicht einordnungsfähigen Selbstbezeugungen des auferweckten Herrn ihren Grund hat.

Mit diesem inneren Fortschritt hat R. die Bestimmung Jesu als des „absoluten Heilbringers", von der er im I. Kapitel ausgegangen war, wieder eingeholt. Transzendentale Erschließung und Hinhören auf die Sprache der Lebensgeschichte Jesu verschränkten sich auf diesem Weg immer wieder miteinander. Rückschauend kommt R. im Lehrsatz 31 noch einmal auf die Theologie des Todes Jesu zurück. In den geläufigen soteriologischen Begriffen von Sühne und Opfer sieht R. eher sekundäre Ableitungen. Er versucht die Heilsbedeutung des Todes Jesu seinerseits aber auch mit einem zwar geläufigen, aber wohl auch nicht ganz leicht zugänglichen theologischen Begriff zu erläutern: „Leben und Tod Jesu (haben) eine Ursächlichkeit quasisakramentaler, realsymbolischer Art" (50). Der Heilswille Gottes setzt in seiner realen, geschichtlich-eschatologischen Wirksamkeit das Zeichen des Todes und der Auferweckung Jesu. Dieses Zeichen trägt realsymbolisch diesen Heilswillen in die geschichtliche Verwirklichung. Denn dieser Heilswille ist einmal dadurch in der Geschichte der Menschen verwirklicht worden, daß Jesus ihn aktiv in seiner eigenen Lebens- und Todesantwort aufgenommen hat. So ist er also in einer menschlichen Annahme auch wirklich angekommen. Anderseits hat Gott selbst wieder auf dieses Leben Jesu seine alle rettende Antwort in der Auferweckung Jesu gegeben. Man darf sich hier erinnern, daß R. schon in seinem „transzendentalen" Kapitel einen starken Akzent auf die Aktivität gesetzt hatte, die in der Todesannahme liegt, weil er in ihr die entscheidende Möglichkeit für die Offenbarung von Gottes Da-Sein herausgearbeitet hatte (23).

Das V. abschließende Kapitel behandelt einerseits „Inhalt, bleibende Gültigkeit, Grenzen der klassischen Christologie", ander-

seits „Neue orthodoxe Möglichkeiten einer soteriologischen Christologie". Schon die ganze Gedankenführung der früheren Kapitel zielte darauf hinaus, nicht nur eine Verträglichkeit zwischen einer ursprünglich ansetzenden Christologie und sog. klassischer Christologie zu erweisen, sondern eine letztlich gerade an dem ursprünglichen Phänomen von Leben, Tod und Auferweckung Jesu meßbare konsequente Entfaltung. Das muß aber nicht bedeuten, daß es nicht daneben oder darüber hinaus andere Entfaltungsmöglichkeiten geben könne und dürfe, solange man die klassische Christologie als eine in ihrer Art zutreffende Christologie anerkennt. Aber selbst wenn man nicht über sie hinausgehen möchte, muß man nach R. doch auch die Grenzen der sog. klasschen Christologie sehen. R. denkt vor allem an die Gefahr, den deszendenzchristologischen Zug der klassischen Christologie – allerdings eigentlich gegen die Tendenz von Chalkedon – in irgendeiner Weise mythologisch mißzuverstehen, wobei es dann eben doch zu anfechtbaren Vorstellungen des Ineinandergehens von Göttlichem und Menschlichem kommen könne. Der Satz „Jesus ist Gott" meint zwar eine Realität, aber die Identifikattion, die das „ist" ausdrückt, ist gerade anderer Art wie in sonstigen Urteilen, bei denen das Subjekt unter den Geltungsbereich des Prädikats subsumiert wird. Eben die Eigenart und Andersartigkeit muß eine Christologie herausarbeiten. Sie kann sich dabei nicht auf einen eindeutigen Hypostasen-, bzw. Personenbegriff zurückziehen, weil mit diesen Begriffen zwar der Einheitsträger ausgesagt ist, aber in einer so abstrakt-formalisierten Weise, daß gerade das Problem der konkreten Einheit immer wieder neu aufbricht.

Von daher versucht R. einige „Neuansätze", zum Teil breiter ausführend, zum Teil nur andeutungsweise. Dabei spielt der transzendentale Vermittlungsversuch noch einmal eine große Rolle. R. stellt ihn in diesem Kapitel unter den Aspekt „eine(r) größere(n) Einheit zwischen fundamentaltheologischer und dogmatischer Christologie" (59). Eine demonstratio christiana darf von der gelebten Christologie her versuchen, die Appelle wahrzunehmen und zu reflektieren, die dem Menschen sein Dasein verständlich machen können und die selbst ebenso von der Christologie ausgehen, wie sie wieder zu ihr hinführen. „Der Appell an die absolute Nächstenliebe" findet im „Gottmenschen" seine letzte Begründung. „Der Appell an die Bereitschaft zum Tod" bliebe ohne den Blick auf den, in dessen Schicksal die Dialektik menschlicher Ohnmacht und absoluter Heilszuversicht „aufgehoben" ist, keine letzte Überzeugungskraft. „Der Appell an die Hoffnung der Zukunft" ist gerade von Inkarnation und Auferstehung Jesu her vertrauenerweckend. Die demonstratio christiana dieser Art kann dem Menschen also bewußt zu machen versuchen, wie er in seinem Dasein „Ausschau hält nach dem absoluten Heilbringer" (63).

Zum Thema „Bewußtseinschristologie" als Neuansatz faßt R. nur verhältnismäßig kurz ein Postulat zusammen, über das er selbst schon ausführlicher gehandelt hat. Eine Bewußtseinschristologie könnte als ontologische neben eine ontische Christologie treten. Wenn man Jesu Grundbefindlichkeit „als ursprüngliche Einheit von Sein und Bewußtsein" versteht und diese dann als „die radikal vollendete Herkünftigkeit von Gott und Übereignetheit an Gott" (64) auslegen würde, würde sie gerade das treffen, was die ontische Christologie mit Einheit und Unterscheidung der Naturen in Christus meint.

Ein weiterer Gesichtspunkt von Neuansätzen reflektiert im wesentlichen noch einmal den Weg einer Christologie von unten, wie ihn R. selbst im gegenseitigen Miteinander von „transzendentaler" und „geschichtlicher" Christologie versucht hat, um auf diesem Weg sowohl den Ereignischarakter Jesu als auch seine absolute, vom Wesen der Selbstmitteilung Gottes her unüberbietbare eschatologische Singularität herauszuarbeiten. Darin trifft sie sich der Sache nach inhaltlich mit dem Anliegen einer Christologie von oben.

Dann „fordert" aber auch eine Christologie von unten eine Präexistenzaussage, die mehr ist als ein Vorstellungsmodell, auch wenn man sich der Grenzen bewußt bleibt, die unseren Aussagemöglichkeiten hier gesetzt sind. Im übrigen verweist R. dieses Problem sachlich eher in die Trinitätstheologie.

Ein letzter Anstoß stellt sich wieder mehr in Form eines Postulates dar. Eine Christologie muß sich auch dem Thema des Schicksals Gottes an der Welt stellen. Wie weit trifft Gott selbst dieses Schicksal im Tod Jesu? Zu fragen ist, wie Jesu Tod zur Selbstaussage Gottes wird, indem Gottes sich selbst preisgebende Liebe das letzte Subjekt der Geschichte des neuen und ewigen Bundes ist.

III. Die Zuordnung des exegetischen Teils zum Rahnerschen Entwurf ist bereits zu Beginn charakterisiert worden. Für das Ineinandergreifen beider Teile ist es entscheidend, daß Th. die innere Entwicklung dieser R.schen Christologie bejahen kann. Das gilt nicht nur für die am Leben Jesu und an seiner Auferweckung orientierte Entfaltung der Kapitel III und IV des Rahnerteils, sondern gerade auch aufgrund der Einsicht Th.'s in Berechtigung und Notwendigkeit einer irgendwie gearteten „transzendentalen" Vermittlung. Dennoch stehen die Fragen und Ergänzungen Th.'s in einer fruchtbaren Spannung zu R., so daß sie mehr als Verzierungen bieten. Es wäre vermutlich verwirrend, ein bloßes Referat des Th.-Teils anzuschließen. Aufschlußreicher scheint es, die als fruchtbar gekennzeichnete Spannung an einzelnen Aspekten aufzuweisen.

Th. fragt, ob es biblische Erfahrungsstrukturen gibt, deren Vollzug dem transzendentalen Ansatz R.'s ähnlich sein, eventuell sogar neue Aspekte an ihm deutlicher machen könnte. Er denkt in diesem Zusammenhang an die biblisch weit entwickelte Erfassung des Zusammenhangs von Schöpfung und Erlösung, die neutestamentlichen protologischen Aussagen über Christus, die – insbesondere paulinische – Pneumatologie, das Ineinander von Glaube und Liebe im Erfahren der koinonia (letztlich als Selbstmitteilung Gottes) nach 1 Joh. Wenn Th. im Anschluß an diese Konzeptionen von einer „impliziten Theozentrik des transzendentalen Ansatzes" (103) spricht, der zwar beim Menschen einsetzt, aber dem es letztlich gerade um die Offenheit für das absolute Geheimnis geht, das wir Gott nennen (100), so scheint hier auf glückliche Weise die Sachlogik des von R. Intendierten unterstützt und veranschaulicht zu sein. Anderseits ist es Th. aufgefallen, wie entscheidend die inhaltliche Artikulierung des christologischen gläubigen Vorverständnisses ist, für das eine transzendentale Vermittlung gesucht wird. Man braucht das zunächst nicht als negative Kritik zu verstehen, sondern es handelt sich um eine wichtige methodologische Besinnung auf die Gangbarkeit des R.'schen Weges (die R. übrigens selbst in seiner ständig vorangetriebenen Reflexion über das Verhältnis von Transzendentalität und Geschichtlichkeit in sehr grundsätzlicher Weise mitmacht). So gibt es in der Christologie keine abstrakte Transzendentalität, sondern ihre konkreten geschichtlichen Ausprägungen können jeweils erst in transzendentaler Vermittlung erschlossen und damit auch jeweils „kritisch" weitergeführt werden.

Ich würde Th. zustimmen, wenn er konstatiert, daß in R.'s Erschließungsversuch der Christologie die in der Chalkedonischen Formel intendierte Gott-Mensch-Einheit den problematischen erkenntnisleitenden Ansatzpunkt darstellt, der letztlich auch für besseres Verständnis vermittelt werden soll. Durch diesen Ansatzpunkt steht R.'s Versuch im Rahmen der „klassischen Christologie". Bei der klassischen Christologie „kommt es auf die Verbindung von Gottheit und Menschheit an" (108). Freilich ist damit eine gewisse Einengung des Blickwinkels gegeben. Probleme werden als bestimmend empfunden, die in dieser Form die neutestamentliche Christologie nicht geplagt haben. Es handelt sich um die eigentümliche Konkurrenzproblematik, die sich aus der Diskussion um die Naturen in der Christologie ergab. In ihr mußten Unterscheidung und Einheit der Naturen zugleich immer wieder mühsam gesucht werden. R. hatte in diesem Zusammenhang versucht, eben diese Spannung auf die Formel zu bringen, daß die irreversible Selbstaussage Gottes in der Geschichte nur ein Mensch sein konnte (Lehrsatz 13 e). Man wird Th. recht geben, wenn ihm dieses „konnte" verräterisch vorkommt. Wir haben in der Theologie schlechte Erfahrungen mit Ableitungsversuchen gemacht, die in rationalistischer Weise vorgaben, die Logik Gottes erfaßt zu haben. Aber liegt dieses „konnte" bei R. seiner Erkenntnisstruktur nach vielleicht nicht doch eher in der Nähe des luk. „Mußte Christus nicht dies leiden" (24,26)? Jedenfalls, wenn man die dogmengeschichtliche Begrenzung des R.-schen Entwurfs aufgrund seiner starken Orientierung an der „klassischen" Fragestellung zu Recht sieht, muß man ihm doch zugestehen, daß er die klassische Christologie der Sache nach – wahrscheinlich auch zu einer biblisch eher zu verifizierenden Sicht – weitergeführt hat, wenn er in Lehrsatz 13 e die Selbstaussage und Selbstzusage Gottes darin zu Ende gekommen sieht, daß sie in Jesu menschlicher

Antwort in Gott gegenüber „kongenialer" Weise frei angenommen ist. Wir haben schon auf diesen Passus aufmerksam gemacht. In der Tat scheint er dem Rez. das Herzstück des R.-schen Versuchs zu sein. An dieser Stelle ist – übrigens schon im Einklang mit manchen zu wenig ins Bewußtsein gedrungenen Tendenzen der Dogmengeschichte – der Konkurrenzansatz des Zweinaturenschemas überwunden und gerade dadurch der Mythologieverdacht einer Theologie der Gott-Mensch-Einheit gebrochen.

Dennoch hat auch Th. recht, wenn er von der Christologie des NT her ansetzend an diesem Punkt noch nicht zur Ruhe kommen möchte. Es handelt sich um das vielfach in Th.'s Kontrapunktierung variierte Thema „der aufsteigenden Linie der christologischen Theozentrik" (118 u. ö.). In der Tat ist eine Inkarnationstheologie – zumal auch wenn sie geschichtliches Denken bereits aufgenommen hat, wie das heute allgemein der Fall ist – in Gefahr, im Angekommensein Gottes die Vollendung zu sehen. Die „absteigende Linie der christologischen Theozentrik" wird dabei gesehen. Und doch besteht die Gefahr, daß sie nur halb gesehen ist, solange nicht deutlich genug die aufsteigende Linie mit Gott „als Zielpunkt, auf den alles hinzuordnen ist, betrachtet wird, d. h. als der, dessen schenkender Liebe geantwortet wird" (119). Nun mag man einwenden, eine solche „aufsteigende Linie" ergebe sich doch zwangsläufig auch aus dem Zu-Ende-Denken des R.'schen Ansatzes der im Todesschicksal Jesu endgültig vollzogenen Annahme der ebenso endgültigen Selbstzusage Gottes an ihn und über ihn an alle Menschen. Bleibt nicht gerade auch in der menschlichen Antwort Gott als Gott im Zentrum?

Die Meinung des Rez. zielt bei solcher Fragestellung natürlich auf eine bejahende Antwort. Dennoch scheint dann das, was Th. zur aufsteigenden Linie der Theozentrik Jesu an Material bietet, nicht nur eine Auffüllung des R.'schen Entwurfs, die dessen monophoner Harmonik einverleibt werden könnte. Der Kontrapunkt scheint mir an der unterschiedlichen Akzentuierung dessen aufweisbar, was bei beiden die „bleibende, gerettete Endgültigkeit des einen, einmaligen Lebens Jesu" (Vgl. R. S. 36) genannt wird. Während R. mehr in der Denkweise einer existenzphilosphisch orientierten Theologie des Todes (– menschliche Vollendung gerade durch die radikale Selbstentäußerung an Gott –) die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu sieht, bringt Th. darüber hinaus noch andere, gerade aus dem NT erlernte Aspekte einer aktiven Proexistenz Jesu ein.

R. sieht in der Gottesbezogenheit Jesu den Grund für ein Bestehen des Todes, kraft dessen menschlicher Tod Heilstod werden kann. So gesehen bricht an Jesu Tod exemplarisch die positive Möglichkeit menschlicher Einzel- und Universalgeschichte auf im Sinne einer gott-menschlichen Vollendung: Vollendung in Gott hinein durch Gott selbst. Aufgrund seiner nicht von unten her begründbaren Gottesbezogenheit bleibt Jesus dennoch nicht der geglückte „Fall", sondern er ist das Geschenk Gottes in dessen freier Selbstmitteilung. So kommt bei R. zwar deutlich die theologische Hoffnungs- und Verheißungsstruktur des Todes Jesu heraus. Jesus hält „im Tod in der Hoffnung durch, in diesem Tod noch von Gott hinsichtlich seines Anspruchs bestätigt zu werden" (33). Existentialontologische Fragen an den Tod und fundamentaltheologische Begründung des Anspruchs Christi greifen hier zwar in glücklicher Weise ineinander, aber ist damit auch die theologische Liebesstruktur des Todes Jesu schon deutlich genug zur Sprache gekommen, seine aktive Proexistenz, sein Sterben und sein jetziges Leben für uns? An dieser Stelle scheint mir der mehr als nur auffüllende Wert des Th.'schen Beitrages zu liegen. Die Einzelvariationen können hier nicht alle entfaltet werden. Aber vielleicht versteht der Leser von daher den Einheitspunkt der Beiträge Th.'s.

Freilich war im Problemkreis der Proexistenz Jesu und vor allem der aktiven Proexistenz für den Systematiker große Vorsicht geboten. Wie H. Schürmann[1] instruktiv dargelegt hat, sahen wir uns „inmitten von Trümmern, die keine Rekonstruktion mehr zu erlauben scheinen", aufgrund eines in ignorantia affectata provozierten Desinteresses an der von Jesus selbst gelebten Geschichte seines Lebens. Die Systematiker können sich eigentlich nur bei den Exegeten bedanken, wenn sie wieder Voraussetzungen für das geschaffen haben, was letztlich Bedingung aller Christologie sein muß, falls diese überhaupt sinnvoll betrieben werden soll: Das von Jesus gelebte Leben und der von ihm in aktiv-liebender Proexistenz bestandene Tod können allein der Grund für eine Mitteilung Christi an uns sein. Das Verdienst des Th.'schen Beitrags zu dem anspruchsvollen und in seiner Art sicher gültigen Versuch R.'s scheint mir darin zu liegen, daß Th. aufgrund seiner reicheren biblischen Erschließung der Formel „Jesus Christus ist der Mensch für andere, weil er der Mensch für Gott ist" (142) – eine Formel, die ganz gewiß nicht im Widerspruch zu R. steht! – auch eine reichere Skala der Mitteilungsfähigkeit Jesu, sowohl auf Gott als auch auf die Menschen hin gesehen, eröffnen und damit auch den Gedanken einer Gemeinschaft mit Christus (auch im Sinn einer aktiv-missionarischen Dienstgemeinschaft) näherbringen konnte.

Auf drei Aspekte dieser Bereicherung sei wenigstens noch andeutungsweise hingewiesen.

1. Die Untersuchung der Struktur der von Jesus gelebten Theozentrik gestattet und erfordert eine stärkere Einbeziehung des atl. Jahwemonotheismus, der seinerseits aber auch wieder die singuläre Mittlerstellung Jesu ins rechte Licht zu heben erlaubt – gerade auch mit Rücksicht auf die „dialogische" Glaubensstruktur, die ohne diese atl. Kontinuität kaum voll darzustellen ist.
2. Die aktive Proexistenz wird glaubwürdig – hier im Sinn von „unmythologisch" gemeint – zur Verbindungskraft, die Jesu irdisches Leben, seinen Tod und sein „jetziges" Leben als die eine, auf die letzte theologische Erfüllung dynamisch hinführende Zuwendung Jesu verstehen läßt. Zuwendung heißt dann gleichzeitig mitgenommen zu werden von dieser Dynamik des Sohnes, die auch in ihrer letzten universalsten Erfüllung immer die personale Liebe Jesu bleibt.
3. Th. hat das R.'sche Vorurteil zu Recht relativiert, daß die traditionsgeschichtlich ältesten christologischen Äußerungen deshalb auch schon die originalste Christologie in ihrer ursprünglichsten Frische enthalten müßten. Da es sich um christologische Vermittlung aufgrund von Glauben an Jesus handelt, muß die zeitlich älteste Formulierung nicht schon eo ipso auch am besten den Quellgrund treffen, aus dem alle Christologie herkommt. Christologie hatte auch im NT ihren Ursprung in einem lernenden, also zeitlich gestreckten Umgang mit Jesus. Das gilt wohl auch nachösterlich.

Interessant ist das Ringen um ein Verständnis der Präexistenz bei Th. Wie aus einer Anmerkung hervorgeht, ist er durch Insistieren meinerseits im Gespräch gedrängt worden, das Problem durchzudenken. Den Ansatzpunkt beim Verständnis des theologischen Begriffs der Sendung unter Einbeziehung einer Pneumatheologie könnte ich als einen Vermittlungsversuch bejahen, der biblische Denkstrukturen durchsichtiger macht. Das trifft jedoch nicht voll auf die Bedürfnisse der systematischen Fragestellung zu. (Hier leistet Th. einen eher „archäologischen" Vermittlungsdienst. Aus Ausgrabungen versteht man das Zusammenwachsen von Bauteilen besser.) Aber nachdem nun einmal – wie mir scheint – gerade das Christusereignis zu einer Trinitätsterminologie geführt hat, in der „Pneuma" eine in gewisser Beziehung eindeutigere Festlegung erhalten hat (– wie immer man die „dritte Person" näherhin verstehen mag –), überspringt ein noch nicht trinitätsterminologisch gefaßter Pneumabegriff zu leicht die Schwierigkeit. Der fixierte trinitätstheologische Begriff von Pneuma deckt sich nicht ganz mit dem, was bei Th. im Zusammenhang mit dem Präexistenzproblem aus dem weiteren biblischen Spektrum des Begriffs „Pneuma" hergeleitet wird. M. E. bleibt die Frage offen, ob es z. B. genügt zu sagen: „Jesus kommt bereits aus der Einheit mit Gott", d. h.: Seine Sohnesrelation hat ihren letzten Grund in der Möglichkeit Gottes, sich so mitzuteilen – und zwar als sich selbst. Oder gründet die Sohnesrelation, die dem Leben Jesu von Nazaret ihre Gestalt eingeprägt hat, bereits in einer präexistenten, liebend vollzogenen Dialogik in Gott selbst vor aller Welt? Oder sind diese Fragen bereits überflüssig?

Gerade in diesem Zusammenhang scheinen mir R.'s Gedanken zur Präexistenz (68f.) sehr abgewogen, allerdings mit dem kleinen Trick, daß er ihre weitere Erörterung mehr in die Trinitätslehre verweist. Ob sich hier allerdings das Bild zu einer ineinandergreifenden Systematik runden würde, wenn man die sehr tief-

[1] Wie hat Jesus seinen Tod bestanden? in: Orientierung an Jesus, Festschrift f. J. Schmid, 325–363

gehenden trinitäts-ökonomischen Reflexionen in Mysterium Salutis (Bd 2) mit der Christologie auf einen Nenner zu bringen versuchte, vermag der Rez. nicht im Handumdrehen zu entscheiden. Es könnte sein, daß eine Synthese sichtbar würde.

Es bleibt zum Schluß nur der Wunsch, daß die Resignation gegenüber intensiv denkerischen Bemühungen, die wir auch immer wieder in der Theologie erleben, nicht dazu führt, diese nur im mühevollen Prozeß mitvollziehbare Christologie der beiden Autoren zwar als interessanten Versuch anzuerkennen, sich im übrigen aber nicht mehr weiter damit zu beschäftigen. Die Kooperation, die hier getrieben wurde, hat sich für Kooperationswillige gewiß gelohnt.

On the History of Papal Infallibility

A Discussion with Remigius Bäumer

by Brian Tierney, Cornell University, Ithaca N. Y.

In 1972 I presented an new account of the origins of the doctrine of papal infallibility in a book called "Origins of Papal Infallibility, 1150–1350: A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages". The book was essentially a study in the history of ideas but I allowed myself (perhaps rashly) to add a few pages at the end about the current debates concerning the theology of infallibility as they appear from the standpoint of a church historian.

My work has evoked a considerable variety of comment. Some reviewers have praised it whole-heartedly. Others – I might mention Friedrich Kempf and Yves Congar – have accepted the work as a major contribution to the history of dogma but have dissented from the theological opinions expressed in the concluding pages[1]. One critic, Remigius Bäumer, differs from all the rest. He finds no merit in the theses of my book, considered either as history or as theology[2]. Actually all Bäumer's criticisms are directed against my historical arguments and it is those criticisms that I want to answer here. They are all without substance, and can be easily refuted[3]. The further questions raised by other reviewers concerning the relationship between the history of dogma and dogmatic theology involve deeper problems which I hope to consider elsewhere.

Bäumer's article, I am afraid, is rather unfriendly in tone. I regret particularly that he has chosen to attack, not only my accuracy as a historian, but also my integrity as a scholar. He declares repeatedly (three times in fact) that I have taken over the views of an old nineteenth century scholar and deceptively presented them to the reader as new discoveries of my own, "mit dem Nimbus der Neuentdeckung", as he elegantly puts it. This is a false assertion. I shall deal with it below in the discussion on Chapter III of my book.

The most convenient procedure will be to describe briefly the scope of my book and its central theses (I). Then I can turn to Bäumer's criticisms of them (II).

I. Bäumer chides me for neglecting the first thousand years of church history. Another critic has found the very title of my book "Origins of Papal Infallibility 1150–1350" to be provocative. But it was not meant to be so. It may be that every pope since St. Peter has in fact been infallible. But, in my subtitle, I tried to make it clear that I was concerned with the concept of papal infallibility. In my Preface I explained that I was trying to find out when and how a doctrine of papal infallibility first came to be asserted. And, in fact, such a doctrine was not asserted in the early church. All scholars (I think) agree on this point. In the early centuries we find a doctrine asserting the indefectibility of the faith of the Roman church and a doctrine asserting the juridical primacy of the pope. A theologian may assert that the doctrine of papal infallibility must always have been "implicit" in these earlier claims simply because Vatican Council I declared that papal infallibility has always formed a part of the faith of the church. But the task for a church historian is to discover just when and how this idea – that a doctrine of papal infallibility was implicit in the earlier papal claims – first came to be propounded. This was the objective of my book. My researches led me to conclude that – viewed simply from the standpoint of a historian – it is very difficult to see the formation of the doctrine of papal infallibility as the slow unfolding of a truth that the church has always held. It appears instead as the rather sudden creation of a brilliant but eccentric Franciscan theologian, Peter Olivi, who wrote toward the end of the thirteenth century and whose works were later condemned as heretical under Pope John XXII.

My book began in mid-twelfth century because then, for the first time, all the texts which would later be used to support the doctrine of papal infallibility were gathered together in one great collection, which was subjected to endless analysis and commentary by generations of Catholic scholars. Moreover, it is possible to show with abundant textual evidence that at this period of church history (1150–1250) no doctrine of papal infallibility had come to be associated with the earlier claims of the papacy. The "great collection" was of course Gratian's Decretum. A scholar who begins his work with the Decretum does not really ignore the evidence of the first thousand years. All the relevant evidence is collected there. Gratian's work includes the famous Petrine texts including Luke 22.32, "I have prayed for you Peter that your faith shall not fail..." It includes the formula of Pope Hormisdas, "In sede apostolica extra maculam semper est catholica servata religio", together with Pseudo-Isidorian variants of this claim. It includes the claim that the "greater causes" of the church were to be referred to the apostolic see for decision, including cases involving matters of faith.

The numerous canonists who commented on these texts never associated a doctrine of papal infallibility with them. A major theme of my book was its emphasis on the need to distinguish between the claim to papal jurisdiction over the "greater causes" and the claim to papal infallibility. In my view, most earlier writing on the history of infallibility has been marred by a tendency to confuse these two quite separate claims. In the canonists the distinction between them is particularly clear. The Decretists always maintained that the pope was the supreme judge in the church; they never claimed that his judgements were infallible. Likewise the canonists distinguished between the indefectibility of the faith of the Roman church and the inerrancy of particular pronouncements of the popes. Claims that the Roman church had never erred were sometimes interpreted as applying to the universal church, sometimes as applying to the local Roman church as a corporate entity, but never as applying to the pope as an individual.

Since no reviewer (not even Bäumer) has challenged the essential accuracy of my interpretation of the canonists' teachings it may be helpful to set down here the conclusions that I reached. „In every area of thought that we have considered there seems to be a gulf between the ecclesiology of the medieval canonists and the ecclesiology of Vatican Council I. The canonists

[1] See F. Kempf, Archivum Historiae Pontificiae (1973), 407, „... ich bin überzeugt, daß er ein im wesentlichen richtiges Bild gezeignet hat". Y. Congar, Revue d'histoire ecclésiastique (1973), "Il a apporté ... une contribution de grande valeur et, dans ces limites, décisive". Congar has reservations about my very brief treatment of Thomas Aquinas. I agree that Aquinas' texts should have been explained in greater detail. But a detailed examination of them only reinforces my central thesis. I intend to provide this in separate articles. The first of them, "A Scriptural Text in the Decretales and in St. Thomas: Medieval Exegesis of Luke 22.32", will appear in Studia Gratiana (1975).

[2] R. Bäumer, Um die Anfänge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre: Theologische Revue (1973), 441–450.

[3] I have to acknowledge one exception. Bäumer correctly points out that I made an error of chronology in a passing reference to the sixteenth-century theologian Albert Pighius.

did not present Tradition as a source of divine revelation separate from Scripture; they did not know of any magisterium conferred on Peter with the power of the keys; they believed that in matters of faith a general council was greater than a pope; they did not maintain that papal pronouncements were irreformable ex sese. Above all the canonists did not teach that the pope was infallible... Nor did the theologians, in their much scantier comments on such questions, dissent from the doctrine of the canonists" (Origins, p. 57).

This leaves a fascinating problem for the historian. If the doctrine of papal infallibility was still unformulated in 1250, when and why and how did it come to be asserted? What new circumstances in the life of the church gave rise to the new way of thinking about the papacy? In my view the doctrine arose out of the complex controversies concerning the role of the new mendicant orders in the church, especially the Franciscans and Dominicans. In the disputes between the new orders and the secular clergy the greatest masters of the mendicants, notably St Thomas Aquinas and St Bonaventure, were led to write on the theology of papal power. But still, I maintained, neither Thomas nor Bonaventure formulated a doctrine of papal infallibility. Döllinger, who attributed a major role to Aquinas in the development of the doctrine, long ago pointed out that Thomas took over the teachings of the canonists on papal power and built them into the theology of the schools. This is true. The point is that the teachings of the canonists did not contain any doctrine of papal infallibility. Döllinger failed to realise this and so misunderstood the position of St Thomas.

The decisive new step was taken by the Franciscan theologian Peter Olivi, who wrote in the generation after Thomas and Bonaventure. Ever since Ehrle published his seminal essay on Olivi in 1887 it has been well-known that Olivi wrote a Quaestio on papal infallibility. Moreover the text of the Quaestio was printed by Maccarrone in 1949. My own work would have been impossible without the contributions of these distinguished scholars. But neither Ehrle nor Maccarrone quite realised the significance of the text that they discussed. Ehrle held that, in presenting a doctrine of papal infallibility, Olivi was merely following the common opinion of his contemporaries. Maccarrone similarly held that the doctrine of papal infallibility was well-established in canonical and theological writings before the time of Olivi. My own interpretation was radically different from these preceding ones. I maintained that Olivi was an innovator who formulated for the first time a doctrine of papal infallibility that had not previously been asserted. Moreover, I provided an original explanation of how Olivi came to formulate his new theory by relating his Quaestio on infallibility to the whole body of his writings and to the whole historical context within which he worked. In my view the problem of papal infallibility first attracted the attention of theologians in the discussions concerning the problems of Franciscan poverty and not – as has sometimes been maintained – in the discussions concerning re-union with the Greeks. Naturally the Greeks were not required to affirm that the pope was infallible, for, at the time of the Council of Lyons (1274), no Catholic theologian had asserted this doctrine. Olivi came to formulate the doctrine, I concluded, because he was involved in a complex set of circumstances "involving Joachimite radicalism, Franciscan spirituality and the whole peculiar, ambivalent relationship between the Franciscan Order and the papacy". His essential purpose, I argued, was to establish the irreformability of papal decrees that had favored the Franciscan doctrine of evangelical poverty.

Olivi's doctrine of papal infallibility was so out of harmony with the generally accepted ideas of the time that, for forty years, it attracted no support. None of the great theologians who wrote on papal power during the period 1280–1320 advanced a theory of the pope's infallibility. The issue came to life again in the 1320s when Pope John XXII actually did condemn the doctrine of evangelical poverty that his predecessor Nicholas III had approved. A group of Franciscan dissidents then re-asserted the view that a pope could not revoke the doctrinal decisions of a predecessor. To provide a theoretical basis for this claim they gave a new meaning to an old doctrine which had divided the keys of Peter into a clavis scientiae and a clavis potestatis. The Franciscans declared that decrees on faith and morals, promulgated with the clavis scientiae, were intrinsically irreformable. Pope John XXII angrily condemned this theory as "pernicious audacity". The foremost champion of the Franciscan doctrine was William of Ockham who re-stated it and developed it in an exceedingly paradoxical fashion. By this time, however, several orthodox theologians were beginning to see that a theory of papal infallibility could form a valuable defense of the papal office against radical concilarist ideas. The first of them who developed a systematic "pro-papal" theory of papal infallibility was the Carmelite doctor Guido Terreni, writing in the 1330s. He is the last thinker whose work is considered in detail in my book.

A large part of the book is devoted to the concepts of sovereignty and tradition. There is much material on changing ideas concerning the "power of the keys". There is also much discussion on the new problems that arose in the thirteenth century concerning "development of doctrine" and "new revelation" and especially concerning the sources of divine truth. My account of the origins of the doctrine of papal infallibility is fully intelligible only when it is read in association with all this material. But the above brief sketch will serve as a basis for refuting Bäumer's criticisms. Let us now turn to his review.

II. There is one odd omission in Bäumer's treatment of my work. At no single point does he quote any medieval text that I have used and show how I have misinterpreted it. It will be necessary for me, on the other hand, to reproduce the relevant texts occasionally in order to justify my arguments. Bäumer criticizes my book chapter by chapter. Let us proceed in the same way.

Chap. I. The Canonists. Here Bäumer has only trifling criticisms to offer. For instance, I wrote of one canonist who "found the proposition that the Roman church could not err so improbable that he suggested the relevant text might have been written by an anti-pope". Bäumer solemnly complains, "Tierney sagt nicht, daß seine Aussage eine reine Vermutung ist, die in dem von ihm zitierten Text keinerlei Begründung findet". The text of the anonymous canonist (originally published by J. F. Schulte a century ago) runs like this:

> Errasse... auctor huius capituli fuit antipapa Anathasii [i. e. Anasthasii] vel apostolica ecclesia non dicitur tantum papa...

Our canonist was commenting on C. 24 q. 1 c. 9 of the Decretum, "... Haec sancta et apostolica mater ecclesiarum omnium... nunquam errasse probatur", a text attributed to Pope Lucius. The text is a forgery of course and of course it was not written by Pope Anastasius. It is one of the best-known texts of Pseudo-Isidore incorporated into the Decretum. Is there truly any scholar who works in this field (except Bäumer) who needs to be explicitly told that Pope Anastasius II was not Pseudo-Isidore?

Bäumer also states as an argument against my thesis that, "Die Ansicht der Theologen und Kanonisten, daß der Papst Haeretiker werden kann, steht nicht in Widerspruch zur Unfehlbarkeitslehre des Ersten Vaticanums." This is true and I myself made the same point over and over again. I was not arguing that the canonists expressly contradicted the dogma of 1870. My argument was that they had no idea whatsoever that such a doctrine ever had existed or ever could exist among the teachings of the church. As I wrote, "Of course modern theology does not deny that a pope can err. But when Catholic theologians have to take note of errors promulgated by popes as heads of the church they discriminate between official infallible pronouncements and official non-infallible pronouncements. The medieval canonists knew nothing of such distinctions... Ideas akin to the modern doctrine of papal infallibility simply never occurred to them" (Origins, 38). Bäumer does not dispute the essential truth of this conclusion.

Chap. II. Saint Bonaventure. Bäumer attacks my treatment of Bonaventure severely. His criticism is based on an elementary blunder in his own reading of the texts. He begins by complaining that I have rejected all previous scholarship in the field. „Den Vorwurf der Fehlinterpretation erhebt er nicht nur gegen Fidelis a Fanna, die Editoren der großen Bonaventuraausgabe, J. Uhlmann, sondern auch gegen J. Ratzinger." He goes on to say that I also contradict Paul de Vooght, for De Vooght printed a crucial text from the Apologia Pauperum in which Bonaventure wrote of the pope, „Er ist der Lehrer in Glaubens- und Sittenfragen und kann in solchen Entscheidungen nicht irren." I described Bonaventure as a "transitional figure" who exalted papal authority but still did not formulate a doctrine of papal infallibility. Evidently then the key words are „... und kann in solchen Entscheidungen nicht irren".

The actual sequence of texts runs like this. In 1870 Fidelis a Fanna published a collection of extracts from Bonaventure with a summarizing conclusion. In the conclusion Fidelis wrote:

Ideo etiam personalem Rom. Pontificis infallibilitatem adstruit dicens... magistrum esse in docendum tam morum quam fidei veritatem, neque in his errare posse...

Fidelis was not too consistent in his use of italics but here the words magistrum... veritatem are a more-or-less direct quotation from Bonaventure. The words neque in his errare potest are a personal gloss added by Fidelis. De Vooght pointed this out. His comment was the exact opposite of that attributed to him by Bäumer. In fact De Vooght wrote:

"et qu'en cela il ne peut se tromper." Ces mots paraissent manquer à la référence donnée par le P. de Fanna...

And of course the words do not actually occur in Bonaventure's text. Finally, when I came to write on this question I mentioned the views of Fidelis a Fanna and called attention to De Vooght's criticisms of them[4].

Bäumer has succeeded in misunderstanding everyone involved in this discussion. He misunderstands me, for on this question I agreed with De Vooght. He misunderstands De Vooght, for De Vooght never attributed to Bonaventure the words neque in his errare potest. Above all he misunderstands Bonaventure, for Bonaventure never wrote those words. Apparently it never occurred to Bäumer to look at Bonaventure's text before attacking my interpretation of it[5].

Chap. III. Pietro Olivi. This is the high point of Bäumer's attack. So far he has accused me of inaccuracies. Now he accuses me of plagiarism. As stated above, my book claims to present an essentially new theory concerning Peter Olivi's role in the development of the doctrine of papal infallibility. Bäumer, however, declares „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". Bäumer reaches this conclusion by first giving a false account of Döllinger's view, then basing his argument against me on his own false account. In his opening paragraphs Bäumer notes that Döllinger found the origins of the doctrine of papal infallibility in the Pseudo-Isidorian forgeries and also maintained that the doctrine was taught by Pope Gregory VII and by the canonist Deusdedit. Then Bäumer adds immediately, „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". This simply omits the whole central part of Döllinger's thesis which assigned the major roles in the development of the doctrine of infallibility to the canonist Gratian and to Thomas Aquinas. Moreover Bäumer's statement is wrong on two grounds. Olivi did not propound a doctrine of irreformability based on the clavis scientiae (see Origins, 183–184). And Döllinger did not attribute such a doctrine to Olivi.

Döllinger did indeed emphasize the contribution of the new mendicant orders to the growth of the papal monarchy. But this is a platitude. He also held that one of the great mendicant masters was the first teacher to introduce the doctrine of papal infallibility into the mainstream of Catholic theology. But the master he wrote of was Thomas Aquinas, not Peter Olivi. Aquinas died in 1274. This was just about the time that Olivi began his teaching career.

Döllinger did not mention Olivi at all in discussing the development of the doctrine of infallibility in the thirteenth century. A passing reference to Olivi can be found in a different section of his work where he discussed the conflict between the Spiritual Franciscans and the papacy in the fourteenth century. Döllinger was mainly concerned here to argue that Pope John XXII had contradicted a doctrine on evangelical poverty defined by his predecessor, Pope Nicholas III. He mentioned that several theologians on whom the Spirituals relied in this argument (including Olivi) were condemned by the pope. „Johann XXII aber verdammte die Schriften mehrerer ihrer Theologen, wie die des d'Oliva...[6]" Döllinger also mentioned that these Spiritual Franciscans of the fourteenth century championed the cause of papal infallibility. Döllinger was quite right about this and I explicitly noted the point (Origins, 189 n. 2). But it seems clear that Döllinger knew nothing of Olivi's distinctive contribution to the debate a generation earlier. There is no evidence that Döllinger had ever read Olivi's Quaestio on papal infallibility (written c. 1280). Certainly he never mentioned this Quaestio at any point in his work.

Let us be quite clear about this. My views contradict Döllinger's at every important point. Döllinger summed up his views on the sources of the doctrine of papal infallibility in this passage, „Im Grunde waren nun alle Bestimmungen, aus welchen die Unfehlbarkeit des Papstes sich ergab, durch die älteren römischen Fictionen, durch Pseudo-Isidor, durch die Gregorianer und Gratian, zuletzt noch durch die Fälschungen der Dominikaner und die Autorität des Thomas in der Theologie fast ohne Widerspruch angenommen". Referring specifically of the role of Thomas, Döllinger wrote, „Thomas der griechischen Sprache unkundig, im Gregorianischen System erzogen, seine Kenntnisse des kirchlichen Althertums einzig aus Gratian schöpfend... that nun, was die Scholastiker bisher nicht gethan hatten, er führte die Lehre vom Papst und seiner Unfehlbarkeit in die Dogmatik ein – ein Schritt, dessen Wichtigkeit und vollständiger Erfolg kaum überschätzt werden kann[7]".

My views, directly contradicting those of Döllinger were expressed in these words. "...When he dealt with forged texts, Döllinger was quite willing to see papal infallibility implied even though it was not explicitly asserted. And, in this interpretation, he was very probably wrong." "It seems unlikely... that Gregory [VII] was intending to assert a new doctrine of papal infallibility." "...No public teaching affirming the infallibility of the pope was transmitted to the canonists of the twelfth and thirteenth centuries." "...The canonists did not teach that the pope was infallible." "Thomas Aquinas... claimed almost every conceivable power for the pope in church affairs – except infallibility" (Origins, 12, 57, 95 n. 3).

Döllinger consistently maintained that the doctrine of papal infallibility was created in order to serve the cause of papal absolutism. He summarized Thomas' position thus, „Auf Grundlage von Erdichtungen... hat Thomas sein Papalsystem, mit den beiden Hauptsätzen, daß der Papst erster unfehlbarer Lehrer der Welt und daß er absoluter Beherrscher der Kirche sei, auferbaut"[8]. My own contrary view that the doctrine of papal infallibility was first formulated by a theologian who wrote after Thomas' death and for precisely the opposite reason to that suggested by Döllinger was expressed in these words. "Olivi wanted to diminish the capacity of future occupants of the Roman see to injure the church so he insistet on the infallibility – and consequent irreformability – of doctrinal decisions already established by preceding popes. The new theory of papal infallibility was designed to limit the power of future popes, not to free them from all restraints" (Origins, 130). This interpretation may be right or wrong but, at any

worden sei, durch ihre Nachfolger nicht in zweifel gezogen werden dürfe'.

Johann XXII. aber verdammte die Schriften mehrerer ihrer Theologen, wie die des d'Olivi, und überantwortete die ganze Genossenschaft der Spiritualen oder Fraticellen, wie man diese Bekenner der höchsten Armuth nannte, der Inquisition."

I suppose a very careless reader might gather from this that Olivi taught the condemned doctrine concerning the clavis scientiae and that Döllinger attributed this teaching to him. But in fact (1) Olivi never taught the characteristic doctrine of the Fraticelli concerning the clavis scientiae. (2) The Fraticelli never attributed this doctrine to Olivi. (3) The papal commission that condemned Olivi did not attribute this doctrine to him. The articles condemned made no reference to Olivi's teaching on infallibility or irreformability. (4) Döllinger simply mentioned Olivi in passing as a Spiritual theologian whose works were condemned during the fourteenth century poverty disputes. Bäumer seems to be the first scholar to suggest that Olivi held the disputed doctrine on the clavis scientiae. It will be interesting to see Bäumer's evidence for this new theory. Finally, even if, exercising considerable imagination, we suppose that Döllinger made a foolish blunder and believed that Olivi was one of the Fraticelli of the 1320s who supported the doctrine of the clavis scientiae, this still does not help Bäumer's argument. For Döllinger plainly taught that the doctrine of papal infallibility was introduced into Catholic theology fifty years earlier by Thomas Aquinas. My book maintained just the opposite.

[4] Fidelis a Fanna, Seraphici Doctoris Divi Bonaventurae Doctrina ... (1870), 44; P. de Vooght, Esquisse d'une enquête sur le mot "infaillibilité": L'infaillibilité de l'église (1962), 105; Bonaventure, Opera omnia, VIII (Quaracchi, 1898), 315; B. Tierney, Origins, 82 n. 2, 89.

[5] Actually Bonaventure was writing here not of the "Roman pontiff" but of the "Roman church". The correct quotation is "magistram ad docendam et defensendam tam morum quam fidei veritatem".

[6] Das Papstthum. Neubearbeitung von Janus „Der Papst und das Concil" (1892), 207. Since the whole of Bäumer's argument apparently rests on this passage and he himself does not quote it I will give it in full. „So war das die Kirche verwirrende Schauspiel gegeben, daß ein Papst den andern unzweideutig der Irrlehre beschuldigte. Was Nicolaus III. und Clemens V. in feierlichen Entscheidungen als gerecht und heilig gepriesen hatten, brandmarkte der spätere Papst in ebenso feierliche Weise als schädlich und ungerecht. Die Franziskaner wiederholten darum gegen Johann XXII. nur mit um so größeren Nachdruck die Anschuldigung der Häresie, ‚da das was durch die Schlüssel der Weisheit im Glauben und in den Sitten von den Päpsten einmal definirt

[7] Op. cit., 137, 133. In paraphrasing the content of my book Bäumer actually refers to this passage of Döllinger without apparently realizing that it destroys his whole argument against my „Prioritätsanspruch" concerning Olivi. If Döllinger held that Thomas was the first theologian to teach papal infallibility (in disputing with the Greeks) he obviously could not have held that Olivi was the first to teach the doctrine (in disputing about the problems of Franciscan poverty). But this was the central thesis of my book.

[8] Op. cit., 134.

rate, it is the exact opposite of Döllinger's. In short, there is no trace in Döllinger's work of the major theses of my book.

In spite of all this Bäumer has felt free to write, „Besonders aber ist sein Prioritätsanspruch für diese These [betr. Olivi] unhaltbar, da Tierney hier nur Ansichten von Döllinger vorgetragen und mit dem Nimbus der Neuentdeckung umgeben hat". Although he repeats this assertion over and over again Bäumer abstains from giving any precise reference to the passage in Döllinger's work on which it is based. In a "scholarly" article this seems an odd omission. The truth is that a cursory check on what Döllinger actually wrote concerning Olivi (and Aquinas) would convince any reader that Bäumer was writing nonsense. However, in this matter, Bäumer has yet another accusation to make (still without reference to the sources). Not only Döllinger but Bossuet, it seems, anticipated my thesis about Peter Olivi. Döllinger in fact gave a reference to Bossuet's Defensio Declarationis where Bossuet also discussed the Spiritual Franciscan controversies of the fourteenth century. But Bossuet did not even mention the name of Peter Olivi in this connection. This does not deter Bäumer from writing, "... die These Tierney's über Olivi konnte man bereits bei Bossuet und Döllinger lesen". Evidently it no more occurred to Bäumer to check Bossuet's text than it occurred to him to check Bonaventure's.

Let us finish with Olivi. According to Bäumer my thesis is not only unoriginal; it is also wrong. Olivi did not teach a doctrine of papal infallibility, Bäumer writes, because he distinguished between the Roman bishop and the Roman see. Olivi did indeed make this distinction as his predecessors had done. The point is that Olivi attributed infallibility precisely to the Roman bishop (Origins, 116). Bäumer complains that I have not discussed the views of Hödl. In fact I quoted Hödl's opinion, „Erst recht kann Olivi nicht als scholastischer Zeuge der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in Anspruch genommen werden" (Origins, 96 n. 1). In any case Hödl seems to have changed his mind. In a more recent study he acknowledges that Olivi taught a doctrine of infallibility. But Hödl still fails to distinguish adequately between the old claims to Roman indefectibility and Roman primacy and the new claim to papal infallibility put forward by Olivi[9].

Chap. IV. Seculars and Mendicants 1280–1320. Bäumer has little to say here except that the relatively brief treatment accorded to the theologians discussed in this chapter shows that I am not very interested in the theological development of my theme. This seems an odd comment on a book devoted primarily to expounding the ecclesiology of Bonaventure, Peter Olivi, William of Ockham, and Guido Terreni. In fact, the great theologians of this period receive relatively little space in my book because they contributed remarkably little to the development of the doctrine of papal infallilibity.

Chap. V. John XXII and the Franciscans. Bäumer writes, „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". Bäumer is wrong as usual. The Franciscans never challenged John's right in principle to revoke a disciplinary decree. Rather, they asserted that he had revoked a doctrinal decision. John XXII's position was ambivalent. But he did condemn the Franciscan theory that papal decisions on faith and morals promulgated with the clavis scientiae were irreformable and wrote that this theory of papal infallibility was inspired by "the father of lies". Here are the words of John XXII:

> Quia quorundam mentes sic pater mendacii dicitur excaecasse ... Illud, inquiunt, quod per clavem scientiae, in fide ac moribus semel diffinierunt Romani pontifices, adeo immutabile perseverat, quod illud successori revocare non licet in dubium, nec contrarium affirmare, licet de iis, quae per clavem potestatis ordinaverint, asserunt secus esse ... Quod autem quod in ratione praemittitur ... prorsus sit contrarium veritati, patet ex sequentibus evidenter[10].

Bossuet and Döllinger were well aware of this controversy as we have seen. They exaggerated a little in suggesting that the fourteenth-century popes condemned the whole doctrine of papal infallibility. I was careful to explain that John XXII condemned only the Franciscan formulation of that doctrine. "... At first [John] seemed inclined to dismiss the whole idea as 'pernicious audacity'. However, through some uncharacteristic streak of caution or through sheer good luck (or bad luck) the actual terms he used in condemning the Franciscan position left a way open for later theologians to re-formulate the doctrine of papal infallibility in different language" (Origins, 171).

Chap. VI. Anti-Papal Infallibility: William of Ockham. I maintain that Ockham was "an early champion of the doctrine of papal infallibility". Bäumer asserts that this view is indefensible even though a few texts of Ockham might be interpreted in this sense. Here is one such text.

> Quia intentio eorum [i. e. of Ockham's party] fuit asserere quod illud, quod in fide et moribus semel diffinierunt sive per clavem scientiae sive per clavem potentiae sive per auctoritatem papalem sive per quamcumque potestatem Romani pontifices, adeo immutabile perseverat, quod illud successori non licet revocare in dubium nec contrarium affirmare[11].

I called this "an extreme doctrine of papal infallibility". How would Bäumer interpret it? The scholar who actually edited the text, H. S. Offler, has written that my exegesis of it is "absolutely first-rate"[12]. Bäumer suggests that Ockham may later have abandoned this opinion. He is quite wrong. To the end of his career Ockham maintained that John XXII was a heretic precisely because he had revoked an "irreformable" decree of his predecessor, Nicholas III. Bäumer points out that, in other contexts, Ockham insisted that popes and even general councils could err in faith. I too pointed this out over and over again. But what modern theologian would deny that popes and councils can err? We are constantly being told that the decrees of Vatican Council II were not promulgated infallibly. The problem is to decide which particular papal and conciliar decrees are in fact infallible. As I wrote, "Modern doctrine does not assert that a pope cannot err; it presumes the possibility of error in virtually all of a pope's official pronouncements ... The criteria for determining that a given statement is indeed infallible are very exacting. Theologians assign to themselves the task of deciding which particular papal pronouncements meet these exacting criteria. Ockham claimed the same role for himself".

It is comprehensible that Bäumer does not always understand my arguments. But, on this question, he seems incapable even of understanding his own arguments. In criticising my views on the canonists, he writes that it is quite possible to accept the doctrine of 1870 and still hold that a pope may become a heretic. In criticising my views on Ockham, he writes that Ockham could not really have been a "champion of papal infallibility" because he insisted that popes could err in faith. Bäumer mentioned several Catholic theologians who, after 1870, held that a pope could fall into heresy. He might have added the name of Karl Rahner. „Eventuell noch denkbare neue Dogmen bleiben auf jeden Fall bezogen auf die alten als weiter gültige. Ein Papst, der dies in seiner neuen Definition eindeutig übersähe und dagegen verstieße, würde sich als Häretiker erweisen, der seine Lehrvollmacht verloren hätte"[13]. This was exactly the position of William of Ockham! Indeed, in reading through Ockham's works, I was often reminded of the subtleties of modern theological discourse concerning papal infallibility. That is why I found Ockham's paradoxical arguments so especially interesting and worthy of extensive discussion.

As for Ockham's importance for the future development of the doctrine, Bäumer fails to grasp that, in my view, this consisted primarily in Ockham's teaching concerning the scope of the church's magisterium. As I wrote, "If Guido [Terreni] defined most accurately (according to later ideas) the subject of papal infallibility it was Ockham who indicated more correctly the object of infallibility – that is to say, not Scriptural teaching alone but Scripture and an indefinable mass of unwritten tradition". This brings us finally to Guido Terreni.

Chap. VII. Pro-Papal Infallibility: Guido Terreni. Here Bäumer declares simply „Seine Ausführungen sind weithin eine Übernahme der Forschungsergebnisse von Xiberta". Over and over again, as I read through his review, I wondered whether Bäumer had really been able to read and understand my book. This question occurred to me especially strongly at this point. A substantial part of my chapter was in fact devoted to a debate with Xiberta. Xiberta held that Guido Terreni precisely anticipated the dogma of Vatican Council I, not only because he taught that the pope was infallible, but also because he taught that ecclesiastical tradition as well as Scriptural revelation could provide a source of definable dogma. In my view Guido held strictly to the sola scriptura principle. Moreover, my views on this matter were based on unpublished texts which had not been known or used in earlier discussions of Guido's work. My conclusion was expressed thus. "The truths of Scripture set the bounds within which the pope's power of judgement could be exercised. The scope of infallibility, we might say, was defined by the interstices of Scripture." Again, this interpretation may be right or wrong but, at any rate, it is the exact opposite of Xiberta's.

To sum up: Bäumer's attack on my book fails at every point. My historical conclusions are sound. The argumentation that supports them is original. Bäumer's criticisms, on the other hand, are based on careless errors in his reading of the relevant texts. He has misunderstood the works of both medieval and modern authors.

[9] Theologie und Philosophie (1973), 177–179; cf. ibid. (1974) 125–129.

[10] Extravagantes Ioannis XXII, ed. E. Friedberg (1879), 1230–1231.

[11] Opus Nonaginta Dierum, ed H. S. Offler (1963), 835. Although Bossuet did not discuss Peter Olivi he understood very clearly that the "perfidious and schismatic Ockham" defended papal infallibility against John XXII. Defensio Declarationis in Oeuvres X (Paris, 1846), 33. It is unfortunate that this insight has been lost sight of in modern scholarship.

[12] American Historical Review (1973), 666.

[13] Zum Problem Unfehlbarkeit (1971), 23.

In spite of all this, I would not wish to end on a note of disharmony. On one point I agree with Bäumer wholeheartedly. A complete history of the doctrine of papal infallibility remains to be written. It seems to me that, in the current debates over the theology of infallibility, the historical dimension of the problem has received too little attention. My book deals with only two centuries in the history of the doctrine. They are, I think, the crucial centuries. But an account of them cannot tell the whole story. If my book helps to stimulate further work in the field it will have served a useful purpose.

Antwort an Tierney

von Remigius Bäumer, Paderborn

Tierney behauptet, ich fände keine positiven Seiten an den Thesen seines Buches. Damit zeigt T., daß er meine Besprechung nicht ausreichend studiert hat, denn ich habe ausdrücklich betont, daß seine Untersuchung eine Fülle von wertvollem Material über die Ausbildung der Unfehlbarkeitslehre von 1150–1350 enthält. Ich habe ebenfalls darauf aufmerksam gemacht, daß T. durch seine bisherigen Forschungen mit den Ansichten der mittelalterlichen Kanonisten bestens vertraut ist (444). Angesichts dieser Zitate liest man den Satz von T.: „Bäumer finds no merit in the theses of my book" mit Überraschung. Aber solche Ungereimtheiten wiederholen sich bei der Lektüre der Replik T.s zu häufig. So erklärt er: „Bäumers article, I am afraid is rather unfriendly in tone". Ich habe Verständnis dafür, daß ihn die kritische Aufnahme seines Buches getroffen hat. Sie war sicher hart für ihn. Es verwundert aber, wenn ein Wissenschaftler, der die schärfsten Vorwürfe gegen andere erhebt, sich allergisch zeigt, sobald er selbst kritisiert wird.

Nur an einer Stelle hat T. den Mut zu einer Korrektur: Er gibt zu, einen chronologischen Fehler bei Albert Pighius gemacht zu haben. Dieses Eingeständnis ist m. E. exemplarisch für seine Einseitigkeit.

Bei der Beurteilung von T.s Arbeit hatte ich folgende Mängel konstatiert: Die Nichteinbeziehung der Zeugnisse des ersten Jahrtausends und die Nichtberücksichtigung der dogmengeschichtlichen Entwicklung, ferner Fehlinterpretationen bei Bonaventura, Thomas von Aquin, Petrus Olivi und Wilhelm von Ockham. Nicht zuletzt habe ich auf seine theologischen Mißverständnisse hingewiesen. Mein zusammenfassendes Urteil lautete: „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 vordinglichen 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."

In diesem Urteil stehe ich in Übereinstimmung mit F. Kempf (siehe AHP 1973, 408), mit Y. Congar, der u. a. von den Grenzen T.s spricht, die Enge seiner Dokumentation hervorhebt, auf verschiedene von T. nicht erörterte Probleme aufmerksam macht und feststellt: „Tout cela doit avoir sa place dans une histoire totale des ‚Origins of Papal Infallibility'" (RHE 1973, 166).

Doch nun zu der Einzelkritik T.s.

Hier rennt Tierney verschiedentlich offene Türen ein, so z. B. in der Beurteilung der Anastasiusstelle, wo zwischen uns keinerlei Meinungsverschiedenheit besteht. T. hat meine Bemerkung völlig mißverstanden. Ich hatte die Ansicht T.s bezweifelt, daß der Dekretist die Auffassung über die Irrtumslosigkeit des Apostolischen Stuhles so erstaunlich gefunden habe, daß er sie einem Gegenpapst zuschrieb. Diese Behauptung sei eine reine Vermutung. Auf diesen meinen Einwand ist T. gar nicht eingegangen und hat ihn nicht zu widerlegen versucht. Statt dessen ergeht er sich in Selbstverständlichkeiten, die ich nie bezweifelt habe.

Nicht gerade überzeugend sind auch die langen Ausführungen, in denen er die Nichteinbeziehung der Zeugnisse des ersten Jahrtausends über die Lehrautorität des Römischen Stuhles zu entschuldigen versucht. Er bemüht sich, diesen Mangel mit dem Hinweis zu begründen: „A scholar who begins his work with the Decretum does not really ignore the evidence of the first thousand years." Aber damit macht sich T. die Sache zu einfach. In der Wertschätzung des Decretum Gratiani stimme ich mit T. überein, aber trotzdem meine ich sagen zu dürfen, daß seit 1150 unser Wissen über die theologiegeschichtlichen Entwicklungen an vielen Stellen erweitert werden konnte. Wer 1972 ein Werk über die Anfänge der päpstlichen Unfehlbarkeit veröffentlicht, sollte sich nicht mit den entsprechenden Texten des Decretum Gratiani begnügen.

Zu den Ausführungen von T. über Petrus Olivi hatte ich festgestellt, daß T. hier die Ansicht von Döllinger wiederhole, Olivi und die Spiritualen gehörten mit unter die ersten Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit. T.s Prioritätsanspruch für diese These sei unhaltbar. Die Auffassung Döllingers findet sich bei Ignaz von Döllinger, Das Papsttum (Nachdruck Darmstadt 1969) 207. In T.s Zitat (Anm. 6) fehlt die entscheidende Aussage: „sie gehörten mit unter die ersten Verteidiger dieser in der Kirche noch neuen Theorie." Die Tatsache, daß Döllinger die unterschiedlichsten Ansichten über die Anfänge der päpstlichen Unfehlbarkeit vertreten hat, ändert nichts daran, daß er an der zitierten Stelle Olivi und die Fraticellen als die ersten Verteidiger der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bezeichnet hat. T. erwähnt die entsprechende Döllinger-Stelle in einer Anmerkung auf S. 189, 2, unterläßt aber den Hinweis auf Döllingers Originalität.

Übrigens ist auch T.s unhaltbare Behauptung, daß Ockham Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit gewesen sei, bereits von Bossuet vertreten worden (Oeuvres VIII, 1863, 48), wie man jetzt auch bei ihm lesen kann.

Die Sätze über Olivi und die Lehrautorität des Römischen Stuhles stammen übrigens nicht von mir, sondern wurden als Ansicht von Hödl angeführt, mit der sich T. nicht auseinandergesetzt habe. Auch in diesem Punkt verfehlt T. sein Angriffsziel. Seine weiteren Bemerkungen über Olivi kann ich mit dem Hinweis auf die inzwischen erschienene Besprechung von L. Hödl (ThPh 1974, 127) beantworten, der schreibt: „Ich fürchte, daß Tierney mit seiner Olivi-Interpretation die theologiegeschichtliche Entwicklung und Ausformung der Erkenntnis der päpstlichen Unfehlbarkeit in eine Enge geführt hat."

Zu T.s Bonaventura-Interpretation hatte ich bemerkt, daß auch hier Fragen und Zweifel an der Richtigkeit seiner Aussagen blieben. In diesen Worten sieht T. bereits einen ernsten Angriff: „Bäumer attacks my treatment ... severely." Er hat jedoch meine Feststellung, daß er sich auch in diesem Punkte in Gegensatz zur gesamten bisherigen Forschung stelle, nicht zu widerlegen gesucht. Bezüglich der Bonaventura-Interpretation bleibt das Problem bestehen, ob bei ihm nicht die römische Kirche, der päpstliche Stuhl und der Inhaber dieses Stuhles ineinander übergehen. Meines Erachtens hat Ratzinger mit Recht betont, daß nach Bonaventura der unfehlbare Entscheid der Kirche konkret von seiten des Papstes erfolgt, cuius definitioni contraire nullatenus licet. So werde der dogmatische Rückgriff auf das Glaubensbewußtsein der Kirche praktisch zum Rückgriff auf die unfehlbare Autorität des Papstes, und so sei letzterdings der Papst angeredet, wenn Bonaventura in beschwörendem Ton der heiligen Kirche zurufe: „Dich, heilige römische Kirche, ... die erhoben steht unter den Völkern als Mutter aller Kirchen, als Königin und Lehrerin in Sachen des Glaubens und der Sitte" (J. Ratzinger, Der Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura: Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum 60. Geburtstag [1957] 713).

Eine ähnliche Ansicht vertritt auch Y. Congar. Im Handbuch der Dogmengeschichte (Die Lehre von der Kirche III/3c, 160) sagt er: Bonaventura und die Franziskaner neigen dazu, die Ecclesia Romana und die curia Romana bzw. den Papst zu identifizieren. Er verweist auf die „Expositio super regulam fratrum minorum" (Opera VIII, 429), wo es heißt: „Et quia curia Romana hoc determinat, haereticum est aliud pertinaciter affirmare, sicut patet vigesima secunda distinctione, can. Omnes. Patet enim papam posse talia in Ecclesia ordinare."

Übrigens hatte T. früher auch die Ansicht vertreten (Foundations of the Conciliar Theory (²1968) 91f.): „For the Decretalists, as for the Gratian, the terms papa, apostolica sedes, romana ecclesia, became interchangeable expressions."

Zweifel bleiben ferner gegenüber Tierneys Behauptung, Bonaventura „nowhere explicitly asserted that all doctrinal decrees of the Roman church – still less of individual pontiffs – were necessarily infallible" (Origins 89).

Die von De Vooght zitierte Bonaventura-Stelle – von De Vooght mit einer falschen Kapitelangabe versehen –, von der ich bemerkt hatte, T. scheine sie übersehen zu haben, hat er tatsächlich angeführt. Die entscheidende Frage lautet jedoch: Wie ist sie (und andere Aussagen von Bonaventura) zu interpretieren. Hat Ratzinger, Congar oder T. recht? Aber vermutlich gilt hier das Wort von Congar: Theologen und Historiker lesen mit anderen Augen.

T.s Ausführungen über Papst Johannes XXII. und die Franziskaner enthalten wiederum Fehldeutungen. Ich hatte T.s Behauptung, daß Johannes XXII. die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als ein Werk des Teufels verurteilt habe, als mißverständlich bezeichnet. Trotz seiner vielen Worte muß ich bei meiner Feststellung bleiben, daß Johannes XXII. nur die übersteigerte Unfehlbarkeitsauffassung, wie sie in der Sachsenhausener Appellation vertreten wurde, verworfen hat. Ich stehe damit in Übereinstimmung mit J. Miethke, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie (1969); ders. Repräsentation und Delegation in den politischen Schriften Wilhelms von Ockham: Miscellanea Mediaevalia 8 (1971) 163ff: Ausdrücklich wies Johannes XXII. in der Bulle darauf hin, daß die Frage nach der Armut Christi und seiner Apostel weder implicit noch explicit zu Glaube und Sitte gehöre, wie seine Gegner behaupteten. Denn in der Heiligen Schrift lasse sich keine Stelle finden, auf die solch ein Glaubensartikel zurückgeführt werden könne. Das gelte natürlich erst recht von den Minoriten. Hier hätten die Päpste sogar in der Regel ohne Konzil entschieden, und rein disziplinär.

Die Bulle Johannes' XXII. muß selbstverständlich aus ihrem gesamten Kontext, nicht aber isoliert interpretiert werden, wie T. es in Übernahme der Ansichten Ockhams (Tractatus contra Benedictum, Offler III 187) tut. Vgl. u. a. die Aussage der Bulle: Praeterea dicant nobis, quod ad fidem vel mores pertineat, Christum et Apostolos non habuisse in his quae habuerunt, nisi simplicem usum facti? Profecto directe hoc ad fidem non pertinet. (Corpus Juris Canonici, ed. Friedberg II 1236).

Zu den schwächsten Stellen von T.s Replik gehört die Verteidigung seiner Ockham-Interpretation. Ich hatte darauf hingewiesen, daß Ockham sich im Opus nonaginta dierum gegen die Ansicht von G. Odonis wende, der folgende Häresie vertrete: Der kanonisch gewählte Papst könne nicht im Glauben irren, und es gebe kein Beispiel, daß ein Papst geirrt habe. Wegen dieser Ansicht ist nach Ockham Geraldus als Häretiker zu beurteilen (448). Obschon ich die Stellenangabe beigefügt hatte und T. in seiner Replik aus dem Opus nonaginta dierum wörtlich zitiert, übergeht er dieses entscheidende Argument gegen seine Ockham-Interpretation schweigend. Statt sachlich zu antworten, versucht er mit Behauptungen, wie „He is quite wrong" und Unterstellungen, die es nicht verdienen, ein Wort der Erwiderung darüber zu verlieren, über diesen Text hinwegzureden. Ein Studium der Werke Ockhams zeigt, daß T. mit seiner Deutung der Unfehlbarkeitslehre Ockhams den Boden des Textbefundes verlassen hat. Nur ein Beispiel sei noch angeführt: „Nullus enim summus pontifex est regula fidei Christianae, cum possit errare et haeretica infici pravitate, di. xl, c. Si papa, et di. XIX, c. Anastasius. Sed sacra scriptura et doctrina universalis ecclesiae, quae errare non potest, est regula fidei nostrae; et ideo ad ipsam in omnibus dubiis circa fidem est finaliter recurrendum: cui, et non summo pontifici contra ipsam, est fides firmissima adhibenda." (Tractatus contra Ioannem, Offler III 72).

Kein Wort der Verteidigung findet Tierney über die Nichtverwertung des „Dialogus" in seinem neuen Buch. Früher hatte er Ockhams Auffassung eingehend herausgestellt, daß nicht nur die römische Kirche, sondern auch das Konzil irren könne. Irrtumslos sei nur die Universalkirche: Illa autem Ecclesia Romana, quae errare non potest, est universalis ecclesia... Jetzt übergeht er diese Ockham-Stellen, die seinen „neuen" Erkenntnissen entgegenstehen. Welche Wandlungen in dieser Frage durchgemacht hat, zeigt ein Blick in: Concilium 1 (1965) 546, wo er m. E. mit Recht erklärt, daß bei Ockham ein radikaler Bruch mit der mittelalterlichen ekklesiologischen Tradition festzustellen sei und alle Versuche, ihn zu rehabilitieren – soweit es seine Ekklesiologie angehe –, nicht sehr erfolgreich gewesen seien. Für Ockham bedeute Christi Verheißung (Lk 22,32) nur soviel, daß irgendwo in einem beliebigen Einzelmenschen (vielleicht in Ockham selbst) der wahre Glaube immer fortleben werde. Soweit T.s früheren Ansichten, die bei einer Gesamtwürdigung der Auffassungen Ockhams über die päpstliche Unfehlbarkeit nicht ausgeklammert werden dürfen.

Zusammenfassend darf ich feststellen: Tierneys Bonaventura-Interpretation bleibt zweifelhaft. Seine Thomas-Erklärung hat durch Y. Congar eine Korrektur erfahren. Seine Olivi-Deutung hat L. Hödl als einen Weg in die Sackgasse bezeichnet. Seine Ockham-Interpretation widerspricht an vielen Stellen den Quellen. Kempf urteilt, daß das Buch von Tierney zur Lösung der eigentlichen Probleme nicht viel beitragen wird. Tierneys Replik hat die Schwächen seines Buches nur noch deutlicher hervortreten lassen.

Mosis, Rudolf: **Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 248 S. (Freiburger theologische Studien Bd 92) kart. DM 40.–

Arbeiten über die biblische Chronik sind nicht zahlreich. Schon aus diesem Grund wird man das hier angezeigte Buch begrüßen, das mit neuen Gesichtspunkten zu einem besseren Verständnis und einer gerechteren Beurteilung des chronistischen Werkes beiträgt. Das Hauptanliegen des Vf. liegt, wie im Titel ausgedrückt wird, in der Theologie der Chr. Eine wichtige Rolle spielt dabei der Vergleich der chronistischen Geschichtsdarstellung mit jener der älteren Samuel- und Königsbücher, die zum Teil den gleichen Zeitraum behandeln und aus denen die Chr zahlreiche Abschnitte im vollen Wortlaut übernommen hat. Aus dem, was sie weggelassen, hinzugefügt und gelegentlich auch abgeändert hat, lassen sich in erster Linie die Gesichtspunkte erkennen, von denen der chronistische Verfasser bei der Niederschrift seines Werkes geleitet war.

Der Tod Sauls wird in 1 Chr 10 nicht wie in 1 Sam 31 als der Vorgang behandelt, der David den Weg zum Thron freimachte, sondern als selbständiges, in sich selbst bedeutsames Ereignis dargestellt. Der Bericht ist ohne Verbindung mit vorausgehenden oder nachfolgenden Geschehnissen; die das Kap. abschließende Reflexion über die Ursachen des Untergangs spricht in allgemeinen Ausdrücken von schuldhaftem Verhalten. Was Saul, seine Söhne und das ganze Volk erlebten, erscheint dadurch als beispielhafter Vorgang, der sich in der Geschichte Israels und seiner Könige mehrmals wiederholte und schließlich im babylonischen Exil in härtester Form verwirklicht wurde.

Im Mittelpunkt der Geschichte Davids steht die Sorge für die Lade. Die Anerkennung Davids durch das gesamte Israel und die Eroberung Jerusalems bilden die Voraussetzung zu ihrer Überführung in die Hauptstadt. Die Listen der Anhänger Davids sind im Hinblick auf die spätere Teilnahme an der Festfeier eingefügt. Selbst die verschiedenen Themen in 1 Chr 14, die den Zusammenhang zwischen den beiden Teilen der Ladeüberführung sprengen, erhalten durch ihre Einordnung eine Beziehung zur Lade, indem sie zeigen, wie Gott dem Volk und dem König Stärke verleiht, die sich um sein Heiligtum bemühen. Die Natan-Weissagung wird zwar im vollen Umfang aus 2 Sam 7 übernommen. Doch werden, entsprechend dem Grundanliegen der Chr, die ursprünglich der ganzen Dynastie geltenden Verheißungen auf den einen Salomo, den Erbauer des Tempels eingeschränkt. Mit dem Tempelbau hängt es zusammen, daß die Zeit Davids von der Chr als Zeit der Kriege, die Zeit Salomos dagegen als Zeit der Ruhe gedeutet wird. David konnte das Haus der „Ruhe" für die Lade Jahwes nicht bauen, weil ihm selbst die „Ruhe" fehlte. Doch trifft er umfassende Vorbereitungen, erwirbt insbesondere den Bauplatz für den Tempel. Selbst die Kriege, die er zu führen hatte, werden in Beziehung zum Tempel gesehen; denn durch sie wird zum Teil das Material gewonnen, das beim Bau Verwendung findet. Die Zeit Davids bezeichnet so den Beginn, die Zeit Salomos die Vollendung.

Der Bericht der Chr über den Tempelbau ist zwar kürzer als in 1 Kön 6, in einigen Punkten aber gegenüber der Vorlage erweitert. Die Beschreibung ist nicht, wie vielfach angenommen wird, am nachexilischen Tempel orientiert, sondern folgt in vielen Einzelheiten der Beschreibung des heiligen Zeltes in Ex. Mit überzeugenden Gründen wird dargelegt, daß die Chr den Baubericht in 1 Kön 6 zugrundelegte, ihn aber nach dem Bericht über die Errichtung des heiligen Zeltes überarbeitete. Sie verstand den Tempel als Wiederholung und Ersatz des heiligen Zeltes. Da dieses selbst in den Tempel gebracht wird, ist nach der Überführung der Bundeslade die Dreiheit von Zelt, Lade und Altar wieder hergestellt. Das Feuer, das die Opfer entzündet, ist nach einer in 2 Makk 2,4–8 vorhandenen Überlieferung die göttliche Bestätigung dieser Vereinigung. Durch die starke Hervorhebung der Pracht, die weder im vor- noch im nachexilischen Tempel vorhanden war, wird der Tempel der Chr als das schlechthin vollkommene Heiligtum bezeichnet, dessen Verwirklichung erst in der Zukunft erwartet wird.

Die Ideen, die in der Geschichte Sauls, Davids und Salomos wirksam waren, wiederholen sich nach der Darstellung der Chr in wechselnder Reihenfolge, bald mehr, bald weniger deutlich bei ihren Nachfolgern. So tritt in den letzten vier Königen der Zusammenhang von Schuld und Verwerfung zutage, der bereits im Untergang Sauls dargestellt war. In der Heimkehr und dem Wiederaufbau nach dem babylonischen Exil vollzieht sich aufs neue die Heilswende, die in der Übertragung des Königtums von Saul auf David und mehrmals im Wechsel von Zeiten des Niedergangs mit Zeiten der Treue zu Jahwe und des Glückes eingetreten war. Die nachexilische Zeit selbst wird nach dem Vorbild der davidischen Zeit beschrieben. Mit diesem Urteil gibt der Verfasser der Chr zu verstehen, daß er in seiner eigenen Zeit nicht das vollkommene Glück der salomonischen Zeit verwirklicht sieht. Sie gilt ihm als Zwischenzeit. Das endgültige Heilshandeln Jahwes wird erst in der Zukunft erwartet.

Die Arbeit Mosis' verdient als wertvoller Beitrag zur Deutung eines biblischen Buches Dank und Anerkennung. Sie zeichnet sich aus durch besonnenes Urteil, klare Gliederung, verständliche Sprache. In seinem Bemühen, die Vorstellungen und Gedanken der Chr zu dem von ihr überblickten Zeitraum zu erfassen, ist Mo-

sis zu neuen Erkenntnissen gelangt, die durch ihre Folgerichtigkeit und Geschlossenheit überzeugen und Schwierigkeiten beseitigen, die oft dem Verständnis entgegenstanden. Man möchte dem Buch viele Leser und Nachahmer wünschen.

Eichstätt Martin Rehm

Welten, Peter: **Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern.** – (Neukirchen–Vluyn): Neukirchener Verlag (1973). 227 S., 1 Karte (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 42. Bd) Lw. DM 46.–

In den Teilen der Chronikbücher (Chr), für die sich in Sam-Kön keine Paralleltexte finden, gibt es eine Reihe von kleineren Notizen und größeren Erzähleinheiten, in denen man vielfach alte, quellenhafte Angaben aus vorexilischer Zeit vermutet, und die man darum für die Rekonstruktion der vorexilischen Geschichte Israels auszuwerten versucht. Mit diesen Abschnitten „über Festungsbauten, über Ausrüstung von Heeren und über Kriegszüge" (3) beschäftigt sich W. in seiner Arbeit.

Er beschränkt sich dabei auf die in den Kapiteln 2 Chr 10–36 enthaltenen Texte dieser Art (Ausnahme: 1 Chr 11,8f und 2 Chr 8,1–6). Von den in diesen Kapiteln enthaltenen Kriegsberichten werden nur jene mit positivem Ausgang in die Untersuchung einbezogen.

Zwei Fragen leiten den Gang der Arbeit: Zunächst will W. feststellen, ob und in welchem Sinn die untersuchten Texte über topographische und historische Verhältnisse und Vorgänge Aufschluß geben. Während man meist nur Auskunft über die vorexilische Zeit sucht, stellt W. „die Frage, ob sich (hier) ... nicht auch Verhältnisse aus der Zeit des Chronisten spiegeln" (3). Er möchte „dazu beitragen, daß die Chronikbücher in angemessenerer Weise als bisher als historische Quellen ausgewertet werden können" (6), damit „auf die in vieler Hinsicht dunkle Geschichte der nachexilischen Zeit" (Vorwort) neues Licht fallen kann.

Zum zweiten verfolgt W. die Absicht, die literarische Eigenart der genannten Texte genauer zu bestimmen. Er möchte damit „einen Schritt auf eine sachgemäßere Einordnung dieses Stückes alttestamentlicher Literatur (= Chr) in die Strömungen nachexilischer Theologie tun" (6), damit „Sinn und Funktion der Chronikbücher deutlicher hervortreten" (Vorwort).

Offensichtlich ist die erste, historische Zielsetzung die für W. primäre. Daß er sich auf das chronistische Sondergut in 2 Chr 10–36 beschränkt (und bei den Kriegsberichten auf diejenigen mit positivem Ausgang), legt sich von der zweiten, literarisch-theologischen Fragestellung her nicht nahe. „Grundlage für die ... Untersuchung" W.s sind tatsächlich nur jene „Texte aus dem Sondergut von 2 Chr 10–36, die sich für eine historisch-geographische und archäologische Verifizierung besonders zu eignen" versprechen (179). Auch die gesonderte Behandlung von Baunotizen, von Notizen über Heeresverfassung und von Kriegsberichten ist von der zweiten Fragestellung her kaum zu begründen. Von der ersten historischen Zielsetzung her läßt sich jedoch sowohl die Stoffbegrenzung als auch die Anlage der Arbeit durchaus rechtfertigen.

Sind die Ergebnisse W.s hinsichtlich der historischen Relevanz der untersuchten Texte schon beachtlich genug, so liegt doch m. E. die größere Bedeutung seiner Arbeit in ihrem Beitrag zum literarischen und theologischen Verständnis nicht nur der einzelnen untersuchten Texte, sondern von Chr insgesamt. Allerdings steht die primäre, historische Zielsetzung der zweiten, literarisch-theologischen etwas im Wege, so daß die Folgen der Ergebnisse W.s für ein mögliches neues Gesamtverständnis von Chr zu wenig deutlich werden können.

Im Hauptteil seiner Arbeit untersucht W. „Form, Aufbau, sprachliche Eigentümlichkeiten und Stellung im näheren und weiteren Kontext" (5f) der drei „Topoi" Bauberichte (9–78), Heeresverfassung (79–114) und Kriegsberichte mit für Israel günstigem Ausgang (115–175) und versucht „unter Verwendung neuerer historischer und vor allem archäologischer Kenntnisse" (6) ihre topographischen und historischen Angaben zu verifizieren.

1. Die Notizen über Festungen und Bauten begegnen entweder bei Königen, von deren Regierung der Chronist ein uneingeschränkt positives Bild zeichnet, oder sie „stehen – bei ambivalenter Beurteilung – ausdrücklich im postiv beurteilten Lebensabschnitt" (10). Die sprachliche Analyse erweist die Baunotizen „größtenteils als Fiktion des Chronisten. Ausnahmen sind die Festungsliste Rehabeams 2 Chr 11,5b.6–10aβ und die Nachricht über die landwirtschaftliche Tätigkeit Ussias 2 Chr 26,10" (45). Dabei spiegeln sich in den fiktiven Notizen die realen Verhältnisse zur Zeit der Chronisten ziemlich getreu wieder, wie W. exemplarisch an den Angaben zur Topographie Jerusalems nachweist (52–78). Aus diesem Ergebnis W.s folgt zwingend, daß die Baunotizen insgesamt nicht intendieren, real geschehene Geschichte und reale historische Verhältnisse zu schildern, ihrer Intention nach also keine Geschichtsschreibung sind.

Bemerkenswert ist, daß diese Stücke keinerlei „gleichbleibenden inneren Aufbau" (43) zeigen, daß man also nicht von einer „Gattung" Bauericht sprechen kann (vgl. 5). Auch die Verbindung mit dem Kontext ist unterschiedlich eng. W. bemüht sich, sprachliche Beobachtungen für eine literarische Abgrenzung anzugeben und kann mehrfach auf die nominale Wiederaufnahme des gleichen Subjekts zu Beginn des „Topos" oder im nachfolgenden Satz hinweisen, jedoch nicht immer, so daß er gelegentlich allein den Inhalt für die Herauslösung einer Baunotiz geltend machen kann (vgl. 30f).

In einigen Baunotizen finden sich gewisse Leit- und Deuteworte (Ruhe, Gott suchen, stark- und mächtigwerden). Allerdings verbinden diese Worte nicht nur die Baunotizen untereinander, sondern auch gelegentlich diese mit anderen „Topoi" und sogar mit dem übrigen, von W. nicht als „Topos" qualifizierten Kontext.

Immer dienen die Baunotizen dazu, „einen Abschnitt der Geschichte" positiv zu qualifizieren. Dabei scheint es für W. selbstverständlich, daß der so qualifizierte Geschichtsabschnitt kein anderer ist als der jeweilige „Abschnitt der überlieferten", d. h. aber der vorexilischen „Geschichte" (52).

2. Zu ganz ähnlichen Ergebnissen führt die Untersuchung jener Notizen, „die in die Gliederung, Bewaffnung und Größe der" judäischen „Heere Einblick" gewähren (79). Auch diese Notizen sind formal nicht immer deutlich vom Kontext abzugrenzen (vgl. 79 zu 2 Chr 14,7; 130 zu 2 Chr 14,8ff; vor allem 82 zu 2 Chr 17,14ff; 88 zu 2 Chr 26,15b).

Wie die Baunotizen sind auch die Heeresnotizen untereinander durch verschiedene Leit- und Deuteworte verbunden (97f) und wie dort begegnen diese Worte auch außerhalb des „Topos" Heeresnotiz, sogar eingefügt in Stücke, die aus Sam-Kön übernommen worden sind, so daß sie nicht nur die Heeresnotizen untereinander, sondern mehr noch diese mit anderen Texten von Chr verbinden.

Dies alles legt die Vermutung nahe, daß unter literarisch-theologischem Gesichtspunkt, anders als unter dem der historiographischen Verwertbarkeit, um die es W. primär zu tun ist, die Zusammengehörigkeit des „Topos" mit seinem Kontext und die Gemeinsamkeiten der betreffenden Texteinheiten wichtiger sind als ihre Unterschiedenheit und Abgrenzung.

Auch die Angaben der Heeresnotizen sucht W. historisch zu verifizieren. Was schon die stilistische Untersuchung erbrachte, daß nämlich diese Notizen durchgängig chronistisch formuliert sind, „wird auch von der sachlichen Seite her bestätigt: Die hohen Zahlen, die Beschränkung auf zwei Waffengattungen und die ausschließliche Vertretung durch Juda und Benjamin weisen diese Heeresnotizen als Fiktion einer späteren Zeit aus, als Fiktion des Chronisten" (105).

W. vermag nachzuweisen, daß die Elemente, die der Chronist für die Gestaltung seiner Heeresnotizen verwendet, höchstwahrscheinlich dem Aufbau und der Bewaffnung griechischer Heere nachgebildet sind (105–111). Damit gewinnt W. ein neues Argument für eine eher späte Datierung von Chr (erste Hälfte des 3. Jhdt., 110 und Exkurs 3:199f).

Die hohen Zahlen versteht W. im Anschluß an E. Haag, Studien zum Buche Judith, Trier 1963, als darstellerisches Mittel, mit dem die „Dimension der Auseinandersetzung aufgezeigt ist" (104). „Die Zahl der Soldaten ... deutet ... auf die Größe der Auseinandersetzung hin, denen das Volk unter einem gehorsamen König ausgesetzt und gewachsen ist" (111).

„Ähnlich wie die Baunachrichten" dienen „auch die Hinweise zur Heeresverfassung" dazu, „einen König zu charakterisieren und auch theologisch zu qualifizieren" (96f). Damit kann man aber auch die Heeresnotizen nicht als Darstellung vergangener Geschichte ansehen, sondern allenfalls als Beurteilung und Deutung dargestellter Geschichte. W. scheint auch hier wie bei den Baunotizen die jeweils durch eine Heeresnotiz beurteilte Geschichte mit der historischen Regierungszeit des Königs zu identifizieren, in dessen „Geschichte" sie vom Chronisten eingefügt ist, so daß Heeresnotizen wie Baunotizen ein Mittel des Chronisten wären, eine vergangene Geschichtsepoche zu charakterisieren.

3. Nur 5 von den insgesamt 20 Kriegsberichten in 2 Chr 10–36 haben keine Parallelen in Sam-Kön und enden zugleich mit einem Sieg für Israel. Einer dieser 5 Kriegsberichte, 2 Chr 27,5f, besteht nur aus einer kurzen Notiz, die zudem eher der folgenden Notiz über Tributleistungen unterzuordnen ist, so daß W. diesen Text einem weiteren „Topos" Tributleistungen zuweist (165).

Die verbleibenden 4 Kriegsberichte stehen wie die Bau- und Heeresnotizen alle in positiv gewerteten Abschnitten der Erzählung (175) und sind wie jene trotz mancher formaler Abgrenzungen durch Leit- und Deuteworte, gemeinsamen Abschluß und zum Teil durch das Fehlen jeder Andeutung eines formalen Einschnittes mit anderen „Topoi" und dem übrigen Kontext eng verbunden (vgl. 115f; 130; 142; 151).

Mit Ausnahme von 2 Chr 26,6a, das wahrscheinlich ein vorexilisches fragmentarisches Quellenstück ist (161f; 168; 175), erweisen sich die 4 Kriegsberichte durchgängig als chronistisch formuliert. Aufbau und Motive zeigen eine große Variabilität, so daß man auch hier nicht von einer „Gattung" Kriegsbericht sprechen kann (vgl. 167; 171).

Die immense Größe der beteiligten Heere deutet W. wie schon die großen Zahlen bei den Heeresnotizen als Markierung der universalen Dimension der Auseinandersetzung, m. E. völlig zu Recht. „Charakteristisch ist, daß ... mit der Größe der Heere und mit dem Namen der Feinde, ‚Weltkriegsdimensionen' angeschlagen sind..." (139 zu 2 Chr 14,8–14). „Die hier geschilderten Ereignisse" haben eine „umfassende Dimension" (152 zu 2 Chr 20,1–30), so daß der Chronist die „Auseinandersetzung dieser Könige auf militärischem Gebiet in den Ausmaßen universaler Kriege sieht" (114).

Anders als bei den „Topoi" Bau- und Heeresnotizen betont W. bei den vier Kriegsberichten, daß sie nicht nur ihr Vorstellungsmaterial aus der zeitgenössischen Erfahrung nehmen, sondern in der Form der Darstellung vergangener Kriege direkt von den Nöten und Problemen der Gegenwart des Chronisten reden (vgl. 153; 170). Aufgrund der kleinräumigen Angaben möchte W. jeden der 4 Kriegsberichte für je eine Himmelsrichtung gelten lassen, so daß jeder Kriegsbericht für die Auseinandersetzung nur „mit dem betreffenden Nachbarn" (169) aus je einer Himmelsrichtung stünde. Die vier Kriegsberichte seien „direkt aufeinander bezogen", so daß sich „zusammengesetzt aus partiellen Siegen, für eine bestimmte Zeit die Möglichkeit einer Ruhe ringsum für die Jerusalemer Kultgemeinde abzeichnet" (175).

W. ist der Meinung, der Chronist wolle durch die positive Beurteilung Rehabeams und Abijas erreichen, „daß insgesamt vier positiv beurteilte Könige zu Beginn der staatlichen Selbständigkeit Judas beispielhaft für die Lage des nachexilischen Juda sein konnten". Hierin mache sich die „Frontstellung" gegen Samaria geltend (127f; 129; 167; 172). W. nimmt hier also partiell die alte These auf, der Chronist wolle das überlieferte Geschichtsbild seiner Vorlage aus apologetischen Interessen gegenüber Samaria verdrängen und durch ein neues ersetzen.

Im kurzen zusammenfassenden Teil seiner Arbeit (177–206) zählt W. zunächst weitere Stücke aus dem chronistischen Sondergut auf, die „ebenfalls Einsatzstücke zu sein scheinen" (179): die „Topoi" Kultreform (180–184), Volksbelehrung (184), Huldigung und Tribut (186). Er stellt sodann fest, daß die 6 „Topoi" einen „beträchtlichen Teil des chronistischen Sondergutes in 2 Chr 10–36 ausmachen (188). Weiter kommt er zum Schluß, „daß kaum ein Gegensatz zwischen den Topoi und dem übrigen Sondergut besteht. Es handelt sich dort weitgehend um entsprechende Einsatzstücke bei negativ beurteilten Königen" (188).

Wie für die von W. untersuchten 3 „Topoi", muß dann aber auch für das übrige chronistische Sondergut gelten, daß der Chronist hier nicht vergangene Ereignisse darstellen will, so daß nahezu das ganze Sondergut als Ausdruck und Mittel einer wertenden Charakterisierung zu verstehen ist.

W. spricht die Vermutung aus, daß die „Auseinandersetzung zwischen Ptolemäern und Seleukiden" (203) den unmittelbaren zeitgeschichtlichen Hintergrund für Chr abgeben, so daß Chr auf eine sehr klar umgrenzte, aktuelle und konkrete Notlage eine Antwort geben würde.

Am Ende seiner Arbeit wagt es W., eine kühne Vermutung zu äußern. Entgegen der herrschenden Meinung schreibt er Chr eine ausgeprägte Zukunftserwartung zu (Hoffnung auf „die große Wende" 240) und formuliert: „Es fragt sich..., ob" die Geschichtsschreibung von Chr „nicht doch als Wegbereiter apokalyptischer Darstellungsweise betrachtet werden kann" (206).

Bei der Lektüre der Arbeit W.s drängen sich einige Fragen auf: Beschränkt sich die Funktion, zu werten und zu beurteilen, auf die „Topoi" des chronistischen Sondergutes? Ist also der nicht darstellende, sondern deutende und wertende (und ermahnende) Charakter, den W.s Arbeit für den größten Teil des Sondergutes erkennen läßt, auf dieses beschränkt? Könnten vielleicht sogar Chr insgesamt weniger „Geschichtsschreibung", d. h. Darstellung vergangener Geschichte sein wollen, als vielmehr umfassende und universale Geschichtsdeutung, ähnlich den „apokalyptischen" Geschichtstheologien, auf die W. verweist?

Ist die Meinung W.s genügend begründet, die den Anlaß für die Abfassung von Chr in einer eng begrenzten, genau angebbaren historischen Situation des 3. Jh.s zu finden glaubt, oder weist der grundsätzliche Charakter einiger „Topoi" nicht darauf hin, daß hier von der Geschichte Israels großräumiger und grundsätzlicher geredet wird? Dazu im folgenden einige Beobachtungen.

Auch wenn man mit W. 2 Chr 27,5f nicht als Kriegsbericht, sondern als Notiz über Tributleistung charakterisiert, nennt dieser Text eine fünfte Gruppe von überwundenen Gegnern und sprengt das System der 4 Himmelsrichtungen. Zudem ist es mißlich, daß W. der kurzen Notiz 2 Chr 26,6–8 dasselbe Gewicht zuerkennen muß, wie den breit ausgeführten anderen Kriegsberichten. Außerdem könnte diese Notiz mit demselben Recht wie 2 Chr 27,5f zum „Topos" Tributleistung gezählt werden. Die Erzählungen über negativ verlaufende Kriege sind nur „die Kehrseite der entsprechenden Topoi" (188). Sie können sicher nicht auf Gegner aus je einer der 4 Himmelsrichtungen bezogen werden.

Entscheidend in diesem Zusammenhang ist aber, daß der Chr der Befreiung Jerusalems unter Hiskija (2 Chr 32,1–23) und den beiden Philistersiegen Davids 1 Chr 14,8–17 einen ähnlich universalen Charakter verleiht wie den von W. untersuchten Kriegsberichten (Näheres zu 2 Chr 32 vgl. Rudolf Mosis, Untersuchungen zur Theologie des Chronistischen Geschichtswerkes, Freiburg 1973, S. 72–74; zu 1 Chr 14 vgl. ebda, S. 55–81). Dann ist auch nicht mehr einzusehen, warum die „Notizen vom Ende der Königszeit bei dieser Fragestellung keine Rolle „spielen sollen (173). Denn gerade die Tatsache, daß hier „als Gegner die Weltmächte" auftauchen, verbindet 2 Chr 36 wie auch 2 Chr 32 und 35 mit den anderen Kriegsberichten, die zwar einzelne, kleinere Völker nennen, aber vom Chronisten zu Typen der Auseinandersetzung mit dem gegnerischen Heidentum insgesamt hochstilisiert werden.

Die „Weltkriegsdimension" der Kriegsberichte legt somit die Vermutung sehr nahe, jede einzelne Erzählung intendiere nicht mehr ganz konkrete politische und militärische Schwierigkeiten, die das nachexilische Juda in einer ganz bestimmten Zeit von einzelnen genau angebbaren Nachbarvölkern erfahren hat, sondern ziele mehr auf das grundsätzliche und immer wieder gegebene Verhältnis Judas, bzw. richtiger „Israels" zu den Heiden überhaupt, wobei natürlich diese grundsätzliche Problematik durchaus in konkreten historischen Auseinandersetzungen in Erscheinung treten kann.

Die Nennung einzelner Orte in den Kriegsberichten ist dann ähnlich zu verstehen wie die Aufzählung konkreter Einzelheiten in den Bau- und Heeresnotizen, ähnlich auch wie die scheinbar konkreten Hinweise auf bestimmte Propheten, deren Bücher der Chronist verwendet haben will: Als darstellerisches Mittel, das den aufs Grundsätzliche und Wesentliche bedachten Erzählungen den Schein einer konkreten Indvidualität verleihen will und zugleich ihre scheinbare Konkretheit und vordergründige Anschaulichkeit durch die Unschärfe und Präzisionslosigkeit des mit solchen Angaben Evozierten für den Leser verfremdend in Frage stellt.

Wie bei den Kriegsberichten läßt sich auch bei den Baunotizen die von W. erarbeitete Bestimmung ihrer Aussageabsicht nicht auf das chronistische Sondergut beschränken. W. sagt selbst, daß die in den Baunotizen „sichtbar gewordene Qualifikation in noch vermehrtem Maß für die Bautätigkeit in der normativen Epoche Davids und Salomos gilt" (52).

Formale Beobachtungen weisen ebenfalls darauf hin, daß es keine festen Grenzen zwischen den untersuchten „Topoi" und dem übrigen Sondergut noch auch zwischen dem chronistischen Sondergut und den aus Sam-Kön übernommenen Texten gibt. Es wurde schon bemerkt, daß die formalen Kriterien für die Herauslösung der „Topoi" als „Einsatzstücke" keineswegs immer eindeutig sind und manchesmal ganz fehlen können. Die von W. erwogene, aber dann doch nicht angewandte Bezeichnung „Motiv(komplex)" (vgl. 5) würde den Sachverhalt darum genauer treffen als „die stärker literaturwissenschaftlich verwendbare Bezeichnung ‚Topos' ", gerade weil neben einer gewissen „auch formal großen Ähnlichkeit der Stücke untereinander" (5) die formale Unähnlichkeit nicht zu übersehen ist, vor allem aber, weil die an den „Topoi" erarbeitete Charakteristik auf den größten Teil des chronistischen Sondergutes zutrifft.

Die enge formale und inhaltliche Verflechtung der von W. als „Topoi" bezeichneten Stücke mit dem übrigen Text ergibt sich auch aus der richtigen Beobachtung W.s, daß „der Rahmen für den Verfasser" von Chr „längst nicht die Bedeutung" hat, „die er für den deuteronomistischen Redaktor ... hatte" (126f). Denn in Chr wird der Erzählstoff selbst Ausdruck der Beurteilung und übernimmt somit die Funktion, die im deuteronomistischen Geschichtswerk die Rahmennotizen innehaben. Ein beurteilender Rahmen kann in Chr ganz fehlen (127; 154; 181). Rahmennotizen „können aber auch ausgeweitet sein und in knapper Form einzelne Themen vorweg andeuten" (181 zu 2 Chr 17,1–5). Der beurteilte, erzählte Vorgang löst sich in theologische Beurteilung auf. Im selbstgeschaffenen wie im übernommenen Erzählstoff verschwindet die geschilderte und durch eine Rahmennotiz o. ä. beurteilte Geschichte zugunsten des theologischen Urteils eines Geschehens, das sich mit der erzählten vergangenen Geschichte nicht mehr decken kann.

Wenn nicht mehr allein der Rahmen, sondern der Erzählstoff selbst der Beurteilung und Qualifizierung dient, ist die Annahme nicht mehr möglich, der Chronist wolle „nicht nur Abia, sondern auch schon Rehabeam grundsätzlich positiv" werten (127). Denn zwar fehlt bei Rehabeam ein „Rahmen", jedoch weitet der Chronist die Erzählung vom negativ verlaufenen Feldzug Schischaks 1 Kön 14,25f von zwei Versen auf insgesamt 9 Verse aus (2 Chr 12,1–9), betont hier weit stärker als die Vorlage die „Treulosigkeit" Judas und läßt Schischak nicht nur Tribut aus dem Tempelschatz erhalten, sondern auch die befestigten Städte Judas und vielleicht sogar Jerusalem selbst erobern, d. h. er verstärkt die negativen Züge im Bild Rehabeams. Da außerdem die Sünden des Nordreiches, insbesondere Jerobeams (1 Kön 12,26–32), sowie die gegen das Nordreich und sein Heiligtum polemisierenden Kapitel 1 Kön 13 und 14 (Altarbau Jerobeams in Bet-El!) vom Chronisten übergangen werden, ist die Annahme W.s, der Chronist korrigiere hier das überlieferte Geschichtsbild aus aktuellem, antisamaritanischen Interessen, nicht haltbar.

Wie in der erweiterten Erzählung von der Niederlage durch Schischak scheint aber auch im chronistischen Abijakapitel 2 Chr 13 vom Verhältnis Juda–„Israel" zu den Heiden überhaupt die Rede zu sein. Die Leute des Nordreiches, gegen die Juda–„Israel" (vgl. 2 Chr 11,3) zu Felde zieht, werden in der Abijarede schlechthin als Heiden angesprochen, nicht als schismatische Jahweverehrer (vgl. Rudolf Mosis, a. a. O., S. 68f, 172f). Da somit der Chronist auch in der Rehabeam- und Abijageschichte nicht antisamaritanisch ein überkommenes Geschichtsbild verändert, steht nichts mehr im Wege, auch hier die grundsätzliche Darstellung jener Faktoren zu sehen, die in der Geschichte des Jahwevolkes unter den Heiden zu allen Zeiten wirksam sind.

W. nimmt an, daß Chr und Esr-Neh vom selben Verfasser stammen, aber „mit einer Zweiheit von Werken" zu rechnen ist (4, Anm. 15). Dabei scheint W. die Arbeit von K.-F. Pohlmann, Studien zum dritten Esra, Göttingen 1970, nicht zu kennen. Wenn man mit Pohlmann an der These eines einheitlichen chronistischen Werkes festhält, stellt sich die Frage, ob sich auch die ursprünglichen Abschnitte von Esr-Neh als Teile einer großen „Geschichtstheologie" verstehen lassen, ob also auch diesen Abschnitten der Charakter zuzuschreiben ist, den W. für die untersuchten „Topoi" herausgearbeitet und dessen Ausweitung auf Chr insgesamt sich als Konsequenz der Arbeit W.s nahelegt.

Zusammenfassend: Was die Arbeit W.s bezüglich der historischen Relevanz der untersuchten Texte ergibt, ist überzeugend. Dasselbe gilt vom erarbeiteten Aussagesinn der untersuchten „Topoi". Darüber hinaus ergeben sich aus der Arbeit W.s selbst genug Anhaltspunkte dafür, die Chr insgesamt eher als eine Geschichtstheologie, als eine grundsätzliche Deutung der Geschichte Israels inmitten der Völker anzusehen denn als Geschichtsschreibung, als Darstellung vergangener Geschichte. Die von W. richtig erkannte Erwartung der „großen Wende" in Chr stellt die vielfach vertretene Spaltung des nachexilischen Israel in ein eschatologisch-apokalyptisches und ein völlig der Gegenwart verhaftetes theokratisches Israel (vgl. z. B. Otto Plöger, Theokratie und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1959, ^{3}1968) grundsätzlich in Frage. – Die literarisch-theologischen Ergebnisse und Konsequenzen der Arbeit W.s lassen damit „auf die in vieler Hinsicht dunkle Geschichte der nachexilischen Zeit" (Vorwort) ein noch weitaus erhellenderes Licht fallen als schon die topographisch-historischen.

Eichstätt Rudolf Mosis

Kaiser, Otto: **Der Prophet Jesaja.** Kapitel 13–39, übersetzt und erklärt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. XII, 327 S. (Das Alte Testament Deutsch 18) kart. DM 24.–, Subskr. DM 20.40, Lw. DM 29.–, Subskr. DM 24.65

Dreizehn Jahre nach dem Erscheinen des Kommentars zu Jes 1–12 trifft der Leser einen seiner selbst bewußt gewordenen Autor an, der schon 1969 mit einer eigenwilligen Einleitung in das Alte Testament hervorgetreten ist und auch in dem vorliegenden Kommentar neue Wege geht. Die Auslegung ist ausführlicher und „wissenschaftlicher" geworden; sie sucht das Gespräch mit den Fachkollegen, so daß „weitere Kreise" sich eher schwer tun dürften. Beim Lesen sehnt man sich bisweilen nach einem rein wissenschaftlichen Stichwortkommentar, kann aber der reichen Sprache, die sich immer an die Auslegung hält, seine Bewunderung nicht versagen. Die Aktualisierungen sind sparsam und treffend; sie liegen auf der Linie der S. XI als Motto abgedruckten Erzählung von Rabbi Menachem und schreiben den Zeitgenossen manches ins Stammbuch.

Das Neue liegt in der redaktionsgeschichtlichen Ausrichtung des Kommentars und verdient volle Aufmerksamkeit. Das Material liegt seit hundert Jahren bereit; denn gerade die ältere Forschung hat – was einen ausdrücklichen Hinweis wert gewesen wäre – den apokalyptisierenden Charakter der Redaktion der Prophetenbücher klar erkannt (vgl. J. M. Schmidt, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, Neukirchen-Vluyn 1969). Aber niemand war willens, das Phänomen als für die Auslegung bedeutsam zu betrachten. Die apokalyptisierenden Texte, die im Rahmen der Bücher redaktionell sind, und mehr noch die hier und da angezeigte redaktionelle Neuinterpretation echter Prophetenworte blieben ein Abfallprodukt der mit der Suche nach der ipsissima vox befaßten Literarkritik. Als der Rezensent den Versuch unternahm, die redaktionsgeschichtliche Methode auf das Jesajabuch anzuwenden (vgl. J. Becker, Isaias – der Prophet und sein Buch, SBS 30, Stuttgart 1968), gab er sich nicht der Hoffnung hin, sein Anliegen so bald von einem Kommentator aufgegriffen und bestätigt zu finden. (Noch weniger hätte er allerdings damit gerechnet, daß Kaiser seine Studie mit keinem Wort erwähnen würde.) Der Vf. nimmt in der Tat den einzig sachgemäßen Standpunkt ein, daß die Aussage des Jesajabuches maßgebend ist, und daß die echten Jesajaworte nur um dieser Aussage willen aufgenommen worden sind.

Das Buch hat nach Kaiser seinen Ort in der von ihm so genannten „Protoapokalyptik". Es ist sein gutes Recht, sich eine Terminologie zu schaffen. „Als eschatologisch werden solche Erwartungen bezeichnet, die mit einer entscheidenden Wende im Geschick Israels rechnen, ohne dabei den Boden der Geschichte zu verlassen. Als apokalyptisch werden sie angesprochen, wenn sie eine mit übernatürlichen oder kosmischen Eingriffen herbeigeführte Wende erwarten, die Verbindung zu konkreten geschichtlichen Mächten verworren oder phantastisch erscheint oder schließlich Berechnungen über das Eintreten der letzten Ereignisse angestellt werden. Die breite, die Mehrzahl der Texte der zweiten Hälfte des Jesajabuches ausmachende Zwischenschicht wird als protoapokalyptisch bezeichnet ..." (2). Der Vf. ist sich der Unschärfen solcher Charakterisierung bewußt. Zeitlich reicht die Protoapokalyptik bis ins erste Drittel des 2. Jahrhunderts; zum Terminus a quo findet man nirgendwo eine klare Feststellung, doch scheint das 4. Jahrhundert ins Auge gefaßt zu sein. Inhaltlich steht die Bedrohung Israels bzw. Jerusalems durch den endzeitlichen Völkersturm und das rettende Eingreifen Jahwes im Mittelpunkt. Diese Szenerie wird bisweilen zu zeitgeschichtlichen Ereignissen der protoapokalyptischen Epoche in Beziehung gesetzt. So soll z. B. der Philisterspruch 14,28–32 möglicherweise aus dem Jahre 333 stammen und das Nahen Alexanders als Völkersturmereignis werten. Die Erinnerung an die Katastrophe von 586 bleibt lebendig und erhebt Babel zum Typos des Feindes der Endzeit. Die Ideenwelt der Protoapokalyptik ist freilich variabel, ja widerspruchsvoll und der eventuelle zeitgeschichtliche Hintergrund schwer zu ermitteln. Deshalb ist die Deutung immer vorsichtig abtastend. Bisweilen wird mit einer Vorgeschichte des Textes gerechnet (z. B. bei 13,2–22; 14,4b–21 und 15–16), der dann von einem Protoapokalyptiker rezipiert worden ist. Natürlich sind die echten Jesajaworte auf das Enddrama uminterpretiert worden.

Wir verzichten auf ein eingehenderes Referat und gehen zur kritischen Stellungnahme über, bei der noch manche Entscheidung des Vf. zur Sprache kommt. Wie nicht anders zu erwarten, geht es zunächst um die Echtheitsfrage. Die Vorliebe für die protoapokalyptische Einbettung des Jesajabuches hat den Verfasser zu unerhört negativen Urteilen verleitet.

Die sonst als gut oder leidlich jesajanisch angesprochenen Abschnitte 14,24–27; 14,28–32; 17,1–3; 17,12–14; 18,1–6 sollen protoapokalyptische Schöpfungen sein, die gegebenenfalls – was im Jesajabuch bekanntlich nachzuweisen ist – mit jesajanischer Sprache arbeiten (z. B. 14,24–27). Von 22,1–14 sind nur V 1b–4 und 12–14 echt, von 22,15–25 nur V 15–18, wobei der Name Schebna von 2 Kg 18,18 par Jes 36,3 ausgelöste Spekulation ist. In Kap. 13–27 bleiben somit nur 22,1b–4.12–14 und 22,15–18 jesajanisches Gut. Auch Kap. 28ff werden stärker beschnitten als sonst üblich. Der Spruch gegen Samaria in 28,1–4 ist unecht; in 28,7–13 werden Teile von V 7 sowie V 13 als interpretierende Erweiterungen angesehen; in 28,14–22 sollen V 14–15.16aa'.17b.18 den jesajanischen Kern bilden, so daß die Stelle vom Eckstein in V 16–17 unecht ist. Schon eher verständlich ist die Bestreitung der Echtheit von 28,23–29; nach einigem Zögern wird 29,1–8 dem Propheten abgesprochen, 29,9–10. 13–14 und 15–16 werden ihm belassen. Nach dem anerkannt unechten Abschnitt 29,17–24 sind 30,1–2.4–5 und 6–7 wieder jesajanisch. Der Abschnitt 30,8–17 wird zwar als jesajanisch hingenommen, aber nur als Bestandteil (und Abschluß) einer späteren, schon auf 597 oder 586 zurückblickenden Sammlung, zu der überhaupt der von den Ereignissen zwischen 703 und 701 inspirierte jesajanische Grundbestand von Kap. 28–32 gehören soll. Im folgenden wird nach berechtigter Ablehnung von 30,27–33 nur noch 31,1–3 als Teil der jesajanischen Sammlung anerkannt, keineswegs jedoch 31,4–9 und schon gar nicht 32,1–8, ja nicht einmal 32,9–14; auch 33,1 findet keine Gnade.

Da der Vf. mit dem Grundsatz sympathisiert, dem Propheten jedes Wort abzusprechen, das auch aus einer anderen Zeit erklärt werden kann (4), hat man das beruhigende Gefühl, daß die als echt anerkannten Texte über jeden Zweifel erhaben sind. Der Kommentar hat auch den begrüßenswerten Effekt, daß die alte Frage, welche Grenzen der Wirksamkeit des historischen Jesaja zu ziehen sind, nicht zur Ruhe kommt. Doch scheint die Infragestellung der Echtheit in manchen Fällen zu weit zu gehen.

Das gilt zunächst von Texten, die auf den Völkersturm Bezug nehmen: 14,24–27; 14,32 (als Abschluß des Philisterspruchs); 17,12–14; 18,4–6; 28,23–29; 29,1–8; 31,4–9; 33,1. Wenn der Vf. diese Stellen auf den endzeitlichen Völkersturm im Rahmen der protoapokalyptischen Ideenwelt deutet, dürfte er die Aussage des neuinterpretierenden Jesajabuches im allgemeinen treffen. Erstaunlich ist jedoch die Entschiedenheit, mit der er die Möglichkeit von der

Hand weist, daß der historische Jesaja die Errettung aus dem Ansturm der Assyrer verkündet haben könnte. Mit dieser Frage wird sich die Forschung beschäftigen müssen. Immerhin hat Jesaja den Angriff der Assyrer in Worte gekleidet (5,26–30; 8,6–8; 10,27b–32) und der Rute Jahwes das Urteil gesprochen (10,5ff). Wahrscheinlich hatte auch die wunderbare Errettung des Zion in seiner Verkündigung einen Platz, wofür die genannten Völkersturmtexte in Betracht kommen. Seine Zuversicht im syrisch-ephraimitischen Krieg und seine konsequente Ablehnung des Paktierens mit Ägypten wurzeln im traditionellen Glauben an die Unüberwindlichkeit des Zion und rechnen mit einem Eingreifen Jahwes. Dem Vf. kommt das zu phantastisch vor, um historisch sein zu können, und er hält alle Völkersturmtexte deshalb für original protoapokalyptische Schöpfungen (vgl. z. B. S. 188). Mit der Möglichkeit, daß Originalschöpfungen und neuinterpretierte Jesajatexte nebeneinander stehen, rechnet er in diesem Fall nicht. Er beachtet nicht, daß wir die konkrete Tätigkeit des Jerusalemer Hofpropheten, der über 40 Jahre im Dienst seines Königs stand, nicht schlüssig beurteilen können. Gerichtsandrohung und wunderbare Errettung sind vielleicht nur in unserem vorgefaßten Prophetenbild unvereinbar. Hier liegt deshalb eine vordringliche und aus der Sackgasse herausführende Aufgabe der Forschung. Sind die Völkersturmtexte jesajanisch, dann findet die kontextfremde Erwähnung Assurs in 14,24–27 ihre Erklärung; das Textstück ist neuinterpretierend in einen original protoapokalyptischen Zusammenhang eingefügt worden und hat den sperrigen Namen Assur beibehalten, der nur aufgrund der Neuinterpretation zum Decknamen für spätere Reiche – Vf. denkt an das Seleukidenreich – geworden ist (vgl. Becker, op. cit., 64). Welche Verrenkungen muß der Vf. machen, um die Verankerung von 14,28–32, insbesondere von V 32, in der Zeit und Verkündigung des Jesaja zu umgehen. Wenn er die Überschrift in 14,28 ausschaltet, unterschätzt er das Traditionswissen der Redaktion (vgl. auch 6,1 und 20,1). In 18,1–6 muß er sich über die naheliegende Deutung auf die Ablehnung der Bündnispolitik und das jesajanische Vertrauen auf Jahwe hinwegreden. Daß der Zusatz in V 7 den Wortlaut von V 2 aufgreift, bestätigt dessen Echtheit.

Auch bei Texten, die keinen Bezug zum Völkersturmmotiv aufweisen, läßt sich manches zugunsten der Echtheit sagen. Die konkreten Angaben in 22,9–11, die keineswegs „gelehrt" anmuten, erklären sich immer noch am besten aus der Anschauung des Jesaja. Nach K. soll ein im 6. Jahrhundert lebender Leser aus eigenem Erleben oder aus mündlicher Tradition etwas über die Maßnahmen beim Nahen des babylonischen Heeres im Jahre 588 nachtragen. Die oben bereits angedeutete Spekulation über die Person Schebnas (22,15–23) gibt mehr Rätsel auf als das schlichte Belassen des Namens in der Verkündigung des Jesaja; die redaktionell zu situierenden Verse 24–25 bestätigen wieder die Echtheit des Vorausgehenden und verraten, daß die Redaktion etwas über das Schicksal der Familie jenes jesajanischen Eljakim – wohl im Zusammenhang mit den Ereignissen von 586 – gewußt hat. Zu 22,21 (vgl. S. 128 und ebd. Anm. 32) bleibt ein Gesichtspunkt, der für die Echtheit spricht, unerwähnt: jôšeb jᵉrûšālajim ist jedenfalls jesajanisch (die Stellen werden in Anm. 32 angeführt); auch bêt jᵉhûdāh kann in Anbetracht von 2,6; 5,7; 8,14.17 nicht einfachhin als unjesajanisch gelten; völlig unerwähnt bleibt, daß exilisch-nachexilische Texte statt der jesajanischen Reihenfolge Jerusalem-Juda (vgl. 3,1.8; 5,3; 22,21) die Reihenfolge Juda-Jerusalem aufweisen (vgl. Wildberger, Jesaja, 3). Wie man 28,1–4 dem Propheten absprechen kann, ist umso unbegreiflicher, als hinter V 4 wieder der interpretative Knick liegt. Das Wort vom Eckstein (28,16f) fügt sich gut in den Zusammenhang und in das jesajanische Gedankengut ein. (Zum Glaubensbegriff hätte S. 203, Anm. 40, noch H. Wildberger, „Glauben" im Alten Testament, ZThK 65 [1968] 129–159), angeführt werden sollen.) Der mit hôj eingeleitete Ariel-Spruch (29,1–8) wird ebenso echt sein wie die hôj-Stellen 28,1; 29,15; 30,1; 31,1 und 33,1 (vgl. 5.8.11.18.20.21.22 und 10,1). Um dieses Kriterium kümmert sich Vf. nicht; er hält 29,15; 30,1 und 31,1 für echt und 28,1; 29,1 und 33,1 für unecht.

Was den protoapokalyptischen Standort der Redaktion betrifft, würde der Rezensent die Akzente anders setzen. Die Redaktion des Jesajabuches scheint viel einheitlicher zu sein. Sie darf z. B. Jes 40–66 nicht außer Betracht lassen. Der sog. Dt-Jes ist eine durchaus auf der Linie der redaktionellen Partien von Jes 1–35 liegende und offenbar von Jes 39,1–8 ausgelöste protoapokalyptische Schöpfung, die ähnlich wie 13,1–14,23 und 21,1–10 zu beurteilen ist. Es bedeutet nicht viel, daß Dt-Jes die Meder nicht erwähnt und den Vorstellungskomplex vom Tag Jahwes vermissen läßt (vgl. S. 13f). Die Aufteilung der Texte auf einen Zeitraum von mehr als zwei Jahrhunderten und insbesondere die Spätdatierungen sind fragwürdig. Wir haben mit dem Deutungswillen eines einzelnen Literaten zu rechnen und nicht mit Jahrhunderte langer Arbeit am Jesajabuch, das sich in dieser Hinsicht höchstens graduell von den übrigen Prophetenbüchern unterscheidet. Die Anlehnung an zeitgeschichtliche Ereignisse will nicht gelingen. Die protoapokalyptische Szenerie ist eben nicht so eng in der Zeitgeschichte verankert wie die Danielapokalypse, die sich denn auch in der Darstellung erheblich unterscheidet; nicht einmal Stellen wie Jes 16,13f und 21,16 halte ich für streng apokalyptische Zeitangaben (vgl. 37,30). Dem entspricht das Komplexe, ja Gegensätzliche, das dem protoapokalyptischen Ideenrepertoire bei aller Einheitlichkeit eigen ist (vgl. S. 152 oben). Von daher erscheint die Rolle, die der Verfasser dem endzeitlichen Völkersturm beimißt, übertrieben zu sein. Er ist nur e i n Aspekt der exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung, die der gemeinsame Nenner ist. Wirklich zentral ist die Befreiung aus Exils- und Diasporanot, die auch nach 539 fortdauert. Die chronische Bedrängung durch die Völkerwelt mit dem zur Symbolmacht gewordenen Babel an der Spitze erfährt – in manchen Darstellungen! – eine Verschärfung im Völkersturm. Die vom Vf. etwa S. 3 und S. 8 skizzierte zusammenhängende Ereignisabfolge für Jes 13–23 samt 28–32 ist nicht zu halten. Ihr zufolge wäre die Eroberung Babels ein Vorspiel des Völkersturms (d. h. die Völker erobern Babel). In Wirklichkeit ist die – von Jesaja fiktiv vorausgeschaute (vgl. 13,1) – Heilswende das leitende Thema, und die Rahmeninterpretation von 14,1–3 ist völlig richtig. Zur exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung gehört auch das Strafgericht über Edom. Deshalb besteht kein Grund, Jes 34 (und 35) von der in Jes 28–32 enthaltenen Ideenwelt zu trennen. Man braucht nur die vom Vf. (etwa S. 2 und S. 12) mit Recht geforderte Synopse der redaktionellen Partien der Prophetenbücher zu konsultieren (z. B. Ez 35). Die Synopse, in die auch sehr viele Psalmen einzubeziehen wären (vgl. J. Becker, Israel deutet seine Psalmen, SBS 18, Stuttgart 1967²), würde bestätigen, daß die Befreiung aus dem (fortdauernden) Exil im Mittelpunkt steht. Es würde sich ferner herausstellen, daß die Unterscheidung von eschatologisch und protoapokalyptisch nicht relevant ist. Die exilisch-nachexilische Heilsverkündigung hat verschiedene Färbungen, denen kein nennenswerter Unterschied der Situation und der realen Erwartung entspricht. Was der Vf. eschatologisch nennt, ist die exilisch-nachexilische Heilserwartung deuteronomistischer Prägung, wie sie sich im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in der Redaktion der Bücher Jeremia, Hosea und Amos ausspricht. (Wichtig für die Beurteilung des Standortes der Redaktion ist die Auslegung der Stelle 26,19, die der Vf. in die Nähe von Dan 12,2 bringt. Eine Vergleichsstelle ist eher in Ez 37 zu sehen, wo es um die Belebung des Volkes geht, die auch im Kontext von Jes 26,19 angezeigt wird. Die Spätdatierung ist also nicht zwingend.)

Statt über Einzelheiten der Auslegung zu streiten, Vorschläge zu unterbreiten und auf unvermeidbare bibliographische Lücken hinzuweisen, möchte der Rezensent eine Liste von Versehen beifügen, die in einer zweiten Auflage korrigiert werden können.

S. 11, Z. 19 v. o.: V. 19 statt V. 18; S. 11, Z. 10 v. u.: 3 + 2 statt 2 + 3; S. 13, Anm. 25a: SAW fehlt im Abkürzungsverzeichnis; S. 26, Anm. 5: bājtâ (das Schewa medium wird besser nicht gesprochen, und die pausale Dehnung ändert nichts an der Silbenteilung); S. 28 unten: Das Ezechielbuch enthält keinen Spruch gegen Babel, wenn man nicht die Textumdeutung in Ez 21,35–37 als solchen werten will; S. 34, Anm. 29: Das syrische ḥallel „reinigen" hat nichts mit der in Frage stehenden Wurzel zu tun; S. 38, Anm. 2: Kopf statt Knopf; S. 56, Z. 8 v. u: Arnon; S. 58, Anm. 62: die schwerverständlichen Hinweise auf Ps 17,4 und Gen 41,36 zielen wohl auf pᵉquddāh ab, wobei in Ps 17,4 eine nicht geläufige Textkorrektur vorausgesetzt wird; S. 66, Anm. 9: porijjâ; S. 83, Z. 21 v. o.: der Hinweis auf 37,25 ist unverständlich, die Stelle wäre eine Parallele zu V 6; S. 95, Anm. 18: die erste der beiden Anm. 18 ist Anm. 17; S. 106, Anm. 9: maśśā'; S. 107, Anm. 17: lājlâ (vgl. oben zu S. 26, Anm. 5); S. 130, Anm. 5: majim; S. 139, Anm. 4a: Epod. 8 statt Epoch 8; S. 153, Anm. 4: wā'ōmar; S. 159, Anm. 3: 'am-'āz (Z. 5); S. 168, Anm. 10: pᵉquddātᵉkā; S. 181, Anm. 13: Die Anm. scheint sich nur auf S. 180, Z. 16 v. u., zu beziehen, nicht jedoch auf S. 181, Z. 1 v. o.; S. 216, Anm. 7a: lies 187 statt 186 (ebenso S. 218, Anm. 9a, und S. 220, Anm. 2a); S. 217: im Übersetzungstext ist die erste Anm. 3 durch Anm. 2 zu ersetzen; S. 229, Anm. 8: lies 30,8; S. 238: die erste Angabe von V. 24 ist

am Rande des Übersetzungstextes zu streichen: S. 242, Z. 7 v. o.: 587 statt 578; S. 242, Anm. 1: die unsichere Konjektur müßte mit starker Vokalisation des Lamed wᵉlāśîm lauten; lāśîm ist jedoch im AT nicht zu belegen und daher unhebräisch, wohl kommt lāśûm recht häufig vor; S. 267, Anm. 6: doch wohl mērimmātèkā; S. 269, Anm. 16: jihjê; S. 317, Anm. 23: 'èt-'ᵃmittèkā; Druckfehler: S. 14, Z. 1 v. o., S. 59, Z. 11 v. o., S. 186, Z. 17 v. o.: Enddrama.

Die S. 4 in Aussicht gestellte Neubearbeitung des Kommentars zu Jes 1–12 wird vermutlich keinen Stein auf dem andern lassen. Zur Lösung der drängenden Probleme gehört m. E., daß der Vf. des S. 158 – anscheinend nur für den Bereich von Jes 24–27 – betonten theokratischen Gedankens unter Ausschluß des empirischen (auch des messianischen) Königtums ansichtig wird. Er beherrscht das gesamte Jesajabuch. Mit Bezug auf die Königstexte in Jes 1–12 hat der Rezensent in der oben erwähnten Jesajastudie den Nachweis zu erbringen versucht. Die Übertragung der Königsidee auf das Volk bei Dt-Jes ist weithin anerkannt. In Jes 13–35 sind die vom Vf. berücksichtigte Stelle 24,23 und ohne Zweifel auch 33,17 im theokratischen Sinn zu nehmen. Es sperren sich die nicht sehr nachdrückliche Stelle 32,1 sowie 16,(1) u. 5. Wenn diese beiden Stellen – was nicht erwiesen ist – wirklich einen davidischen König der Heilszeit vorsehen, wären sie von der Redaktion des Jesajabuches nicht unter Kontrolle gebracht worden. Was die Zeugnisse der theokratischen Strömung außerhalb des Jesajabuches und ihre Einordnung in die Geschichte der messianischen Erwartung betrifft, sei vorläufig verwiesen auf J. Becker, Das historische Bild der messianischen Erwartung im Alten Testament, in: Testimonium veritati (Festschrift Bischof W. Kempf), hrsg. v. H. Wolter, Frankfurt 1971, 125–141.

Simpelveld (Niederlande) Joachim Becker ss. cc.

Reventlow, Henning Graf: **Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments.** – München: 1971. 164 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie Bd 58) kart. DM 24.50

Vf. geht bei der Behandlung der Rechtfertigung von den zwei gegenläufigen Erfahrungen aus, daß die Reichweite des Themas über das Alte Testament hinausführt sowie ohne seine neutestamentlichen und systematisch-theologischen Implikationen nicht angemessen zu erfassen ist und umgekehrt das theologische Problem der Rechtfertigung nicht ohne seinen alttestamentlichen Horizont verstanden werden kann.

Das Werk selbst gliedert sich in die Teile:

A. Einführung: Das Rechtfertigungsgeschehen als Weltgeschehen (9–14);

B. Rechtfertigung im Alten Testament (15–102);

C. Alttestamentliches Rechtfertigungsdenken in seiner Bedeutung für die christliche Theologie (103–151).

Zwischen Verfasserregister (152–156) und Stellenregister (157–164) nähme sich ein Sachregister gut aus.

Das Buch R.s rühmte die Kritik als einen Durchbruch. Sie hat damit das Wesentliche im Ansatz des Vf.s gesehen. Denn der Versuch, die Rechtfertigungslehre in den lebendigen Zusammenhang des Ganzen zu stellen, zwingt erst zu einer vertieften Auseinandersetzung mit den biblischen Aussagen in ihrem Gesamtumfang und somit auch in ihrer Komplexität. Der Vf. demonstriert auf überraschende und zugleich überzeugende Weise unter Berücksichtigung einer überaus umfangreichen Literatur die Bedeutung des alttestamentlichen Erbes für das Verständnis der im Neuen Testament verkündeten Gerechtigkeit Gottes. Die Leistung des Vf. sowie die Weite seiner Gedankenführung kommen sowohl den biblischen als auch den anderen theologischen Disziplinen zugute. Er hat auf eindringliche Weise ein Thema behandelt, das zwar oft angesprochen, aber sonst nie in der umfassenden Breite aufgegriffen und dessen Implikationen sonst nicht so einsichtig vorgeführt werden.

Münster Oswald Loretz

Laporte, Jean: **La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie.** – Paris: Beauchesne (1972). 276 S. (Théologie historique 16) Linson FF 48.–

Danksagung und Dankgebet spielen in der hebräischen und hellenistischen Literatur eine bedeutende Rolle; philologisches, religionsgeschichtliches und stilgeschichtliches Material ist genügend beigebracht worden. Die Frage stellt sich nun, welche Bedeutung Danksagung und Dankgebet in der hellenistischen Frömmigkeit Philos gespielt haben. J. Laporte füllt hier eine Lücke aus, indem er den ganzen Umkreis der damaligen Literatur mit einbezieht und Philo selbst unter den Gesichtspunkten: Eucharistie und Liturgie (Kap. II), Eucharistie und kosmische Religion (Kap. III), Eucharistie und das innere Leben der Seele (Kap. 4) einordnet. Dabei sind die philologischen Vorbemerkungen, die L. im Hinblick auf die verschiedenen Sprachgruppen bei Philo sammelt, von außerordentlicher Bedeutung und können bei zukünftigen lexikographischen Studien gut verwertet werden. In Bezug auf liturgische bzw. kultische Ableitung des philonischen Gedankengutes liegt es nahe, nicht von der palästinischen Tradition auszugehen, sondern von der hellenistischen Spiritualität, die religionsgeschichtlich aus verschiedenen Quellen gespeist wurde. Eine dankbare Aufgabe ist es, den philosophischen Gottesgedanken bei Aristoteles mit dem Umbruch zu vergleichen, der bei Philo (de aeternitate) zu beobachten ist. Philo betont die Transzendenz des Schöpfergottes und lehnt die Untätigkeit des ersten Bewegenden ab (S. 181). Grundsätzlich stehen Danksagung und Dankgebet im engen Zusammenhang mit einer „Theologie der Gnade", die die Wohltaten Gottes in den Vordergrund stellt. Alle Gnaden sind in seinem Bund beschlossen: er selbst bietet sich in seinem Bund an (Gen. 17,4). Es gibt also Stellen bei Philo, in denen er alle ontologischen Sicherungen und Symbole außer Acht läßt und sich unmittelbar auf die Wohltat des göttlichen Bundes konzentriert (S. 203). Der Vf. dieser gründlichen Studie zeigt sich nicht nur mit seinen verschiedenen Quellen vertraut, sondern er greift vorsichtig in die gegenwärtige Philo-Forschung ein. Das Gesamtbild des jüdischen Hellenismus bzw. des Judentums des hellenistischen Zeitalters hat durch diese gründliche Studie reichen Gewinn.

Tübingen Otto Michel

Langevin, Paul-Émile: **Bibliographie biblique 1930–1970.** – Quebec: Les Presses de l'Université Laval 1972. 941 S.

Dieses Riesenwerk beansprucht, 40 Jahre biblische Bibliographie erfaßt zu haben. Eine Einsichtnahme gibt aber schnell darüber Aufschluß, daß nur katholische Autoren erfaßt wurden. So ist der Buchtitel irreführend. J. Jeremias ist der einzige Name eines protestantischen Autors, den ich im Personenregister finden konnte. Über diesen gravierenden Mangel hilft auch nicht ein beigefügter hektographierter Zettel hinweg, der ankündigt, daß in 3–4 Jahren ein zweiter Band folgen soll, in dem „jede konfessionelle Schranke fallen und die Erhebungsbasis bedeutend erweitert" werden soll. Das Gesamtwerk kann nur unübersichtlich ausfallen.

Der Aufbau des vorliegenden Bandes ist folgender: Am Anfang stehen knappe Gebrauchsanweisungen (in 5 Sprachen), eine Liste der verarbeiteten Zeitschriften (79), eine Liste der verarbeiteten Werke und ein Abkürzungsverzeichnis. Rätselhaft ist hierbei die Funktion der Liste der verarbeiteten Werke. Man versteht noch, daß hier Festschriften und Sammelwerke genannt werden, die man offenkundig auswertete. Aber unter welchen Gesichtspunkten werden hier schon über 200 weitere Buchtitel genannt? Die bibliographischen Listen sind in 5 große Kapitel geordnet, die jeweils vielfältig untergliedert sind: 1. Einleitung in die Bibel, 2. Altes Testament, 3. Neues Testament, 4. Jesus Christus und 5. Biblische Themen. Während die Teile 2 und 3 in die verschiedenen einzelnen biblischen Schriften unterteilt und anschliessend noch nach thematischen Gesichtspunkten gegliedert sind, ist die Einteilung von den Teilen 4 und 5 von vornherein thematisch. Diese Teile 4 und 5 wird man als die brauchbarsten des gesamten Werkes ansprechen dürfen. Sie vermitteln rasch Aufschluß über Literatur zu verschiedenen theologischen und biblischen Fragen und werden besonders dem Nichtfachmann willkommen sein. Am Schluß werden ein Personen- und ein Sachregister (wieder in 5 Sprachen) geboten.

Wenn man das Werk, das sicher unendliche Mühe gekostet hat, aus der Hand legt, drängt sich einem die Frage auf, welche Absicht der Autor verfolgte. Die von ihm (S. IX) gegebene Auskunft ist zu allgemein, als daß sie befriedigen und ein Richtungsprinzip erkennen lassen könnte. Er wollte Forschern, Pastoren, Professoren, Studenten oder schlichten Lesern der Schrift einen Dienst erweisen. Letztere werden diesen Dienst leider nicht spüren, weil sie kaum einen Zugang zu den zahlreichen und zum Teil entlegenen Zeitschriften haben. Forscher und Professoren werden die Ausklammerung der nichtkatholischen Literatur ebenso bedauern wie sie das nahezu vollständige Angebot von Aufsätzen

aus spirituellen Zeitschriften für nicht notwendig ansehen werden. Wenn es zu einem zweiten Bd kommen sollte, kann man nur wünschen, daß er ein überzeugendes Selektionsprinzip besitzt. Vollständigkeit ist kein Prinzip.

Münster Joachim Gnilka

Berger, Klaus: **Die Gesetzesauslegung Jesu.** Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: Markus und Parallelen. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (1972). XI, 631 S. (Wissensch. Monogr. zum AT und NT Bd 40) Ln DM 98.–

K. Berger legt hier den ersten Teil seiner Untersuchungen über die Gesetzesauslegung Jesu vor; er behandelt darin den historischen Hintergrund im Judentum und im Alten Testament bei Markus und den Seitenreferenten Matthäus und Lukas. Ein bereits abgeschlossener und „erheblich kürzerer" 2. Band wird sich mit den Antithesen der Bergpredigt beschäftigen und Nachträge und Ergänzungen enthalten. Eine Kurzfassung der hier zu besprechenden, sehr umfangreichen Arbeit war bereits 1968 unter dem Titel: „Die Gesetzesauslegung Jesu in der synoptischen Tradition und ihr Hintergrund im Alten Testament und im Spätjudentum" als Rotaprint-Druck in München erschienen.

Die Untersuchung ist folgendermaßen gegliedert: nach einer Einführung (1–31, = 1. Teil), die zugleich einen kurzen Überblick über die Forschungsgeschichte gibt (3–11), behandelt ein 2. Teil das Problem: „Zur inhaltlichen Bestimmung des Gesetzesbegriffs im Frühjudentum und im NT" (32–55). Ein umfangreicher 3. Teil beschäftigt sich mit den „beiden Hauptgeboten" (56–257, = ungefähr 1/3 des Buches); in 8 Paragraphen unterteilt wird die Auslegungsgeschichte von Dt 6,4–5 und Lev 19,18 aufgezeigt; eine Darstellung der Vorgeschichte der Schriftauslegung in Mk 12,34 par leitet über zur Schriftauslegung in Mk 12,28–34 und den dazugehörenden Paralleltexten (zu Mt ist ein Exkurs angefügt: „Der Ausdruck ‚Gesetz und Propheten'"); Überlegungen zum Problem „Nächstenliebe" in seiner allgemeineren Bedeutung schließen den 3. Teil ab. Ein 4. Teil befaßt sich mit „der Grundbedeutung des 4.–10. Dekaloggebotes und deren Auslegungsgeschichte bis zum NT" (258–361); nach dem Aufweis der „Rolle des Dekalogs im Judentum" werden die einzelnen Gebote hinsichtlich ihrer sachlichen Aussage behandelt; Erörterungen über eine Auslegung von Dekaloggeboten in einer Tradition von Höllenstrafen, die Rolle des Dekalogs im Dt und die Haupttendenzen der Auslegungstradition sind weitere Themen dieses 4. Teils. Teil 5, der verhältnismäßig kurz ist, behandelt die „Geschichte der Form von Reihenbildungen mit Forderungen sozialen Inhalts" (362–395). Im 6. Teil werden die Dekalogsgebote als „Weg zum ewigen Leben in Mk 10,17–22" untersucht; eine kurze Auslegung bei Mt und Lk schließt sich an (die Berücksichtigung der Paralleldarstellungen in Acta Pauli et Andreae und im Hebr.-Evg. hat wohl mehr exkursartigen Charakter). Im 7. Teil wendet sich der Verf. dem Ehegebot und der Korbanpraxis nach Mk 7,6–13 und Mt 15,1–20 zu (461–507), Teil 8 untersucht das vieldiskutierte Problem von „Ehescheidung und Ehebruch" in Mk 10, 1–12 par (508–575). Ein letztes Kapitel (9. Teil: Auswertung, 576–590) ein Quellenverzeichnis, ein Register der hebräischen und griechischen Wörter und ein Autorenregister schließen das Werk ab.

Methodisch ist die Untersuchung Bergers traditionsgeschichtlich orientiert; „eine einseitige redaktionsgeschichtliche Fragestellung" wurde bewußt vermieden (Vorwort). Die Erforschung der religionsgeschichtlichen Voraussetzungen und deren überlieferungsgeschichtlichen Weiterentwicklung bestimmen somit den Gang der Darstellung (vgl. dazu bes. S. 11 Anm. 1).

Der Verf. ist der Überzeugung: Nicht die Frage nach dem Selbstbewußtsein und Anspruch Jesu (doch vgl. S. 17: „eine besondere Ausbildung im Selbstverständnis Jesu" wurde durch die wachsende Gegnerschaft der jüdischen Lehrer herbeigeführt) erklären die Tatsache, daß die Gesetzesfrage entstehen konnte, sondern der umgekehrte Weg ist zu beschreiten: „man wird fragen, wie es historisch zur Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes kommen konnte, und man wird nicht dort, wo gar keine christologischen Aussagen beabsichtigt sind, den Mangel an religionsgeschichtlichen Parallelen durch den Hinweis auf Jesu Selbstbewußtsein ausgleichen wollen" (1). Zu dieser, den Gesamtkomplex der Untersuchung bestimmenden Voraussetzung fügt der Verf. eine weitere: Die Position Jesu hat in allen Teilen ihren Ursprung im Judentum, „allerdings nicht im rabbinischen, sondern im hellenistischen und im sog. apokalyptischen" (2; vgl. 12.13.14.17. u. ö.; die Einsichtnahme in die Untersuchung von W. D. Davies, The Setting of the Sermon on the Mount, 1964, die Verf. nicht angeführt hat, hätte vermutlich seine These modifiziert); damit aber hat der Gegensatz zum Judentum in der Gesetzesfrage seinen Ursprung nicht in der Gesetzesfrage selbst, sondern in der gewaltsamen Tötung Jesu (hier stellt sich allerdings sofort die entscheidende, vom Verf. nicht behandelte Frage: welches waren die Ursachen und Gründe für die gewaltsame Tötung Jesu?). Der gewaltsame Tod Jesu hat zur Folge, daß die Juden als ungerecht ausgewiesen und konsequenterweise die den christlichen Gemeinden eigenen Traditionen „nun insgesamt als Position Jesu gekennzeichnet" werden. Damit ergibt sich als dritte Voraussetzung: Jesus selbst ist zu verstehen als ein „Umkehrprediger", aber nicht nur das: er war auch „Lehrer des wahren, nicht korrumpierten Gesetzes, das er als der endzeitliche Prophet zur Geltung bringt" (17; vgl. 18.20.25.26 u. ö.). „So wird man für das Leben Jesu annehmen müssen, daß Jesus Umkehr- und Gesetzesprediger gewesen ist (und noch die Zwölf werden so dargestellt)" (26). Zur Interpretation der Gesetzesfrage jedoch geht der Verf. von der – nach seiner Überzeugung – deuteronomischen Deutung des Geschickes Jesus aus: aufgrund des hierbei herrschenden Geschichtsbildes sei Jesus der endzeitliche Gesetzeslehrer, der zugleich als letzter Prophet Opfer des Prophetenmordes wird (vgl. S. 26; eine kritische Auseinandersetzung mit dem bei den Synoptikern betonten Faktum der „Prophetenmorde" wird vom Verf. nicht geboten).

Soviel in Kürze zu den „Voraussetzungen" des Autors. Sie sollte der Leser stets im Gedächtnis haben, wenn er dem auf ihnen aufbauenden Skopus der Untersuchung folgen will und ihn kritisch zu würdigen versucht. Es ist hier nicht möglich, auf Einzelfragen einzugehen. Allein schon aufgrund des Umfangs der Monographie müßte eine einigermaßen vollständige Rezension den Umfang eines Aufsatzes erhalten. Nur an einigen Beispielen und kritischen Anmerkungen soll aufgezeigt werden, wie der Verf. den von ihm gewählten Gang der Untersuchung konsequent durchgeführt und zu welchen Ergebnissen er kommt.

Es ist nur z. T. richtig, daß die Wiedergabe aller Tora-Vorkommen im AT mit „Nomos" das Gesetzes-Verständnis „auf das Maß des jüdisch-hellenistischen populären Nomos-Verständnisses hin nivelliert hat" (32). Außerdem ist diese Veränderung nicht nur die Folge der „Übersetzung". Zweifellos zieht jeder Übersetzungsprozeß inhaltliche Bedeutungswandlungen nach sich. Die Frage ist jedoch, ob der griechische Nomos nur z. T. der jüdischen Tora entsprach. Es ist nämlich zu beachten, daß wie die Tora des hebräischen Textes so auch der Nomos der griechischen Bibel erst durch die Berücksichtigung des Kontextes verständlich wird; dieser Aspekt wird vom Verf. zu wenig beachtet (doch vgl. S. 53: der Inhalt des Nomos im NT ist „relativ variabel"). Man wird auch die Frage stellen müssen, ob es richtig ist zu sagen, daß Nomos im NT „außer auf die Forderung nach einem Glauben an den einen Gott meist nur auf den sozialen Bereich bezogen" ist (53).

Für die Untersuchung der „beiden Hauptgebote" hat Verf. viel Mühe und Sorgfalt aufgewendet; doch auch hier wird etwas zu einseitig von den verschiedenen Phasen des Übersetzungsprozesses her interpretiert. Zweifellos wird eine Fülle guter und richtiger Analysen vorgelegt. Es ist aber nicht immer einsichtig, was sie zum Verständnis der „Gesetzesauslegung Jesu" beitragen; der Leser hat Mühe, nicht zuletzt auch aufgrund der zahlreichen Wiederholungen, den Zusammenhang zwischen überlieferungsgeschichtlicher Darstellung und neutestamentlicher Exegese zu erkennen. Nicht ganz einsichtig ist in diesem Zusammenhang die These, daß die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe „nur unter von außen kommendem, hellenistischem Einfluß" denkbar sei (79; vgl. auch 170); man fragt sich, ob die angeführten Beispiele für solche Kombinationen in nachchristlicher Zeit (151–165) für das Gesetzesverständnis Jesu (und der Synoptiker) herangezogen werden dürfen. Auch ist die Basis der Belegstellen manchmal sehr schmal und nicht immer geeignet, die geforderte Beweislast zu tragen (etwa 185: es nicht unbedingt überzeugend, daß Sap Sal 6, 17–20 die Schlußanrede in Mk 12,28 „vorzüglich erhellt"; vgl. auch 203 zu Mt 22,34 u. ö.).

In dem Exkurs zu dem Ausdruck „Gesetz und Propheten" hat Verf. einsichtig und überzeugend dargelegt, daß es sich hier nicht um eine „Kanonbezeichnung" (209) handelt, wie üblicherweise angenommen wird. Vielmehr wird in dem Begriff die atl.-jüd. Tradition beibehalten, nach welcher „Gesetz und Propheten" die Gesamtheit des verpflichtenden Gotteswillens bezeichnen; doch ist zu beachten, daß eine gewisse Unterordnung der Propheten unter die Tora schon in der jüdischen Tradition festzustellen ist.

Positives, aber auch Kritisches wäre zum 2. großen Komplex (Teil 4, 5 und 6) zu sagen; es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß auch hier wieder unter den oben angezeigten Voraussetzungen der Weg von dem ersten Vorkommen der Schriftstellen bis zum Gebrauch im NT konsequent zu Ende gegangen wird.

Noch ein kurzes Wort zu Teil 8: Ehescheidung und Ehebruch. Auch hier finden sich gute Beobachtungen, welche die Aussage in Mk 10,1–12 im Lichte der atl.-jüd. Tradition verständlich machen. Allerdings steht und fällt das Verständnis gerade dieser Perikope

mit einer sorgfältigen redaktionsgeschichtlichen Analyse. Da aber Verf. ihr gegenüber sich Zurückhaltung auferlegt hat, mußten hier seine Ausführungen unbefriedigt bleiben (bes. trifft dies für die parallele Mt-Perikope zu). Überhaupt fällt auf, daß die Exegese der ntl. Texte gegenüber den religionsgeschichtlichen Ausführungen entschieden zu kurz kommt.

K. Berger hat hier eine Arbeit vorgelegt, deren Studium ein Engagement verlangt, welches mit dem des Autors korrespondiert. Wer die Voraussetzungen des Verf. akzeptiert, wird sich weitgehend seinen Darstellungen und Ergebnissen anschließen; wer gegen sie Vorbehalte anmeldet, wird auch den aus diesen Voraussetzungen sich ergebenden Konklusionen und Auswertungen mit Vorbehalt begegnen. Sicher wird das Buch zu einer nachhaltigen Diskussion herausfordern und alle künftigen Untersuchungen über das Verhältnis Jesu zum atl.-jüd. Gesetz werden sich mit Bergers Thesen und Analysen auseinandersetzen müssen. Allerdings werden sich an der Diskussion wohl nur die beteiligen, die nicht zurückschrecken vor dem Umfang des Buches; eine kürzere und straffere Darstellung hätte für die Lektüre und das Verständnis der Sachaussagen nur von Nutzen sein können.

Bochum Alexander Sand

Schweizer, Eduard: **Das Evangelium nach Matthäus.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. IV, 370 S. (NTD 2) kart. DM 25.–, Subskr. DM 22.50

Mit dem Matthäus-Kommentar von Eduard Schweizer ist nun auch der zweite Synoptiker-Band von Julius Schniewind im NTD abgelöst worden. An der Differenz zwischen Schniewinds hochangesehenem Werk und der neuen Bearbeitung kann der Fortschritt in der exegetischen Wissenschaft, der vor allem in den redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen der letzten Jahre zum Ausdruck kommt, abgemessen werden. Sch. ist es, wie schon zuvor in seinem Mk.-Kommentar, gelungen, die Erkenntnisse und Fragestellungen, die in der Zwischenzeit gewonnen wurden, aufzunehmen, eigenständig zu verarbeiten und ein Werk aus einem Guß vorzulegen. Diese staunenswerte Leistung wird vor allem auch von den Nicht-Fachleuten, an die sich das NTD vorwiegend wendet und von denen es als unentbehrliche Orientierung benutzt wird, geschätzt werden. Dies umso mehr, als Sch. nicht nur den gegenwärtigen Stand der Erforschung repräsentiert, sondern engagiert für „die Sache" des Evangeliums eintritt und um das Mit-denken und für ein Sich-mitnehmen-lassen des Lesers wirbt. Der Kommentar will und kann ein Dienst am Glauben sein.

Das Buch setzt den Mk.-Kommentar voraus, der Ausleger muß notgedrungen auf eine ausführliche Erörterung des zu Mk. parallelen Stoffes verzichten. Nur die Abweichungen werden, auf der Grundlage der Zwei-Quellen-Theorie, genau notiert. Um des immer noch immensen Stoffes Herr zu werden, hat Sch. sich in der Regel an die Aufteilung der Perikopen-Auslegung in drei Abschnitte, nämlich Einleitung, Einzelauslegung und Schlußbemerkung, gehalten. „Die erste bietet die Traditionsgeschichte, die letzten die theologische Aussage in nochmaliger Zusammenfassung" (5, Einführung). Viel treffsicher ausgewähltes Vergleichsmaterial aus dem AT, dem rabbinischen Schrifttum, aus Qumran und dem sog. Thomasev. ist mit abgedruckt und läßt Gemeinsamkeit und Differenzen gut erkennen. Besonders sorgfältig wird die Logien-Überlieferung behandelt und dabei auch häufig die Rückfrage nach dem authentisch Jesuanischen gestellt. Da Sch. aber die Eigenart des 1. Evangeliums, seine Redaktion und „Theologie" aufhellen und darstellen will, ergibt sich ein spannungsvolles und differenziertes Bild von dem ganzen Traditionsprozeß. Sch. liegt daran zu zeigen, daß die einzelnen Stufen in dem Prozeß der Logien-Tradierung aus der Notwendigkeit neuer Anwendung von Jesus-Weisungen in veränderten Situationen erklärt werden müßten (und auf diese Weise eine Art innerer „Legitimierung" erhalten), auch wenn dabei manchmal ursprüngliche Radikalität oder Schlichtheit Schaden nahm. In diesem Prozeß zeige sich, daß die Gemeinde „mit dem Worte Jesu lebte" und dieses Wort nicht nur „verehrte" (128; vgl. 74.84 u. ö.)!

Für das theologische Relief des Kommentars sind außer den reichhaltigen Schlußbemerkungen zu den einzelnen Textabschnitten vor allem 12 Exkurse („Ausführungen") wichtig. Sie handeln über: Reflexionszitate; Die Geburt Jesu von der Jungfrau; Gerechtigkeit Gottes; Zum Problem des Bösen; Seligpreisungen; Söhne Gottes; Propheten, Weise, Schriftgelehrte und Gerechte in der Gemeinde des Matthäus; Die Bergpredigt; Das Problem der Sünde; Jesus als Weisheit Gottes; Wiederkunft Christi; Vater, Sohn und Heiliger Geist. Nur wenige Bemerkungen können zu dem reichen Stoff, der in diesen Exkursen verarbeitet ist, beigesteuert werden.

Das Zeugnis von der „Jungfrauengeburt" nach Mt. und Lk. wird zunächst von den vergleichbaren Texten der Zeit abgehoben und dann doch die (richtige) Folgerung gezogen: „Die Frage, ob Jungfrauengeburt möglich sei, ist also eine moderne Frage; dem damaligen Menschen war es keine ungewohnte Idee" (15). Wichtig sei die Aufgabe, den Intentionen des matthäischen Textes gerecht zu werden. Und da zeige sich, daß das, was in Jesu Geburt geschieht, „nach Matthäus weit deutlicher in der göttlichen Namengebung" zum Ausdruck komme (15). „Zentrum dieser Geschichte ist also nicht der physische, biologische Vorgang" (ebd.). Sch. schließt die Ausführungen mit diesen Sätzen: „Die Frage, die der Text stellt, ist also nicht die, ob wir eine Jungfrauengeburt physisch für möglich halten; sondern die, die Markus mit der Aussage von der Sendung Jesu durch Gott, Johannes mit dem Satz von der Fleischwerdung des Wortes (1,14), Paulus mit der Bezeichnung ‚Gottessohn' (Gal 4,4) stellt: ob wir in dieser Geburt Gottes eigenes und einzigartiges Eingreifen zum Heil sehen können. Wenn dies der Fall ist, dann sagen wir, was die Geschichte von der Jungfrauengeburt auch sagen will: daß diese Geburt nicht einfach als eine unter vielen in der langen Reihe von Millionen von Geburten steht, nicht einfach durch den schöpferischen Willen oder Trieb des Mannes, sondern durch Gottes eigenen Schöpferwillen bestimmt ist" (15f). Hier vermißt man wohl noch eine letzte Präzision. Jedoch ist – und darauf kommt es exegetisch zunächst entscheidend an – der matthäische Text in die rechte Perspektive gerückt.

Knapp gefaßt, doch überlegen formuliert, sind die Ausführungen über „Gerechtigkeit Gottes" im Anschluß an das erste Vorkommen bei Mt 3,15. Von atl. Texten her erschließt sich auch die Bedeutung für die – in der Mt.-Auslegung vielgequälten, weil ständig mit paulinischen Denkkategorien versetzten – matthäischen Stellen. M. E. treffend sagt der Vf.: „Versteht man also Gottes Gerechtigkeit alttestamentlich als Liebesmacht, die sich auf Erden durchsetzen und den Menschen für sich gewinnen will, dann läßt sich nicht mehr streng scheiden zwischen Gottes Handeln am Menschen und dem davon lebenden Handeln des Menschen. Es kann nur gefragt werden, worauf der Ton liegt" (29). An den meisten Stellen liege der Ton auf dem menschlichen Handeln. Dennoch stellt Sch. einen kurzen Vergleich zwischen Paulus und Matthäus an, der mir hier aber weniger gelungen zu sein scheint als in anderen Passagen (vgl. 123.129).

Der 7. Exkurs handelt von den verschiedenen charismatischen Diensten oder „Ämtern", soweit sie im 1. Evangelium erwähnt werden. Er hat eine Schlüsselfunktion im ganzen Buch, da sich in ihm gedrängt die Auffassung von dem Gemeinde- = Kirchenbild niedergeschlagen hat, die Sch. in Mt. findet, und die ihm selbst so sehr am Herzen liegt, wie man es vor allem seit seinem Buch „Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament" weiß: Die Gemeinde lebt aus dem Hören auf Jesu Wort, aus dem gehorsamen Befolgen seiner Weisung in der „Nachfolge", sie wird inspiriert und erhält ihre Impulse zum Handeln durch eine freie, je und je aufbrechende Prophetie und durch andere charismatische Dienste, sie bedarf aber nicht eines „Amtes", gar einer „Hierarchie", ja der Institution überhaupt (vgl. 242). Alle sind einander gleich und zum gleichen Auftrag gesandt. Ein solches Christentum und „Gemeindebild" spiegele sich auch in der matthäischen Gemeinde, die Sch. mit vielen anderen in Syrien lokalisiert (vgl. auch den „Rückblick" auf 352–356).

Die Zwölf, die nur in 10,2 „Apostel" genannt werden, stünden nur als Beispiel für alle von Jesus „gesandten" Jünger, wie auch Petrus (nur) exemplarisch für den Jünger Jesu stehe, da seine Binde- und Löse-Vollmacht (16,19) „ebenso allen Gemeindegliedern verliehen" werde (18,18) (114; vgl. zu den anderen Stellen). Die geschichtliche Sonderstellung des Petrus werde nicht etwa aufgehoben, da sie ja die Grundlage für das darstelle, was sich in der Gemeinde fortlaufend wiederhole (224). Interessant sind die Bemerkungen zur Nachfolge-Frage. „Sein (d. i. des Petrus) ‚Nachfolger' kann also nur die Gesamtgemeinde sein. Natürlich kann darüber diskutiert werden, ob eine einzige Spitze, ein Pfarrer oder Gemeindevorsteher in der Orts-, ein Bischof in der Landes-, ein Papst in der Gesamtkirche für diesen Dienst in der Gesamtgemeinde günstig wäre. Das müßte aber eindeutig als eine Organisationsform unter vielen verstanden sein, d. h. als etwas, das sich in bestimmten Zeiten und Gegenden bewähren, in anderen aber durch eine andere Form ersetzt werden könnte ..." (ebd.; vgl. 242). Wie hier, so wirkt in den ganzen Exkurs die gegenwärtige Debatte um „Amt" und „Gemeinde" hinein.

Da Mt. sonst nur noch Propheten, Weise und Schriftgelehrte, „Gerechte" (und die Bezeichnung „diese Kleinen"), aber eben kein „Amt" kenne, folgert Sch. – m. E. zu Unrecht –, daß „jeder Jünger zu all diesen Diensten gerufen" sei (116). Wie soll man sich das etwa beim (christlichen) Schriftgelehrten vorstellen? Es hängt wohl auch mit der Gemeindevorstellung zusammen, daß so wenig über diese für Mt. besonders charakteristische Bezeichnung gesagt wird. Ähnliches lesen wir einige Zeilen weiter: Weise, Schriftgelehrte und Gerechte seien „Bezeichnungen,

die nicht eigentliche (!) Amtsträger, sondern von Gott Gesandte und zu besonderem Dienst (!) Begabte umschreiben, die in hervorragendem Maße das tun, was allen geboten und verheißen ist" (ebd.). Die Tendenz der Auslegung wird in folgenden Sätzen noch deutlicher: „Diese Gemeinde kennt also weder die Ordnung der Ältesten noch die der Bischöfe und Diakone, aber auch nicht die ganze Fülle der in 1 Kor 12 aufgezählten Geistesgaben. 23,8–12 mag freilich zeigen, daß die Sehnsucht nach dem etablierten Amt schon einzudringen beginnt, vielleicht wegen Fehlentwicklungen des Prophetentums (7,22f)" (ebd.).

Hier wünschte man sich doch mehr Genauigkeit in den negativen und positiven Folgerungen in bezug auf die Geschichte und in dem, was mit den Begriffen „etabliertes Amt", „eigentliche Amtsträger", „zu besonderem Dienst Begabte" gemeint sei und wie man sie voneinander abgrenzen solle. (Vgl. noch 162ff zu 10,40ff; zum Ganzen: W. Trilling, Amt und Amtsverständnis bei Matthäus, in: Mélanges Bibliques (en hommage R. P. Béda Rigaux), Éd. J. Duculot, Gembloux 1970, 29–44.)

Aufs Ganze gesehen sind dies nur kritische Randbemerkungen zu einigen Sonderfragen, die allerdings nicht nur von der katholischen Auslegungstradition her interessieren. Bei weitem überwiegt im Kommentar die kraftvolle Herausarbeitung des Aufrufs an alle, Jüngerschaft Jesu und Bruderschaft untereinander zu verwirklichen, und die Mahnung an alle, gerade darin die Kriterien für ein zu erwartendes strenges Gericht zu erkennen. Dieser ernsten Grundtendenz des 1. Evangeliums wird Sch. in überzeugender Weise gerecht.

Das kommt auch in dem umfangreichen Exkurs über „Die Bergpredigt" (124–135) zum Ausdruck. Sch. stellt seine Überlegungen gleich unter den Gesichtspunkt nach der „Erfüllbarkeit", jenem alten und immer neuen Problem, das sich gerade an diesem Text des Mt. entzündet hat und bis heute virulent geblieben ist. Verschiedene modellartige Lösungen, die im Laufe der Auslegungsgeschichte erarbeitet wurden, kommen zur Sprache. Das Mittelstück zeigt auf, daß eine sachgemäße Antwort nur zu finden ist, wenn man zunächst die Überlieferungsschichten voneinander abhebt, also damit Ernst macht, daß „die Bergpredigt keine Rede Jesu ist, sondern ein ganzer Chor verschiedener Stimmen" (126). Vor allem die letzte Stufe in diesem Prozeß, die der Komposition und Einfügung durch den Evangelisten, wird für die Frage nach der „Erfüllbarkeit" hilfreich. Einmal durch seine Lösung des Gesetzesproblems, die er in der Zusammenfassung des ganzen Gesetzes „in Jesu Ruf zur Liebe" findet (130; Frage: Sollten nicht die reformatorischen verschiedengestaltigen Gesetzeslehren, wie sie Sch. skizziert, insbesondere die Zwei-Reiche-Lehre, von daher zu einer mindestens ebenso radikalen Überprüfung, wie sie sich zur Zeit in der katholischen Theologie in diesem Bereich anbahnt, geführt werden?). Zum anderen wird die Freiheit, die in dem matthäischen Verfahren erkennbar wird, für die Anwendung der Jesus-Weisungen in je verschiedenen Situationen beachtet: „Dabei ist gerade die erstaunliche Freiheit, in der er komponiert und neu gestaltet, hervorragendes Zeichen für die Befreiung, die ihm selbst von diesem Herrn her widerfahren ist..." (131).

Alle Bereiche des Lebens, in denen der Jünger steht und sich bewähren soll, müßten von den Weisungen Jesu her ihr Licht und den Impuls zum Handeln empfangen, auch und insbesondere die Bereiche der öffentlichen, gesellschaftlichen, politischen Verantwortung. Allerdings so, daß „aus dem Glauben lebende Liebe nie zum Programm werden kann", sondern „Salz und Licht bleiben" muß, „das beißt und erhellt" (135). Denn: „Jesus hat keine Programme entworfen, weil Programme immer nur mit den Paragraphen des Gesetzes unter Strafandrohungen durchzusetzen sind. Was er gesucht hat, ist das neu gewordene Herz des Menschen, das nicht durch Zwang, sondern aus der Freiheit des Glaubens heraus handelt" (134). Bleibt vielleicht doch zu fragen, ob man „Programme" so eng – als nur unter Gesetzes-Sanktionen stehende Initiativen – fassen muß, oder ob nicht auch eine „aus dem Glauben lebende Liebe" aufgerufen, ja verpflichtet sein kann, „Programme" zu entwerfen? Aber vielleicht ist das für Sch. nur ein Frage der Ausdrücke.

Diese sparsamen Bemerkungen können keinen Eindruck von dem Reichtum an Material, Gedanken und Anregungen vermitteln, den der Kommentar enthält. Sie sollen eher als Anreiz empfunden werden, mit dem Buch zu arbeiten und mehr noch: sich von ihm zur Begegnung mit der „Sache des Evangeliums", mit Jesus Christus führen zu lassen.

Leipzig Wolfgang Trilling

Schnider, Franz / **Stenger,** Werner: **Johannes und die Synoptiker.** Vergleich ihrer Parallelen. – München: Kösel (1971). 182 S. (Biblische Handbibliothek, Bd IX) Ln DM 28.–

Man muß beim Lesen dieses Buches die durch den Titel geweckten Erwartungen verabschieden. Die Autoren bieten keinen Beitrag zu den offenen Fragen hinsichtlich des Verhältnisses des vierten Ev. zu den Synoptikern (wie es z. B. das gleichnamige Werk von J. Blinzler tut). Sie beschreiben auch nur summarisch die formalen und theologischen Eigenarten der vier Ev. (13–25). Es werden die drei Überlieferungseinheiten Tempelreinigung, Hauptmann von Kapharnaum (= Heilung des Sohnes des „Königlichen") und Brotvermehrung nach dem Johannesevangelium und nach dem oder den synoptischen Hauptzeugen gegenübergestellt. Die Methode ist redaktions- und, in zweiter Linie, traditionsgeschichtlich. Das Ziel ist zu zeigen, „wie ‚der unergründliche Reichtum Christi' (Eph 3,8) von den Evangelisten in verschiedener Weise zur Sprache gebracht wird" (11). Auf die Kontroverse mit anderen Auslegungen wird verzichtet; Literaturhinweise sind gering (– beides entsprechend der Anlage der Biblischen Handbibliothek).

Die Auswahl der Texte bringt es mit sich, daß für das Verständnis des vierten Ev. und des Mk-Ev.s am meisten gewonnen wird: Mk interpretiert aus der Nachfolgegemeinschaft der Kirche und beansprucht deshalb verstehende Erinnerung der Überlieferung zu haben im Gegensatz zu dem eschatologischen Unverständnis, auf welches der irdische Jesus bei allen, auch bei seinen Jüngern, traf (124.133). Der vierte Evangelist verbindet bestimmte Traditionen (vor allem Wundergeschichten), die in seiner Gemeinde übliche Christusrede und die Form des Ev., welche besonders den irdischen Jesus zur Geltung bringt. Damit vermag er „das erneut drohende Auseinanderfallen von irdischem Jesus und erhöhtem Christus und das Auseinandertreiben von präexistentem Offenbarer und Jesus von Nazaret einzufangen" (24).

Insgesamt liegt ein brauchbares Beispielbuch redaktionsgeschichtlicher Arbeit vor. Seine besondere Qualität scheint mir nicht so sehr in der Einzelauslegung wie in deren Weg zu liegen. Die Exegese bleibt textnah; allzu kurzlebige Hypothesen begegnen nicht. Besondere Aufmerksamkeit findet der Zusammenhang von Sprachgestalt und Aussage. Im Nachzeichnen der sprachlichen Struktur wird gezeigt, was der Evangelist zeigen will (hervorragend z. B. 150f zu Joh 6,1–15).

In einer redaktionsgeschichtlichen Arbeit überrascht auf den ersten Blick die Entschiedenheit, mit der die Autoren auf dem konstitutiven Zusammenhang der Ev. mit dem irdischen Jesus bestehen. „Am Anfang der Evangelienschreibung steht die Erfahrung einer neuen und endgültigen Welt, die mit Jesus beginnt" (175). Tatsächlich werden damit aber von der Form der Ev. her Grundlagen einer theologischen Kriteriologie sichtbar. Denn die Ev. sind gerade in ihrer redaktionellen Differenz im Zeugnis dieser Erfahrung eins. Darin erweisen sie sich als Zeugnis vom Eschaton, nicht als dieses selbst – wie denn in der Zeit nichts und niemand den Anspruch erheben sollte, die Vollendung jenes Beginns in Jesus vorwegzunehmen.

Rottenburg Adolf Smitmans

Hofius, Otfried: **Der Vorhang vor dem Thron Gottes.** Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19f und 10,19f. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972. VIII, 122 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 14) DM 27.–

Die Hebräerbriefexegese ist in jüngster Zeit immer mehr zum Reservat einiger weniger Spezialisten geworden. Unter ihnen hat sich begreiflicherweise der Ehrgeiz entwickelt, (nicht wie ehedem dem Autor, sondern jetzt) dem religionsgeschichtlichen Hintergrund des Briefes auf die Spur zu kommen. Dabei bietet sich dem der Szene entrückten Beobachter das Bild von engagierten Einzelgängern, die – jeder auf seiner Fährte – zur Überzeugung gelangen, das Richtige getroffen und den Schlüssel zum Verständnis des Schreibens gefunden zu haben. Begreiflich auch, daß jeder in seiner Entdeckerfreude dem anderen vorwerfen kann, „den Beweis schuldig zu bleiben" (vgl. 2) oder gar „ganz phantastischen Konstruktionen" (50) nachzuhängen.

Solche Vorwürfe braucht sich diese von der Pädagogischen Hochschule Westfalen-Lippe als Habilitationsschrift angenommene Untersuchung jedoch nicht zu machen. Sie liefert in den ersten beiden Kapiteln (A und B) eine Fülle von Beweisen, daß sowohl jüdische als auch gnostische Texte die Vorstellung eines himmlischen Vorhangs kennen und auf unterschiedliche Weise deuten. Das dritte Kapitel (C) wendet sich dann der Exegese von Hebr 6,19 f. und 10,19 f. zu, um die Aussagen vom Vorhang am himmlischen Heiligtum religionsgeschichtlich einzuordnen.

Das Ergebnis seiner Untersuchungen faßt H. wie folgt zusammen: „Sie (d. i. die Untersuchungen) haben ergeben, daß in Hebr 6,19 f. und 10,19 f. weder die Vorstellung vom himmlischen katapétasma selbst noch auch ihre Verwendung im Rahmen der Hohenpriester-Christologie auf gnostische Anschauungen zurückgeführt werden können. Die Idee eines Vorhanges vor dem Thron Gottes hat der Verfasser des Hebräerbriefs zugleich mit dem Theologumenon vom himmlichen Heiligtum aus der Märkabhah-Esoterik des antiken Judentums übernommen... Wie dem antiken Judentum, so gilt auch dem auctor ad Hebraeos der Vorhang vor dem Sanctissimum des wahren Heiligtums

als Ausdruck der überweltlichen Hoheit und Heiligkeit Gottes und als ein Hinweis auf den tiefen Abstand, der zwischen Gott und allen seinen Geschöpfen besteht" (95).

Wie diese Zusammenfassung zeigt, geht es der Arbeit hauptsächlich um den Nachweis, daß die von E. Käsemann initiierte „gnostische" Interpretation des Hebräerbriefes nicht zu halten sei. Der Vorhang am himmlischen Heiligtum habe mit der für gnostisches Denken charakteristischen Trennwand zwischen Himmel und Erde, zwischen Finsternis und Lichtwelt nicht das Geringste zu tun. Die Vorstellungen des Briefes stammten allein aus dem „antiken Judentum".

Ganz abgesehen von der Frage, ob H. mit der „altjüdischen" Deutung recht hat oder nicht, seine Ausführungen erwecken leider den auch bei manchen katholischen Autoren anzutreffenden Eindruck, als sei schon die Vermutung, eine neutestamentliche Schrift könne gnostische Gedanken aufgenommen haben, etwas so Ungeheuerliches, daß man ihr mit allen exegetischen Mitteln widerstehen müsse. Dagegen scheint die Welt der Bibel heil und in schönster Ordnung zu sein, wenn sich die Parole „Hie gut jüdisch allerwege" – und sei es mit den größten Schwierigkeiten – bestätigen läßt. Es macht in diesem Fall sogar wenig aus, daß die jüdischen Belege bedeutend jünger sind als der Hebräerbrief, denn: „Das Schweigen der uns erhaltenen älteren jüdischen Quellen könnte rein zufällig sein, kann aber auch damit zusammenhängen, daß der Vorhang Gegenstand esoterischer Geheimtradition war, deren schriftliche Fixierung anfangs weithin vermieden wurde. Der Hebräerbrief liefert uns nun mit 6,19 f. und 10,19 f. die frühesten Belege für die altjüdische Anschauung vom Pargod [d. i. Vorhang – d. Rez.], die somit bis in die 2. Hälfte des 1. nachchristlichen Jahrhunderts zurückverfolgt werden kann" (75). Man erinnert sich, daß auch die „gnostischen" Interpreten neutestamentlicher Schriften ein ähnliches Rekonstruktionsverfahren angewandt haben, wo ihnen ältere Texte nicht zur Verfügung standen – eine in solchem Fall natürlich sehr bedenkliche Methode (vgl. 91–93 u. ö.). Kurzum, die Arbeit wäre glaubwürdiger, wenn sie nicht so einseitig für eine jüdische Herkunft der Hebräerbriefvorstellungen plädieren würde, wobei es anscheinend nicht einmal das hellenistische Judentum, dem der Brief doch offensichtlich viel verdankt, sein darf. Nein, wenn schon jüdisch, dann auch richtig „alt"jüdisch. Eine weitere Eigentümlichkeit, die H. mit seinem Lehrer J. Jeremias verbindet, ist die hochentwickelte Kunst, exegetische Sachprobleme mit Hilfe der Philologie aus der Welt zu schaffen. Was aber beim Göttinger Meister eine liebenswürdige Schwäche war – nur wenige seiner schriftgelehrten Übersetzungshypothesen haben in den Augen der Kritik Gnade gefunden –, kann beim Schüler leicht zum Alibi für nicht genehme Tatbestände werden. Sicher ist es weit einfacher, wenn man sich in Hebr 10,19 f. die Überlegung sparen kann, was wohl die Gleichsetzung des Vorhangs mit der Sarx Christi bedeuten soll, weil eine solche Gleichsetzung im Text überhaupt nicht ausgesprochen werde – wie H. in seinem Aufsatz „Inkarnation und Opfertod Jesu nach Hebr 10,19 f." (Jeremias-Festschrift, Göttingen 1970, 132–141) nachgewiesen zu haben glaubt (eine Zusammenfassung in dieser Studie, 81–84). Ob aber der grammatische Aufwand (Brachylogie und Inkonzinnität im Präpositionsgebrauch) auch erfolgt wäre, wenn sich die Identität des Fleisches Jesu mit dem himmlischen Vorhang als gut jüdischer Gedanke hätte belegen lassen? Nun, zu den „recht phantastischen Lösungsversuchen" (80 Anm. 174) möchte ich den Vorschlag von H. gerade nicht zählen, eher muß man ihm wohl einen Mangel an Phantasie vorwerfen, jener Phantasie nämlich, die den Verfasser des Hebräerbriefes bewogen hat, eine im zeitgenössischen hellenistischen Judentum bekannte kosmische Zeltspekulation christologisch zu deuten.

Diese kritischen Bemerkungen wollen keineswegs verschweigen, daß die Studie nicht nur eine wertvolle Sammlung schwer zugänglicher Texte darstellt, sondern daß sie auch für den, der ihren exegetischen Schlüssen nicht zu folgen vermag, manch gute Anregung bietet.

Niederbreitbach Franz Josef Schierse

Die „Katholischen" Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Übersetzt und erklärt von Horst Balz und Wolfgang Schrage. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 241 S. (Das Neue Testament Deutsch Bd 10) kart. DM 16.80, Subskr. DM 15.10

Den Katholischen Briefen wendet die Exegese und die gesamte Theologie nicht allzu viel Bemühung und Schätzung zu. Der Predigt wie der Katechese liegen sie selten zu Grunde. So ist auch die wissenschaftliche Erklärung der Briefe wenig gefragt. Die Namen der hohen Verfasser (die „Brüder des Herrn" Jakobus und Judas, der Erstapostel Petrus), denen die Briefe wohl nicht zum wenigsten ihre Aufnahme in den Kanon verdanken, gelten heute fast allgemein als pseudepigraphisch. Dazu mag Luthers Verdikt über die Briefe des Jakobus und Judas nachwirken. Er wollte „mit Jeckel einmal den Ofen heizen". Doch dürfen die Briefe nicht unterbewertet und vergessen werden. Ihre Bedeutung betont zu Recht der neue Kommentar von H. Balz (Kiel) und W. Schrage (Bonn). Wiewohl die Reihe Neues Testament Deutsch für „weitere Kreise" geschrieben ist, tut der Kommentar die historisch-kritische Arbeit eingehend, was ja in der Tat die Grundlage jeder Auslegung und echten „Anwendung" sein muß.

Der Jakobusbrief bildet ein wichtiges Kapitel der jüdisch-christlichen Paränese. Seine Auseinandersetzung mit dem Paulinismus läßt – zumal im Urteil der Theologie der Reformation – manche Frage offen. Doch hat die Stimme des Jakobusbriefes – nach dem Urteil von W. Schrage – „eine heilsame Korrektivfunktion gegenüber einem zur Erstarrung, Innerlichkeit oder Laxheit degenerierten Glauben, ... der sich die Werke schenken zu können meint". – Den Ersten Petrusbrief bezeichnet W. Schrage als „eine der bedeutendsten und überzeugendsten Schriften des Neuen Testaments". Er läßt den Reichtum des Wortes und des Sakraments in einer Gemeinde gegen Ende des 1. Jh.s erkennen, die weiß, daß sie in die Bewährung des Leidens eintreten muß. Der Brief vertritt deutlich paulinische und deutero-paulinische Gedanken und gehört zu diesem Teil der frühen Geschichte des Paulinismus zu. – Die Johannesbriefe kennzeichnen die Situation einer Gemeinde, die aus der Theologie des 4. Evangeliums lebt. Zugleich bekunden sie den Beginn der Auseinandersetzung mit der Gnosis, mit der die Kirche im 2. Jahrhundert einen Entscheidungskampf zu bestehen hatte. – Der Judasbrief wie der Zweite Petrusbrief erfahren nicht selten harte Kritik, der auch W. Schrage in modifizierter Weise zustimmt. Die sittliche Beschuldigung der Irrlehrer mag zum Stil gehören, ist aber hier doch bedenklich sicher. Doch sollte auch dem Zweiten Petrusbrief Recht widerfahren. Der Brief muß in schwerer Stunde der Kirche, da die erwartete Parusie ausbleibt, eine Antwort geben. Er will sie geben aus der apostolischen Tradition – daher das, freilich sehr bemühte, Pseudepigraphon. Der Brief findet (3,8) eine gültige Antwort mit dem Psalmwort: „Vor Gott sind tausend Jahre wie ein Tag". Der Brief ist geöffnet zu griechischer Philosophie und Religion hin. Er steht damit am Anfang einer bedeutsamen kirchlichen und theologischen Entwicklung, die man doch nicht einfachhin als verhängnisvoll verfehlt abtun kann. Der Befund des Briefes mag andererseits die Kirche – und dies eben auch heute – mahnen zu bedenken, daß Tradition, Dogma und Amt, wenn sie nicht erstarren wollen, immer des prophetischen Wortes und des lebendigen, freien Geistes bedürfen.

Die Kommentare heben beim Jakobusbrief wie dem 1. Johannesbrief heraus, daß in diesen Schriften die soziale Verpflichtung des Christentums nachdrücklich betont ist, was sie uns aktuell bedeutsam macht. Die Briefe werden sachgerecht als Dokumente des Übergangs von der Zeit der Apostel zur spätapostolischen und frühkatholischen Kirche erklärt. Ist diese Entwicklung legitim? In der Beantwortung dieser Frage kommen protestantische und katholische Theologie wohl zu kontroversem Urteil.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron. 24,2 **Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses.** Lieferung 5–7 (Col 1,9 bis Schluß. Nachträge, Register). – Freiburg: Herder 1970–1971. Gr. 8, S. 321–553. Subskr. je Lfg DM 25.–, br. DM 29.50

Mit den hier zu besprechenden Lieferungen 5–7 des zweiten Teilbandes ist der von H. J. Frede herausgegebene Bd 24 der Beuroner Vetus-Latina-Ausgabe abgeschlossen. Zur Anlage der Edition kann auf frühere Besprechungen in dieser Zeitschrift (63, 1967, 235–238; 66, 1970, 199–202) verwiesen werden. Je mehr Bände vorliegen, umso deutlicher wird, daß die Zusammenstellung der Zeugnisse mindestens ebenso wertvoll ist wie die Konstitution des Textes lateinischer Bibelübersetzungen vor Hieronymus. Schon der Umfang des Testimonienapparates zu den einzelnen Versen

läßt erkennen, welche Perikopen von besonderer Bedeutung für die theologische Argumentation gewesen sind. Im vorliegenden Teilband sind es insbesondere Phil 2,6–8 undCol 1,16. Aus dem Register läßt sich mühelos ersehen, welcher Kirchenvater die meisten Zeugnisse bietet. Wie zu erwarten, ist es Augustin. Die Stellenangaben aus seinen Schriften, unter denen Briefe und Sermones besonders stark vertreten sind, nehmen 6 Spalten ein, mehr als bei Ambrosius, Hieronymus und Leo d. Gr. zusammen, dabei hat er keinen der beiden Briefe durchkommentiert.

Ein Problem eigener Art bietet in dieser Ausgabe die Behandlung von Col 3,11. Die Perikope gipfelt in der Aufforderung, in Christus den „neuen Menschen anzuziehen", worin die traditionellen Unterschiede in der menschlichen Gesellschaft hinfällig werden, ubi ... omnia in omnibus Christus. Hinfällig werden die Gegensätze von gentilis und Iudaeus, circumcisio und praeputium, servus und liber. Bei dem ähnlichen Motiv Gal 3,28 wird die Beschneidung nicht erwähnt, im Gegensatz zu Col 3,11 aber zusätzlich das Paar masculus-femina. Dieses Paar findet sich nun aber im Unterschied zur Vulgata – und der griechischen Haupttradition – als Interpolation auch in Col und zwar in einigen Hss. der Vetus Latina sowie bei mehreren Kirchenvätern wie Hilarius, Ambrosius und Augustin. Es liegt auf der Hand, daß Testimonien mit diesem Gegensatzpaar nur dann für Col in Anspruch genommen werden können, wenn sie von dem zitierenden Autor ausdrücklich mit Col in Verbindung gebracht werden oder wenn sie Bestandteile des ‚Sondergutes' dieses Briefes enthalten, wozu außer dem Motiv der Beschneidung auch das Wort Scytha gehört, das nur hier im NT vorkommt. Bei mehreren der angeführten Augustin-Zeugnisse ist der Bezug auf Col 3,11 zweifelhaft, ein Bezug auf Gal 3,28 wahrscheinlicher oder doch nicht auszuschließen und an den betreffenden Stellen der Augustin-Ausgaben auch angesetzt (so conf. 13,33).

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Hieronymus-Zeugnisse, nicht zuletzt adv. Iov. 1,16. Nach Vallarsi stand zwar in älteren Ausgaben, nicht aber in den Hss. die masculus/femina-Interpolation; in der Argumentation wird sie indes vorausgesetzt. Andere von Frede aus Hieronymus für die Interpolation beigebrachte Zeugnisse sind unsicher, vergleichbar dem Befund bei Augustin; eindeutig für Col zu sichern ist sie jedoch epist. 75,2,2 und in Tit. 1,12.

Auch der Pelagius-Text weist die Interpolation auf (Col. 3,11 p. 466,4). Dieser Sachverhalt ist angesichts der These von der Entstehung der Vulgata im Kreis um Pelagius (vgl. Frede, in diesem Band 40/1) hervorzuheben.

Zum Abschluß aber ist auch an dieser Stelle zu betonen, daß Einwendungen wie diese überhaupt nur auf der Grundlage des von Frede zusammengetragenen und klar dargebotenen Materials möglich sind. Die Mitforscher werden ihm für seine Arbeit dankbar sein.

Wolbeck Bernd Reiner Voß

Bacht, Heinrich: **Das Vermächtnis des Ursprungs.** Studien zum frühen Mönchtum 1. – Würzburg: Echter (1972). 291 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens 5) br. DM 42.-

H. Bacht, der sich seit langen Jahren mit dem frühen Mönchtum beschäftigt und dabei mit besonderem Interesse der pachomianischen Lebensform nachspürt, legt hier eine neue Arbeit zum Mönchtum in der Gefolgschaft des Pachomius vor. Der Hauptteil des Buches ist Horsiesius, dem zweiten Nachfolger des Pachomius in der Leitung des ägyptischen Mönchsverbandes, gewidmet.

Dabei geht es einmal um eine kurze Charakteristik dieses Mönches und Klosteroberen aus dem späten 4. Jh. Die wenigen Selbstaussagen, die dazu verwandt werden können, lassen Horsiesius als einen Mann der Tradition, der Ordnung und der geistlichen Verantwortung erkennen (53–55); aber von welchem Mönchsführer könnte das nicht ebenso gesagt werden? (Ob dieser Abt wirklich als „Intellektueller" (52) bezeichnet werden darf, bleibe dahingestellt). Zum anderen wird das wichtigste Stück aus dem literarischen Nachlaß des Abtes Horsiesius vorgestellt und kurz charakterisiert (29–52). Es handelt sich um den sog. „Liber Patris nostri Orsiesii", das geistliche Vermächtnis oder Testament des Abtes an seine Söhne. Es ist ein ergreifender und beschwörender Aufruf zur Treue in der monastischen Berufung. Nicht ungeschickt kennzeichnet Vf. die Schrift als ein Dokument „de Religione semper reformanda" (35). Bei den angegebenen Paralleltexten müßte vor allem auch auf die zahlreichen Apophthegmata Patrum verwiesen werden, die um das gleiche Thema kreisen und in der Antithese von Einst und Jetzt die ständig notwendige Neubesinnung vorlegen. Dazu drängt sich die Überlegung auf, ob nicht jede Schrift zum Mönchsleben und jede Mönchsregel so zu charakterisieren wäre. Das schriftliche Programm folgte im alten Mönchtum dem Leben und der Praxis nach und stand somit immer vor dem unausweichlichen Hiatus zwischen Anfang und lebendiger Weiterbildung, die meist als Verfall verstanden wird. Wenn S. 39–40 die Armutsauffassung des Horsiesius mit der franziskanischen Armutsbegeisterung verbunden wird – wobei freilich gewichtige Unterschiede bleiben! –, wäre vielleicht auch der Hinweis auf das literarische Vermächtnis des Franz von Assisi, eben dessen Testament, angebracht gewesen.

Nach dieser Einführung folgt der lateinische Text des „Liber" mit Übersetzung und Kommentar. Dabei wird mit einigen Verbesserungen der Text von Amand Boon, Löwen 1932, übernommen; der Originaltext des Horsiesius ist verloren; zugänglich ist der „Liber" nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Der Horsiesiustext ist damit zum ersten Mal in deutscher Sprache zugänglich gemacht worden (57–189). Die gute Übersetzung, durch neu eingesetzte Zwischenüberschriften gegliedert, hebt die zahlreichen Schriftzitate in Kursivschrift hervor und ist von kurzen sachlichen Erläuterungen begleitet. Die Vielzahl der Hinweise baut den Horsiesiustext geschickt in die gesamte monastische Überlieferung ein und läßt doch auch das Besondere dieses Textes erkennen.

Der Textausgabe werden vier Exkurse angefügt, die ebenfalls der Welt des frühen Mönchtums gewidmet sind und zum großen Teil unmittelbar mit Horsiesius und Pachomius zusammenhängen. Dazu gehört einmal die Abhandlung über „die Rolle der Hl. Schrift bei Horsiesius" (191–212). Es ist sicher beeindruckend, wie reichhaltig und selbstverständlich der Mönchstext mit der Bibel umgeht und so das Mönchsleben als einfache „vita evangelica" ausweist. Damit stoßen wir freilich wieder auf einen allgemeinen Anspruch des Mönchtums; vgl. etwa das Apophthegma des Antonius: „Für alles, was du tust, habe ein Zeugnis aus der Hl. Schrift." Offen bleibt allerdings die Frage der Hermeneutik: mit welchen Augen lasen denn die Mönche die Bibel? Ebenfalls gehört hierher der zweite Exkurs: Unser Vater Apa Pachomius, der dem interessanten Phänomen der allen Orden gemeinsamen Devotion zum Gründer und „Vater" in der pachomianischen Überlieferung nachgeht (213–224). Auch der nächste Exkurs fügt sich in diesen Kreis ein: Das Armutsverständnis des Pachomius und seiner Jünger (225–243). Das letzte Exkurs dagegen geht über den Pachomianerkreis hinaus und untersucht den Begriff „meditatio" in den ältesten Mönchsquellen (244–264). Wer immer mit Texten aus dem frühen Mönchtum umgeht, wird diese klärende und präzisierende Deutung zu schätzen wissen.

Abkürzungsverzeichnis, eine umfangreiche Bibliographie, Namen- und Sachregister und eine Zeittafel schließen diese sicher verdienstvolle Publikation ab, deren rasche Fortführung man nur hoffen und wünschen kann.

Wiesbaden / Mainz Karl Suso Frank

Daniélou, Jean: **L'être et le temps chez Grégoire de Nysse.** – Leiden: E. J. Brill 1970. XII, 232 S. Lw. hfl 48.–

J. Daniélou hat unter einem wenigstens für deutsche Ohren anspruchsvollen Titel eine Anzahl seiner Studien zu Gregor von Nyssa zusammengestellt, die seit seiner großen These von 1944 „Platonisme et théologie mystique. Essai sur la philosophie religieuse de saint Grégoire de Nysse" in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken erschienen waren. Er verfolgt damit aber nicht die Absicht, eine systematische Synthese von Gregors philosophischem Denken vorzulegen (S. IX). Daniélous Ziel ist bescheidener. Er möchte die für einen solchen synthetischen Entwurf notwendigen materialen Vorarbeiten leisten. Deswegen bedient er sich der Methode der Wortuntersuchung. Einzelne in Gregors philosophischen Abrissen beständig wiederkehrende termini (wie z. B. ἀκολουθία, σύμπνοια, τροπή, μεθόριος), die Konstanten seines Weltbildes anzudeuten scheinen, werden aus Gregors Werk vollständig erhoben und in allen ihren Aspekten, Bedeutungen und Verknüpfungen untersucht. Es werden jeweils die philosophischen wie auch patristischen Quellen erhoben und Gregors eigene Position ihnen gegenüber herausgestellt. Das Ergebnis ist nicht ein zusammenhangloses Nebeneinander aufgereihter Vokabelunter-

suchungen. Die Auswahl ist vielmehr unter Rücksicht auf bestimmte Hauptthemen getroffen (Struktur des Universums, Natur des Geistes, Wachstum des Menschen, S. IXf.) und läßt die Grundzüge der gregorischen Sicht des Seins hervortreten: die strenge und – im Gegensatz z. B. zu Philon, Origenes und Plotin – durch keinerlei Mittelwesen überbrückte Teilung des Seienden in Ungeschaffenes und Geschaffenes (das gleichwohl nur in Hinwendung zum eigentlichen Sein ist) und die Wandelbarkeit im zeithaften Nacheinander (τροπή) als constitutivum der Kreatur (S. VIIIf). Gerade im Beharren auf diesem letzten Punkt zeigt sich die Größe der christlichen Philosophie Gregors: Im Gegensatz zum antiken Denken, das der Wandelbarkeit als Ursache der geschöpflichen Misere in letztlich unmöglicher Flucht – denn allein Gott ist unwandelbar – zu entrinnen sucht, erkennt und anerkennt Gregor sie gerade als die einzige Form der Unendlichkeit, die dem endlichen Geist gegeben ist, als das Mittel des nie endenden Fortschritts und der nicht begrenzbaren Verähnlichung mit dem unendlichen Guten. Das Stigma der geschöpflichen Unvollkommenheit wird zum Ermöglichungsgrund der Vollendung des geschaffenen Geistes (114f).

Daniélou geht in zehn Kapiteln diese Generalthemen an: *Théôria, Enchaînement, Conspiration, Éléments, Changement, Frontière, Aveuglement, Mortalité, Comble, Apocatastase.* Man erkennt unschwer die Themen seiner früheren Arbeiten zu Gregor von Nyssa. Für den deutschen Leser dürfte es deswegen von Vorteil sein zu erfahren, welche Studien aufgenommen sind und wie sie sich verändert haben, zumal die Liste der benutzten Artikel (S. XII) nicht vollständig ist und auch einige Fehler enthält. Für alle einbezogenen Aufsätze gilt, daß die Zitationen, soweit es möglich war, in der Regel von Migne auf die Jaegersche Edition umgestellt und die Titel der zitierten Schriften hinzugefügt wurden. Irrtümer in der Stellenangabe wurden oftmals korrigiert (z. B. S. 51: jetzt Galen., Nat. Fac. I 13), falsche Namensnennungen häufig richtiggestellt (S. 168: jetzt Langerbeck statt Landsberger), manchmal auch mitgeschleppt (S. 199 muß es heißen: E. von Ivánka, Hellenisches – nicht Hellenistisches – und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben, 1948) oder neu eingeführt (so konsequent Balâs statt Balás). Sachliche Versehen wurden ausgemerzt (S. 22: „Gregor wendet sich an Hierius" statt „Hierius wendet sich an Gregor"), chronologische Angaben dem neueren Stand der Forschung angepaßt (S. 190: Die Weihnachtspredigt jetzt 382 statt 386), die Anmerkungen durch neu gefundene Parallelstellen und Literatur ergänzt. Einige Artikel wurden in ihrem Bestand fast völig unverändert übernommen: so z. B. der Beitrag „Comble du mal et eschatologie..." zur Festgabe J. Lortz II (1958) 27–45, mit Ausnahme der drei Schlußparagraphen in das Kapitel IX (Comble, S. 186 bis 204) und der Aufsatz „La résurrection des corps...": VigChr 7 (1953) 154–170, mit zwei geringfügigen Änderungen in den ersten Teil des Kapitels X (Apocatastase, S. 205–221. Der Rest S. 221–226 ist unter Verwertung des Materials aus der Untersuchung zur Apokatastasis bei Gregor: RechScRel. 30, 1940, 328–357, neu konzipiert). Ebenso entspricht der nicht erwähnte Beitrag „L'origine du mal chez Grégoire de Nysse", in: Diakonia Pisteos (Granada 1969) 31–44, weitgehend dem Kapitel VII (Aveuglement, S. 133–153); lediglich Einleitung, Schluß und drei Paragraphen über die Privation (S. 138) und Relation (S. 142f) sind (unter Abänderung der entsprechenden Passagen des Artikels) hinzugefügt. Im wesentlichen vollständig, lediglich mit einigen Kürzungen, findet sich der wichtige Artikel „Akolouthia...": RevScRel 27 (1953) 219–249 (nicht Recherches, wie versehentlich S. XII angegeben) als Kapitel II (Enchaînement) wieder. Hier wie auch bei den folgenden Kapiteln, die insbesondere die Aufnahme und Transformierung stoischer Theorien durch Gregor untersuchen, macht sich die Überarbeitung aufgrund der weiter vorangetriebenen Forschungen stärker bemerkbar. So sind S. 31–36 mehrere Paragraphen eingeschoben, die Präzisierungen bringen (wobei die Redaktion manchmal flüchtig ist und die Grammatik verletzt: S. 34 Abs. 2 muß es jetzt heißen „Il oppose l'un à l'autre"; das unverständliche „l'une à l'autre" bezieht sich auf die jetzt durch ordre ersetzte ehemalige ἀκολουθία). Kapitel III (Conspiration) hat den vielfach umgearbeiteten und ergänzten Artikel „Conspiratio" aus den Mélanges de Lubac I (1963) 295–308, aber auch Teile des nicht angezeigten Aufsatzes „Le symbolisme cosmique de la croix": Maison Dieu 75 (1963) 23–36, aufgenommen. In Kapitel IV (Éléments) findet man überraschenderweise eine Studie zur gregorischen Einteilung der Schöpfung in κόσμος und ὑπερκόσμια (= Engel), in der einige Stücke aus „La notion de confins (methorios)...": RechScRel 49 (1961) 161–187, eingearbeitet sind, aber auch weitgehend der ebenfalls nicht aufgeführte Beitrag „Philon et Grégoire de Nysse": Philon d'Alexandrie, Lyon 11–15 Septembre 1966, Colloques Nationaux du C.N.R.S. (Paris 1967) 333–345. Kapitel V (Changement) bringt mit starken Umstellungen und bedeutenden Ergänzungen (zu Irenäus als Quelle für Gregor) den Artikel „Le problème du changement...": Archives de Philosophie 29 (1966) 323 bis 347, Kapitel VI (Frontière) vor allem den Rest von „Methorios". Kapitel VIII (Mortalité) versammelt die teilweise umgearbeiteten Beiträge zu den Festschriften E. Benz (Leiden 1967) 355–367 („Les tuniques de peau..."), Th. Klauser (Münster 1964) 43–51 („Le symbole de la caverne...") und B. Altaner = HistJb 77 (1958) 63–72 („L'état du Christ dans la mort..."). Das Ganze wird eingeleitet durch eine neue, allerdings Ansätze aus „Platonisme et théologie mystique" aufgreifende Studie zu den Bedeutungen von θεωρία als Methode der wissenschaftlichen Untersuchung auf den Gebieten der Ontologie und Exegese (die übrigen Bedeutungen: Gotteserkenntnis, Kontemplation werden ausgeklammert). Diese Untersuchung ist inzwischen auch in den Stud. Patr. 11 = TU 108 (1972) 130–145 erschienen.

Die Inhaltsangabe zeigt, daß es sich bei diesem Buch nicht um einen neuen Gesamtentwurf zur Philosophie Gregors handelt, sondern eher um die mehr oder minder bearbeiteten und aufeinander abgestimmten gesammelten Aufsätze Daniélous zu bestimmten Themen bei Gregor. Das hat den Vorteil, daß man so wichtige und richtungweisende Studien wie die zu ἀκολουθία, σύμπνοια, τροπή nicht mehr mühsam zusammensuchen muß. Das hat aber auch Nachteile, und Daniélou selbst hat sie sehr klar gesehen und noch kürzlich erneut formuliert. Sie liegen vor allem in der benutzten Methode der Wortuntersuchung: „Indem man die Aufmerksamkeit auf die Wörter richtet, wird man manchmal dazu geführt, entweder Verwendungen des Wortes festzuhalten, die ohne Bezug zum untersuchten Thema sind... oder umgekehrt für die angeschnittene Frage wichtige Texte beiseite zu lassen, nur weil die entsprechenden Wörter darin nicht vorkommen" (RechScRel 61 (1973) 259; vgl. „L'être et le temps..." S. IX).

Es ist interessant, daß Daniélou hier selbst zwischen der Untersuchung eines Wortes und der Untersuchung eines Themas schwankt. In der Tat, hier liegt das Problem, auf das auch M. Harl in ihrer Rezension hingewiesen hat (RevHistRel 181, 1972, 74–79). Daniélou will eigentlich eine Wortuntersuchung bieten; sie verwandelt sich ihm aber unter der Hand häufig in eine Begriffsuntersuchung oder in eine Studie zu einem bestimmten Thema. Hatte die Wortuntersuchung in den Aufsätzen ihren guten Sinn, da sie erste Schneisen durch das philosophische Dickicht bei Gregor schlug, so wäre das Studium von Themen mit allen eingeschlossenen Wortfeldern dem Gesamtentwurf des Buches förderlicher gewesen. Das kann an einem konkreten Beispiel verdeutlicht werden. Bei der Untersuchung von ἀκολουθία, σύμπνοια und τροπή stößt Daniélou mehrfach auf die δύναμις (z. B. S. 21. 28f. 34. 46. 65. 97), ohne ihr eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Sie spielt aber in den zugrunde liegenden stoischen Theorien (als δύναμις σπερματική) wie auch in deren Anwendungen und Modifikationen durch Gregor die entscheidende Rolle, und gerade ihr Studium (im Kontext der schon untersuchten Begriffe) hätte Gregors – immer noch nicht geklärte – Theorien über die Konstitution des materiellen Körpers, die Simultanschöpfung, aber auch über die potentielle Auferstehung und Erlösung der gesamten Menschheit in Christus (catech. 16; 32; adv. Apol.; ref.conf.Eun. 142–144; usw.) erhellen und zugleich deren konzeptionelle Einheit aufzeigen können. Aber Daniélou wollte auch noch keine geschlossene Darstellung der Philosophie Gregors bieten, sondern, trotz des Titels, erstes Material dafür bereitstellen. Man wird es durch sorgfältige Untersuchungen zur Logik und Ontologie Gregors, auch zur – von Daniélou ausgeklammerten – trinitarischen Terminologie ergänzen müssen. Auch der Umkreis der in Frage kommenden Quellen müßte erweitert werden. Vor allem Athanasius ist in dieser Hinsicht kaum noch ausgeschöpft.

Es sei gestattet, eine für die Entwicklung des gregorischen Denkens nicht ganz unwichtige Beobachtung anzufügen. Daniélou schreibt (S. 2): „...für Gregor ist (sc. das Wort) ‚Gott' ebensowenig wie irgendeines von den übrigen Wörtern, die ihn bezeichnen, eine Bezeichnung der göttlichen *Ousia*, sondern lediglich der Ausdruck für eine seiner Tätigkeiten." Dieser Behauptung steht aber der erste Satz und damit das gesamte Programm des kleinen Traktats Ex communibus notionibus entgegen. Dort wird der Beweis für die Einzigkeit der *Ousia* Gottes aus der Tatsache geführt, daß das Wort „Gott" die *Ousia* bezeichnet: „Wenn das Wort ‚Gott' die Person bedeutete, so würden wir, wenn wir von drei Personen sprechen, mit Notwendigkeit drei Götter behaupten. Wenn aber das Wort ‚Gott' die *Ousia* bezeichnet, so lehren wir folglich, indem wir e i n e *Ousia* der heiligen Dreiheit bekennen, e i n e n Gott, da ja das e i n e Wort für die e i n e *Ousia* das (sc. Wort) ‚Gott' ist" (III/I 19, 1–5 Jaeger). Wir sind hier an einer der Stellen, an denen Gregors theologische und philosophische Entwicklung greifbar wird. Denn so wenig Daniélous Satz für die frühe Schrift Ex communibus notionibus zutrifft, so richtig ist er für den späteren Gregor: In

Quod non sint tres dei korrigiert er seinen ersten Ansatz: „Und wenn nun der Name der Gottheit (der Name) für die Natur wäre, so wäre entsprechend der vorausgegangenen Erörterung wohl eher Gelegenheit, die drei Hypostasen in der Einzahl zusammenzufassen und aufgrund der Ungeteiltheit und Ungetrenntheit der Natur von einem Gott zu reden; da aber durch das Gesagte bewiesen wurde, daß das Wort ‚Gottheit' eine Energie bezeichnet und nicht eine Natur, ... (nimmt der Gedankengang eine andere Wendung)" (III/I 46,12–19 Jaeger). Dieser Hinweis mag zeigen, wie wichtig das gründliche Studium der trinitarischen Terminologie für die Erkenntnis des Entwicklungsprozesses auch im philosophischen Denken Gregors ist (vgl. „Epektasis", 1972, 488–490).

Korrekturen einiger Druckfehler und irrtümlicher Stellenangaben haben neben zusätzlichen sachlichen Bemerkungen M. Harl in der erwähnten Rezension und J.C.M. van Winden (VigChr 26, 1972, 237–240) gebracht. Nicht unberichtigt sollten die Titel zweier Schriften im Abkürzungsverzeichnis (S. XI) bleiben: Es muß heißen: Ad Ablabium quod non sint tres dei, und In illud: Tunc ipse Filius subjicietur. Das Inhaltsverzeichnis verheißt (leider) irrtümlich einen Textindex. Es muß heißen: Index des mots grecs statt texts (sic!) grecs.

Meckenheim-Merl Reinhard Hübner

Karpp, Heinrich: **Textbuch zur altkirchlichen Christologie.** Theologia und Oikonomia. – Neukirchen: Neukirchener Verlag (1972). VIII, 167 S. (Neukirchener Studienbücher Bd 9) kart. DM 23.–

K. wendet sich mit seinem „Arbeitsbuch", das aus der Praxis von Vorlesungen und Übungen entstand, nicht an „Fachleute der Dogmengeschichte, sondern Pfarrer und Lehrer in Beruf oder Ausbildung und überhaupt Gebildete, die an den Quellen, wenn nicht im Original, so doch wenigstens in Übersetzung eine Sache verstehen lernen möchten, die als Grundlage aller christlichen Theologie und Frömmigkeit solcher Mühe wert ist" (S. VI). Er erinnert daran, daß eine Textauswahl – sie umfaßt die außerbiblischen Texte bis zum Ende des 7. Jahrhunderts – notwendig subjektiv und unvollständig ist. Einleitung, Anmerkungen und Literaturhinweise können nicht von der parallelen Benutzung zusammenfassender Darstellungen dispensieren, sondern möchten zu umfassender Väterlektüre und eigenem Textstudium anregen. Daß der Benutzer zuweilen die recht unterschiedlichen Übersetzungen korrigieren und in Einleitung und Anmerkungen andere Akzente setzen möchte, wird K. nur begrüßen; es handelt sich ja um ein Arbeitsbuch.

Gerleve Winfrid Cramer OSB

Riou, Alain: **Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur.** Préface de M.-J. Guillou. – Paris: Beauchesne (1973). 279 S. (Théologie historique; Études publiées par les Professeurs de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, Bd 22) kart. FF 51.–

Die Arbeit Rious steht in einem Zusammenhang, der durch das Vorwort P. Le Guillous O. P. hervorgehoben wird: dieser hat einen grundlegenden Durchblick durch die Theologiegeschichte veröffentlicht (Le Mystère du Père, Coll. Le Signe, Fayard 1973), von der her die unter sich zusammenhängenden Arbeiten seiner Schüler geprägt sind, so das Buch Chr. von Schönborns O. P.: Sophrone de Jérusalem: vie monastique et confession dogmatique (Coll. Théol. Historique Nr. 20, Paris 1972), vor allem aber die beiden eng zusammenhängenden Werke von Juan-Miguel Garrigues O. P.: Maxime le Confesseur, La charité avenir divin de l'homme (das in der gleichen Sammlung demnächst erscheinen soll) und das vorliegende Buch von Alain Riou O. P.

Die Grundtendenz der ganzen „Schule" Le Guillous liegt darin, in einer radikalen Interpretation der antignostischen Theologie des hl. Irenäus das die gesamte Schöpfung Umgreifende des Heilsplans Gottes – zu dem die Kenose des Sohnes bis zum Kreuz gehört – herauszustellen und damit alle Metaphysik in die Klammer der Theologie einzufassen. Kein Theologe nach Irenäus dürfte sich für die Durchführung dieses Grundgedankens besser eignen als Maximus Confessor, in dessen tiefsinnige, vielschichtige Spekulation R. Werk sehr kenntnisreich und zielstrebig einführt. Seine Absicht hat als erste Folge, daß er sich noch weiter als ich (in meiner „Kosmischen Liturgie" ²1962) von der Meinung entfernt, die diversen Einflußsphären auf die maximanische Weltanschauung – Origenes-Evagrius-Kappadozier-Pseudodionysius-die Mönchstheologie (mit Diadochus)-die aristotelische Philosophie, schließlich Chalkedon – seien bei Maximus zu keiner letzten Synthese gelangt. Die berühmte Überwindung des theoretischen Origenismus in den „Ambigua" ist zwar eindeutig, aber nicht ganz so hinreichend scheint mir die Neutralisierung der intellektuellen Mystik des Evagrius, die in den „Zwei Centurien über die Theologie und die Ökonomie" doch noch deutlich durchbricht. Interessant ist das eindeutige Abrücken R. von der areopagitischen „Theurgie" und der Nachweis, daß Maximus deren Gefahren durch seine Theologie der Schöpfung und der sie umgreifenden freien Selbsterschließung Gottes (im Sinne von Eph 1) vollkommen neutralisiert habe. R. versteht es überdies gut, die (oft erweisbare, oft nur vermutete) Chronologie der Werke Maximus' beizuziehen, um eine stufenweise Vertiefung der zentralen Einsicht und die Verfeinerung des verwendeten Begriffsmaterials glaubhaft zu machen. Beim letzteren handelt es sich vor allem um die Polarität von Natur und deren Seinsweise (tropos), wobei der Troposbegriff aus dem trinitarischen Bereich (wo er die göttlichen Hypostasen bezeichnet) sowohl in der Anthropologie (für die statûs naturae) wie besonders in die Christologie übergeht, um die chalkedonische Formel auch bei radikaler Durchführung einer Kenosenthologie nicht zu gefährden und doch den ganzen Realismus der Soteriologie durchzuhalten.

Der Schlußteil über Kirche und Eschatologie ist notgedrungen wegen der Dürftigkeit der einschlägigen Texte weniger kraftvoll ausgefallen; der Autor muß das Fehlende stärker aus eigenem Gedankengut ergänzen oder nur Angedeutetes zur Geltung bringen. Eindrucksvoll und vielversprechend ist die Begriffsbestimmung der Ikone und die Darstellung der Kirche als „Ikone und Typos Gottes". Im ganzen zeigt sich erneut, wie sehr Maximus' weitgespannte Synthese die übrigen geistigen Gebäude, die vor ihm und nach ihm entstanden, um Haupteslänge überragt und sein Reichtum noch längst nicht ausgeschöpft und für die heutige Theologie fruchtbar gemacht ist. Selbst wenn R. vielleicht allzusehr vereindeutigt, ist die Richtung, in der das erfolgt, die für das heutige christliche Denken ergiebigste und schon von diesem Gesichtspunkt aus zu rechtfertigen.

Basel Hans Urs von Balthasar

Geschichte des Erzbistums Köln. In Verbindung mit A. Franzen, F. W. Oediger und J. Torsy hrsg. von E. Hegel. **Bd 1: Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts.** Neu bearbeitet von F. W. **Oediger.** – Köln: Bachem ²(1972). 461 S., 67 Taf. Lw. DM 60.–

Der erste und bisher allein erschienene Band der auf insgesamt vier Bände konzipierten Kölner Kirchengeschichte liegt nun schon in zweiter Aufl. vor. Die Neuauflage verdient eine besondere Anzeige, weil ihr erster Teil ‚Das Bistum Köln bis in die Zeit Karls des Großen' fast ganz umgearbeitet worden ist. Unter Leitung des früheren Bonner Kirchenhistorikers Wilhelm Neuß war das Gesamtwerk geplant und sein erster Band der Öffentlichkeit übergeben worden. Neuß hatte, in rheinischer Kirchen- wie Kunstgeschichte gleicherweise bewandert, schon früher ‚Die Anfänge des Christentums im Rheinland' behandelt und dabei ein weitgehend unausgeschöpftes Fundmaterial ausgewertet. So war ihm wie selbstverständlich die Behandlung der christlichen Antike zugefallen, woraus in die Neuauflage die Kapitel über die christlichen Inschriften und Grabbeigaben übernommen sind (61–70). Im übrigen hat sich der Forschungsstand so ausgeweitet, daß sein Beitrag mit den anderen Kapiteln nicht beibehalten werden konnte, zumal Neuß sehr breit angesetzt hatte und jeweils von einer großflächigen Betrachtung des räumlichen und zeitlichen Umfeldes herkommend an die Kölner Geschichte herangegangen war. Seit der Neuauflage ist die weitere Betreuung des Gesamtwerkes Eduard Hegel übertragen, der seinem 1965 verstorbenen Vorgänger und Lehrer im Vorwort ein ehrendes Gedenkblatt gewidmet hat. Friedrich Wilhelm Oediger, schon in der Erstauflage für den Hauptteil verantwortlich, hat nun den ganzen Band auf sich genommen. In strenger Beschränkung auf die Köln betreffenden Quellen hat er eine spürbare Straffung erreicht – der Band ist insgesamt um rund 80 Seiten kürzer geworden. Den eigenen Anteil hat er in einzelnen Punkten, meist in den Litaraturangaben, ergänzt, ihn also im ganzen unverändert gelassen. Die Darstellung Oedigers, der als Hrsg. des ersten Bandes der ‚Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter' wie wohl kein zweiter mit den Quellen vertraut ist, hat Eugen Ewig in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt (Jg. 64, 1968, 230–232) und bedarf keiner weiteren Empfehlung. Beim Lesen besticht von neuem der knappe, lebendige Stil, dazu die ständig spürbare Nähe der Quellen; zweifellos ein Meisterwerk!

Hier und da sind Druckfehler und Ungenauigkeiten in der Neuauflage stehen geblieben oder dazugekommen, am häufigsten bei den Anmerkungsziffern. Weniger erfreulich sind die offenbar durch ein besonderes Druckverfahren entstandenen Unebenheiten im Druckbild, daß willkürlich Zeilen quasi in Fettdruck erscheinen, daß es ferner mit Spatien und Zeilenabständen nicht sehr genau genommen ist.

Es ist erfreulich, daß sich das Werk, wie die Notwendigkeit einer Neuauflage zeigt, einen geachteten Platz in der Forschung hat erwerben können. Und so bleibt nur der Wunsch, daß die weiteren Bände bald folgen.

Münster Arnold Angenendt

Wollasch, Joachim: **Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt.** – München: Fink 1973. 201 S. (Münstersche Mittelalter-Schriften Bd 7) Lw. DM 48.–

Die Freiburger Habil.schrift aus dem Jahre 1963, die für den Druck 1969/70 in Rom bearbeitet werden konnte, bemüht sich um ein neues Verständnis des Mönchtums im Mittelalter und zeigt Wege, wie eine für das Verständnis der mittelalterlichen Welt so wichtige Erscheinung auf neue Weise erforscht werden kann. Drei Grundfragen sind es, die in den drei Kapiteln des Buches behandelt werden und zugleich als Überschriften dienen: Die Herrschaft der Äbte, die klösterlichen Gemeinschaften und die mönchische Bewegung.

1. Die Frage nach den mittelalterlichen Äbten erbringt den Befund, daß diese weit weniger bekannt sind als etwa die mittelalterlichen Bischöfe. Jene Äbte des früheren Mittelalters aber, die in der zeitgenössischen Überlieferung hervorragen, entsprechen in der Regel nicht unserer Vorstellung von einem Abt, der nicht mehr und nicht weniger als der Vater seiner Mönche sein soll. Zahlreiche Beispiele über Gregor den Großen, Columban, Pirmin, Bonifatius, Benedikt von Aniane und Hugo abbas bis hin zur Gerard von Brogne – um nur diese wenigen zu nennen – zeigen, daß die äbtliche Herrschaft oft ausgeweitet wurde über mehrere Klöster und nicht selten nichtmonastische Züge annahm. Es gibt Oberäbte, aber daneben auch Abtbischöfe und in zunehmendem Maße sogar Laienäbte. Als die geschichtlichen Situationen, in denen die Entfremdung äbtlicher Herrschaft von der klösterlichen Ordnung begann, sind der Dienst der Äbte für die kirchliche Mission und die Angewiesenheit der Klöster auf einen wirksamen weltlichen Schutz zu erkennen. Züge der hierarchischen Mission und der weltlichen Herrschaft bestimmen das Abtsein während der Christianisierung bis ins 10. Jahrhundert, was einer Entfernung von der Gemeinschaft der Abtei zu äbtlicher Herrschaft über diese und damit einer Entfremdung des Abtseins benediktinischer Prägung gleichkommt. Die rückläufige Bewegung dagegen kündigt sich im Versuch des benediktinischen Mönchtums an, seine ursprüngliche Gemeinschaft, die ‚stabilitas in congregatione' immer wieder zurückzuerobern. Der wahre Abt nämlich läßt sich nur in seiner Klostergemeinschaft erkennen. In ihr liegt, was in der Regula Benedicti eindringlich genug ausgesagt ist, die treibende Kraft, die den Abt zum Abte macht und in der Gemeinschaft von Abt und Brüdern, in der Abtei, klösterliches Eigendasein schafft. Da das echte Abtsein nur in der Gemeinschaft von Abt und Brüdern in einem Kloster des Mittelalters sich offenbart, muß sich der Blick auf die klösterlichen Gemeinschaften von Abt und Konvent richten.

2. Im zentralen zweiten Kapitel der Arbeit wird die klösterliche Gemeinschaft als wesentlicher Träger des abendländisch-mittelalterlichen Mönchtums erkannt. Hauptanliegen der monastischen Forschung muß es daher sein, die Zusammensetzung und Prägung, d. h. ‚das Leben' der Gemeinschaften zu erforschen. Dies kann nur aufgrund der monastischen Überlieferung selbst gelingen, die sich in den Consuetudines und in der sog. ‚Gedächtnisüberlieferung' verdichtet. Es sind die ‚Nekrologien', die erstmals als Erkenntnisquelle für die klösterlichen Gemeinschaften herangezogen, nicht nur wie bisher als Aufzeichnung der Äbte benutzt werden. An den Beispielen der Totenbücher von St. Vanne, St. Airy in Verdun, denjenigen von Mondsee und St. Emmeram, von St. Blasien und Marcigny und insbesondere am Beispiel des Nekrologs vom Michelsberg in Bamberg wird die Methode der Nekrologsforschung erläutert und praktiziert. Die Arbeit geht hier in wünschenswerter Weise ins Detail und exemplifiziert den Vorgang, der die mönchische Gemeinschaft von Abt und Brüdern als Träger des Klosters sichtbar werden läßt.

Denn nur vom Verständnis der Klöster als historischen Individualitäten her, so leitet das dritte Kapitel ein, besteht die echte Chance, auch das, was ‚monastische Reform' oder ‚mönchische Bewegung' besagen will, zu verstehen. Wenn das mittelalterliche Kloster aus seiner Vereinzelung heraustrat, indem mehrere Klöster von geistlichen oder weltlichen Personen oder Instanzen zu Klostergruppen zusammengefaßt wurden oder die mönchischen Gemeinschaften selbst über ihr eigenes Kloster hinaus wirkten, entstanden Klösterverbindungen, die monastischer oder herrschaftlicher Art sein konnten. Solche Klösterverbindungen wie die columbanische oder pirminische, aber auch der Versuch einer Ordnung des benediktinischen Mönchtums im Karolingerreich durch Benedikt von Aniane mit Hilfe der kaiserlichen Gewalt sind Ausdruck dafür, daß bei weltlichen und kirchlichen Großen wie vor allem im Mönchtum selbst das Streben stets lebendig war, eine das gesamte Mönchtum einende Ordnung und die Verwirklichung eines universal gedachten ‚ordo monasticus' anzustreben. Immer neue Reformen im Mönchtum seit seinen Anfängen haben dieses Streben zwar stärker werden lassen, nicht jedoch zum Ziel geführt, weil das Mönchtum sich von der Abhängigkeit von kirchlicher und weltlicher Herrschaft nicht freizumachen verstand. Erst in der monastischen Erneuerungsbewegung des 10. Jh.s hat das mittelalterliche Mönchtum den Weg gefunden, auf dem es zwischen Kirche und Welt zu einer geschichtlichen Größe ersten Ranges wurde. Die monastische Bewegung, die von Cluny ausging, zahlreiche neue Bewegungen entfachte und die gleichzeitige lothringische Reformbewegung überflügelte, erhielt in der ‚libertas' Clunys eine Strahlkraft, die weit über das Mönchtum hinaus in Kirche und Welt hinein reichte. „Die mönchische Bewegung, die ... von Cluny ausgegangen war und zum ersten Mal in der Geschichte des abendländischen Mönchtums zu dessen Selbstbestimmung zwischen kirchlich-hierarchischer und weltlicher Herrschaft geführt hatte, erhielt in dem von den Cisterciensern geschaffenen Orden höchste Steigerung, Ziel und Ende" (180). Dies wird am Bedeutungswandel der Begriffe *ordo* und *ecclesia* aufgezeigt, an Begriffen, die Cluniacenser und Cistercienser gerade umgekehrt gebrauchten. „Aus der mönchischen Selbstbestimmung, die Cluny in der Verbindung mit anderen Klöstern und in der Herrschaft über diese errungen hatte, ist bei den Cisterciensern die rundherum abgeschlossene mönchische Welt des Ordens geworden. Anstelle des bisher gegebenen Zuges mönchischer Bewegung zum Ganzen trat jetzt die Spaltung in ordines" (181). „Indem die Ordensverfassung der Cistercienser von alten und neuen Gruppierungen im Mönchtum, von Kartäusern, Prämonstratensern und Cluniacensern übernommen wurde, griff die Aufspaltung um sich. Fragwürdig wurde die Idee der christlichen Gemeinschaft, wie sie, solange im abendländischen Mönchtum die benediktinische Regel alleingültig gewesen war, die Klöster Europas bestimmt und Menschen aller sozialen Schichten begeistert hatte. Die von den Historikern als Reichtum aufgefaßte Vielfalt der neuen Mönchsorden, die in Wirklichkeit auch eine zunehmende Aufspaltung des Mönchtums darstellte und in den Augen mancher Zeitgenossen zu Mönchsgezänk degenerierte, markiert das Ende einer bemerkenswerten mönchischen Bewegung und zugleich schon den Umschwung zu neuen religiösen Bewegungen" (184).

Die Fülle der in der Schrift angeschnittenen Probleme ließ sich nur andeuten. Daher wollen die hier skizzierten Gedankengänge des Werkes als Hinweis darauf verstanden sein, daß der Schrift eine Konzeption zu Grunde liegt, die der monastischen Forschung neue, starke Impulse geben wird.

Münster Karl Schmid

Stratenwerth, Heide: **Die Reformation in der Stadt Osnabrück.** – Wiesbaden: Franz Steiner 1971. (VIII), 183 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz Bd 61) kart. DM 28.– Lw. DM 32.–

Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts, in dem fortschreitende Reideologisierung viele politischen Auseinandersetzungen bestimmt und längst vergessen geglaubte ideologische Positionen neu bezogen werden, können Forschungen auf Interesse rechnen, die das Spannungsfeld zwischen Ideologie und in Staat und Verwaltung gestalteter Wirklichkeit zu erhellen trachten.

Wie nur wenige Perioden der Vergangenheit, vollzieht sich die Geschichte der Reformationszeit auf eben jenem Spannungsfelde zwischen Politik und Religion, und eine Arbeit, die den Wirkungszusammenhang zwischen den Kräften in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stellte, könnte über bloß historische Beschreibung hinaus sogar eine gewisse aktuelle Relevanz erlangen.

Das Buch von H. Stratenwerth fußt im wesentlichen auf zwei gedruckten Chroniken des 16. Jahrhunderts über die Reformation in Osnabrück (Hamelmann und Lilie) sowie auf Akten insbesondere der Staatsarchive in Münster und Osnabrück; wichtigste

ungedruckte Quellen waren die Protokolle des Osnabrücker Domkapitels. Vf. strebt nun weniger nach Erhellung des mit der Reformation einhergehenden politischen Ringens, das schließlich zur Bildung der Konfessionsparteien und zur Spaltung der einen christlichen Kirche geführt hat, und auch nicht nach Klärung besonderer theologischer Aspekte der Reformation in Osnabrück; sie will vielmehr die verwaltungstechnische Seite der Reformation, also die Reform von Kirche und Kirchenverfassung im ursprünglichen, restriktiven Sinne des Begriffes aufzeigen, weist dagegen die verfassungs- und machtpolitischen, sozialen und wirtschaftlichen Momente im Prinzip künftigen Arbeiten zu.

So ergibt sich die Disposition der Arbeit – eher vordergründig – im wesentlichen aus der zeitlichen Abfolge der Ereignisse von 1521–1553.

Dabei werden im 1. Abschnitt (15–27) Stadtregierung und kirchliche Verhältnisse im vorreformatorischen Osnabrück geschildert, während das zweite und Hauptkapitel (29–95) das Auf und Ab reformatorischen Bemühens im Zeichen weitgehender Passivität der Obrigkeit darstellt. Vf. zeichnet die Entwicklung vom ersten Auftreten reformatorischer Äußerungen im Jahre 1525 an eingehend nach. Dabei zeigt sich – und hier wird erfreulicherweise über den selbstgesteckten Rahmen sozial- und wirtschaftshistorischer Abstinenz hinausgegriffen –, daß bestimmte Reformationsforderungen von Anfang an dazu dienen sollten, soziale und wirtschaftliche Interessen der Unterschichten nachdrücklicher zu vertreten. Für den Rat der Stadt waren indes nur die Einheitlichkeit der Predigt im Stadtgebiet und damit der innere Friede der Bürgerschaft von Belang; die religiöse Frage stellte sich ihm wesentlich als ein Problem der öffentlichen Ordnung dar. Vf. sieht mit Recht darin eine gewisse Parallele zur Haltung des Domkapitels, das 1532 als neuen Landesherrn Franz von Waldeck gegen einen braunschweigischen Kandidaten wählte, um die hergebrachte ständische Ordnung vor befürchteten braunschweigischen Eingriffen zu schützen, und dafür die bekannte schwankende Haltung Waldecks zur neuen Lehre in Kauf nahm.

St. zeigt im folgenden auf, in wie starkem Maße Ausbreitung oder Stagnation der Reformation von einzelnen Persönlichkeiten wie Klarenbach oder Buthmann abhängig waren, während Rat und auch Domkapitel eher konservativ als progressiv oder reaktionär lediglich die überkommene Ordnung zu wahren trachteten. Ob es sich um die Gottesdienstordnung oder um das Singen deutscher Lieder handelte: Domkapitel und Rat schritten eher gegen formale Verstöße als gegen die inhaltliche Entleerung der alten Formen ein. Die konservativ-abwartende Haltung des Rates bedeutete für die Revolutionierung des alten Glaubens weder Förderung noch Hindernis.

In dieses vom Vf. gezeichnete Bild eines ideologisch indifferenten, technokratisch-verwaltungsjuristisch agierenden Rates fügt sich zwanglos das Verbot der lutherischen Predigt 1533 ein: es kam nicht auf Druck der Altgläubigen zustande, sondern wurde dadurch ausgelöst, daß zunehmend aggressive Predigten Unruhe in die Bürgerschaft trugen und damit die öffentliche Ordnung und die Stellung des Magistrats zu gefährden schienen.

Wie die Stadt, so sahen auch Bischof und Domkapitel nicht in der Bekämpfung der neuen Glaubensinhalte, sondern in disziplinarischen Maßnahmen und – was den Mangel an Lehrern und Pfarrern anlangte – in der Beschaffung ertragreicherer Pfründen ihre Hauptaufgabe.

Im 3. Kapitel werden die Voraussetzungen für die Einführung der Reformation erörtert (97–108), wobei neben der reichsrechtlichen Situation, wie sie durch die Religionsfrieden von 1532, 1539 und 1541 geschaffen wurde, vor allem die reformationsfreundliche, ja unmittelbar reformationsfördernde Haltung des Landesherrn betont wird; Vf. erwähnt auch die wachsende religiöse Unruhe in der Bevölkerung, ohne indes näher darauf einzugehen.

Die Neuordnung des Kirchenwesens ist Gegenstand des 4. Abschnitts (109–155), in dessen Mittelpunkt das Wirken des von der befreundeten Hansestadt Lübeck ausgeliehenen Superintendenten Hermann Bonnus in Osnabrück steht.

Bonnus hat jene Kirchenordnung von 1543 geschaffen, die im wesentlichen auf der Bugenhagenschen Ordnung für Lübeck von 1531 fußt, diese aber wesentlich strafft und kirchenorganisatorische Fragen in den Vordergrund rückt. Insofern paßt sich die neue Ordnung ganz den Tendenzen der bisherigen Ratspolitik an, die stets über den Inhalt des geltenden Rechts seine Form gestellt hatte. Vf. weist nach, daß der in seinen alten Strukturen fortbestehende Rat es angesichts der Wirren in anderen Städten als seine Hauptaufgabe ansah, die neue Lehre in obrigkeitlich kanalisierte Bahnen zu lenken. Er betrachtete die Kirchenordnung im Grunde als ein systemstabilisierendes Element, das einen wachsenden Druck der Bevölkerung – dessen religiöse, wirtschaftliche oder soziale Ursachen Vf. nicht untersucht hat – auffangen sollte, und wertete sie als obrigkeitliche Polizeiverfügung wie andere auch: wie 1533 zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung die lutherische Predigt verboten worden war, so verbot der Rat jetzt die altgläubige aus rein ordnungspolizeilichen Gründen.

In den folgenden Jahren leistete das Domkapitel zwar hinhaltenden Widerstand gegen die Einführung der Reformation im ganzen Fürstbistum, zeichnete sich aber weniger durch eifernden Glaubenskampf als vielmehr durch realpolitisch geschicktes Taktieren aus.

Die Niederlage von Landesherr und Stadt auf Grund des Augsburger Interims bildet den Abschluß der Arbeit (157–165). Franz von Waldeck gab nach Einleitung eines Ketzerprozesses die Reformation auf, der Rat sah die reichsrechtliche Basis seiner vorläufigen Kirchenordnung von 1543 durch die Regelungen des Interims von 1548 zerstört und entließ ebenfalls die protestantischen Prediger.

Vf. berichtet relativ wenig über die nun folgenden Jahre, in denen sich das Domkapitel zwar um eine Restauration bemühte, darin aber weniger am völlig passiven Rat als vielmehr am Fehlen katholischer Prediger und am Widerstand der Bürger scheiterte. Die Einbettung in die allgemeine Reichsgeschichte ist so knapp ausgefallen, daß man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, die Arbeit habe eigentlich 1547 enden sollen. Ein so zentrales und für das Überleben der Reformation in der Stadt Osnabrück bestimmendes Ereignis wie der Augsburger Religionsfriede ist nur am Rande erwähnt, obgleich beispielsweise das Verbot von § 15, nämlich die Erwirkung kaiserlicher Mandate in Religionsfragen, gerade die Hauptwaffe traf, deren sich das Domkapitel in der Auseinandersetzung mit dem Landesherrn bedient hatte.

So werden die bewegenden religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Kräfte, manchmal auch verfassungsrechtliche Aspekte nicht immer ausreichend gewürdigt.

Was St. dagegen leistet und in eindrucksvoller Weise herausarbeitet, das ist die Darstellung der Politik einer kleinen Stadtobrigkeit, die all jenen religiösen und sozialen Problemen weithin verständnislos gegenüberstand, die ihr eigentliches Anliegen in der Wahrung der öffentlichen Ordnung durch eine Art von Religions- und Kirchenverwaltung sah, die nur eine Aufgabe der „Policey" neben anderen – wohl gar wichtigeren – war. Es ist im Grunde ein besonderer Aspekt der Reformationsgeschichte, nämlich die Bewältigung der Reformation als Aufgabe der öffentlichen Verwaltung, dessen Erhellung wir St. zu danken haben.

Osnabrück Heinz-Günther Borck

Schützeichel, Heribert: **Die Glaubenstheologie Calvins.** – München: Max Hueber Verlag (1972). 276 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie. Bd 9) br.

In der vorliegenden Arbeit hat sich der Vf. als Ziel gesetzt, die calvinische (= calv.) Theologie des Glaubens (= G) mit der katholisch-scholastischen Glaubenslehre zu konfrontieren, wie diese sich von Petrus Lombardus über Thomas von Aquin und die Kontroverstheologen der Gegenreformation bis nach dem II. Vaticanum herauskristallisiert hat. Zwei Hauptteile treten im Werk hervor: ein erster, in dem Calvins (= C.) Kritik am Scholastischen Glaubensbegriff recht ausführlich diskutiert wird (73–121), und ein zweiter, in dem C.s Lehre über den Glauben eine systematische Darlegung erfährt (122–270). Hier werden erfreulicherweise nicht nur die einzelnen Elemente der calv. Glaubensdefinition als solcher analysiert, sondern auch eine ganze Reihe von begrifflichen Korrelationen wie „G. und Liebe", „G. und Buße", „G. und Kirche", „G. und Sakramente". Dadurch erhält die Arbeit einen hohen Grad an Plastizität und anregender Spannungskraft.

In der Einführung erfolgt eine korrekte Darstellung der neueren und neuesten katholischen Calvinforschung im allgemeinen. Man wird jedoch etwas mehr Einzelheiten über die bisherigen Ergebnisse der evangelischen (A. Hauck u. W. Krusche!) und katholischen Forschung gerade über das Thema „G." bei C. vermissen (siehe 41). Es bleibt in diesem Zusammenhang auch eine Begründung des Urteils aus, die Arbeit des Katholiken J. Fritz, Der Glaubensbegriff bei C. und den Modernisten (Freiburg 1913), sei „unzureichend und überholt" (41). C.s Gedanken gibt der Vf. in der Regel genau wieder, obwohl er auf Zitate im Text verzichtet. Klare und zutreffende Zusammenfassungen erleichtern die Übersehbarkeit dieser auch sonst gut leserlichen Arbeit.

Die Tatsache, daß der Vf. bei einem Vergleich und einer Konfrontation zwischen der scholastischen Theologie im umfassendsten Sinn und C.s Glaubenstheologie ansetzt, hat gewiß bestimmte Vorteile. Denn gerade dieses Bezugsfeld ist von der Forschung bisher nur oberflächlich behandelt worden. Besonders interessant ist hier die häufige Erwähnung von Übereinstimmungen zwischen C. und Thomas von Aquin (71f, 83, 132, 154f, 194, 213,

224, 161f). Der zumindest indirekte Einfluß des Aquinaten auf das calv. Denken ist nämlich eine nicht unwichtige Arbeitshypothese der gegenwärtigen Calvinforschung. Ob der ebenfalls häufige Vergleich der behandelten Theologie mit eindeutig anticalvinistischen Kontroverstheologen wie Thomas Stapleton zum Verständnis der Glaubenslehre C.s wirklich unerläßlich ist, bleibt fraglich. Methodisch überzeugender wirkt, wenn der Vf. in seinen Dialog mit C. auch die moderne Exegese einbezieht (z. B. 138–140), und Schritt für Schritt aufzeigt, wo der französische Reformator mit deren Erkenntnissen übereinstimmt (z. B. 140, 173) bzw. im Widerspruch steht (z. B. 176). Denn C. selbst will biblische Theologie treiben und beansprucht dabei die genaueste Erkenntnis der „littera". Man wird eventuell bedauern, daß der Vf. fast immer katholische Exegeten anführt und auch unter diesen oft den Vortritt einem Einzigen (z. B. Otto Kuss, 174–180, 183–187) gibt. Sonst führt er aber seine Auseinandersetzung als katholischer Theologe mit C. in aller Sachlichkeit. Wie im Fall der Exegese, so sagt er auch im Hinblick auf die mittelalterliche Scholastik, das Tridentinum und die nachtridentinischen Äußerungen des Lehramtes, wo die calv. Glaubenstheologie von diesen abweicht oder mit diesen übereinstimmt und auch, in welchen Punkten C. gegenüber diesen Instanzen recht (vgl. 128f, 158f) bzw. unrecht hat. Gewiß hat man den Eindruck, daß der Reformator sozusagen einem „Kreuzverhör" unterworfen ist, und daß der „Prozeß" auf Urteilsprüche hinausläuft, zumal die im ersten Hauptteil eingeleitete Konfrontation „Calvin-Scholastik" auch im zweiten maßgebend bleibt. Doch erhält der Reformator meistens die gleichen Chancen wie seine Gegner, so daß das Verfahren des Vf. nicht ganz unzutreffend als wohlwollende „ökumenische Apologetik" bezeichnet werden kann. Bezeichnend ist dafür, daß Worte wie „Häresie" und „Irrlehre" vermieden und die Lehrdifferenzen nie dogmatisch zugespitzt werden. Freilich stellt sich dann auch die Frage, nach welchen Kriterien C.s Glaubensverständnis als „theologisch nicht befriedigend" bzw. „befriedigend" (270) beurteilt wird. Etwa nach dem, was Dogma ist (dieses Wort wird auch kaum gebraucht!) oder nach dem, worüber ein Konsens aller Scholastiken herrscht, oder nach den Ergebnissen einer bestimmten modernen biblischen Theologie? ...

Als Alternativvorschlag zur hier verwendeten und in gewisser Hinsicht wissenschaftlich legitimen und nützlichen Methode, möchte ich folgendes sagen. Da Calvins Glaubenstheologie unbestreitbar eine „Mitte" hat, die wie bei Luther der Rechtfertigungsvorgang ist (der Vf. selbst scheint sich dessen bewußt zu sein, vgl. 87f, 124, 161, 189, 209), ist es möglich, von dieser Basis auszugehen und erst in einer zweiten Etappe den dazu gehörenden „Überbau", d. h. C.s Scholastikkritik zu untersuchen. So erschließt sich auch jenes hermeneutische Prinzip, das das Verständnis der besprochenen Einzelthesen in ihrer tiefsten Einheit erscheinen lassen kann. Angenommen, daß C. im Glaubensgeschehen grundsätzlich den Vollzug des sola gratia gewährten Rechtfertigungsprozeesses sieht, läßt sich der Bezug „Glaube und Rechtfertigung" am besten nicht als ein Teilthema unter anderen behandeln (vgl. 201ff), sondern als Grundlage der gesamten Glaubensthematik bei C. wie auch seiner daraus folgenden mehr oder weniger legitim „einseitigen" Kritik an scholastischen Thesen. – Zu bedenken ist weiterhin, daß C. mit einem echt reformatorischen Vorverständnis arbeitete (vgl. 47–60), d. h. auch in seiner Glaubenstheologie gegen eine bestimmte Praxis und folglich gegen die damit zusammenhängende Theorie „kämpfte". Besser gesagt: er bekämpfte jene theologischen Wurzeln (z. B. mangelnde Christozentrik, vgl. 79), aus denen praktische Verzerrungen im Bereich der kirchlichen Strukturen, der Sakramente, der Ethik und der Frömmigkeit (z. B. entartete Heiligenverehrung) entsprungen sind, und setzte sich gleichzeitig für eine nach dem Evangelium reformierte (christozentrische) Theorie und Praxis ein. Berücksichtigt man dieses reformatorische Anliegen mit, so wird man den Akzent nicht einseitig auf die rein technisch-theologische Debatte zwischen der calv. und den verschiedenen scholastischen Deutungen des Glaubensakts legen. – Schließlich stellt sich noch die Frage der Sprache. Richtig fragt der Vf. einmal: „Verstanden die Scholastiker in ihren Erörterungen über die Gnadenerkenntnis und ‚Gnade' dasselbe wie C.?" (107). Es liegt auf der Hand, daß vor allen anderen Überlegungen die Ermittlung der Denksprache C.s erforderlich ist. Nach einer solchen vorausgehenden Untersuchung wird es dann leicht sein zu erklären, warum etwa ein Begriff wie „habitus" (84) dem auch in bezug auf den Glauben vorwiegend dynamisch denkenden C. wenig sinnvoll erscheinen mochte. – Und noch eines: So wie es möglich ist, für C.s Glaubenstheologie eine Mitte, ein hermeneutisches Prinzip, ein praxisorientiertes Vorverständnis und eine Denksprache zu ermitteln, so ist das auch möglich für die tridentinische Lehre vom Glauben, die m. E. das historisch realste katholische Pendant zur calv. Systematik ist. Im Einverständnis mit dem Vf. (143) sehe ich beim Tridentinum das hermeneutisch Spezifische und das alles übrige Erhellende in jener Theologie der Willensfreiheit und der Mitwirkung des Menschen mit Gott, die auch zum Kern der katholischen Lehre vom Glauben gehört. Diese Basis mit der reformatorischen Basis C.s zu konfrontieren, wäre die abschließende Aufgabe der hier vorgeschlagenen methodischen Alternative.

Die Erwähnung dieser Aufgabe bedeutet freilich keineswegs, daß der Rezensent die vom Vf. gewählte Methode nicht gutheißen kann. Die positive Leistung liegt unbestreitbar vor. Der Versuch Schützeichels, den positiv und negativ ausfallenden scholastischen Implikationen der calv. Glaubenstheologie und der dazu gehörenden Polemik nachzugehen, entspricht einer echten Notwendigkeit der Forschung. Die Sorgfalt, mit der er dies getan hat, verdient Anerkennung und verspricht eine recht fruchtbare Fortsetzung seiner Forschungstätigkeit.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Krasenbrink, Josef: Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum. – Münster: Aschendorff (1972). XVI, 288 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 105) kart. DM 58.–

Über Ursprung und Wirken der „Congregatio Germanica" bestand, wenn man von der Edition der Kongregationsprotokolle (1573–1578) durch W. E. Schwartz absieht, bis in unsere Zeit eine große Unkenntnis. So ist es nicht verwunderlich, daß selbst die dürftigen Angaben in Lehrbüchern und Lexika sich durch Fehler auszeichnen.

K. zeigt im I. Kap. (1–10), daß der erste Vorstoß zur Gründung einer Kongregation für deutsche Angelegenheiten (1571) durch den Augsburger Bischof und Kardinal Otto Truchseß von Waldburg, gestützt auf ein „consilium", das K. mit überzeugenden Gründen Petrus Canisius zuschreibt, erfolgt ist. Als Hauptziel schwebten ihm die Erneuerung der Kirche und die Rückgewinnung der Protestanten vor. Die dafür notwendigen Maßnahmen sollten an zentraler Stelle in Rom koordiniert und dirigiert werden.

Im II. Kap. (14–41) skizziert K. sozusagen als Vorläufer der „Deutschen Kongregation" drei temporäre Kardinalsdeputationen für deutsche Angelegenheiten unter den Päpsten Pius IV. und Pius V. Eine dieser Deputationen beschäftigte sich mit den in erster Linie von Kaiser Ferdinand I. erhobenen Forderungen nach Gewährung des Laienkelchs und der Priesterehe. Pius V. hätte höchstwahrscheinlich auch die Priesterehe konzediert, wenn er den energischen Protest des spanischen Königs Philipp II. nicht so sehr gefürchtet hätte. Eine andere Deputation befaßte sich mit der Marschroute, die Kardinal Commendone als Legat beim Ausburger Reichstag im Jahre 1566 gehen sollte. Bemerkenswert ist, daß kein Protest gegen den Augsburger Religionsfrieden auferlegt wurde. Und eine dritte Kardinalsdeputation erörterte die Situation, die im Erzbistum Köln mit der Wahl des zur Augsburger Konfession neigenden Friedrich von Wied als Erzbischof von Köln gegeben war. Da aber Friedrich wegen Verweigerung der Professio fidei die Confirmation durch Rom nicht erhalten konnte, sah er keine andere Möglichkeit als Abdankung.

Das III. Kap. (42–73) informiert über die durch Pius V. am 23. 7. 1568 gegründete ständige Kardinalsdeputation zur Rückführung „der ultramontanen Häretiker". Die Initiative dazu ging vor allem von Canisius aus, der dem Papst in einer Audienz über die Zustände in Deutschland berichtete und gleichzeitig konkrete Vorschläge unterbreitete, wie die schlimmen Verhältnisse gebessert werden könnten. Die Deputation sollte für alle gefährdeten Gebiete jenseits der Alpen zuständig sein. „Darum ist es falsch, von der pianischen Gründung als der Congregatio Germanica zu sprechen" (50). Diese Deputation, der vier Kardinäle aus vier verschiedenen Ländern angehörten, trug jedoch nur inoffiziellen Charakter. Ihre Tätigkeit dauerte nicht über das Gründungsjahr 1568 hinaus. Für aktuelle Probleme bildete Pius V. ad-hoc-Kommissionen. So betraute er im März 1571, und nicht, wie K. meint, schon im Januar 1570 (die Berufung auf Pastor geschieht zu Unrecht!), sechs Kardinäle mit der Widerlegung der Magdeburger Centurien. Die kurze Dauer der von Pius V. ins Leben gerufenen Kommissionen hatte nach Meinung K.s ihre Ursache darin, „daß der Papst aufgrund seines persönlichen Naturells zu einer echten Zusammenarbeit mit den Kardinälen nicht imstande war" (73).

Zum eigentlichen Thema kommt der Autor im IV. Kap. (74–248), in dem er die Arbeit der Congregatio Germanica unter Papst Gregor XIII.

von 1572 bis 1585 schildert. Während die Kommission von 1568 einen übernationalen Auftrag zu erfüllen hatte, dachte dieser Papst bei der Gründung der Kongregation, die Ende 1572 erfolgte, allein an Deutschland. Zu den einflußreichen Kardinälen der ersten Zeit gehörten Otto Truchseß von Waldburg, Christoph und Ludwig Madruzzo, Zaccaria Delfino und Giovanni Morone, die in Kurzbiographien vorgestellt werden. Daß diese Kongregation nicht nur Beratungen anstellte, sondern auch Entscheidungen fällte, zeigt K. an mehreren Fragen (Entstehung der Reformnuntiaturen; Reformarbeit der Nuntien; Neugründung des Collegium Germanicum; Kolleggründungen in Deutschland; Besetzung von Bischofsstühlen) ausführlich auf.

Im V. Kap. (249–260) hören wir, daß die Kongregation unter Sixtus V. zur Untätigkeit verurteilt war. „Die Natur Sixtus' V., genialer als die seines Vorgängers, vertrug keinen gleichwertigen Ratgeber neben sich" (249). Dieser Papst förderte wieder die seit dem 13. Jahrhundert vorgeschriebenen ad-limina-Besuche der Bischöfe, indem er anordnete, daß die deutschen Bischöfe alle vier Jahre zur Berichterstattung nach Rom kommen müßten. Darüber hinaus organisierte er die Römische Kurie neu, wobei die Konzilskongregation an der Spitze rangierte, und baute das Nuntiaturwesen aus.

Im VI. Kap. (261–263) berichtet K. auf ganzen drei Seiten von der Wiedererrichtung der Congregatio Germanica durch Innozenz IX. im Jahre 1591. Einiges Material hätte der Autor der 1969 von Roberg herausgegebenen Edition zur Nuntiatur des Ottavio Mirto Frangipani (1590–1592) entnehmen können.

Eine wirksamere Tätigkeit entfaltete die Kongregation unter dem Pontifikat Clemens' VIII., wie Kap. VII (264–282) beweist.

Das letzte Kap. VIII (283–288) informiert, leider etwas zu knapp, über die Kardinalsdeputationen für deutsche Angelegenheiten von 1605 bis zur Gründung der Congregatio de Propaganda Fide im Jahre 1622. Verwoben in diesen Abschnitt sind einige rückblickende Gedanken, die freilich kein Resümée der gesamten Untersuchung ersetzen können.

Der Rezensent hat übrigens den Eindruck, daß dem Autor Zeit und Kraft fehlten, die im ganzen gründliche Untersuchung gebührend abzuschließen. Dazu gehört auch, daß das Buch ohne Register geblieben ist, ein Manko, das mit keinem Wort zu entschuldigen ist.

In formaler Hinsicht weist die Untersuchung beträchtliche Mängel auf. Unerträglich hoch ist die Zahl der Lese- bzw. Druckfehler. Einige Beispiele: quaesto statt richtig questo (S. 17 Anm. 27), 25. Dez. statt 3. Nov. (S. 18 Anm. 34), oeterni statt aeterni und 1580 statt 1588 (S. 20 Anm. 41), cose statt cosa (S. 24 Anm. 56), negolio statt negotio (S. 45 Anm. 9b), 1670 statt 1570 (S. 69 Anm. 113), Salli statt Galli (S. 95 Anm. 89, S. 96 Anm. 91), Bonelli statt Rusticucci (S. 137 Anm. 279), aiuto statt aiutato de' (S. 137 Anm. 279), Gregor III. statt Gregor XIII. (172), 1592 statt 1591 (249). Wie mangelhaft manche frühere Edition sein kann, beweist ein Vergleich zwischen dem von K. S. 261 Anm. 3 nach der Edition von J. Schweizer gebotenen Zitat mit dem Wortlaut in der neuesten Edition von B. Roberg, die K. leider nicht benutzt hat.

Dem Quellen- und Literaturverzeichnis mangelt es an Übersichtlichkeit; dies gilt besonders für die Nuntiaturberichte.

Bedauerlich ist, daß einige Werke in den Anmerkungen verkürzt angeführt werden (S. 10 Anm. 32; S. 11 Anm. 4; S. 12 Anm. 4; S. 17 Anm. 28), obwohl sie im Quellen- und Literaturverzeichnis nicht enthalten sind.

Die Interpunktionen sind häufig willkürlich gesetzt. Die verwendete Form des Apostrophs besteht im Deutschen nicht!

Um Verwechslungen vorzubeugen, sollte die Nr. einer Urkunde nicht vor (nr. 338 372–375), sondern hinter der Seitenzahl stehen.

Die Kolumnentitel sind, da zu allgemein und noch dazu auf der linken wie der rechten Seite gleichlautend, wenig hilfreich. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis hätte hier Verwendung finden können.

Die Arbeit von K. schließt eine Lücke in der Forschung. Dieses Verdienst des Autors wird durch die formal-technischen Ausstellungen nicht wesentlich geschmälert.

Bamberg Georg Denzler

Heijne, Rien: **Sprache des Glaubens.** Systematische Darstellung der Theologie von Ernst Fuchs. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972. VIII, 192 S. kart. DM 29.–

Der Untertitel dieser Veröffentlichung könnte in die Irre führen, erwartet man doch unter einer „Systematischen Darstellung" auch ein Minimum von objektivierender Distanz und kritischer Reflexion über Methode und Inhalt des Dargestellten. Das ist hier ganz und gar nicht der Fall. Die vorliegende Arbeit eines jungen katholischen niederländischen Theologen, der 1969/70 in Marburg ein Studienjahr verbrachte, ist eher eine nachmeditierende, die verschiedenen Texte und Elemente harmonisierend in einen einzigen Denk-Duktus versammelnde (und in diesem Sinn systematisierende) Paraphrase der Theologie von E. Fuchs, und zwar unter ihrem bestimmenden Kristallisationspunkt: dem Verständnis des Heilsgeschehens als Sprachereignis der Liebe.

Im ersten Teil wird eine exklusiv existentialphilosophische Phänomenologie der Sprache und des Menschen als des von der Sprache bestimmten Seins dargeboten, auf deren Folie im zweiten Teil das Heilsgeschehen als „Sprachgeschehen der Liebe" entfaltet wird („Gott mischt sich in unsere Sprache ein" und spricht sich darin als Liebe aus: 85ff). Das Buch schließt mit drei Beiträgen von Ernst Fuchs selbst: „Neun einleitende Thesen zum Ansatz einer christlichen Theologie"; eine Predigt „Vom Absoluten" (deren Stellenwert hier dem Rezensenten nicht klar geworden ist); ein Nachwort.

Verf. tritt in seiner „Paraphrase" völlig hinter das Denken von Fuchs zurück; bis in Sprache, Diktion und Stil hinein bleibt alles Gesagte ganz im Horizont dieser Theologie. Entsprechend bestätigt Fuchs in seinem Nachwort dieser „Präzisionsarbeit" zu Recht, daß sie „sowohl dem Wortlaut als auch den Intentionen" seiner Theologie entspreche (186). Aus diesem Grund käme eine gründliche Auseinandersetzung mit dieser Veröffentlichung einer Auseinandersetzung mit der Theologie von E. Fuchs gleich. Das würde hier zu weit führen und müßte billigerweise auch anhand von Fuchsschen Originaltexten geschehen. Jedoch, auch wenn man kritische (und sehr kritische) Vorbehalte gegen diese Art extrem existentialtheologischen Denkens hat: man wird gleichwohl die vorliegende Arbeit sehr begrüßen und empfehlen dürfen. Denn wer sich je mit der Theologie von E. Fuchs beschäftigt hat, weiß wie schwierig bisweilen infolge der Vorliebe des Autors zu abrupten Gedankengängen und änigmatischen Formulierungen der Verstehenszugang ist. Von hier aus gesehen ist die Paraphrase von H. außerordentlich hilfreich, da sie in übersichtlichen und gut begründeten Schritten (jeweils mit Angabe der Belegstellen bei Fuchs) den Leser sehr genau den Weg in die Mitte der Theologie von Fuchs führt. (Wenngleich auch bei H. die Esoterik der Sprache gelegentlich seltsame Blüten treibt, z. B.: „Denn das Sein als Nichts begründet gerade so etwas wie Existenz im strengen Sinne dieses Begriffs, der ein Draußen in meinem Innern willentlich unterbringt" (35). Oder: „Erst das konkrete Wort hebt das Sein in das Sein, läßt Versammlung als Versammlung ein und deshalb auch zu. Sprache ist insofern Zulassung im Einlaß. Das Sprachereignis ist ‚Erlaubnis'" (47).

Wien Gisbert Greshake

Mödlhammer, Johann Werner: **Kirche und Welt bei Paul Tillich.** Nachkonziliare Untersuchungen zum theologischen Ansatz. – Wien: Notring 1971. 225 S. (Dissertationen der Universität Salzburg 3) kart. öS 75.–

Unter den bislang veröffentlichten Arbeiten über die Theologie Paul Tillichs nimmt die vorliegende Dissertation schon insofern eine herausragende Stellung ein, als es sich bei ihr um eine nachkonziliare Untersuchung handelt, die – und das sei vorweg betont – das weitgespannte Lebenswerk dieses protestantischen Denkers mit großem Verständnis und profunder Kenntnis über den besonderen Aspekt seiner ökumenischen Bedeutung hinaus theologiegeschichtlich einordnet und sehr differenziert darstellt. Die im Untertitel ausgedrückte Einschränkung wirkt sich also in keiner Weise etwa als eine Verengung der Interpretation aus. Im Gegenteil, der Verf. weiß schon vom Anfang an zu überzeugen, daß für ihn die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute wohl ein Ausgangspunkt ist und den Orientierungshorizont darstellt, thematisch aber die Theologie Tillichs zur Sprache kommen soll. Und das geschieht in einer Weise, wie man es sich für eine solche Monographie nicht besser wünschen kann.

Die Hauptthemen der Arbeit sind – gemäß der Pastoralkonstitution – die Kirche und die Welt. Beide Problemkreise greifen aber ineinander, denn Kirche ohne Welt ist genau so nicht möglich, wie sie auch nicht als Zwischeninstanz zwischen Gott und der Welt aufgefaßt werden dürfte. Um nun Tillichs Deutung ihrer Zuordnung, Unterschiedenheit und dialektischen Einheit, also des Weltverhältnisses der Kirche strukturell im Ansatz zu erhellen, versteht der Verf. beide Größen so komplex wie nur möglich: die Welt als Schöpfung und als gefallene Wirklichkeit, in ihrer Essenz und Existenz, als Natur und als einen vom Menschen in Freiheit und Bindung, in Verantwortung, aber auch in Verantwortungslosigkeit gestalteten Bereich – also auch als Kultur in ihren verschiedensten Ausprägungen; dementsprechend wird dann auch die Kirche wohl auch als Organisation, zunächst aber vor allem als Gemeinschaft derjenigen, die von dem auch in der Welt wirkenden Geist Gottes ergriffen sind, verstanden.

Durch diesen von vornherein ins Universale ausgeweiteten Problemhorizont gewinnt der Verf. zweifellos den rechten Zugang zur Theologie Tillichs, die nun sehr eingehend dargestellt wird. Aus der Fülle der Gedanken sei nur auf folgendes hingewiesen: In der Grundlegung kommt es vor allem auf die ontologische Begründung der Wirklichkeit an, so daß die mit dem „Protestantischen Prinzip" der Rechtfertigung aus Glauben oft verbundene Gefahr einer existenztheologischen Vereinseitigung, ohne dieses Prinzip zu verkürzen, gebannt ist und die theologischen Themen der Transzendenz und Gegenwart Gottes in der Welt, der Religion, des Heiligen Geistes und des Heiligen usw. wieder zu ihrem Recht kommen. Dementsprechend wird dann auch Tillichs Verständnis des Wesens der Kirche zunächst als das einer „Geistgemeinschaft" mit dem Akzent auf ihrer Unsichtbarkeit und einem gewissen Vorrang des „formalen" Glaubens herausgearbeitet, um so dessen Bemühung um die Einheit der Kirche, um die Überwindung des Nebeneinanders von Kirchen und von Kirche und Welt zu motivieren. Die „sichtbare" Kirche wird dabei natürlich nicht außer Acht gelassen, auch wenn sie, mit Tillich, hauptsächlich vom Ansatz und im Horizont des christologisch begründeten „Neuen Seins" entfaltet wird, und gerade dadurch kommt ihre Bedeutung für die Welt zur Geltung. Ein Vergleich im Sinne eines Gesprächs zwischen der Theologie Tillichs und der des Zweiten Vatikanums beschließt sodann die Arbeit.

Wenn auch in einer solchen Besprechung nur wenige Themen dieser Arbeit – wobei ja auch diese nur einen Schnitt durch Tillichs Theologie darstellt – wiedergegeben werden können, wird doch hoffentlich deutlich, wie es dem Verf. gelingt, das Lebenswerk dieses protestantischen Denkers in ganzer Breite differenziert darzustellen. Und dabei ist er – das sei ausdrücklich betont – nicht nur Referent, sondern auch ein scharfsichtiger Kritiker, der in der Tat viele Fragen, die natürlich zunächst die katholische, aber auch die protestantische Theologie an Tillich zu stellen hat, sehr präzise und begründet formuliert. Z. B.: Ob nicht Tillichs Methode der Korrelation, ohne damit ihre grundsätzliche Berechtigung in Zweifel ziehen zu wollen, der Offenbarung oft ein allzu menschliches Korsett anlegt, sie auf die Fragen hin zu sehr einengt?; oder, ob nicht Tillich die Gott negierende Seite, das Widergöttliche in der Welt verharmlost? Und nicht zuletzt: durchwegs werden sehr deutlich die katholisch-protestantischen Kontroverspositionen, besonders beim Problem der von Tillich abgelehnten Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen, herausgearbeitet.

Dennoch: Der Haupttenor des ganzen Buches ist, und zwar durchaus im Sinne Tillichs, die ökumenische Bedeutung seiner Theologie, bzw. die für beide Seiten bedenkenswerte und fruchtbare Affinität, die zwischen ihr und der Pastoralkonstitution besteht. Oder, mit Tillich gesprochen: „Jetzt ist ein Kairos, ein Augenblick voller Möglichkeiten für die protestantisch-katholischen Beziehungen".

Münster Paul Wrzecionko

Theologische Berichte 2. Zur neueren christologischen Diskussion. Hrsg. im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von Josef Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern von Franz Furger. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1973). 325 S. br. sfr/DM 35.80

Bereits ein Jahr nach Erscheinen des ersten legen die Herausgeber den zweiten Band der „Theologischen Berichte" vor. Er ist (damit einem vielfach anläßlich der Eröffnung der Reihe angemeldeten Desiderat entsprechend) einem einzigen Thema gewidmet, der Christologie. Damit ist einer der bedeutendsten Diskussionspunkte heutiger Theologie aufgegriffen. Wer die Flut der diesbezüglichen Literatur kennt, wird eine theologische Berichterstattung gerade darüber lebhaft begrüßen.

In Dietrich Wiederkehr (Dogmatiker in Fribourg und an der Kapuzinerhochschule in Solothurn) ist sicher einer der kenntnisreichsten und (ausgewiesen durch seinen groß angelegten christologischen Entwurf in „Mysterium salutis" III/1) kompetentesten Sachverständigen der gegenwärtigen dogmatischen Diskussion für einen Report gewonnen. Er berücksichtigt die letzten 15 Jahre seit Erscheinen des Vorläufers der besprochenen Reihe, der „Fragen der Theologie heute". Die Darstellung steht unter der Überschrift „Konfrontationen und Integrationen der Christologie" (11–119). An die Stelle partieller Modifikationen des überkommenen christologischen Schemas ist eine völlig neue Situierung von Person und Werk Jesu Christi getreten, die in der Tat den Charakter einer Frontstellung gegen die klassische Lehre trägt. Die von der Exegese unternommene Herausarbeitung der impliziten Christologie der neutestamentlichen Schriften führte zur Relativierung der seinsphilosophisch geformten alten Inkarnationstheologie. Geschichtstheologische Reflexionen, wie sie im katholischen Raum z. B. K. Rahner anstellte, zeigten, daß die Menschheitsgeschichte als ganze und von Anfang an schon Heilsgeschichte ist; die Christologie erwies sich damit als Parameter christlicher Zukunftsentwürfe – eine Dimension, die früher kaum ansatzhaft zur Geltung gekommen war. Die Brüchigkeit des traditionellen Gottesbildes und die moderne anthropologische Fragestellung veranlaßten die Entwicklung einer Christologie „von unten", die in Konflikt zur gängigen Christologie „von oben" gelangen mußte. Schließlich ist auch der soteriologische Neuansatz in die Auseinandersetzung einzubringen, der im Zusammenhang mit der Stellvertretungstheologie D. Sölles entwickelt worden ist. Mit alledem ist der von Chalkedon gesteckte Rahmen sicher überschritten.

So aktuell die damalige Lösung auch heute noch ist (A. Grillmeier hat nachdrücklich in Band 1 der „Berichte" 69–169 darauf hingewiesen), so sehr muß die hermeneutische Aufgabe die Theologie veranlassen, das Christusereignis in heutigen Kategorien verständlich zu machen. Obwohl an den neuen Entwürfen im einzelnen oft erhebliche Kritik anzumelden ist (Wiederkehr tut dies besonders hinsichtlich der Christologie von P. Schoonenberg und D. Sölle), liefern sie doch, darin ist dem Verf. zuzustimmen, Anstöße zur vertiefenden Erneuerung der Christologie, die im Sinne einer Integration aufgenommen werden müssen.

Eine interessante Ergänzung dazu liefert Hubert S. Takayanagis Übersicht über die „Christologie in der japanischen Theologie der Gegenwart" (121–133), die etwa die letzten hundert Jahre umfaßt. Wie der Verf., Jesuit und Professor für englische Literatur an der Sophia University in Tokyo, bemerkt, spielt sich die diesbezügliche Diskussion ausschließlich im protestantischen Raum ab; die Katholiken scheinen mehr mit philosophischen und naturrechtlichen Fragen beschäftigt. Spiegelt sie auch im allgemeinen die Strömungen des Abendlandes wider, so finden sich doch auch Versuche, die westlichen Impulse in japanischen Denkkategorien weiterzuentwickeln. Hier ist vornehmlich die jüngst auch in deutscher Sprache veröffentlichte „Theologie des Schmerzes Gottes" von Kazoh Kitamori zu erwähnen. Ähnlich wie in den neuesten westlichen Ansätzen interessiert hier nicht mehr die Christologie im strengen Sinn, sondern die soteriologische Funktion Christi. Obschon Kitamori nicht frei von modalistischen Tendenzen zu sein scheint, stellen seine Überlegungen eine beachtliche Reflexion zur theologia crucis dar.

Andreas Stadelmann, Alttestamentler in Fribourg, liefert einen Beitrag „Zur Christologie des Hebräerbriefes in der neueren Diskussion" (135–221). Er möchte damit eine wichtige, aber meist von den Dogmatikern etwas vernachlässigte christologische Quelle neuerlich zum Fließen bringen. Sorgfältig werden, ausgehend von den für die Interpretation wichtigen Einleitungsfragen, die Hauptlinien des Christusbildes jener Schrift ausgezogen. Ihr Autor möchte das apostolische Christuskerygma in einer liturgischen Paränese den vom Glaubensschwund bedrohten Christen der zweiten Generation neu interpretieren. Im Anschluß an die Arbeiten A. Vanhoyes weist Stadelmann nach, daß dies nicht vor religionsgeschichtlichem, sondern vor alttestamentlichem Hintergrund geschieht. Dabei rückt die Gestalt des Herrn in die Perspektive des Kultes. Sein Leben und Sterben mündet ein in sein hohepriesterliches Selbstopfer. Damit aber vermag Hebr einen wesentlichen Beitrag zur heutigen Entsakralisierungsdebatte ebenso zu machen wie zur Frage des Priestertums (vor allem des allgemeinen Priestertums). Da der Brief seine Christologie unter dem Schema von Werden und Vergehen entwickelt, sollte er, so schließt Stadelmann etwas überraschend, auch eine Rolle bei der Auseinandersetzung mit dem evolutionistischen Weltbild spielen.

Das leitet über zu den Ausführungen von Peter Schellenbaum über „Die Christologie des Teilhard de Chardin" (223–274). Zu dem etwas erschlafften Teilhard-Gespräch kann der Verf., ein Schüler H. de Lubacs und Münchener Hochschulseelsorger, durch seine Vertrautheit auch mit den unedierten Schriften des französischen Jesuiten beitragen. Vornehmlich die Tagebücher zeigen, daß die evolutive Weltsicht nicht so sehr in den naturwissenschaftlichen Voraussetzungen als vielmehr in der Christologie Teilhards wurzelt. Diese wiederum ist geprägt durch ein aus dem Ostergeschehen resultierendes Vertrauen auf die Heilshaftigkeit des göttlichen Handelns in Christus, dessen „Diaphanie" sich überall zeigt. Wenn Christus das organische Zentrum des Universums ist, dann kommt alles darauf an, ihn als Kyrios erfahrbar zu machen. Es ist einsichtig, daß in einer solchen Theologie das Malum keinen rechten Ort mehr hat. Die heilsgeschichtliche Spannung zwischen dem „schon" und „noch nicht" bricht zugunsten des ersten Spannungsgliedes zusammen. Schellenbaum redet denn auch gar nicht einer Neubelebung der Ergebnisse Teilhard'scher Theologie das Wort, wohl aber seiner „energetischen Methode", die darauf ausgehe, die Wahrheit im Tun zur Erfahrung zu bringen. Man darf allerdings Bedenken anmelden, wenn er das Theorie-Praxis-Problem im Blick auf den psychosozialen Sinn vieler moderner Kommunen der Lösung näherbringen möchte, die das Symbol der Hoffnung auf Gott in der Gegenwart seien.

Der Löwener Systematiker Adolphe Gesché befaßt sich mit der „Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie" (275–324). Allerdings han-

delt es sich hier um keinen Forschungsbericht, sondern um eine Forschungsarbeit, die von der Feststellung ausgeht, daß das Osterereignis viel zu wenig in der Christologie berücksichtigt worden sei. Der Hauptgrund für dieses Defizit ist in der vornehmlich fundamentaltheologischen Fragestellung der bisherigen Theologie zu suchen, die die Historizität der Auferstehung nachweisen wollte. Der Verf. ruft ins Gedächtnis, daß Glaube sich nie auf ein Geschehen, sondern auf dessen Urheber richtet. Die eigentliche theologische Bemühung fange darum erst an, wenn man festgestellt habe, daß „ein österliches Ereignis" stattgefunden habe, das als Auferstehung interpretiert wurde. Einen Zugang zum Sinn sucht Gesché von der Sprachanalyse der Auferstehungszeugnisse her zu finden. Die in den neutestamentlichen Schriften bezeugte Vielzahl von Redeweisen legitimiere eine Neuinterpretation auch für den Theologen von heute. Er erarbeitet sie von den altchristlichen Glaubensbekenntnissen her, da in ihnen nicht über die Auferstehung geredet werde, sondern sie selber zum Osterereignis gehörten. Dieses hat für Gesché im Anschluß an Moltmann und die neuere Christologie vor allem eschatologische Bedeutung: die neue Schöpfung wird verwirklicht und damit der Anfang des realisierten Heiles gesetzt.

Die kurze Übersicht über die in diesem Band der „Theologischen Berichte" verhandelten Fragen zeigt zur Genüge, daß der Leser gute Information und reiche Anregung empfängt. Die Intentionen der Herausgeber werden, aufs Ganze gesehen, erreicht. Mit der vorliegenden Publikation dürfte die Reihe ihre Gestalt gefunden haben. Nicht nur der Spezialist, sondern vor allem der Theologe und theologisch Interessierte, der nicht mehr die gesamte Literatur zur Kenntnis zu nehmen vermag, wird eine solch hilf- und kenntnisreiche Information lebhaft begrüßen.

Um seinetwillen sei es abschließend aber gestattet, einige kritische Anmerkungen zur äußeren Gestaltung zu machen. Eine gute Bibliographie würde den Wert der Berichte merklich erhöhen. Im Gegensatz zum ersten Band hat nur ein einziger Beitrag übersichtliche Literaturangaben (A. Stadelmann); bei den anderen sind sie im Apparat versteckt oder absent. Wenn die Folgebände weiterhin streng thematisch gehalten werden (wie zu hoffen steht), sollten die Herausgeber die freundliche Hilfe eines Registers dem Benutzer nicht versagen. Schließlich wäre zu wünschen, daß man sich auf eine einheitliche Schreibweise griechischer Wörter einigt: entweder in Originalschrift (Stadelmann) oder in lateinischer Umschrift (Gesché).

Bochum Wolfgang Beinert

Dexinger, Ferdinand / **Staudinger,** Ferdinand / **Wahle,** Hedwig / **Weismayer,** Josef: **Ist Adam an allem schuld?** Erbsünde oder Sündenverflochtenheit? – Innsbruck, Wien, Münster: Tyrolia 1971. 416 S. Ppb. DM 19.80

Die vorliegende Gemeinschaftsarbeit österreichischer Theologen zum heute viel erörterten „Erbsünden"-Thema, zu deren „Zustandekommen ... zahlreiche Gespräche und Diskussionen mit Studenten der Theologie und Teilnehmern an den Wiener Theologischen Kursen für Laien" wesentlich beitrugen (13), verfolgt die Absicht (zunächst wohl mit Bezug auf den genannten Interessentenkreis), die Problematik der traditionellen „Erbsünden"-Lehre deutlich zu machen und eine Neuinterpretation dieser Lehre für das heutige Verstehen zu leisten. Daß die Vf. dabei sich und den Angesprochenen die Wissenschaftlichkeit nicht ermäßigen, kann schon am ersten Beitrag abgelesen werden, der den „hermeneutischen Vorüberlegungen" gilt (J. Weismayer). Die hier entwickelten Prinzipien über die notwendige Zusammenschau von Schrift und Dogma, von ursprünglicher Glaubensaussage und Dogmenentwicklung, von Lehramt und Theologie wären an sich wohl geeignet, den Grund für die beabsichtigte Neuinterpretation des Dogmas zu legen. Aber man weiß natürlich, daß es leichter ist, ein theoretisches hermeneutisches Programm aufzustellen, als es stringent und überzeugend an der Sache selbst zu bewähren.

Etwas von dieser Schwierigkeit deutet sich schon in den „Alttestamentlichen Überlegungen zum ‚Erbsünde'-Problem" (F. Dexinger) an, die alles verfügbare exegetische und dogmatische Material aufnehmen und damit einen nahezu vollständigen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung bieten. Allerdings erscheint hier das Beweisziel wohl zu kurz angesetzt, wenn es dem Vf. nur um den Nachweis geht, daß das AT keine „Erbsünden-Lehre" kenne und daß „die klassische Erbsündenlehre ... keine Basis im Alten Testament" finde (115). Da diese exegetischen Aussagen immer in kritischem Konnex mit der Dogmatik stehen, darf man zu dieser Beweisführung anmerken, daß sie eigentlich eine Position angreift, die heute so von der Dogmatik kaum noch vertreten wird. Weil der Exeget hier beständig (wenn auch in negativer Richtung) dogmatische Implikationen aufnimmt, dürfte auch von seiten der Systematik an ihn die Frage gestellt werden, ob hier der Sinn der kirchlichen „Erbsündenlehre" richtig getroffen ist; denn dazu gehörte u. a. auch die Hervorhebung des Momentes der ursprünglichen Gottesfreundschaft und der Begnadung des Menschen, ohne welches Moment das Anliegen und die weitere Ausführung jeder „Erbsündenlehre" unverständlich wird. Bei Berücksichtigung dieses Momentes könnte z. B. die im Vorwort gestellte suggestive Frage unterbleiben: „Nimmt ein Gott, der alle künftigen Menschen für den Fall des ersten Menschen bestraft, nicht dämonische Züge an?"

Aber auch bezüglich des rein exegetischen Befundes werden dem hier immer angesprochenen Systematiker einige Unebenheiten auffallen. So wird in der Formulierung des Ergebnisses der Arbeit am AT einmal gesagt, daß dem „typisierenden Charakter" von Gn 3 nur zu entnehmen sei, daß „der Mensch der erste Sünder" ist (96), daß „der sündenlose Mensch" keine Realität ist (104), „daß jeder Mensch Sünder ist" (105). Vermögen diese Aussagen die eingangs als Mißverständnis ausgegebene Deutung der „Erbsünde" (18) zu widerlegen, wonach „Erbsünde" nur ein Äquivalent für das tragische Wesen des Menschen sei? Vor allem aber scheint hier der Nachweis nicht gelungen, daß das AT an Stelle der ihm nicht bekannten „Erbsünde" die sogenannte „Sündenverflochtenheit" lehre. Wenn in den am Ende vorgetragenen Thesen unter These 7 gesagt wird: „Wie Adam nach der biblischen Sündenfallerzählung gesündigt hat, so sündigen alle" (115), so erübrigt sich die Annahme einer „Sündenverflochtenheit", deren Wesen auch mit dem einfachen Verweis auf den Bundesgedanken nicht geklärt ist. In Wirklichkeit richtet sich die doch vorwiegend existential gehaltene Deutung des alttestamentlichen Befundes über den Menschen als sündiges Wesen auch gegen den Gedanken der „Sündenverflochtenheit", der im übrigen vor dem Vorwurf eines Mythologems auch nicht gefeit ist.

Als besonderer Vorzug dieser Gemeinschaftsarbeit darf die Einbeziehung der „zwischentestamentlichen Literatur" (H. Wahle) angesehen werden, deren Bedeutung für das geschichtliche Verständnis des NT nicht übersehen werden kann. Die sehr inhaltsreiche und umsichtige Untersuchung, die auch der Vieldeutigkeit und Unausgewogenheit mancher der in dieser Literatur enthaltenen Aussagen Rechnung trägt, weist neben den deutlicher werdenden Anklängen an eine Abhängigkeit des sündigen Zustands der Menschheit von Adam auch auf die dort stark hervorgehobene Tatsache der Existenz von Gerechten hin, die offenbar das Gesetz der allgemeinen Sündhaftigkeit durchbrechen. Das scheint, ohne daß darüber weiter reflektiert wird, ein Hinweis darauf zu sein, daß die neutestamentlich-paulinische Auffassung aus dieser Traditionslinie herausspringt; denn das πάντες ἥμαρτον (Röm 3,23; vgl. auch Röm 5,12) ist in jener Auffassung nicht unterzubringen. Gleichwohl betont F. Staudinger in der Untersuchung zum NT das Verhaftetsein Pauli an diesen „zeitgenössischen Hintergrund" (228), besonders auch bei der Interpretation des „locus classicus" der traditionellen Erbsündenauffassung Röm 5,12–21. Die ausführliche Exegese dieses Textes zeigt m. E. allerdings eine deutliche Neigung zu einer in etwa harmonisierenden und undialektischen Auffassung, die den Kern der Aussage allein in dem Verweis auf die aktiv-persönlichen Sünden der Menschen in der Folge der ersten Sünde gelegen sieht. Deshalb wird das nach Röm 5,12 d vorkommende Anakoluth als „nicht gravierend" (228) angesehen und der entscheidende Vers 19, nach dem „die vielen" durch die Kausalität Adams Sünder werden, wie sie durch Christi Kausalität gerecht werden (und also nicht durch eigene Taten), in seiner Aussagekraft unterbewertet. Es ist wohl nicht zu verkennen, daß in dieser Exegese die eigentliche Stringenz der Adam-Christus-Parallele nicht hervortritt; denn auf der Seite Christi kann es für Paulus keine irgendwie geartete Mitwirkung des einzelnen an der Rechtfertigung geben. Nach Staudinger soll darum Röm 5,12–21 nur besagen, daß jeder einzelne Mensch nach Adam die Adamstat ratifiziere. Dieser Umstand bekommt dann wieder die Bezeichnung „Sündenverflochtenheit" (258). Aber warum muß man die Tatsache, daß alle Menschen in der Geschichte sündigen, als „Sündenverflochtenheit" bezeichnen, ein Terminus, der doch mehr als eine zeitliche Abfolge meint, nämlich das Ineinandergreifen, das Ineinanderübergehen

und den inneren Konnex der Sünden. Daß diese Problematik nicht reflektiert ist, zeigt das Eingeständnis, daß Paulus über das „Wie" des Konnexes zwischen einzelner Tatsünde und Adamstat keine Aussage macht. Also kann er doch wohl auch nicht förmlich für eine „Sündenverflochtenheit" beansprucht werden.

Auf diesen Terminus ist auch der Überblick über die Geschichte des Erbsündendogmas präorientiert, der verständlicherweise trotz seiner materialen Reichhaltigkeit und gekonnten Auswertung der Literatur nicht alle Tiefen und Hintergründe dieser Geschichte ausmessen kann. So wird z. B. der Tatsache keine Erwähnung getan, daß Augustinus, der hier (mit einer gewissen Einschränkung) als „Vater des Erbsündendogmas" bezeichnet wird (306), selbst schon einen regelrechten Traditionsbeweis für diese Glaubenswahrheit führt, also offenbar gar keine solche Originalität beansprucht. Auch die Lehre des Tridentinums, die mehr nach dem Nichtgesagten und dem Offengebliebenen hin befragt wird als nach den positiven Bestimmungen und ihrer Gewichtigkeit, fügt sich schließlich in den Begriff der „Sündenverflochtenheit" (357) ein, wobei zu wenig bedacht wird, daß dieser Begriff hier offenbar doch etwas anderes bedeuten muß als bei seiner Anwendung auf das Alte und Neue Testament.

Die Antwort auf die Frage, was er nun eigentlich beinhaltet, erwartet man in Ermangelung bisheriger Klärung am Schluß in der zusammenfassenden systematischen Aussage über die „Erbsündenlehre". Hier nimmt J. Weismayer zunächst die Formel K. Rahners über das Minimum einer kirchlichen Erbsündenlehre (oder ihrer Neufassung) auf, die auf die Notwendigkeit der Anerkennung einer dem Menschen vor jeder eigenen personalen Entscheidung eignenden Heillosigkeit hinweist. Aber es ist die Frage, ob dieses „Ergebnis" in den vorhergehenden Interpretationen von Schrift und Tradition wirklich angelegt ist; denn vor allem in den Schriftargumenten dieses Buches geht es nicht um ein der personalen Freiheitsentscheidung vorausliegendes Unheilsmoment im einzelnen, sondern immer nur um die Folge persönlicher Sünden und deren behauptete Universalität. Hier bringt also der Systematiker etwas Bedeutsames in den Zusammenhang hinein, was leider durch die Schriftbegründung des Buches nicht gedeckt ist. Aber die entscheidende Frage zur Verifizierung des Begriffes der „Sündenverflochtenheit", d. i. die Frage nach dem „Wie" des Übergehens der Unheilssituation auf den einzelnen, wird verhältnismäßig kurz behandelt. Der Verweis auf die „Einheit der Menschheit" erscheint dem Vf. offenbar selbst so wenig erhellend, daß er schließlich auf die (allerdings nur beiläufig in Fußnoten erwähnten) Theorien P. Schoonenbergs und K. H. Wegers zurückgreift, wobei einfach vorausgesetzt wird, daß die Ansicht Schoonenbergs bezüglich des „inneren Bestimmtseins des einzelnen von der Sünde der Welt" (376) in sich völlig schlüssig und überzeugend sei. Dabei wird man bei genauerem Überdenken dieser Theorie und der von Schoonenberg selbst zugegebenen Schwierigkeiten (keine Universalität der Sünde vor Christus; Maria nicht die einzige unbefleckt Empfangene!) gewahr, daß mit den Begriffen „Situation" und „Situiertsein" nur eine verbale Lösung des Problems angeboten ist; denn das für Schoonenbergs Theorie entscheidende „existentiale Situiertsein durch persönliche Sünden anderer" kann niemals erklären, daß im neuen Menschen der „Spielraum der eigenen Freiheit" oder die Befähigung zu Akten der Liebe (in deren Mangel Schoonenberg das Wesen der „Erbsünde" sieht) absolut fehlt. Das bringen die von Schoonenberg angeführten Beispiele (Antisemitismus innerhalb einer Gemeinschaft, Kolonialismus, Fehlen der Ehrlichkeit in einem bestimmten Milieu) gegen die Absicht des Autors nahezu zur Evidenz. Es ist zu bedauern, daß die hier gebotene systematische Reflexion in diese zugegebenermaßen schwierigen „Infrastrukturen" der modernen „Erbsünden"-Problematik nicht hinabreicht. Vielleicht hätte auch eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem nur beiläufig genannten Rahnerschen Versuch der Erklärung mittels der heilsgeschichtlichen Funktion der „humanitas originans" die Problematik weiterbringen können. So bleiben angesichts dieser durchaus beachtlichen Gemeinschaftsarbeit manche Desiderate bestehen, die die theologische Forschung weiter in Atem halten und dem Eindruck wehren sollten, daß das Geschäft der „Übersetzung" der Glaubenswahrheiten in einen neuen Verstehenshorizont eine mühelose Sache sei.

München Leo Scheffczyk

Jerrentrup-Heide, Christa: **Die Menschheit woher – wohin?** Ein Durchbruch zu Uranfängen und ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. – Köln: Ansgar-Verlag. 1971². 159 S. br. DM 9.80

Mit der Rezeption der Evolutionslehre durch die Theologie haben sich die Voraussetzungen für die Erbsündenlehre grundlegend geändert, wenn sie nicht überhaupt entfallen sind. So ergab es sich von selber, daß der Disput über die Evolution immer mehr in einen Disput der Erbsündenlehre überging, zu dem inzwischen eine unüberschaubare Literatur vorliegt, ohne daß ein überzeugendes neues Konzept gefunden wäre. In einem solch verwirrenden Gespräch von Fachgelehrten kann die Stimme eines Amateurs ihre besondere Bedeutung haben, wenn sie durch die Verästelungen des Begriffs und der Details hindurch ganz einfach wieder zur Sache ruft. Christa Jerrentrup tut das in dem vorliegenden Buch, und man sollte das Ungewöhnliche ihrer Aussage wie das mitunter Dilettantische ihrer Präsentation nicht zu schnell zum Vorwand machen, um das Ganze überhaupt aus der Diskussion zu lassen.

Die Kernaussage des Buches ist sehr einfach. J. verweist im Gefolge von Denkern wie Pascal und Newman, aber auch im Zusammenhang des von moderner wissenschaftlicher Erkenntnis gespeisten Denkens heutiger Menschen wie Reinhold Schneider und Paul Tillich auf die Antinomien der Wirklichkeit, die deren glatte Herleitung von einem einzig guten Gott nicht zulassen und so etwas wie „Ursünde", eine sekundäre Zerstörung des ursprünglichen Schöpfungsplans zu postulieren zwingen. Sie verweist andererseits auf das Unzulängliche der klassischen Erbsündenlehre und aller ihrer modernen Adaptationen in einem vom Evolutionsdenken bestimmten Weltbild: Dem Menschen des Anfangs, wie wir ihn heute sehen, kann eine Tat von so unermeßlicher Wirkung nicht zugeschrieben werden. Alle Minimalisierungen, Abstrahierungen, Reduzierungen, wie sie heute versucht werden, helfen da nicht weiter: Das Übermaß der Zerstörung ist da, der abgründige Widerspruch der bestehenden Welt zum Schöpfer ist gegeben und die Antinomie wird nicht dadurch erklärt, daß man sie leugnet. So lautet die (in Wirklichkeit nun freilich doch gar nicht neue) Antwort der Verfasserin: Die Erbsünde muß als ein präkosmisches Geschehen angesehen werden. Das Besondere ihrer Auffassung mag vielleicht darin liegen, daß sie auch den präkosmischen Adam evolutiv verstanden wissen will und daß „die verneinende Antwort des ersten Adam" dann „in einem Vorgriff der Evolution" lag (34). J. wird nicht müde aufzuweisen, wie so und nur so die drückenden Fragen sich klären, das Gottesbild wieder rein, der Elendsstatus der Welt verstehbar, die Christologie einsichtig wird, alles in allem Erkenntnis wächst, die „wiedergutmachende Funktion" hat: „Dieses ‚Wissendwarum', das einzig des Menschen würdig ist, kann aber erst aus dem Verständnis des Gesamtzusammenhangs von Ursünde, ihren Folgen und der Erlösung erwachsen" (80).

Ist dies also das Ei des Columbus – nach allem Hin und Her geläuterte Rückkehr zu Origenes? Das Experiment, es doch noch einmal mit einer präkosmischen Erklärung zu versuchen, drängt sich in der Tat auf, wenn man einerseits die (gerade auch von der Psychologie bestätigte) Unausweichlichkeit der Diagnose „Erbsünde" sieht und andererseits das Hilflose aller Versuche, in einer evolutiven Weltgeschichte monogenistisch oder polygenistisch so etwas wie „Adam" unterzubringen, verantwortliche Tat, die freier Ursprung des Widerspruchs ist. Wohl jeder, der ernsthaft mit der Frage ringt, gerät irgendwann einmal an den Punkt, an dem er auch diese Lösung ins Auge faßt. Sie räumt viele Probleme weg – aber sie stellt eine Behauptung auf, die begründet werden muß. Gibt es Gründe, außer der Verzweiflung unseres Denkens, die nicht dazu ermächtigt, Tatsachen zu produzieren? J. begnügt sich mit dem immer wiederholten Hinweis auf das von ihr ganz radikal ausgelegte „Gut" des Schöpfungsberichts, dem das Elend unserer Schöpfung entgegensteht und auf den von der Evolutionslehre kommenden logischen Zwang, mit der Paradiesesgeschichte hinter das Empirische zurückzugehen. Damit ist in der Sache das Problem der Hermeneutik angesprochen. Vielleicht ist es in der Tat nicht halsbrecherischer, den Adam von Gen 3 und Röm 5 ins Präkosmische umzulesen, als ihn in eine Population von Präneandertalern umzudeuten, zumal man darauf hinweisen könnte, daß die Bibel das mythische Material, das sie in den Sündenfallserzählungen übernimmt, unterschiedlich entmythologisiert und damit der Interpretation eine große Spannbreite läßt. In Texten wie Ijob 15,8 und Phil 2,6 schlägt eine Form des Mythos durch, die den Urmenschen präexistent denkt und bei den Vätern könnte man nicht nur bei Origenes Stützen für diese Auslegung finden – selbst der junge Augustin zeigt noch Anklänge in dieser Richtung. Wenn man sich auf diesem Gelände vortastet, ist aber die Frage unerläßlich, welcher Art Wesen ein solcher präkosmischer Adam (wie ihn jüngst

ja auch wieder A. de la Noë vorgeschlagen hatte) überhaupt gewesen sein kann und wieso seine Schuld allen Menschen zurechenbar ist. Die Verfasserin bietet hier, soweit ich sehe, zwei Denkhilfen an: Einmal verweist sie auf eine frühe Anmerkung Rahners, die alte Idee des „Enthaltenseins" der Menschheit in Adam lasse sich heute auf eine philosophisch korrekte Weise wieder aufnehmen und ermögliche so einen sauberen Denkzusammenhang (Schriften I 310/311 Anm. 2; da die Vf. zufällig eine Auflage aus dem Jahre 1964 zur Hand hatte, datiert sie diese aus dem Jahre 1954 stammenden Zeilen Rahners irrtümlich um 10 Jahre zu spät: 127f). Dazu muß man sagen, daß Rahner es bei der Andeutung hat bewenden lassen, sie nicht wieder aufgegriffen hat und daß bisher nicht in Sicht ist, wie ihre Durchführung nun tatsächlich gelingen könnte. Das andere ist eine Parallelisierung mit der Ausarbeitung der Idee der Option finale, die Boros in seinem „Mysterium mortis" vorgelegt hat: „In den unabhängig voneinander gefundenen Notwendigkeiten, derart folgenschwere Entscheidungen aus der unzulänglichen Verfaßtheit der irdischen ‚Gefallenheit' herauszunehmen und sie in ein Davor bzw. Danach zu verlegen, darf... eine Parallelität gesehen werden, die sowohl die eine wie auch die andere Hypothese stützt..." (37). Aber wenn zwei, die nicht stehen können, sich stützen, fallen zuletzt doch beide zusammen. Für die These von der Endentscheidung „im Tode" gibt es keine andere Begründung als den Wunsch, es möge so sein, und auf solchen Grund kann man keine Häuser bauen. Aber selbst wenn sie zuträfe, würde sie weder klären, wer nun eigentlich dieser präexistente Adam war noch wie seine Enscheidung die der später kommenden Menschen sein soll. Hier sehe ich bis zu besserer Belehrung nur die Alternative: Entweder war dieser Adam ein wenn auch noch so hoch ausgestatteter Einzelner, dann bleibt die Zurechnung der Schuld an die anderen im Grunde so ungeklärt wie in den traditionellen Entwürfen, oder aber er ist eine Chiffre für die Präexistenz aller Menschen und eine von ihnen allen präkosmisch vollzogene Entscheidung. Dann ist man bei einer Art von Seelenwanderungsschema angelangt, das gewiß ein rationales moralisches Kalkül ermöglicht, aber weit über die Aussage der Schrift hinausgeht und eher dem hinduistischen Modell ähnelt – im übrigen aber das Theodizeeproblem doch nicht löst, denn daß die Freiheit zum Nichts sich in so radikaler Form verwirklicht, wird bei einem gottnahen und in seinem Entscheid durch nichts behinderten Wesen nur noch unverständlicher, und es fällt doch wieder auf Gott zurück.

Damit ist die zentrale Kritik erreicht, die sich mir dem Buch von J. gegenüber aufdrängt. Sie beruht auf der Stellung, die die Vf. ihrer These für das Ganze des Christlichen gibt. Für sie verschmilzt die Erbsündenfrage vollständig mit dem Theodizeeproblem, und eine befriedigende Antwort darauf ist für sie die Entscheidungsfrage des Christlichen überhaupt. Letzten Endes hängt das Gottesbild, die Glaubwürdigkeit Gottes an dieser Frage; erst die Idee des präkosmischen Falles ermöglicht nach ihr das Bestehen und Annehmen Gottes und der Welt. „Aus einer inneren Einstellung des ‚Wissend-warum' die jeweils unvermeidlichen Negativa hinzunehmen, dürfte eine sühnende, heilwirkende Funktion haben" (79f). „Diese unabwendbare menschliche Situation, Stückwerk zu sein, hinzunehmen in einem ‚Wissend-warum' hat eine wiedergutmachende Funktion" (80). Die Erkenntnis selbst erlöst. Aber die christliche Erlösung hängt nicht an der Idee des kosmischen Falles, selbst dann nicht, wenn sie zutrifft. Hier überschätzt die Vf. nicht nur die Tragkraft dieses Gedankens, sondern sie verschiebt die Gewichte des Christlichen, das sein Zentrum nicht in einer Theorie zur Theodizee hat und die Erbsündenlehre (die ihrerseits keineswegs das Zentraldogma des Christlichen ist) mißdeutet, wenn sie in ihr den rationalen Schlüssel zur Theodizeefrage sucht. Wer auf der Erlösung durch diese Erkenntnis stehen wollte, müßte bald erkennen, daß sie die Frage nur verlegt. Denn das Warum, das wir der Not dieser Welt entgegenhalten, trifft dann eben den Gott, der einen solchen „Adam" schuf und seinen Fall sich so auswirken läßt. Solche Hoffnungen auf rationale Klärung erfüllt der christliche Glaube nicht. Er ist keine Gnosis. Ihren Erwartungen gegenüber muß an die treffende Formulierung von E. Valyi-Nagy erinnert werden: „Nicht eine Geschichtsphilosophie ist das Werk des Glaubens, sondern die Ermächtigung zum Wachsein und zum Standhalten dem Nichtverstandenen gegenüber. Nicht eine Theodizee, welche die paradoxe Vernünftigkeit dessen, was ist, auch des Unvernünftigen und des Bösen, aufzeigt und auf diese Weise die historische Tatsächlichkeit nachträglich heiligt. Das Werk des Glaubens ist viel eher die hypomoné, welche Auge in Auge mit dem Dunklen bleibt und in der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi, auf seine verwandelnde Anwesenheit ‚mit kleinen Schritten der Finsternis entgegengeht'" (in: P. Schütz, Was heißt – „Wiederkunft Christi"?, Freiburg 1972 S. 58). Ich meine daher, an der Frage von Frau Jerrentrup sollte weitergearbeitet werden, aber mit geringerer Ambition. Sie ist wichtig, aber wo sie zur Entscheidungsfrage des Christlichen gemacht wird, ist sie mißverstanden: Das Evangelium Jesu Christi hat sein Zentrum nicht in der Frage, ob präkosmisch gesündigt wurde oder nicht.

Natürlich ließe sich bei einem Amateurbuch vom Fachlichen her im einzelnen sehr viel ausstellen. Aber das wäre im Grunde doch auch wieder angesichts der Sache, um die es geht, töricht und ungerecht; so möchte ich mich mit ein paar Hinweisen begnügen, wo die Dinge etwas tiefer reichen. Ausgesprochen kurios berührt es, wenn S. 73f gesagt wird, der Passus „geboren aus Maria, der Jungfrau" sei in das Glaubensbekenntnis nicht auf Grund einer ex-cathedra-Erklärung aufgenommen worden, sondern weil zwei der Evangelisten es so ausdrücken. Daß Begriff und Vorgang von ex-cathedra-Erklärungen etwas recht Spätes sind, demgegenüber die Symbolbildung absolut originär ist, ja, daß es überhaupt merkwürdig ist, die Schrift von ihrer Bestätigung durch ex-cathedra-Erklärungen abhängig machen zu wollen, muß man vor einer solchen Verdrehung der Gewichte doch wohl ins Gedächtnis rufen, dies um so mehr, wenn man sieht, wie in Sachen Paradies die Schrift überfordert wird: die Rückführung aller Negative unseres Wirklichkeitsbereichs auf einen frühen Sündenfall wird nachdrücklich als ihre Aussage beansprucht (133), das „Gut" des Schöpfungsberichts immer wieder von dieser These her überanstrengt. Das führt deswegen zu einer so einseitigen Konstruktion, weil die sokratische Unterscheidung zwischen gut und Gütern nicht gesehen, die Unterscheidung zwischen bös und Übel nicht gemacht, kurzum, die Erkenntnisse der Wertphilosophie nicht in Anschlag gebracht werden (vgl. z. B. S. 16f). Schließlich hätte auch das allzu dilettantische Kapitel über „Die Weltreligionen und das Negative" wegbleiben sollen (63–68, auch 62f) – es ist einfach zuviel gewollt, alle Fragen auf einmal zu klären. Wenn so Fachkritik an einem Amateurbuch gübt wird, muß freilich billigerweise auch gesagt werden, daß J. da am stärksten und überzeugendsten ist, wo sie Kritik an der Fachtheologie übt (bes. 107–153). Hier muß man ihr eigentlich Schritt um Schritt zustimmen, selbst wenn man nichts Besseres dafür zu bieten hat. Besonders treffend finde ich die Art, wie S. 146 gegenüber dem etwas billigen Spott in Urs Baumanns Erbsündenbuch dem großen Ernst der Wahrheit Raum geschaffen wird.

So bleibt das Buch trotz seiner Grenzen ein Beitrag zu einer wichtigen Frage, den man nicht eilfertig beiseitelegen sollte.

Regensburg Joseph Ratzinger

Scheffczyk, Leo: **Die Heilszeichen von Brot und Wein.** Eucharistie als Mitte christlichen Lebens. – München: Don Bosco 1973. 140 S. kart. DM 14.80

Die Absicht des von großer Belesenheit zeugenden Buches ist es, in einer „Befragung der Hl. Schrift wie der Geschichte des Glaubens" einerseits „die großen Wandlungen zu erkennen, welche die Eucharistie im Denken und Leben der Kirche durchgemacht hat", andererseits aber gerade dadurch zu zeigen, „daß die strukturellen und inhaltlichen Gleichheiten gewichtig und entscheidend sind" (65). M. a. W.: Biblische und dogmengeschichtliche Arbeit sollen uns hier zu einer klaren Sicht des Wesens der Eucharistie führen, von der her die uns heute bedrängenden Fragen, z. B. die ökumenischen Fragen um die Abendmahlsgemeinschaft (126–136), eine Antwort erhalten können.

Im wesentlichen ist dieses Ziel erreicht. Die Grundlinien einer Eucharistielehre werden im vierten Teil (65–136) herausgearbeitet, wobei der Vf. sich auf die biblischen und dogmengeschichtlichen Ausführungen des zweiten und dritten Kapitels stützt.

So sehr man diese biblischen und dogmengeschichtlichen Überlegungen in ihrem Gesamtduktus bejahen kann, so sehr sind hier doch in der Argumentation Schwächen spürbar. Im biblischen Teil wird eindeutig die historische Kritik zu wenig beachtet. Ein Beispiel: Bei der Frage, ob Jesus die Eucharistie gestiftet und selbst schon realistisch verstanden hat, wird u. a. mit der johanneischen Offenbarungsrede Joh 6 argumentiert (29f). Daß sich ein solches Vorgehen bei der Struktur des Johannesevangeliums verbietet, braucht wohl nicht eigens bewiesen zu werden. Die starken Argumente aus einer Analyse der paulinisch-lukanischen Abendmahlstradition werden dagegen nicht genügend ausgewertet.

In der Auffassung des Vf. von der Geschichte der Eucharistielehre ist die Tendenz spürbar, trotz aller Wandlungen die Kontinuität

zu betonen. Das führt manchmal zu historischen Überinterpretationen. So wird etwa S. 91ff die Lehre des Trienter Konzils vom Meßopfer schon so dargelegt, daß aus der Sakramentalität der Opfercharakter der Eucharistie hergeleitet wird. So kann man aber erst nach Odo Casel und den in seiner Nachfolge vorgenommenen Reflexionen über Anamnese und Sakramentalität sprechen. Das Tridentinum selbst hatte im Gegenteil die Eucharistie als Opfer und die Eucharistie als Sakrament getrennt behandelt, und es hat dadurch die unglückliche Entwicklung der nachtridentinischen katholischen Eucharistielehre mit ihrer scharfen Trennung der Traktate mitverursacht.

Die systematische Darstellung des letzten Kapitels wird aber, wie schon angedeutet, im Gesamten von diesen Schwächen nicht beeinträchtigt. Vor allem sind die klaren Überlegungen zum Opferbegriff hervorzuheben, die auf dessen Reinigung abzielen, aber gewichtige Gründe gegen seine Eliminierung enthalten (88–94). Ebenso ist durchgehend das Ineinander von ekklesialer und eucharistischer Wirklichkeit – vielleicht das wichtigste Moment für eine heutige Eucharistielehre – deutlich herausgestellt.

Münster Alexander Gerken OFM

Brennpunkt Mischehe. Anregungen und Modelle für ökumenische Zusammenarbeit. Hrsg. von G. Kiefel und O. Knoch in Zusammenarbeit mit dem Evangelischen und Katholischen Bibelwerk. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk – Calwer Verlag (1973). 166 S. Sn DM 12.80

Zu diesem Sammelband haben katholische und evangelische Autoren, Wissenschaftler und Praktiker in der Mischehenpastoral, beigetragen. Das ergibt eine Vielfalt der Aspekte und eine gewisse Breite der Auffassungen; es ermöglicht dem Leser eine kritische und vergleichende Lektüre.

Zwei einleitende Aufsätze (G. Henseleit – O. Knoch) skizzieren das Bild von der Ehe unter Christen (13–21; 23–32). Zur Pastoral der konfesssionsverschiedenen Ehe verdient der Artikel von V. Eid („Gemeinsam christlich leben" 69–83) einen besonderen Hinweis, nicht minder auch die beiden Aufsätze zur religiösen Erziehung der Kinder in der konfessionsverschiedenen Ehe (H. Vinçon 113–130); E. Jungclaussen 131–137). J. G. Gerhartz führt in die rechtlichen Regelungen ein, die seit dem 1. Oktober 1970 in der katholischen Kirche beim Abschluß konfessionsverschiedener Ehen gelten (und in die sich daraus ergebenden pastoralen Möglichkeiten) (47–60), während R. Frieling die Gesichtspunkte der Lebensordnungen und des Rechtes für die Evangelische Kirche in Deutschland behandelt (61–68).

Neuregelungen von Gesetzen und Lebensordnungen in den Kirchen der Bundesrepublik haben zwar nicht alle Probleme gelöst, die sich für die Ehe aus der Trennung der Kirchen ergeben, den Erfahrungshorizont und die Situation konfessionsverschiedener Eheleute jedoch wesentlich verändert. Diese Tatsache wird man sich vor Augen halten müssen, wenn man in dem Sammelband die beiden Aufsätze liest, die anhand statistischer Unterlagen (33–46) und pastoraler Erfahrungen (91–103) über Mischehenprobleme berichten. Dank der rechtlichen Neuregelungen und der dadurch eröffneten pastoralen Möglichkeiten haben diese beiden Aufsätze nur noch geschichtliche Bedeutung, denn sie fußen auf Material, das die Zeit vor dem 1. Oktober 1970 betrifft. Das mag man bei einem Buch, das 1973 erschienen ist und Anregungen und Modelle für die Zusammenarbeit auf diesem Gebiet der Pastoral bieten möchte, mit Recht bedauern, selbst wenn man berücksichtigt, daß neue Erfahrungen zu machen und sie zu sammeln seine Zeit braucht.

Ein Anhang mit Auszügen und Hinweisen – alles sehr kurz gefaßt – erhöht die Brauchbarkeit des Buches als eines Hilfsmittels auf diesem neuen Gebiet der Pastoral.

Münster Paul Wesemann

Weth, Rudolf / **Gestrich,** Christof / **Solte,** Ernst-Lüder: **Theologie an staatlichen Universitäten?** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1972). 115 S. kart. DM 10.–

Als die Verfasser ihre drei Beiträge veröffentlichten, ahnten sie kaum, wie rasch ihr Thema zu aktueller Brisanz gelangen werde. Heißt es doch einleitend S. 9 noch, die gegenwärtige Forderung nach Beseitigung der Theologie an den staatlichen Universitäten beschränke sich bislang „auf vereinzelte Stimmen", die sich „wie leicht zu verschmerzende Nadelstiche" ausnähmen. Kaum war das niedergeschrieben, da erschienen die programmatischen Forderungen der F. D. P. und noch schärfer die der Jungdemokraten zum Verhältnis von Staat und Kirche, welche auf eine völlige Trennung von Kirche und Staat und damit auch auf ein Verschwinden der Theologie aus dem Bereich der Universitäten hinausliefen. Zwar hat, da die Papiere auf eine ausgesprochen schlechte Reaktion in der Öffentlichkeit stießen, die Parteileitung die Bedeutung der Vorschläge herabzuspielen versucht, man habe nur einen Denkanstoß und ein Diskussionsangebot vermitteln wollen; zumal auch der Koalitionspartner entschieden abwinkte, der, mit genug Sorgen belastet, nicht noch das Gespenst einer kulturkämpferischen Auseinandersetzung sich aufhalsen wollte. Solches Taktieren kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, wie ernst der Vorstoß gemeint war. Wenn auch im Augenblick ein wenig in den Hintergrund gerückt, wird er über kurz oder lang um so entschiedener wieder zu Tage treten.

Die Theologie tut daher gut daran, sich beizeiten dem Problem zu stellen. Eine dienliche Hilfe bietet die hier anzuzeigende Schrift. Von den Beiträgen bezieht allerdings nur der dritte die katholische Theologie unmittelbar mit in die Erörterung ein, während die beiden anderen auf die evangelische Theologie abgestellt sind. Doch auch ihre Gedanken verdienen, für die katholische Theologie erwogen zu werden.

R. Weth fragt nach Ort und Funktion der Theologie als Wissenschaft (9–57) und entwickelt seine Argumentation an dem unterschiedlichen Theologiebegriff bei Karl Barth und Trutz Rendtorff. Barth hat Theologie als „Funktion der Kirche" bezeichnet und somit die unlösbare Verflechtung von Kirche und Theologie betont. Rendtorff hingegen will theologische Wissenschaft nur verstanden wissen als Theorie der praktischen Welt des Christentums und gibt eine deutliche Absage an Theologie als „kirchliche Wissenschaft"; er zieht ausdrücklich als Möglichkeit in Erwägung, ob Theologie nicht als Religionsgeschichte und Religionswissenschaft betrieben werden müsse und entsprechend die theologischen Fakultäten in religionswissenschaftliche Fakultäten zu verwandeln seien. Eine solche Theologie, die nicht mehr Wissenschaft von der christlichen Lehre sein will, sondern sich zurückschraubt auf eine Wissenschaft vom Christentum, lehnt Weth als Theologie ab. Echte Theologie müsse sich die Frage nach ihrer wohlverstandenen „Kirchlichkeit" gefallen lassen. Anderenfalls gehe sie nicht nur ihrer geistlichen Dimension, sondern auch ihrer gesellschaftskritischen Freiheit verlustig. Mit ihrer Bindung an das Wort Gottes unterliege die Theologie zwar der „Fremdlingschaft" (56) im Hause der Wissenschaften, was aber nicht einem Ausschluß gleichkommen müsse. Sie könne zwar nicht mit allgemeiner Anerkennung innerhalb der Universität rechnen; gleichwohl besitze sie den Öffentlichkeitsanspruch einer Einladung. Erst recht solle sie nicht von sich aus die Möglichkeit solcher Einladung im Raum der Universität aufgeben. Freilich müsse sie es darauf ankommen lassen, ob die Einladung verstanden werde oder nicht.

Wenn in der südfranzösischen Stadt Aix-en-Provence für Herbst 1974 eine neue Fakultät reformierter Theologie geplant ist, weil an den vorhandenen protestantischen Fakultäten Frankreichs ein „bekenntniswidriger Pluralismus" vorherrsche, so führt das unmittelbar zu dem Problem, das Chr. Gestrich in seinem Beitrag behandelt: Dogmatik und Pluralismus (58–89). Die großen Kirchen seien gegenwärtig durch Pluralismus in ihrer Funktionsfähigkeit gehemmt. Zum Begriff der Kirche aber gehöre eine letzte geistliche Einigkeit oder Gemeinsamkeit des Glaubens, ohne die „Kirche" gar nicht bestünde. Weder für die Kirche noch für die Theologie kann es einen Pluralismus der Beliebigkeit geben. Sie dürften und könnten sich nicht „großzügig" – d. h. in Wirklichkeit glaubenslos – mit dogmatischen Gegensätzen abfinden. Wie Weth, so distanziert sich auch Gestrich von einer Theologie, die sich verflüchtigt zu einer Christentumsgeschichte oder zu einer Theorie der praktischen Welt des Christentums oder zu einer undogmatischen Soziallehre. Theologie müsse eindeutig nach dem „rechten Inhalt", nach der „Schriftgemäßheit" ihres Verkündigens fragen. Andererseits sei von einer solchen Theologie zu fordern, daß sie sich mit kritischem Engagement für die jeweils wesentlichen kirchlichen, sozialen, ideologischen, politischen und wissenschaftlichen Problemstellungen offenhalte.

Den beiden theologischen Abhandlungen gesellt E.-L. Solte einen staatskirchenrechtlichen Beitrag zu: Die theologischen Fakultäten im Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland (90–111). In geraffter Form faßt der Autor zusammen, was er andernorts in einer umfangreichen und fundierten Publikation breiter ausführen konnte: Theologie an der Universität, Staats- und kirchenrechtliche Probleme der theologischen Fakultäten, Jus Ecclesiasticum Bd. 13, München 1971.

Das entscheidende Ergebnis: Die Behauptung, die Existenz theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten stehe mit dem Grundgesetz der Bundesrepublik und seinen staatskirchenrechtlichen Grundentscheidungen im Widerspruch, ist bei einer sauberen Verfassungsinterpretation unhaltbar. Weder das Grundrecht der Glaubensfreiheit noch das Verbot einer Staatskirche noch die Neutralitätsverpflichtung des Staates verwehren die Errichtung oder Beibehaltung solcher Fakultäten. Das Verbot einer Staatskirche untersagt die Identifikation des Staates mit einer Kirche,

nicht jedoch eine Partnerschaft und eine staatliche Hilfe bei der Verwirklichung kirchlicher Aufgaben, soweit dadurch die gegenseitige Unabhängigkeit von Kirche und Staat nicht gefährdet wird und sofern um der Neutralitätsverpflichtung des pluralistischen Staates willen die verschiedenen Kirchen je nach ihrer gesellschaftlichen Relevanz entsprechend berücksichtigt werden. Freilich ist die gegenseitige Kompetenzabgrenzung dabei wichtig. Sie ist, wie Solte darlegt, für die katholischen theologischen Fakultäten konsequenter als für die evangelischen gelöst, indem in den Konkordaten für die katholischen Fakultäten die Rechtsfigur des „Nihil obstat" geschaffen wurde: Der Staat überträgt das Lehramt an staatlichen theologischen Fakultäten nach seinen Maßstäben; aber er hat sich in den Konkordaten gebunden, dies nur zu tun, wenn die Kirche nicht Bedenken gegen Lehre oder Lebenswandel des Betreffenden geltend macht: in der Erteilung des kirchlichen „Nihil obstat" manifestiert sich einschlußweise der Anspruch der Kirche, daß nur in kirchlichem Auftrag Theologie zu lehren ist. Die entscheidende Gefährdung für die theologischen Fakultäten sieht Solte weniger in Angriffen von außen als vielmehr in einer schwindenden gesellschaftlichen Relevanz der Kirchen sowie in der zunehmenden Entfremdung der an den Universitäten betriebenen Theologie von den Kirchen und schließt mit dem Satz: „Staat und Kirche sollten diese Gefährdung zur Kenntnis nehmen und sich über den Verlust klarwerden, den das Ende der Theologie an staatlichen Universitäten bedeuten würde: Für den um den Schutz und die Pflege des kulturellen Lebensbereichs bemühten Staat eine Verarmung, für die Kirchen, die auf eine an wissenschaftlichen Hochschulen betriebene Theologie angewiesen sind, eine geistige Verengung und Zersplitterung" (111).

Bonn Heinrich Flatten

Raiser, Konrad: **Identität und Sozialität.** George Herbert Meads Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie. – (München, Mainz): Kaiser, Grünewald (1971). 215 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt.: Sozialwissenschaftliche Analysen, Nr. 4) DM 16.50

Vf. geht in seiner Untersuchung, der eine von der Ev.-Theol. Fak. Tübingen angenommene Diss. zugrundeliegt, von der heutigen Krise des Gottesglaubens aus. Ihre Diskussion habe deutlich gemacht, „daß man vom Menschen reden muß, wenn man von Gott reden" (13) wolle. Dies könne die Theologie aber nicht im „Selbstgespräch" tun, sondern nur im interdisziplinären Dialog mit den Natur- und Humanwissenschaften, „wenn sie heute relevante Aussagen über den Menschen und sein Verhältnis zu Gott und Welt machen will." (15)

R. will dies „paradigmatisch" an der Sozialphilosophie des Amerikaners G. H. Mead (1863–1931) verdeutlichen. Dazu muß die sozialphilosophische „Theorie der Interaktion", wie sie Mead in seinen akademischen Vorlesungen (besonders zuletzt in Chicago) entwickelt hat, zunächst erschlossen und in ihrem wissenschaftlichen Kontext dargestellt werden. Diese Arbeit macht umfangmäßig den Hauptteil des Werkes aus (30–167) und verdient als erste zusammenfassende deutschsprachige Interpretation Meads auch unabhängig von den daran anknüpfenden theologischen Überlegungen Anerkennung. Für den Theologen (insbesondere für die Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie, Christliche Gesellschaftslehre) bringt dann der Schlußteil (168–201) die eigentlich interessierenden Perspektiven. Der Vf. zeigt in einer behutsam angesetzten Kritik Meads auf, wie dessen Theorie zwar das Problem der „Einheit der Wirklichkeit" und damit einer umfassenden Selbstfindung des Menschen lösen will, dieses Ziel aber wegen ihres rein immanenten Ansatzes nicht erreicht. Andererseits fordere Meads Anthropologie – ohne daß dies ihr Urheber vermutlich bejaht hätte (vgl. 176 oben) – dazu heraus, ihre Linien hinsichtlich theologischer Konsequenzen „auszuziehen" (176).

R. weiß, daß er sich damit – gerade als evangelischer Theologe – auf schwieriges Gelände begibt. Er wolle keine „neue Form des ‚moralischen' Gottesbeweises" (180) liefern (man könnte eher von einem „soziologischen" Gottesbeweis reden). Der sachliche Gehalt der vom Vf. in „Weiterführung der Gedanken Meads" (179) skizzierten „natürlichen Theologie" (vgl. 182f) und ihre Verknüpfung mit zentralen Inhalten der biblisch-christlichen Offenbarung (Theologie des „Bundes", des „Leibes Christi", der Pneumatologie: „Ich vermute, daß die Vernachlässigung der Lehre vom Geist in der protestantischen Tradition bzw. die ausschließliche Bindung des Geistes an das Wort der fundamentale Grund für den Wirklichkeitsverlust unserer Theologie ist." – 199) ist gerade auch unter ökumenischem Aspekt bemerkenswert. R. sucht dabei ähnliche Gedankengänge H. R. Niebuhrs systematisch weiterzuentwickeln. Wie er die These des „unlöslichen Zusammenhangs von Theologie und Anthropologie" (13), angeregt durch Meads Interaktionstheorie, sozusagen hermeneutisch neu zu erschließen versucht, kann man wohl als eine theologisch schöpferische Leistung bezeichnen.

St. Peter Lothar Roos

Pohier, J. M.: **Au nom du père.** Recherches théologiques et psychanalytiques. – Paris: Cerf 1972. 225 S. (Colletion „Cogitatio fidei" 66) br. FF 26.–

Die höchst anregende Studie des Vf. umfaßt fünf von 1966 bis 1970 in verschiedenen Zeitschriften erschienene Artikel, die er auf Wunsch seiner Schüler hier gesammelt vorlegt. Es handelt sich um Arbeiten aus dem Grenzgebiet von Theologie und Psychoanalyse, wobei allerdings der theologische Aspekt überwiegt, ungeachtet großer theoretischer und praktischer Kenntnisse des Vf. auf dem Gebiet der Psychoanalyse.

Die vier ersten Artikel befassen sich mit dem Problem göttlicher und menschlicher Vaterschaft, der letzte mit der Frage der christlichen Sexualmoral.

Der erste Artikel ist eine scharfsinnige, vorwiegend positive Kritik des bekannten Buches von Paul Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (französisch 1965, deutsch 1969). Im zweiten Artikel befaßt sich der Vf. im Anschluß an eine Studie von Conrad Stein mit der Interpretation des von Sigmund Freud in seiner „Traumdeutung" vorgelegten „Romtraumes". Die beiden folgenden Arbeiten sind vorwiegend theologisch-dogmatische Untersuchungen über Gottes Vaterschaft. Der letzte Artikel enthält Ansätze zu einer psychoanalytischen Revision der christlichen Geschlechtsmoral.

Der Vf. vermeidet glücklich die bekannte unfruchtbare Trennung des „psychologischen" vom „theologischen" Standpunkt, die eine Verunsicherung der Theologie durch die Tiefenpsychologie a priori ausschließt. „Dichotomisation" (Trennung) der Phänomene im Grenzgebiet von Theologie und Tiefenpsychologie führt nach seiner Auffassung zu ihrer „scotomisation" (Verdunkelung) (11).

Weiterhin gelingt es dem Autor, im gesamten Werk die theologische Fragestellung zu personalisieren, indem er gemäß einem tiefenpsychologischen Standpunkt nicht Betrachtungen über den, sondern über seinen Glauben anstellt (12, passim).

Schließlich nimmt das ganze Werk die „Herausforderung" Freuds an die christliche Religion (Scharfenberg) ernst und bemüht sich mit großer philosophischer und theologischer Sachkenntnis ihr gerecht zu werden.

Folgende Fragen müßten allerdings kritisch angemerkt werden:

1. Der Vf. folgt mehr oder minder der Problemstellung Ricoeurs, der nach dem „Ja" und dem „Nein" gegenüber der Psychoanalyse vom Standpunkt des christlichen Philosophen fragt und zu dem Schluß kommt, die Psychoanalyse sei vorwiegend „ikonoklastisch", d. h. zerstöre alle „welthaften" religiösen Vorstellungen (17, 21, 24). Dies ist m. E. zu viel und zu wenig. Zu viel, weil damit dem religiösen Symbolcharakter „weltlicher" Dinge und Zustände (ganz entgegen den Intentionen der Vf.) der Boden entzogen wird (34); zu wenig, weil die Psychoanalyse ihrer ausdrücklichen Absicht nach die Religion weniger läutern als erklären und damit überwinden will. Die einzige fruchtbare Fragestellung gegenüber der Psychoanalyse scheint mir deshalb die zu sein, inwieweit sie in ihrer Religionskritik recht hat. Jede noch so unvollständige Antwort auf diese Frage ergibt von selbst ein geläutertes Verständnis vom Glauben und von der Religion.

2. Die Psychoanalyse dürfte wahrscheinlich für eine Revision der christlichen Geschlechtsmoral ergiebiger sein, als bei Pohier ansatzweise sichtbar wird. Seine Ausführungen lassen hier ein wenig an Prägnanz vermissen. So wird z. B. die theologisch brisante Frage nicht deutlich, inwiefern die menschliche Sexualität nicht nur ein Phänomen dieses Lebens ist, sondern auch „un objet de cette mutation", der der Mensch bei der Auferstehung des Fleisches unterliegt (223). Trotz zugegebener engster Verbindung zwischen menschlicher Liebe und menschlicher Sexualität bleibt die doch auch notwendige Trennung unscharf. (Im Gegensatz dazu müßte allerdings auch die Äußerung, der sog. Ödipuskomplex stelle keine pathologische, sondern „normale" Entwicklungsphase der Persönlichkeit dar, genauer untersucht werden [193, 217]).

3. Die gesamten Arbeiten schließen sich weniger an den Begründer der Psychoanalyse, Freud, an als an Studien über ihn (Ricoeur, Stein, Boons). Dagegen ist methodisch nichts einzuwenden, die Überlegungen verlieren jedoch ein wenig das Erregende einer unmittelbaren Konfrontation mit den Angriffen Freuds auf Religion und Christentum. Es überwiegt ein traditionell-theologischer Standpunkt; das Gefühl, in seinem ureigensten Gebiet angegriffen und in Frage gestellt zu sein, wie Louis Beirnaert seine Begegnung mit der Psychoanalyse beschreibt, kommt nur selten auf. –

Trotz dieser kritischen Hinweise enthält das Werk eine Fülle anregender und beachtenswerter Überlegungen, vermag vor allem als einführende Lektüre in den gesamten Fragenkreis beste Dienste zu leisten.

Bonn Stefan Andreae

Keilbach, Wilhelm: **Religiöses Erleben.** Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1973. 176 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, NF Heft 27). Sn DM 15.–

Es war ein glücklicher Gedanke des Verlagshauses Schöningh, zehn Arbeiten des bekannten Münchener Religionspsychologen, die z. T. schwer zugänglich in verschiedenen Publikationen abgedruckt waren, zu sammeln und in Buchform herauszugeben. Der Vf. hat schon 1939 an der Universität Zagreb den ersten Band einer „Einführung in die Religionspsychologie" veröffentlicht, übernahm 1959 die Geschäftsführung der internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie und ist seit 1969 deren erster Vorsitzender. Bei der stiefmütterlichen Betreuung dieser Forschungsrichtung in aller Welt und besonders in Deutschland greift der Interessent dankbar nach den hier angebotenen soliden Informationen aus erster Hand, zumal die Fragen nach Grund und Inhalt religiösen Erlebens heute in der Luft liegen. Teilaspekte wie die künstliche Ekstase und die Auseinandersetzung mit der Parapsychologie erfreuen sich zunehmender Aktualität.

In der Einführung gibt K. einen gedrängten Überblick über die Entwicklung der Gesellschaft für Religionspsychologie seit ihrer Gründung 1914 und ihre Publikationen im „Archiv für Religionspsychologie", das sich als führendes Organ der Forschungsarbeit auf diesem Gebiet ausgewiesen hat. Die ersten drei Kapitel behandeln epistemologische Probleme: „empirische Religionspsychologie als Zweig der Religionswissenschaft", den „immer noch umstrittenen Gegenstand der Religionspsychologie" und „Religionspsychologie im Gefüge der Wissenschaft".

Besonderes Interesse dürften die hier z. T. mitabgedruckten Diskussionen zum Thema finden. So zeigt etwa die Auseinandersetzung über den „irreführenden Begriff der Wahrheitsfrage" (45), daß die methodische Selbstbeschränkung der Religionspsychologie „auf die Grenzen einer Tatsachen- oder Erfahrungswissenschaft" (12) wohl eine weise, aber doch ambivalente Richtschnur darstellt; wie sollen denn diese Grenzen bestimmt werden, wenn die Wahrheitsfrage ausgeklammert bliebe? Wie sehr der Forscher seine eigenen Voraussetzungen mitzureflektieren hat, wenn er sie schon nicht ausschließen kann, wird an diesem Gegenstand überaus anschaulich.

Das folgende Kap. „Tiefenpsychologie und religiöses Erleben" (Erstabdruck 1967) setzt sich mit den Positionen von Freud, Adler, Jung und Frankl auf 15 Seiten summarisch auseinander. Unter Verweis auf J. Donat und W. Schmidt wird Freuds Ideologie vom Ursprung der Religion wieder einmal bloßgestellt. In der Zwischenzeit hat sich die religionspsychologische Forschung, etwa bei A. Plé, mit der Religionskritik Freuds viel ernster, offener und ertragreicher befaßt. Es folgen drei Kapitel, die sich mit der sehr aktuellen Möglichkeit befassen, religiöse Erlebnisse chemisch zu manipulieren: „Die Frage nach der Echtheit religiösen Erlebens. Stellungnahme zu Experiment und Drogeneinwirkung", „Techniken religiöser Ekstasen" und „Christliche Frömmigkeit und psychodelische Droge".

Der Vf. stellt sich der Herausforderung, die in der Ähnlichkeit von Halluzinogenwirkungen mit mystischen Erfahrungen liegt, und ermittelt in gründlicher Analyse Kriterien für die notwendigen Unterscheidungen. Man ist gerade hier für die – übrigens im ganzen Buch zahlreich vertretenen – guten Literaturhinweise dankbar. Auf das hier aufgeworfene Problem einer „natürlichen Mystik" geht auch die anschließende Auseinandersetzung mit dem Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus ein. Den Abschluß bilden zwei Kapitel, die sich den älteren parapsychologischen Phänomenen, der neueren Entdeckung außersinnlicher Wahrnehmung und der neuesten „Psi-Forschung" in den Ostblockstaaten zuwenden; sie nehmen zurückhaltend Stellung zu einzelnen Berichten, bei denen allerdings das Gruseln lernen könnte, wer nicht wie der Vf. den wissenschaftlichen Materialwert aus der sensationellen Aufmachung zu lösen weiß. Die Telepathie erscheint als ernstzunehmende, vielleicht zentrale Erscheinung, aus der sich u. U. alles parapsychologische Geschehen ableiten ließe. Zusammenfassend: Das Buch gibt mit seinen Grundsätzlichen Reflexionen, Diskussionsbeiträgen und Vorträgen, besonders aber in der Durchführung aktueller Modelle einen klaren Überblick über Standort, Forschungsarbeit und Grenzen der heutigen Religionspsychologie.

Salzburg Gottfried Griesl

Riess, Richard: **Seelsorge.** Orientierung, Analysen, Alternativen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 268 S. kart. DM 28.–

Angesichts der augenfälligen Krise heutiger Seelsorge kann eine Prognose, „daß die Zukunft der Kirche in besonderer Weise mit der Seelsorge der Zukunft korrespondieren wird" (31), düster stimmen. Ein anderes Bild ergibt sich jedoch dem, der es nicht bei einer pauschalen Charakterisierung der gegenwärtigen Situation als Krise beläßt, sondern Komponenten dieser Krise auf den Begriff zu bringen versucht: er vermag in solchen Krisen einen „Kairos für die Kirche" (245) zu erblicken. Zu einer solchen Beurteilung regt die hier zu rezensierende Untersuchung (eine 1972 von der Theol. Fak. der Universität Erlangen-Nürnberg angenommene Diss.) an: die sehr subtile – auf vier Problemkreise und zwei exemplarische Positionen konzentrierte – Analyse neuerer poimenischer Literatur aus dem evangelischen Bereich verhilft sowohl der Seelsorgetheorie als auch der Seelsorgepraxis zu einer neuen Orientierung, die sich einerseits dem Hergebrachten verpflichtet weiß, andererseits hoffnungsvolle Perspektiven eröffnet.

Gleichwohl schwelgt der Vf. nicht in Optimismus. Er kennt sehr genau die alternativen Positionen, die in der zeitgenössischen Pastoraltheologie vertreten werden. Ausführlich werden sie, aufgefächert in vier Problemkreisen „Seelsorge und Säkularisierung", „Seelsorge und Psychotherapie", „Seelsorge und Identitätskrise" und „Seelsorge und Kommunikation", daran anschließend anhand von zwei paradigmatischen Positionen: „Kerygmatische Seelsorge" (E. Thurneysen) und „Partner-zentrierte Seelsorge" (S. Hiltner), vorgetragen. Es wird aufgezeigt, wie die verschiedenen Autoren immer wieder versucht sind, die mit den unterschiedlichen Problemen gegebenen Spannungen nicht durchzutragen, sondern einseitig aufzulösen. Sei es, daß „Säkularisierung" als Verhängnis oder als Verheißung begriffen wird; sei es, daß man psychotherapeutische Erkenntnisse für die Seelsorge grundsätzlich ablehnt oder sich der Psychotherapie total ausliefert. Oder daß die Lösung der Identitätskrisen in der Seelsorge entweder in radikaler Abgrenzung von der oder in totaler Auslieferung an die säkulare Welt gesucht wird. Demgegenüber plädiert der Vf. dafür, solche Ambivalenzen jeweils anzuerkennen und aushalten zu lernen. Das bedeutet z. B., den geschichtlichen Kontext der gegenwärtigen Seelsorge ernst zu nehmen: „Die Seelsorge partizipiert am Prozeß der Säkularisierung." (31) Für das Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge folgt daraus, dynamische Muster des Miteinander („Komplemantarität" und „Integration") zu entwickeln. [Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang besonders die Ausführungen über das Verständnis von Pastoralpsychologie (62–67) und die Bedeutung theologischer Theoriebildung (70–74).] Die Identitätskrisen in der Seelsorge können nach R. am ehesten überwunden werden, wenn bei der Problemlösung „die Interdependenz von individueller Identitätskonfusion und institutioneller Strukturkrise" (93) beachtet wird; einige Ansätze dazu, die sich bewußt „im Zirkel von Kontinuität und Kreativität" (102) bewegen, werden aufgezeigt: überzeugende Theorie-Modelle statt blinde Praxis (95), Verarbeitung der Tradition statt Verdrängung (97), Entwicklung von zeitgemäßen Strukturen der Seelsorge in Kenntnis ihrer bisherigen Konkretionen (101). In einem weiteren Kapitel werden Kommunikationswissenschaft und Hermeneutik in ihrer Bedeutung für Theorie und Praxis der Seelsorge ausführlich dargelegt (103–152).

In der Gegenüberstellung der pastoraltheologischen Ansätze von Thurneysen und Hiltner wird deutlich, wo die Sympathien des Vf. liegen. Allerdings trübt das nicht den Blick dafür, daß – ebenso wie Thurneysen es nicht vermocht hat, „die gewaltige Spannung, die sich aus seinem Gottesbegriff ergibt und in sein theologisches System sowie seine praktische Seelsorge eingeht" (184), in ihrer ganzen Ambivalenz auszuhalten – auch Hiltners Konzept der eduktiven Seelsorge der Ambivalenz von Transzendenz und Immanenz nicht voll gerecht wird.

Dieser knappe Überblick über den Inhalt des Buches kann der Reichhaltigkeit des Materials auch nicht annähernd gerecht werden. Wer sich umfassend über die seelsorgerischen Ansätze im amerikanischen, niederländischen und deutschen Sprachraum informieren möchte, wird an der Lektüre dieser Untersuchung kaum vorbeikommen. Deswegen sei abschließend nur noch ein Aspekt hervorgehoben: Das Buch ist insgesamt eine Demonstration dafür, welche aufschlußreiche Analysen und Ergebnisse sich mittels einer (gelungene) Kombination von theologischer und psychologischer Perspektive in der Pastoraltheologie durchführen bzw. erzielen lassen.

Es bleibt zu hoffen, daß eine solche Untersuchung dazu anregt, auch in der katholischen Pastoraltheologie der Poimenik größere Aufmerksamkeit zu widmen.

Münster Norbert Mette

Die Angst in der Kirche verstehen und überwinden. Hrsg. von Rudolf Bohren und Norbert Greinacher. – München/Mainz: Kaiser/Grünewald (1972). 14 S. (Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Praxis der Kirche Nr. 12) Sn DM 16.50

G. Hasenhüttls Beitrag „Theologische Reflexionen über die Angst" (44–57) scheint einen guten Zugang zu der (nicht ganz einfach zu deutenden) Aufsatzsammlung zu gewähren.

Angst ist zweifellos zwiespältige menschliche Regung. Wahre Heilsangst („Wirket euer Heil in Furcht und Zittern"!), wie sie das Trid. gegenüber einer gefährlichen Heilssicherheit gerettet hatte, macht frei (sogar noch als von der christlichen Hoffnung umfangene „Höllenangst"). Es gehört zum Auftrag der Kirche, die durch Christus erwirkte „Befreiung" von Furcht und Angst zu künden, und in Glaube und Sakrament zur Überwindung der falschen, lähmenden, entmündigenden Angst zu helfen. Kirchliche Wirklichkeit ist freilich nie von der „Versuchung" gefeit, von der Angst zu entlasten auf Kosten der Freiheit (Großinquisitor!).

Greinacher scheint in der „Einführung" (7–14) davon auszugehen, daß die heutige Kirche selbst – weil in einer „Wachstumskrise" – ein Mehr an Angst anerkennen und eingestehen müsse, fähig werden müsse zur „Trauerarbeit", zur „schmerzlichen Ablösung von etwas Liebgewordenem", von gewissen Moralforderungen und Machtformen, in denen sie in einem unmündig gehaltenen Kirchenvolk (genau: auf Kosten der Freiheit und Mündigkeit) unerfüllbare Erwartungen geweckt habe. Indem Christen die „definitive Veränderung der Realität" akzeptieren, sich emanzipieren von gewissen Moralforderungen (etwa die 61 % der Umfragen, die in der Frage der Empfängnisverhütung nicht mehr mit der „Lehre der Kirche" übereinstimmen), erfahren sie wohl ein Mehr von Angst durch den Zwang zur eigenen Verantwortung, eröffnet sich ihnen aber zugleich die Chance, in einen Lernprozeß einzutreten, in dem sie in christlicher Hoffnung die Angst vor der Freiheit überwinden. Das Nachtrauern gegenüber der „alten" Kirche und der von dieser erfahrenen Daseinssicherung „verstellt die Zukunft", weil hier unüberwundene Angst den Lernprozeß verhindert.

Aus der „Sicht des Tiefenpsychologen" meint R. Affemann (15–43). weil das durch Jahrhunderte wirksame kirchliche Abwehrsystem – ein lückenloses Gefüge von Denkformen, Vorstellungen, Verhaltensnormen – einstürze, werde bisher verdrängte Angst bewußt. Pluralität, mehr Freiheit für den einzelnen, die Anforderung zum personalen Glauben, ein Verständnis für Konflikte auch in der Kirche u. ä. müssen, trotz der wachsenden Angst, bewältigt werden; denn Angstabwehr durch Flucht sei eine neue, unmündige Unterwerfung, bedeute Ausweichen vor der eigenen Verantwortung. („Die Gemeinde drängt den Pfarrer laufend in die Rolle dessen hinein, der sofort Unlustzustände – z. B. Schuldgefühle – abzubauen hat" – 26). Ein überforderndes christliches Ideal-Ich (mit Aggressivität gegen die „sündhaften Triebe") u. ä. Fluchtversuche wären aussichtslos. Gerade die durch die Öffnung der Kirche auf die Welt und die Zukunft, ihren Auszug aus dem „vertrauten Gehäuse" entstandene „neue Angst" sollte „Anlaß zu Freude und Dank" sein (42); enthält sie doch für die Gläubigen die Einladung, ja Aufforderung zu echter Heilsangst, zu personaler Gläubigkeit und vertrauensvoll gelebter Verantwortung.

D. Baacke und O. Seydel (58–106) wollen die Angst der heutigen Kirche erweisen aus der kirchlichen Sprache, „gespannt zwischen die Alternative erbaulichen oder modernistischen Jargons" (60). „Angst vor der Veränderung" äußert sich in allerlei Ausdrucksformen (Freund-Feind-Denken, Ausweichen vor Konflikten, Rückzug ins Gehäuse der Tradition, Sehnsucht nach dem Ghetto, Kommunikationsstörungen mancherlei Art). Es gehe letztlich nicht um die Angst der Kirche vor der Welt, sondern um „die Angst vor der Angst" (105). R. Bohren untersucht im Schlußartikel – mit dem bekannten Zitat „Die Angst des Tormanns beim Elfmeter" (107–136) – eine Zusammenfassung, zugleich einen Lösungsvorschlag: Die entscheidende Hilfe zur Angstüberwindung (des einzelnen Christen wie der christlichen Großgruppe) leistet die Gemeinde als Kleingruppe. „Überwinden der Angst" durch den Glauben an Jesus und seine Nachfolge heißt nicht, angstlos werden. (Denn „Getröstsein heißt nicht Angstlosigkeit" – 120.) „Es ist mit der Angst wie mit dem Tod" (121): Beide sind von Christus überwunden, aber der Mensch, auch der Gläubige, muß sie bestehen; der Glaube hilft in der Angst (wie im Sterben). Zur Erfahrung der Gnade gehört das Erleben der „Nächstenschaft" in der Gruppe Mitglaubender. (Die Parochie vermag dies normalerweise nicht zu leisten!)

Daß ein „verbürgerlichtes Christentum" in der tödlichen Gefahr stehe, die Heilsangst zu verlieren, ist schon früher mit entsprechendem Ernst gesagt worden. (Erinnert sei etwa an Th. Häcker, den wir nicht so total vergessen sollten!) Daß ein „Gehäuse von Kirchlichkeit" dem einzelnen die Angst abnehmen kann, damit aber genau die gnadenhafte Anforderung zur eigenen Freiheit und zu personalem Glauben, kann nicht übersehen werden. So kann man der Grundtendenz unseres Buches durchaus zustimmen, auch wenn man Schwierigkeiten hat, einheitlichen Guß zu erkennen, und wenn man nicht jeder Argumentation, gar jeder Kritik an der herkömmlichen kirchlichen Praxis zustimmen kann. Die Kirche wußte sich (zumindest subjektiv lauter, aber auch objektiv nicht immer unbegründet) in ihrer Geschichte doch auch als Anwalt jener „Schwachen", auf die Rücksicht zu nehmen schon Paulus die „Starken" gemahnt hat. Greinacher scheint mir Wesen und Aufgabe der kirchlichen Seelsorge, vor allem die Hilfe zum persönlichen Lebenszeugnis etwas verkürzt zu sehen. Sicher meint ja auch er nicht, daß der einzelne Christ und lebendige christliche Gruppen nur auf dem Wege der Distanzierung von kirchlichen, insbesondere Morallehren zur Mündigkeit gelangen können. Ich hätte auch einige Bedenken, so allgemein von der Identitätskrise nicht nur der Christen, sondern auch der Kirche selbst zu sprechen. Und wenn es schon keinen „umfassenden Konsens" mehr darüber gibt, „was Kirche ist, was christlicher Glaube" ist, vor allem nicht mehr über die Rangordnung der Aufgaben der Kirche (9f), so scheint mir darüber doch immerhin noch ein weitergehender Konsens zu bestehen, als Greinacher glaubt annehmen zu müssen. Sehr ernstnehmen sollten wir R. Bohrens Beitrag; es wird entscheidend darum gehen, ob die Kirche in überschaubaren, verantwortlichen und „aufgeklärten" Gemeinden die ihr möglichen und aufgetragenen Hilfen zur christlichen Bewältigung der Angst zu geben vermag. (Nicht zuletzt daran wird ihre Chance in der Welt von heute und morgen entschieden.)

Würzburg Heinz Fleckenstein

Bloching, Karl-Heinz: **Tod.** – (Mainz): Grünewald (1973). 152 S. (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung Bd 2) Sn DM 15.50

Das Projekt von Karl-Heinz Bloching hat sich zum Ziel gesetzt, Material zum Problem des Sterbens und des Todes zusammenzustellen, welches ein möglichst breites „Spectrum der Erfahrung" (11) eröffnet, damit die Teilnehmer von Erwachsenenbildungsveranstaltungen solche „Informationen und Hilfen" vermittelt erhalten, die ihnen helfen, „zu ihrer Antwort" hinzufinden (11). Darum werden Einsichten, Deutungen, wissenschaftliche Ergebnisse und Probleme aus dem Bereich der Medizin, der Psychologie, Soziologie, Medienkritik, Literatur und natürlich auch der Philosophie und Theologie zusammengestellt.

Die einzelnen Kapitel sind übersichtlich in Vorüberlegungen, thematische Darstellungen des jeweiligen Aspektes und einem Überblick über Arbeitsmaterialien gegliedert, wobei außer Literatur auch Schallplatten, Filme, Tonbildserien und Lichtbildreihen berücksichtigt werden. Außerdem sind zu den fünf Kapiteln des Buches am Ende jeweils Materialien für die Hand der Teilnehmer beigefügt. Die erste „Einheit" des Buches befaßt sich unter der Frage „Ist der Tod uns fern gerückt?" mit „Verhaltensweisen gegenüber dem Tod. Todesdarstellungen und -deutungen", wobei der Akzent auf den soziologischen Interpretationen des Verhaltens zum Tode liegt. In der zweiten Einheit wird ein Beitrag eines Mediziners (Dr. Hans Müller-Fahlbusch) zum Thema „Sterben und Tod aus ärztlicher Sicht" vorgelegt. Dann folgen im dritten Teil philosophische Deutungen des Todes, während sich der vierte dem Todeserlebnis und dem Sterben im Spiegel neuerer Literatur zuwendet. Der abschließende letzte Teil bringt dann die „christliche Deutung des Todes".

Es darf bestätigt werden, daß sowohl die Auswahl der Texte, die eigenen Darstellungen Blochings bzw. Müller-Fahlbuschs, aber auch die sorgfältige Zusammenstellung der Arbeitsmaterialien, vor allem die Literaturverzeichnisse, das Buch zu einer wertvollen Hilfe für die Erwachsenenbildung machen. Die Sprache beider

Autoren ist einfach und klar. Sie verstehen es unter Weglassen von wissenschaftlich wichtigem Detail auf das Wesentliche abzuzielen. So wird der „Sitz im Leben" angezielt und damit einer der wichtigsten Forderungen erwachsenenbildnerischer Praxis in vorbildlicher Weise entsprochen. Von daher dürfte es sogar möglich sein, den Unterschied zwischen den größeren, für die Hand des Referenten bzw. Kursleiters bestimmten Teil des Buches und dem Material für die Hand der Teilnehmer ein wenig einzuebnen. Meiner Erfahrung nach dürften sich die Texte von Bloching und Müller-Fahlbusch durchaus auch für die Hand der Teilnehmer eignen.

Kritisch wären folgende Punkte anzumerken:

1. Die zur Gesprächsanregung empfohlenen „Impulse" entgehen nicht immer der typischen Gefahr der „Impulsmethode", die Teilnehmer, statt ihnen neue Informationen zu vermitteln, aufgrund derer sich eine begründete Entscheidung ergeben könnte, nur zu einem Austausch beliebiger und willkürlicher subjektiver Meinungen zu führen.

2. Unter den literarischen Zeugnissen vermißt man einen Text von Ionesco, dessen dramatisches Werk (wie auch seine Tagebücher) um den Zusammenhang der Frage nach dem Tod mit der Sinnfrage kreisen, welcher im übrigen von Bloching in seinem eigenen Text durchaus gemäß zur Sprache gebracht wird.

3. In der kurzen Interpretation von Heideggers Verständnis des Todes vermißt man den Bezug auf das gemäß „Sein und Zeit" durch das Vorlaufen in den Tod ermöglichte Ganz-sein-Können des Daseins.

4. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, welche, weil sie so tief durch die Vermittlung der Tradition im Bewußtsein vieler Teilnehmer von Veranstaltungen der Erwachsenenbildung verwurzelt ist, bleibt in einer gewissen Schwebe. Die Berufung auf J. Pieper und J. Ratzinger und die exegetisch gut fundierten Texte Blochings lassen hier gewisse Unausgeglichenheiten stehen. Das muß nicht unbedingt von Nachteil sein. Es sollte dann aber die offene Frage als eine solche vielleicht stärker gekennzeichnet werden.

Die kritischen Anfragen wollen die oben gegebene Empfehlung des Buches für die Praxis der Erwachsenenbildung in keiner Weise schmälern.

Oberhausen Georg Scherer

Wiplinger, Fridolin: **Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles.** – Freiburg/München/Wien: Karl Alber/Herder (1971), XV, 552 S.

Der Vf. bemüht sich um ein Verständnis des Begriffs von Natur (φύσις) bei Aristoteles. So hat er es mit der Physik des Aristoteles und anderen schwierigen Texten zu tun und legt seine Ergebnisse in einem Buch nieder, das zwar keinerlei „Anspruch auf Abschluß, Vollständigkeit oder gar systematische Geschlossenheit" (546) macht, das aber doch nicht nur sehr umfangreich, sondern auch sehr schwierig geraten ist. Dadurch potenziert sich die Aufgabe des Rezensenten: er muß die Interpretation einer Interpretation unternehmen. In beiden Fällen, bei der Interpretation des Aristotelestextes wie bei der des Wiplinger-Textes, liegt die Schwierigkeit in der Sprache. Die Sprache des Aristoteles, der griegisch schrieb, während wir deutsch schreiben, ist uns in gewisser Weise allzu vertraut: Wenn wir philosophierend sprechen, sprechen wir, auch wenn wir nichts weniger als Aristoteliker sind, die Sprache der von Plato und Aristoteles begründeten Tradition. Insofern ist die Verlegenheit des durchschnittlichen Aristoteles-Interpreten ein Problem des mangelnden Abstands. Die Sprache des Autors W. hingegen, der wie wir selbst sich der deutschen Sprache bedient, ist uns paradoxerweise weniger vertraut. Denn in seinen entscheiden Aussagen spricht W. weder in seinem eigenen Deutsch noch in der deutschen Gemeinsprache, sondern er adoptiert die Individualsprache Martin Heideggers. Oder sollten wir besser sagen: die „Seinssprache" der Heidegger-Schule? Doch damit setzen wir uns in Widerspruch zu W., nach dem es „eine ‚Heidegger-Schule' gar nicht gibt und vielleicht gar nicht geben kann" (18). Ob wir nun auf eine geliehene Individualsprache oder eine Schulsprache erkennen – in jedem Fall ist die Verlegenheit des Wiplinger-Interpreten (auch wenn er ein Bewunderer des Denkers Heidegger ist) ein Problem des allzugroßen Abstandes. Angesichts des Textes unter seinen Augen fühlt er sich als Draußenstehender und Uneingeweihter. Er sieht sich genötigt, für den Kenner der Aristoteles-Literatur keine Überraschung, deutsch abgefaßte Sätze seinem Verständnis durch Beziehung auf den griechischen Text näherzubringen.

W. ist sich der Unbequemlichkeiten, die er seinen Lesern bereitet, durchaus bewußt und er glaubt, das in seinem Verfahren begründete Verständigungshindernis auf sich nehmen zu müssen. Seine Ablehnung der traditionellen und insbesondere der idealistischen Philosophie zwingt ihn zu bewußtem „Verzicht auf geläufige Titel und Termini, die aus dieser Philosophie stammen oder in ihrem Zusammenhang eine heute kaum mehr abtubare Bedeutung erhielten, wie etwa Reflexion, Bewußtsein, Subjekt-Objekt, Begriff, Vermittlung usw. Das mag bisweilen den Anschein eines philosophisch ungebildeten und naiven Sprechens erwecken und auch zu gewissen Umständlichkeiten von Sprache und Stil zwingen. Aber dies muß in Kauf genommen werden, soll nicht die heute viel fatalere, geschichtliche Naivität der unkritischen Anwendung eines schulmäßig ausgeleierten Vokabulars auf jedes Denken alle Möglichkeiten einer Begegnung mit geschichtlich Neuem verhindern..." (11). Das in diesen Sätzen zum Ausdruck gebrachte Mißtrauen gegen wissenschaftliche Sprachgewohnheiten ist wohl begründet. Man versuche nur eine erneute Lektüre von Werner Jaegers Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (Berlin, W. de Gruyter ²1955): die von Jaegers Lehrer Adolf Lasson beeinflußte hegelianisierende Diktion dieses bedeutenden Buches macht heute auch den weniger empfindlichen Leser stutzig. Zugleich zeigt das Zitat, daß dem radikalen Sprachprogramm eine weniger radikale Sprachpraxis folgt. Das seins-sprachliche Dunkel, das über den Kernstellen und thesenartigen Formulierungen liegt – also dort, wo Klarheit am dringendsten zu wünschen wäre – weicht sonst einem normalen, durch die moderne Phänomenologie mitgeformten, allerdings ungewöhnlich schwerfälligen Gelehrtendeutsch.

Hinter der Sprachschwierigkeit verbirgt sich ein sachliches Problem. Nicht nur einer „ausgeleierten Terminologie" will der Verf. sich entledigen. Mit Heidegger will er sich von einer Tradition und der sie belebenden Denkweise befreien. Eine Last von mehr als zwei Jahrtausenden will er abwälzen, um andeutend und stammelnd in eine kaum erst erahnte Zukunft durchzubrechen. Das ist der ungeheure, von dem Vf. in der Gefolgschaft seines Meisters erhobene Anspruch, mit dem sich der Leser abzufinden hat. Als Nietzsche den Tod Gottes verkündete, war, so sollen wir glauben, ein ganzes Zeitalter zu Ende gegangen – die Ära der Theontologie, d. h. einer Philosophie, die auf der Suche nach dem Sein dem Sein selbst ein anwesendes Seiendes, genannt „Gott", unterschob, um schließlich, seinen Irrtum durchschauend, einen totalen Seinsverlust zu erleiden. Als Begründer nun dieser historisch erschöpften und außer Kraft gesetzten Tradition sei Aristoteles anzusehen. Die bisherige Aristoteles-Interpretation habe seine Schriften aus dem Horizont eben dieser von ihm selbst herstammenden metaphysischen Tradition verstanden. Sie begnügte sich mit dem rezeptiven Weiterdenken der Gedanken des Meisters. Für diejenigen aber, die das Ende dieser Tradition gekommen wissen, ergäbe sich eine durchaus neuartige Aufgabe. Sie müßten, bildlich gesprochen, dem die Weltkugel der Tradition tragenden Atlas, will sagen, dem Aristoteles, seine historische Last abnehmen, um sich in den Anblick des Giganten selbst zu versenken. Oder, mit den Worten des Vf. gesagt, die direkt von Heidegger, indirekt von Kierkegaard stammen: es obliegt den Männern der Avantgarde, das von Aristoteles Gedachte aus dem (von ihm nicht mitgedachten) Ursprung zu wiederholen. Kein Wunder, daß „der Versuch solch ursprünglicher Wiederholung", der Aristoteles aristotelischer verstehen will als er sich selbst verstand und die Griechen überhaupt griechischer als die Griechen, „nicht nur unwissenschaftlich und unphilosophisch, sondern ungefüge, gewaltsam und gekünstelt wirkt" (17). Indes lebt der zyklopische Denker des neuen Seins-im-Aufgang solchen Hindernissen zum Trotz in dem zuversichtlichen Bewußtsein, daß er die „geschichtlich-hermeneutische Naivität" überwunden hat, von der „die Literatur zu Aristoteles" weithin gekennzeichnet sei (14). Freilich ist, wie schon bemerkt, die Durchführung weniger radikal als das theoretische Programm. Mit Befriedigung stellen wir fest, daß W. viel, wenn auch vielleicht nicht genug, von der Aristoteles-Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts gelernt hat. Im übrigen liegt es ihm fern, sich als den Winckelried hinzustellen, der als erster die Sperre der seinsvergessenen Traditionsfront zerteilt, um dem in seiner Ursprünglichkeit erinnerten Sein eine Gasse zu bahnen.

Nicht nur als Ontologe hat ihm Heidegger vorangeleuchtet, sondern auch als Interpret der Physik des Aristoteles. Wir tun dem Vf. kein Unrecht, wenn wir sein Werk als den Versuch ansehen, die von Heidegger in seiner Schrift „Vom Wesen und Begriff der ΦΥΣΙΣ, Aristoteles Physik B 1" (Milano – Varese 1960, Instituto Editoriale Cisalpino) vorgelegten Gedanken nach- und weiterzudenken. Um W. würdigen zu können, müssen wir auf seine Vorlage zurückgreifen.

Mit seinem Aristoteles-Büchlein will Heidegger dem griechischen Denken durch Rückgriff auf die frühen Ionier einen de-platonisierten und de-christianisierten Seinsbegriff abgewinnen. Daher die für den Aristotelesleser überraschende, von W. übernommene Konzentration auf die Logos-Physis-Relation, wobei Logos mehr heraklitisch als platonisch-aristotelisch zu verstehen ist; daher auch die super-averroistische Erhebung der Physik zum klassischen Zeugnis der aristotelischen Seinslehre; wobei die Erste Philosophie oder Theologik, die Lehre von den substantiae separatae (platonisches Erbstück und Ansatzpunkt für eine christliche Theologie), stillschweigend übergangen wird. Für Aristoteles ist der Naturgegenstand ein σύνολον, ein Ganzes aus Form und Materie, während die Gegenstände der prima philosophia reine Form (εἶδος), reine Tätigkeit (ἐνέργεια) sind. Zum ersten Mal in der Geschichte des abendländischen Denkens erscheint hier Natur als Bereich, begrenzt durch ein mehr-als-natürliches, noëtisches Sein, und diese Abgrenzung liegt der traditionellen Antithese von Metaphysik und Naturalismus zugrunde. So urteilt fast einstimmig die heutige Aristotelesexegese. Doch Heidegger kann und will diesen Sätzen nicht zustimmen. Denn, so dekretiert er, die Unterscheidung von „Natur und Geist" sei „schlechthin ungriechisch" (10). Eine pneumatische Exegese des großen Textes soll diese kühne Behauptung unterbauen: „Die aristotelische ‚Physik' ist das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte Grundbuch der abendländischen Philosophie" (9f).

Die von keiner späteren Sprachphilosophie erahnten „unbetretenen Abgründe" des Physik betitelten Buches eröffnen sich nach Heidegger einer von Heraklit inspirierten Besinnung auf den Logos: „Λέγειν, λόγος meint in der griechischen Wesensbestimmung des Menschen jenes Verhältnis, auf dessen Grund erst Anwesendes als ein solches um den Menschen und für ihn sich versammelt". Wozu aber, so unberbricht Heidegger sich selbst, „verlieren wir uns hier bei der Frage nach dem Wesen der φύσις in diese weitläufige Abschweifung zur Erläuterung des Wesens des λόγος?" Die Antwort lautet: „Um deutlich zu machen, daß Aristoteles, wenn er auf das λέγεσθαι sich beruft, nicht äußerlich bei einem ‚Sprachgebrauche' sich Rat holt, sondern aus dem ursprünglichen Grundverhältnis zum Seienden heraus denkt." Auf diese Weise „wird das Seiende, das in ihm selbst die ausgängliche Verfügung seiner Bewegtheit hat, am Leitfaden des λέγειν erfahren..." (39f). In simples Deutsch übertragen: Nach Aristoteles zeigt sich der Rede (dem λόγος) Natur (φύσις) als „eine Art des Seins und nicht ein Seiendes" (40f). Genau dies aber ist die in W.s Buch entwickelte These.

Wenn wir nun W. das Wort zur Formulierung seiner These geben, bemerken wir den Übergang von einer Sprache zu einer anderen – von der Sprache Heideggers zur Heidegger-Sprache, vom genialisch-gewaltsamen Wortwagnis zur ideologischen Formel der Schule. Hand in Hand mit dieser sprachlichen Verfestigung geht eine Akzentverschiebung. Das Sprachdenken Heideggers bedeutet Emanzipation von der traditionellen philosophischen Terminologie und Erfindung einer Seinssprache, die sich der Reproduktion durch Bewunderer und Schüler weitgehend entzieht. Auch dies hermetisch-enigmatische Seinsdenken will auf einen Ursprung zurückführen und erweist sich damit als eine Modifikation der transzendentalen Analyse, die in „Sein und Zeit" dem Weltentwerfenden Dasein die Rolle des konstituierenden Subjektes zuschrieb. Die Akzentverschiebung bei W. besteht nun darin, daß er diese Modifikation teilweise rückgängig macht und in dem „Heidegger-nach-der-Kehre" ein Stückchen des früheren Heidegger wiederaufleben läßt.

Und nun W.s eigene Worte: „Die PHYSIS waltet als Ursprung des Aufgangs nur in diesem selbst, der aber seinerseits nur in gefügter Ordnung geschieht. Sie wird als Ursprung des Aufgangs nur in diesem offenbar. Dessen gefügte Ordnung, der LOGOS, ist darum die Entbergung des Ursprungs im Aufgang. Sofern der Ursprung aber eben auch Ursprung der Fügung seinen (sic! es sollte wohl „seines" heißen) Aufgangs ist, waltet die PHYSIS selbst als Ordnung, gilt auch: ‚Fügung zur Ordnung ist PHYSIS' (ἡ γὰρ τάξις ... φύσις ἐστίν)', das Ungefüge ist das Un- oder Widernatürliche'. Damit wäre die ursprünglichste Hin-Ordnung (κατά) in der ursprünglichsten Dimension die des Ursprungs selbst auf die gefügte Ordnung der Entbergung seines Aufgangs. Die PHYSIS waltet im PHAINOMENON KATA TON LOGON" (88f.).

Man nehme keinen Anstoß an der feierlichen Redundanz dieser Sätze, die ihnen den Anschein einer zungenschweren Verkündung gibt. Hinter dem geliehenen Pomp verbirgt sich ein einfacher und bis zu einem gewissen Grad einleuchtender Gedanke. Im Logos soll das Prinzip der Natur entdeckt werden, die ihrerseits der Inbegriff der phänomenalen Körperwelt ist – all dessen, was, aristotelisch gesprochen, die Ursache der Bewegung in sich selbst trägt. Die zu beantwortende Frage lautet jetzt: Wie entfaltet sich die Einheit des Kosmogonischen Logos zur geordneten Vielheit der phänomenalen Körperwelt? Der Name, den W. dieser Entfaltung als Vorgang gibt, ist „Konkretion" – wofür sich, wie W. zugibt, „nicht unmittelbar ein Titel bei A. findet" (117). Doch sind die 550 Seiten des vorliegenden Buches im wesentlichen damit beschäftigt, die Grundbegriffe der aristotelischen Physik unter dem unaristotelischen Gesichtspunkt der Konkretion zu untersuchen. Die Methode zur Erforschung der onto-genetischen Konkretion darf transzendental oder, wie W. vorsichtiger sagt, „gewissermaßen transzendental" heißen (530). Das einschränkende „gewissermaßen" deutet auf den von keinerlei Subjektivität behafteten Status des kosmogonischen Logos. Nach dem Vorbild Heideggers möchte W. mit Hilfe eines heraklitisch gefärbten Begriffs von Logos das Moment vor-sokratischer Seinsvertrautheit in Aristoteles zum Vorschein und zur Wirkung bringen. Doch die archaisierende Tendenz schlägt um und wir erhalten einen bis zur Unkenntlichkeit modernisierten, d. h. transzendental stilisierten Aristoteles.

Die Titelbegriffe Physis und Logos bezeichnen eine der Aristotelesforschung längst vertraute problematische Polarität. Im Denken des Aristoteles treten deutlich auseinander die Ordnung der Natur und die Ordnung der Begriffe, die Kosmologie und die Logik. Die Frage ist, wie das Unterschiedene aufeinander bezogen bleibt – ein Frage, die besonders durch die Kategorienschrift akut wird. Der Logos entfaltet sich hier zu Formen prädikativer Aussage, aber diese Formen der „Kategorien" sind zugleich transparent auf die Naturordnung. Bei aller Formalität (will sagen: Logosförmigkeit) eignet ihnen ein ontologischer Gehalt. Wie aber ist die Zusammenfügung des Unterschiedenen zu verstehen? W. geht an dieser Frage vorbei. In der Tat ist sie verständlich und beantwortbar nur, wenn begriffen wird, daß die Achse Physis-Logos bei Aristoteles der eigentlich konstruktiven Achse Physis-Nous (oder Dynamis-Energeia) zugeordnet ist. Der monolithisch-archaisierende Logos-Begriff, dessen W. sich bedient, verdeckt die komplexe Struktur der aristotelischen Metaphysik und steht einer weiteren unentbehrlichen Differenzierung im Weg – der Unterscheidung zwischen dem noetisch-singularen Wort – dem Logos, der auf verschlungenem Weg in das Johannesevangelium gelangt ist – und den Worten, in denen sich menschliches Erkennen ausspricht.

München Helmut Kuhn

Fries, Heinrich / **Glockmann,** Peter: **Ich sehe keinen Gott.** Ein Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Hrsg. v. Kurt Seeberger. – Freiburg: Herder (1973). 160 S. kart. DM 4.90, sfr 6.40, öS 38.–

Das Büchlein gibt Gespräche wieder, die ein Theologe (Fries) und ein Physiker (Glockmann) miteinander führten. Wie in jedem echten Gespräch wird auch hier das eine Thema intensiver besprochen, ein anderes nur kurz angedeutet. In der Mitte stehen eigentlich nicht so sehr fachwissenschaftliche Fragen aus dem Spannungsfeld Naturwissenschaft – Theologie, sondern allgemein menschliche Fragen, einmal aus der Sicht eines Theologen, zum anderen aus der eines Naturwissenschaftlers betrachtet – „Urfragen", wie der Gesprächsleiter und Herausgeber K. Seeberger in seinem Schlußwort formuliert: „Warum bin ich? Warum leide ich? Warum ist die Welt, wie ich sie erlebe? Warum sterbe ich?" (160; reichlich kühn behauptet er, daß es sich hierbei um „vergessene oder verschüttete Fragen" handle, die „durch die moderne Naturwissenschaft unwillkürlich zurückgerufen worden" sind!).

Der Leser wird an einigen Stellen eine stärkere Konzentration bzw. größere wissenschaftliche Präzision wünschen, wobei er freilich in die Gefahr gerät, die Eigenart eines Gespräches als solchen nicht mehr zu beachten – eines wird er sicherlich an diesen Gesprächen lernen können: Wie man sie führen kann bzw. soll: In Offenheit auf den anderen hörend und seine Meinung im Bewußtsein der Eigenart der eigenen Erkenntnismethode und in Anerkennung der Legitimität der anderen darlegend.

Unbegreiflich ist, daß diese instruktiven Gespräche unter dem plakativen Titel „Ich sehe keinen Gott" herausgegeben wurden (aus Konjunktur-Erwägungen?).

Bad Honnef Heimo Dolch

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

Theologie und Religionswissenschaft. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben im Hinblick auf ihr gegenseitiges Verhältnis. Hrsg. von Ulrich Mann. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973. XIV, 481 S.; Lw. DM 57,–.

Prismata. Dank an Bernhard **Hanssler**. Hrsg. von Dieter Grimm [u. a.] (Teil 1: Geisteswissenschaftliche Beiträge. Teil 2: Sozialwissenschaftliche Beiträge.) – Pullach b. München: Verlag Dokumentation 1974. 512 S., 1 Titelbild; Lw. DM 28,–.

Rahner-Register. Ein Schlüssel zu Karl Rahners „Schriften zur Theologie I–X" und zu seinen Lexikonartikeln. Zusammengestellt von Karl H. Neufeld SJ. Einleitung von Roman Bleistein SJ. – Zü, Eins, Köln: Benziger Verlag (1974). 200 S.; Lw. DM 29,80.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Introduction à la Bible. Édition nouvelle. Tome II: Introduction critique à l'Ancien Testament sous la direction de Henri Cazelles. – (Tourn:) Desclée (1973). 852 p., 8 fig., 9 cartes; FB 980.

Dupont, Jacques: Les béatitudes. Tome III: Les évangélistes. Nouvelle édition entièrement refondue. – P: Gabalda 1973. 743 p. = Études bibliques; F 195.

Buzzetti, Carlo: La parola tradotta. Aspetti linguistici, ermeneutici e teologici della traduzione della Sacra Scrittura. – (Brescia:) Morcelliana (1973). 405 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche XII; Lire 5500.

2. Altes Testament

Scharbert, Josef: »In te benedicentur universae cognationes terrae« ‹Gen 12,3›. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Wü 1973, 1–14; S. 15–31: Schreiner, Josef: »Prophet für die Völker« in der Sicht des Jeremiabuchs.

Lacomara, Aelred, CP: Deuteronomy and the Farewell discourse ‹Jn 13: 31–16: 33›. – CBQ XXXVI, 1974, 65–84.

Vermeylen, Jacques: La composition littéraire de l'«Apocalypse d'Isaïe» ‹Is., XXIV–XXVII›. – ETL L, 1974, 5–38.

Lack, Rémi, SMM: La strutturazione di Isaia 40–55. – SC CI, 1973, 43–58.

Brueggemann, Walter: From hurt to joy, from death to life. – Interpr XXVIII, 1974, 3–19; p. 20–38: Westermann, Claus: The role of the lament in the theology of the Old Testament; p. 39–58: Reumann, John H.: Psalm 22 at the Cross. Lament and thanksgiving for Jesus Christ; p. 59–74: Bright, John: A prophet's lament and its answer: Jeremiah 15: 10–21; p. 75–88: Achtemeier, Elizabeth: Overcoming the world. An exposition of Psalm 6.

Freedman, David Noel and C. Franke Hyland: **Psalm 29**: A structural analysis. – HTR LXVI, 1973, 237–256.

Wittenberg, Martin: Aspekte israelitischer Geschichtsbetrachtung in den Psalmen **105** bis **107**. – Kontinuität im Umbruch. Theologische Aufsätze von Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau, (Mchn 1972), 23–50.

Hay, David M.: Glory at the right hand. Psalm **110** in early christianity. – Nashv, NY: Abingdon Press (1973). 176 p. = Society of biblical literature. Monograph series XVIII; $ 5,– [Diss., Yale University]

Thompson, Thomas L.: The historicity of the Patriarchal narratives. The quest for the historical Abraham. – B, NY: de Gruyter 1974. 392 p. = ZAW, Beih. CXXXIII; Lw. DM 108,–.

Lowenthal, Eric L.: The **Joseph narrative** in Genesis. An interpretation. – NY: KTAV Publ. House 1973. IX, 212 p.; $ 9,50.

Weimar, Peter: Die **Toledot**-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung. – BZ, N. F. XVIII, 1974, 64–93.

Radjawane, Arnold Nicolaas: Das deuteronomistische Geschichtswerk. Ein Forschungsbericht. – ThRu N. F. XXXVIII, 3, 1974, 177–216.

Weippert, Manfred: Fragen des israelitischen Geschichtsbewußtseins. – VT XXIII, 1973, 415–442.

Leeuwen, C. van: De oudtestamentische **profeten** in het onderzoek van de laatste tien jaar. – NThT XXVII, 1973, 289–319.

Schmidt, Werner H.: Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1973. 106 S. = Biblische Studien LXIV; kart. DM 11,50.

Harvey, Julien, SJ: Is biblical man still alive? ‹An essay towards a biblical theology of the Old Testament.› – Biblical theology bulletin III, 1973, 167–193.

Mendenhall, George E.: The tenth generation. The origins of the biblical tradition. – (Baltimore, London: The John Hopkins University Press 1973.) XVIII, 248 p.; $ 12,50.

Knight, Douglas A.: Rediscovering the tradition of Israel. The development of the traditio-historical research of the Old Testament, with special consideration of Scandinavian contributions. – (Missoula, Montana: Society of Biblical Literature) 1973. XIII, 439 p. = SBL Dissertation series IX; $ 2,50 [Diss., Göttingen]

Schmitt, Armin: Entrückung, Aufnahme, Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament. – (Stu:) Verlag Katholisches Bibelwerk (1973). XIV, 378 S. = Forschung zur Bibel X; kart. DM 32,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Cross, Frank Moore: Canaanite myth and Hebrew epic. Essays in the history of the religion of Israel. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1973. XVIII, 376 p.; $ 14,–.

Perrot, Charles: La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes. – Hild: Gerstenberg 1973. X, 300 p. = Collection Massorah. Série I: Études classiques et textes I; Lw. DM 96,–.

Fischel, Henry A.: Rabbinic literature and Greco-Roman philosophy. A study of Epicurea and rhetorica in early Midrashic writings. – Lei: Brill 1973. XII, 201 p. = Studia post-biblica XXI; hfl 52,–.

Tardieu, Michel: Les trois Stèles de Seth. Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi. Introduit et traduit. – RSPhTh LVII, 1973, 545–575.

The modern study of the **Mishnah**. Ed. by Jacob Neusner. – Lei: Brill 1973. XXVIII, 283 p. = Studia post-biblica XXIII; hfl 72,–.

Le Déaut, Roger: The current state of **Targumic** studies. – Biblical theology bulletin IV, 1974, 3–32.

The Bible in Aramaic based on old manuscripts and printed texts. Ed. by Alexander Sperber. Vol. IV B: The **Targum** and the **Hebrew** Bible. – Lei: Brill 1973. XV, 417 p.; hfl 190,–.

Vermes, Geza: Hanina Ben Dosa. A controversial Galilean saint from the first century of the Christian era. – Journal of Jewish studies XXIII, 1972, 28–50; XXIV, 1973, 51–64.

Fuks, L. and R. G. Fuks-Manfeld: Hebrew and judaic manuscripts in Amsterdam public collections. I: Catalogue of the manuscripts of the Bibliotheca Rosenthaliana, University Library of Amsterdam. – Lei: Brill 1973. XIV, 349 p.; 18 pl.; hfl 145,–.

3. Neues Testament

Trilling, Wolfgang: „Jesus, der Urheber und Vollender des Glaubens" ‹**Hebr 12,2.**› Exegetische Thesen. – Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen ... (Heinrich Kahlefeld zum 70. Geburtstag), Ffm (1973), 3–23; S. 25–34: Kertelge, Karl: Die Bergpredigt als Thema heutiger Verkündigung; S. 35–42: Limbeck, Meinrad: Jesu Verkündigung und der Ruf zur Umkehr; S. 43–53: Leroy, Herbert: „Mein Blut ... zur Vergebung der Sünden" ‹**Mt 26,28**›. Zur mattäischen Interpretation des Abendmahles; S. 55–62: Mussner, Franz: Interkommunion im Licht des **1. Korinther**briefes; S. 63–74: Ernst, Josef: Anfechtung und Bewährung. Das Bild einer christlichen Gemeinde nach dem **Philipper**brief; S. 87–100: Knoch, Otto: „Denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen" ‹**Mt 11,28**›. Das Ringen um eine sinngetreue Übersetzung von Mt 11,28–30 als Voraussetzung für eine sachgemäße Auslegung; S. 109–117: Smitmans, Adolf: Die Hochzeit des Lammes ‹**Offb 19,6–9a**›.

Lange, Joachim: Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Mattäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu **Mt 28,16–20**. – Wü: Echter-Verlag (1973). 573 S. = Forschung zur Bibel XI; kart. DM 42,– [Diss., Würzburg]

Aguirre, Rafael: **Mateo 27,51b–53**: Historia de la tradición y redacción de un texto difícil. – Scriptorium Victoriense XX, 1972, 241–272; XXI, 1973, 121–154.

Stuhlmann, Rainer: Beobachtungen und Überlegungen zu **Markus IV. 26–29**. – NTSt XIX, 2, 1973, 153–162.

Pesch, Rudolf: Das Messiasbekenntnis des Petrus ‹**Mk 8. 27–30**›. Neuverhandlung einer alten Frage. – BZ, N. F. XVII, 1973, 178–195; XVIII, 1974, 20–31.

Stenger, Werner: Die Auferweckung des Lazarus ‹**Joh 11, 1–45**›. Vorlage und johanneische Redaktion. – TThZ LXXXIII, 1974, 17–37.

Osten-Sacken, Peter von der: Die Apologie des paulinischen Apostolats in **1 Kor 15 1–11**. – ZNW LXIV, 1973, 245–262.

Morissette, Rodolphe: «La chair et le sang ne peuvent hériter du Règne de Dieu». ‹**I Cor., XV, 50**›. – Science et esprit XXVI, 1974, 39–67.

Hahn, Ferndinand: „Siehe, jetzt ist der Tag des Heils". Neuschöpfung und Versöhnung nach **2. Korinther 5,14–6,2**. – EvTh XXXIII, 1973, 244–253.

Mußner, Franz: Der **Galater**brief. Auslegung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1974. XXII, 425 S. = Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IX; Lw. DM 65,–.

Strobel, August: Das Aposteldekret in Galatien: Zur Situation von Gal I und II. – NTSt XX, 2, 1974, 177–190.

Orchard, Bernard: The ellipsis between Galatians **2,3** and **2,4**. – Bibl LIV, 1973, 469–481.

Merklein, Helmut: Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach **Eph 2,11–18**. – Stu: KBW Verl. (1974). 107 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXVI; kart. DM 12,–.

Collange, Jean-François: L'épitre de saint Paul aux **Philippiens**. – (Neuchâtel/S): Delachaux & Niestlé (1973). 139 p. = Commentaire du Nouveau Testament Xa; sfr 30,–.

Houlden, J. L.: A commentary on the **Johannine Epistles**. – Lo: Black (1973). XI, 164 p. = Black's New Testament commentaries; £ 1,60.

Hull, John M.: Hellenistic magic and the synoptic tradition. – Lo: SCM Press (1974). XII, 192 p. = Studies in biblical theology II, 28.

Frankemölle, Hubert: Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach **Matthäus**. – Mstr: Aschendorff (1974). X, 429 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. X; Lw. DM 84,– [Diss., Münster]

Johnson, Marshall D.: Reflections on a wisdom approach to Matthew's christology. – CBQ XXXVI, 1974, 44–64.

Müller, Ulrich B.: Die christliche Absicht des **Markus**evangeliums und die Verklärungsgeschichte. – ZNW LXIV, 1973, 159–193.

Donahue, John R.: Are you the Christ? The trial narrative in the gospel of Mark. – (Missoula, Montana: Society of Biblical Literature) 1973. XI, 269 p. = SBL Dissertation Series X; $ 2,50.

Drury, John: The sower, the vineyard, and the place of allegory in the interpretation of Mark's parables. – JThSt, N. S. XXIV, 1973, 367–379.

Völkel, Martin: Der Anfang Jesu in Galiläa. Bemerkungen zum Gebrauch und zur Funktion **Galiläas** in den **lukanischen** Schriften. – ZNW LXIV, 1973, 222–232.

Fortna, Robert Tomson: From christology to soteriology. A redaction-critical study of **salvation** in the **Fourth Gospel**. – Interpr XXVII, 1973, 31–47.

De Jonge, M.: Jesus as Prophet and King in the Fourth Gospel. – EThL XLIX, 1973, 160–177.

Stemberger, Günter: „Er kam in sein Eigentum". Das Johannesevangelium im Dialog mit der Gnosis. – WoWa XXVIII, 1973, 435–452.

Da Spongano, Benigno: La concezione teologica della **predicazione** nel libro degli **«Atti»**. – RBibl XXI, 1973, 147–164.

Delling, Gerhard: Das letzte Wort der Apostelgeschichte. – NovT XV, 1973, 193–204.

Schnackenburg, Rudolf: Ortsgemeinde und »Kirche Gottes« im ersten Korintherbrief. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 32–47; S. 48–62: Michl, Johann: Die Presbyter des ersten Petrusbriefes.

Bujard, Walter: Stilanalytische Untersuchungen zum **Kolosser**brief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 259 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments XI; kart. DM 42,– [Diss., Heidelberg]

Karris, Robert J., OFM: The background and significance of the polemic of the **Pastoral Epistles**. – JBL XCII, 1973, 549–564.

Suhl, Alfred: Der **Philemon**brief als Beispiel paulinischer Paränese. – Kairos N. F. XV, 1973, 267–279.

Andriessen, Paul, OSB: Angoisse de la mort dans l'épître aux **Hébreux**. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 282–292.

Feld, Helmut: »Christus Diener der Sünde«. Zum Ausgang des Streites zwischen Petrus und Paulus. – ThQ CLIII, 1973, 119–131.

Pinto, Evarist: **Jesus** as the Son of God in the Gospels. – Biblical theology bulletin IV, 1974, 75–93.

Gauther, John J.: The family of Jesus. – EvQ XLVI, 1974, 25–41.

Baumbach, Günther: Die Stellung Jesu im Judentum seiner Zeit. – FZPhTh XX, 1973, 285–305.

Morin, J. – Alfred, PSS: Les deux derniers des Douze: **Simon** le **Zélote** et **Judas Ishkarioth**. – RB LXXX, 1973, 332–358.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Manning, Eug.: Bibliographie Bernardine, 1957–1970. – Rochefort: o. V. (1972). IV, 81 p. = Documentation Cistercienne VI.

Oediger, F[riedrich] W[ilhelm]: Vom Leben am Niederrhein. Aufsätze aus dem Bereich des alten Erzbistums Köln. – Düs: Pädagogischer Verlag Schwann (1973). 446 S., 1 Titelbild.

Gugumus, Johannes Emil: Zur Erforschung der Bibliotheca **Palatina** in Rom. – Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und Religiöse Volkskunde XL, 1973, 124–141.

Hendrickx, F.: De handschriften van de kartuis **Genadendal** bij Brugge **‹1318–1580›**. – OGE XLVII, 1973, 3–63. 241–290.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Stockmeier, Peter: Aspekte zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern. – Bavaria christiana. Zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern. Festschrift Adolf Wilhelm Ziegler ..., Mchn 1973, 11–35; S. 37–51: Speigl, Jakob: **Aquileja** zwischen Ost und West. Zu einem Brief vom Jahre 591 an Kaiser Maurikios; S. 53–75: Fischer, Joseph A.: Die Translation des hl. **Korbinian** im Jahre **768**; S. 77–85: Gessel, Wilhelm: Die Bedeutung des Klosters in der **Scharnitz**; S. 87–101: Sage, Walter: Das frühmittelalterliche Kloster in der Scharnitz. Vorbericht über die Ausgrabungen auf dem Kirchfeld zu Klais, Gde. Krün, Lkr. Garmisch-Partenkirchen; S. 103–109: Schmailzl, Anton: Auf den Spuren des hl. **Athanasius**; S. 111–127: Waldmüller, Lothar: **Salzburg** als Zentrum der bairischen Slawenmission des achten Jahrhunderts; S. 129–140: Perler, Othmar: Die Weihnachtsminiatur des St. Gallener Cod. 340 und der konstantinische Memorialbau zu Bethlehem; S. 141–149: Dambeck, Franz: Die romanische Madonna aus Hainberg. Unbekanntes Werk der Schnitzergruppe um Innichen; S. 151–159: Dürig, Walter: Die Heimat des Codex Latinus Monacensis 100 ‹s. XII›; S. 161–175: Tüchle, Hermann: Eine Handschrift aus Ilmmünster und eine Hohenwarter Tradition; S. 177–203: Vogel, Hubert: Über die Anfänge des **Zenokultes** in Bayern; S. 205–224: Hufnagel, Maximilian Joseph: Das 1500-jährige Maximilians-Jubiläum im Hochstift Freising vom Jahre **1772**. Pflege frühmittelalterlicher Tradition im Zeitalter des Spätbarock; S. 225–233: Schwaiger, Georg: Die Kanonisation Bischof **Wolfgangs** von **Regensburg ‹1052›**.

Stawrowsky, Alexis: La sainte Vierge Marie. La doctrine de l'Immaculée Conception des Églises catholique et orthodoxe. Étude comparée par un théologien orthodoxe. – Marianum XXXV, 1973, 36–112.

3. Alte Kirchengeschichte

Actas del VIII congreso internacional de arqueología cristiana, Barcelona, 5–11 octubre 1969. T. I: Texto. II: Láminas. – CdV: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana; Barcelona: Consejo superior de Investigaciones Científicas 1972. LIII, 610 p.; CCLXIII pl. = Studi di antichità cristiana Vol. XXX; Lire 30 000; [cont. e. a.:] p. 5–55: Duval, Noël et Paul-Albert Février: Le décor des monuments chrétiens d'Afrique ‹Algérie, Tunisie› (26 pl.); p. 57–106: Février, Paul-Albert et Noël Duval: Les monuments chrétiens de la Gaule transalpine (pl. XXVII–XXXIII); p. 107–125: Lassus, Jean: Questions sur l'architecture chrétienne de l'Afrique du Nord (pl. XXXIV–XXXVII); p. 127–148: Roberti, Mario Mirabella: Carattere dei monumenti paleocristiani dell'Italia padana nei secoli IV e V (pl. XXXVIII–XLIII); p. 149–166: Painter, K. S.: Villas and christianity in Roman Britain; p. 167–185: Palol, Pedro de: Los monumentos de Hispania en la arqueología paleocristiana (láms. XLIV–LVI); p. 187–218: Schlunk, Helmut: Sarcófagos paleocristianos labrados en Hispania (láms. LVII–LXXVII); p. 219–236: Ward-Perkins, J. B.: Recent work and problems in Libya (pl. LXXVIII–XCI); p. 239–242: Almeida, D. Fernando et J. L. M. de Matos: Notes sur quelques monuments paleochrétiens du Portugal (pl. XCII–XCIV); p. 243–246: Broëns, Maurice: Témoignages iconographiques sur le syncrétisme christiano-astral dans le haut moyen âge; p. 247–259: Crozet, René: Chapelles et monuments funéraires en France (pl. XCV–XCVII); p. 261–268: Daumas, François: Cinq campagnes de fouilles au désert des Cellules (1964–1969) (pl. XCVIII–CV); p. 269–270: Delaruelle, E.: Les fouilles de Saint-Sernin de Toulouse en 1969; p. 271–272: Bourguet, Pierre du, SJ: La couleur noire de la peau du démon dans l'iconographie chrétienne a-t-elle une origine précise?; p. 273–297: Fasola, Umberto M.: Le recenti scoperte nelle catacombe sotto Villa Savoia. Il «coemeterium Iordanorum ad S. Alexandrum» (tavv. CVI–CXIX); p. 299–324: Février, Paul-Albert: Travaux et découvertes en Algérie (pl. CXX–CXXXVII); p. 325–326: Harrison, R. M.: The sculptural decoration of the church of St. Polyeuktos; p. 327–332: Hauschild, Theodor: Untersuchungen in der Märtyrerkirche von Marialba (Prov. León) und im Mausoleum von Las Vegas de Pueblanueva (Prov. Toledo) (Taf. CXXXVIII–CXLIV); p. 333–338: Hauschild, Theodor: Untersuchungen im Monument von Centcelles (Tarragona) (Taf. CXLV–CXLIX); p. 339–342: Haussig, H. W.: Der Einfluß des römischen Kaiserkultes auf die christliche Kunst gezeigt an einigen Beispielen (Taf. CL–CLIII); p. 343–352: Jurlaro, Rosario: Architettura paleocristiana nel Salento (tavv. CLIV–CLVIII); p. 353–359: Leroy, Jules: Peinture copte et peinture romane (pl. CLIX); p. 361–366: Moracchini-Mazel, G.: La fouille des basiliques paléochrétiennes de Corse. Nouvelles découvertes (pl. CLX–CLXII); p. 367–372: Nestori, Aldo: La tomba di S. Callisto sull'Aurelia antica (tavv. CLXIII–CLXIV); p. 373–374: Painter, K. S.: Christianity in Roman Britain. Recent finds: 1962–1969; p. 375–381: Palol, P. de y M. Sotomayor: Excavaciones en la villa romana de Bruñel ‹Quesada› de la provincia de Jaén (láms. CLXV–CLXXI); p. 383–401: Pita, R. y P. de Palol: La basílica de Bobalá y su mobiliario litúrgico (láms. CLXXII–CLXXXIV); p. 403–407: Poscharsky, Peter: Untersuchungen zum Jona-Mosaik in der Südkirche zu Aquileia; p. 409–430: Recio Veganzones, Alejandro, OFM: Tapas romanas de sarcófagos paleocristianos en «Hispania» (láms. CLXXXV–CLXXXVIII); p. 431–443: Riu, Manuel: Cuevas-eremitorics y centros cenobíticos rupestres en Andalucía oriental (láms. CLXXXIX–CXCIII); p. 445–446: Sacopoulos, Marina: Mosaïque de Kanakaria (Chypre). Essai d'exégèse de la «Mandorla»; p. 447–458: Sanmartín Moro, Pedro y P. de Palol: Necrópolis paleocristiana de Cartagena (láms. CXCIV–CXCIX); p. 459–476: Schlunk, Helmut: Bericht über die Arbeiten in der Mosaikkuppel von Centcelles (Taf. CC–CCX); p. 477–484: Schumacher, Walter N.: Altchristliche Märtyrer-Darstellung? (Taf. CCXI–CCXII); p. 485–499: Sonje, Ante: Sarcofagi paleocristiani dell'Istria (tavv. CCXIII–CCXIV); p. 500–509: Sotomayor, Manuel: Sarcófagos romano-cristianos de España. Notas de cronología; p. 511–516: Stern, H.: Un relief du cimetière de Prétextat (pl. CCXV–CCXVI); p. 517–535: Tavano, Sergio: Architettura aquileiese tra IV e V secolo (tav. CCXVII); p. 537–561: Testini, Pasquale: Il complesso paleocristiano di *Cornus* ‹regione Columbaris› in Sardegna (tavv. CCXVIII–CCXXXIII); p. 563–565: Thierry, Nicole: Monuments pré-iconoclastes en Cappadoce rupestre (pl. CCXXXIV); p. 567–580: Tomasevic, Gordana: Une mosaïque du Vème siècle de Heraklea Lynkestis et la question de la formation du style de l'art médiéval. Symbolisme et son reflet sur le style (pl. CCXXXV–CCLII); p. 581–585: Tran Tan Tinh, V.: Rapport préliminaire sur la fouille de la basilique de Soloi, Chypre (pl. CCLIII–CCLVII); p. 587–588: Tsuji, S.: Nouvelles observations sur les miniatures de la Genèse de Cotton; p. 589–595: Van Moorsel, Paul: Gli scavi olandesi in Nubia (tavv. CCLVIII–CCLXI); p. 597–603: Velmans, Tania: Une image paléochrétienne rare au baptistère de Pitzunda (pl. CCLXII); p. 605–610: Verrié: F.-P.: Le baptistère de Barcelone (pl. CCLXIII).

Hahn, Ferdinand: Der Apostolat im Urchristentum. Seine Eigenart und seine Voraussetzungen. – KuD XX, 1974, 54–77.

Mees, Michael: Petrustraditionen im Zeugnis kanonischen und außerkanonischen Schrifttums. – Aug XIII, 1973, 185–203.

Madey, Johannes: Das Priestertum in der frühen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der syrisch-antiochenischen Tradition. – Kyrios N. F. XIII, 1973, 1–10.

Maloney, Robert P.: The teaching of the Fathers on usury: an historical study on the development of christian thinking. – VigChr XXVII, 1973, 241–265.

Schoedel, William R.: Christian "Atheism" and the peace of the Roman Empire. – ChH XLII, 1973, 309–319.

Stalder, Kurt: Apostolische Sukzession und Eucharistie bei **Clemens Romanus, Irenäus** und **Ignatius** von **Antiochien**. – IKZ LXII, 1972, 231–244; LXIII, 1973, 100–128.

Greer, Rowan A.: The captain of our salvation. A study in patristic exegesis of Hebrews. – Tü: Mohr ‹Siebeck› 1973. 371 p. = Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese XV; Lw. DM 58,–.

Vattioni, F.: Le iscrizioni siriache antiche. – Aug XIII, 1973, 279–338.

Mueller, Dieter: Kingdom of heaven or Kingdom of God. – VigChr XXVII, 1973, 266–276.

Boularand, Ephrem: **Tertullien** et la conversion de la culture antique. – BLE LXXIV, 1973, 279–289.

Schubert, Kurt: Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies in der Katakombe der Via Latina im Lichte der jüdischen Tradition. – Kairos N.F. XVI, 1974, 14–18; S. 19–78: Stemberger, Günter: Die Patriarchenbilder der Katakombe in der Via Latina im Lichte der jüdischen Tradition.

Duchatelez, K., OPraem: Le principe de l'économie baptismale dans l'antiquité chrétienne. – Istina XVIII, 1973, 327–358.

Mazzini, Innocenzo: Lettera del Concilio di **Arles** ‹314› a papa Silvestro tradita del codex Parisinus Latinus 1711. – VigChr XXVII, 1973, 282–300.

Boularand, Éphrem, SJ: L'hérésie d'**Arius** et la "foi" de Nicée. Partie II: La "foi" de **Nicée**. – P: Ed. Letouzey & Ané 1972; p. 184–462; F 40,–.

Der Hiobkommentar des Arianers **Julian** erstmals hrsg. von Dieter Hagedorn. – B, NY: de Gruyter 1973. XC, 409 S. = Patristische Texte und Studien XIV; Lw. DM 92,–. [Habil.-Schrift, Köln]

Vogüé, Adalbert de: La vie arabe de saint **Pachôme** et ses deux sources présumées. – AnBoll XCI, 1973, 379–390.

Basilius von Caesarea: Briefe (Epistolae, deutsch) Eingel., übers., und erl. von Wolf Dieter Hauschild. Teil II. – Stu: Hiersemann 1973. IX, 192 S. = Bibliothek der Griechischen Literatur. Bd III. Patr. Abt.; Lw. DM 66,–.

Saake, Helmut: Beobachtungen zur athanasianischen Pneumatologie. – NZSTh XV, 1973, 348–364.

Orbe, Antonio, SJ: El Diácono del Jordán en el sistema de **Basílides**. – Aug XIII, 1973, 165–183.

Petit, Pierre: Émerveillement, prière et Esprit Saint dans les écrits de S. Basile le Grand. – CCist XXXV, 1973, 81–107. 218–238.

Courtonne, Yves: Un témoin du IVe siècle oriental. Saint Basile et **son temps d'après sa correspondance**. – P: Éd. «Les Belles-Lettres» 1973. 560 p. = Collection d'études anciennes; F 80,–.

Brock, Sebastian: An early Syriac life of **Maximus** the **Confessor**. – AnBoll XCI, 1973, 299–346.

Stritzky, Maria-Barbara von: Zum Problem der Erkenntnis bei **Gregor** von **Nyssa**. – Mstr: Aschendorff (1973). VIII, 119 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXVII; kart. DM 24,– [Diss., Münster]

Stob, Henry: Notes on the philosophy of St. Augustine. – Calvin Theological Journal VIII, 1973, 117–130.

Verheijen, L.M.J.: Eléments d'un commentaire de la Règle de Saint Augustin. – Augustiniana XXI, 1971, 5–23. 357–404; XXII, 1972, 5–34. 469–510.

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: **Mani** und die Manichäer. – Scheidewege IV, 1974, 93–112.

Meijering, E. P.: **Cyril** of **Alexandria** on the Platonists and the Trinity. – NThT XXVIII, 1974, 16–29.

Turbessi, Giuseppe: Recenti indagini intorno alla regola di S. Benedetto e ai suoi rapporti con la precedente e coeva legislazione monastica. – SC CI, 1973, 479–510.

4. Mittelalter und Neuzeit

Bischof **Ulrich von Augsburg** und seine Verehrung. Festgabe zur 1000. Wiederkehr des Todestages. – Augsburg: Verein für Augsburgische Bistumsgeschichte 1973. XI, 408 S., 28 Abb. = Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte VII; [enth.:] S. 1–48: Weitlauff, Manfred: Der heilige Bischof Udalrich von Augsburg ‹890 – 4. Juli 973›; S. 49–60: Duft, Johannes: St. Ulrich in St. Gallen; S. 61–64: Bugmann, Kuno, OSB: Bischof Ulrich in Einsiedeln; S. 65–74: Zoepfl, Friedrich: Bischof Udalrich von Augsburg und das Mönchtum; S. 75–81: Wohnhaas, Theodor: Zur Frügeschichte der Ulrichsliturgie; S. 82–115: Pötzl, Walter: Die Anfänge der Ulrichsverehrung im Bistum Augsburg und im Reich; S. 116–133: Dorn, Ludwig: St. Ulrich in der Volksüberlieferung des ehemaligen Bistums Konstanz; S. 134–162: Grell, Ferdinand: Die Verehrung des heiligen Ulrich in Österreich und Südtirol; S. 163–181: Grill, Leopold, OCist: St. Ulrich an der Südostgrenze des Reiches; S. 182–220: Buxbaum, Engelbert Maximilian: Ulrichsverehrung und Ulrichstraditionen im Umkreis des Petrus Canisius. Ein Beitrag zur Hagiographie und Frömmigkeitsgeschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation; S. 221–229: Zoepfl, Friedrich: Was war für Bischof Udalrich Dillingen und was war und ist der heilige Udalrich für Dillingen?; S. 231–248: Thummerer, Hilda: Urkundlicher Bericht von 1764 über Exhumierung, ärtzliche Untersuchung und erneute Beisetzung der Ulrichsreliquien. Eine bischöfliche Authentik; S. 249–274: Rummel, Peter: Besondere Feiern zur Verehrung des heiligen Ulrich in Augsburg; S. 275–299: Layer, Adolf: Der heilige Ulrich in der Musik- und Theatergeschichte; S. 300–311: Pörnbacher, Hans: St. Ulrich in der Literatur; S. 312–338: Kosel, Karl: Die nachmittelalterlichen Darstellungen der Ungarnschlacht bis zum Ende der Türkenkriege; S. 339–350: Layer, Adolf: St.-Ulrichs-Bruderschaften; S. 351–353: Rummel, Peter: Zwei Ulrichslitaneien aus Gebetbüchern des 19. Jahrhunderts; S. 354–360: Hettwer, Norbert: Eine untergegangene Stätte der Ulrichsverehrung in der Diözese Augsburg; S. 360–371: Layer, Adolf: Neueres Schrifttum über den heiligen Ulrich; S. 372–382: Seitz, Anton Michael: Die Wappen des 58. Nachfolgers des hl. Ulrich und seiner Weihbischöfe im Amt.

Gutton, Francis: L'**Ordre** de **Santiago**. ‹Saint Jacques de l'Epée›. – (P:) Lethielleux (1972). 263 p., 64 fig. = La Chevalerie Militaire en Espagne; F 45,–.

5. Mittelalter

Krüger, Karl Heinrich: Königskonversionen im **8.** Jahrhundert. – FMSt VII, 1973, 169–222.

Kroon, M. de: Pseudo-Augustin im Mittelalter. Entwurf eines Forschungsberichts. – Augustiniana XXII, 1972, 511–530.

Tavard, George H.: Episcopacy and Apostolic Succession according to **Hincmar** of **Reims**. – ThSt XXXIV, 1973, 594–623.

McCulloh, John M.: The «Passio Mauri Afri» and Hrabanus Maurus' martyrology. – AnBoll XCI, 1973, 391–413.

Lemerle, Paul: L'histoire des **Pauliciens** d'**Asie Mineure** d'après les sources grecques. – Travaux et Mémoires V, 1973, 1–144; 2 pl.

Frede, Hermann Josef: Ein neuer Paulustext und Kommentar. Band I: Untersuchungen. – Frb/B: Herder 1973. 286 S., 4 Tafeln = Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel VII; br. DM 63,–.

Konrad, Alexander N.: **Old Russia** and **Byzantium**. The Byzantine and Oriental origins of Russian culture. – Wien, Stu: Braumüller (1972). 390 S. = Philologische Beiträge zur Südost- und Osteuropa-Forschung I; kart. DM 66,–.

Rodríguez González, Angel: El tumbo del monasterio de san **Martin** de **Castañeda**. – León: Centro de Estudios e Investigacion "San Isidoro". Consejo Superior de Investigaciones cientificas. Patronato José María Quadrado 1973. 321 p.

Bulst, Neithard: Untersuchungen zu den Klosterreformen **Wilhelms** von **Dijon** ‹**962–1031**›. – Bonn: Röhrscheid 1973. 330 S. = Pariser historische Studien XI; kart. DM 49,50.

Verzameling van middelnederlandse bijbelteksten. Kleine reeks. Afd. V: Psalters. Deel I: Het **psalter** van **Leningrad**. Uitgegeven door J. G. Heymans. – Lei: Brill 1973. XVI, 143 blz.; hfl 36,–.

Woody, Kennerly M.: Marginalia on the **Norman Anonymous**. – HTR LXVI, 1973, 273–288.

Steinböck, Walter: Erzbischof **Gebhard** von **Salzburg** ‹**1060–1088**›. Ein Beitrag zur Geschichte Salzburgs im Investiturstreit. – Wien, Salzburg: Geyer 1972. 202 S., Stammtaf. A–C, 2 S. St., 1 Tab. gef. = Veröffentlichungen des historischen Instituts der Univ. Salzburg IV.

Stahleder, Helmuth: Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft. – Mchn: Wölfle in Komm. 1972. XVIII, 317 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia. Dissertationen zur Bayerischen Landes- und Münchener Stadtgeschichte XLII = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München LIX; kart. DM 14,80. [Diss., München]

Schimmelpfennig, Bernhard: Die Zeremonienbücher der römischen Kurie im Mittelalter. – Tü: Niemeyer 1973. XVII, 576 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XL; Lw. DM 130,– [Habil.-Schrift, Berlin F.U.]

Wollasch, Joachim: Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt. – Mchn: Fink 1973. 201 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften VII; Lw. DM 48,–. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Kamp, Norbert: Kirche und Monarchie im staufischen Königreich **Sizilien**. I: Prosopographische Grundlegung: Bistümer und Bischöfe des Königreichs. 1: **Abruzzen** und **Kampanien**. – Mchn: Fink (1973). XIV, 481 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften X; Lw. DM 168,–. [Teilw. Habil.-Schrift, Münster]

Dimier, A.: Héraldique cistercienne. – Cît XXIV, 1973, 267–282.

Arnold, K.: **Admont** und die monastische Reform des 12. Jahrhunderts. – ZSavRGKan LVIII, 1972, 350–369.

Sweeney, James Ross: **Innocent III**, Hungary and the Bulgarian coronation: A study in medieval papal diplomacy. – ChH XLII, 1973, 320–334.

Gastaldelli, Ferruccio: Ricerche per l'edizione dei *Sermones* di **Goffredo** d'**Auxerre**. Il manoscritto «*Troyes 503*». – Sales XXXV, 1973, 649–666.

Esser, Kajetan, OFM: Studien zu den Opuscula des hl. **Franciscus** von **Assisi**. Hrsg. von E. Kurton und I. de Villapadierna. – R: Istituto storico dei Fr. Minori Cappuccini 1973. XVIII, 377 p.; Lire 7000.

Schmucki, Octavianus, OFMCap: De operibus circa S. Francisci vitam ac spiritum nuperius in lucem editis. – Collectanea Franciscana XLIII, 1973, 385–407.

Esser, Kajetan, OFM: La lettera di san Francesco ai fedeli. – Collectanea Franciscana XLIII, 1973, 65–78.

Ini, Anna Maria: Nuovi documenti sugli Spirituali di Toscana. – AFrH LXVI, 1973, 305–377.

Hödl, Ludwig: Die sakramentale Buße und ihre kirchliche Ordnung im beginnenden mittelalterlichen Streit um die Bußvollmacht der Ordenspriester. – FStudien LV, 1973, 330–374.

Kunzelmann, Adalbert, OSA: Geschichte der **deutschen Augustiner-Eremiten**. Teil III: Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. Teil IV: Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. – Wü: Augustinus-Verl. 1972. XI, 377 S.; XII, 298 S. = Cassiciacum XXVI; brosch. DM 79,50; brosch. DM 69,50.

Janssen, Wilhelm: Klevische Beschwerden gegen Kurköln von 1335/36. – RhV XXXVII, 1973, 141–151.

D'Souza, Joachim: **William** of **Alnwick** and the problem of faith and reason. – Sales XXXV, 1973, 425–488.

Gertz, Bernhard: Mehr sage ich nicht. Die prophetische Kirchenkritik der **Caterina** von **Siena**. – Internationale katholische Zeitschrift «Communio» III, 1974, 132–148.

Kok, Th. B. W.: Jan van Leeuwen en zijn werkje tegen Eckhart. – OGE XLVII, 1973, 129–172.

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.

Cook, William: John **Wyclif** and Hussite theology 1415–1436. – ChH XLII, 1973, 335–349.

Binder, Karl: Der Pisaner Papst **Alexander V.** und seine Lehre von der Erbsünde. – Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg N.F. VIII, 1973, 1–55.

6. Gesamte Neuzeit

Leder, Klaus: Kirche und Jugend in **Nürnberg** und seinem Landgebiet **1400** bis **1800.** – Neustadt a. d. Aisch: In Kommission bei Verlag Degener 1973. VIII, 337 S., 28 Abb. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LII; kart. DM 25,–.

Gilhodes, L.: La chartreuse **Saint-Sauveur** de **Villefranche**-de-**Rouerque 1459–1917.** – Salzb: Vogelweidestr. 68: J. Hogg 1973. 236 S., S. 237–258: Abb. = Analecta Cartusiana XIV; kart. ÖSch 600,–.

Meinardus, Otto F.A.: Cretan traditions about St. Paul's mission to the Island. – OstkSt XXII, 1973, 172–183.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Sonderegger, Stefan: Die Reformatoren als Sprachgestalter. – Reformatio XXII, 1973, 94–108.

Lohse, Bernhard: Gewissen und Autorität bei **Luther.** – KuD XX, 1974, 1–23.

Vögeli, Jörg: Schriften zur Reformation in **Konstanz.** 1519–1538. Bearb. u. aus zeitgenössischen Quellen erg. u. erkl. von Alfred Vögeli. Mit Gregor Mangolts Konstanzer Reformationsgeschichte von 1562 zum Vergleich. T. II: Kommentar u. Register. – Tü: Osiander [in Komm.]; Bas: Basileia-Verl. [in Komm.] 1973. XIV S.; S. 855–1505 = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XLI; kart. DM 65,50.

Frappell, L. O.: **Coleridge** and the 'Coleridgeans' on Luther. – The Journal of religious history VII, 1973, 307–323.

Plutta-Messerschmidt, Elke: Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Studie zu Luthers Auslegung von Römer 3,5. – Tü: Mohr 1973. (IX), 180 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XIV.

Goertz, Hans-Jürgen: Der Mystiker mit dem Hammer. Die theologische Begründung der Revolution bei Thomas **Müntzer.** – KuD XX, 1974, 23–53.

Schrader, Franz: Reformation und katholische Klöster. Beiträge zur Reformation und zur Geschichte der klösterlichen Restbestände in den ehemaligen Bistümern **Magdeburg** und **Halberstadt.** – Leipzig: St. Benno Verlag 1973. 328 S. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XIII; kart. DM 14,–.

Jaitner, Klaus: Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in **Jülich-Berg** von **1547–1579.** – Mstr: Aschendorff (1973). VIII, 345 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CVII; kart. DM 68,–.

Bornhäuser, Christoph: Leben und Lehre Menno **Simons'**: ein Kampf um das Fundament des Glaubens ‹etwa 1469–1561›. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1973. X, 192 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXXV; Lw. DM 61,– [Diss., Heidelberg]

Anton Engelbrecht „Abconterfeytung Martin **Butzers**" ‹1546›. Herausgegeben von Werner Bellardi. – Mstr: Aschendorff 1974. VII, 112 S., 1 Abb. = Corpus Catholicorum XXXI; kart. DM 23,–.

Kittelson, James M.: Martin Bucer and the sacramentarian controversy: The origins of his policy of concord. – ARG LXIV, 1973, 166–183.

Gegenreformation. Herausgegeben von Ernst Walter Zeeden. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973. VII, 504 S. = Wege der Forschung CCCXI; Lw. DM 83,–.

Beumer, Johannes, SJ: Das Mainzer Provinzialkonzil aus dem Jahre 1549 und seine Beziehungen zu dem Trienter Konzil. – AHC V, 1973, 118–133.

Midali, Mario: Rivelazione, chiesa, scrittura e tradizione alla IV **sessione del Concilio di Trento.** – Sales XXXIV, 1972, 607–651; XXXV, 1973, 3–51. 179–246.

Zalba, Marcellino, SJ: «Omnis et salutaris veritas et morum disciplina». ‹Sentido de la expresión »mores« en el Concilio de Trento›. – Gr LIV, 1973, 679–714; p. 715: Résumé.

Tylenda, Joseph N.: The controversy on Christ the Mediator: Calvin's second reply to Stancaro. – Calvin Theological Journal VIII, 1973, 131–157.

Kottman, Karl A.: Fray Luis de León, O.S.A.: Notebook on the promises of the Old Law. – Augustiniana XXII, 1972, 583–610.

8. Neuere Zeit

Demoustier, Adrien: Les catalogues du personnel de la province de **Lyon** en 1587, 1606 et 1636. – AHSJ XLII, 1973, 3–105.

Lackner, Martin: Die Kirchenpolitik des **Großen Kurfürsten.** – Witten: Luther-Verl. 1973. 335 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte XLIX; kart. DM 49,–.

Péano, Pierre: Les chapitres et les ministres provinciaux des Récollets de Saint-Bernardin en France ‹1612–1789›. – AFrH LXVI, 1973, 405–447.

Wernicke, Michael Klaus, OSA: Kardinal **Enrico Noris** und seine Verteidigung Augustins. – Wü: Augustinus-Verlag 1973. XXVII, 286 S. = Cassiciacum XXVIII; br. DM 71,80. [Diss., Bonn]

Bireley, Robert: The origins of the «Pacis compositio» ‹1629›: a text of Paul **Laymann**, S. I. – AHSJ XLII, 1973, 106–127.

Zuber, Roger: Autour de 1630: Jacques Roussel diplomate, écrivain. – BSHPF CXIX, 1973, 178–204.

Heller, Lane M.: Autobiographical allusions in **Pascal's** apology. – RUnOtt XLIII, 1973, 602–613.

Stella, Pietro: «Le mystère de Jésus» di Pascal. Fonti e significatività tipologica. – Sales XXXV, 1973, 517–527.

Faulenbach, Heiner: Weg und Ziel der Erkenntnis Christi: eine Untersuchung zur Theologie des Johannes **Coccejus.** – Neuk: Neukirchener Verlag 1973. 248 S., 1 Ill. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXXVI; Lw. DM 44,–. [Habil.-Schrift, Bonn]

Säger, Palmatius: Das ehemalige Franziskanerkloster in **Attendorn 1637–1822.** – FStudien LV, 1973, 289–329.

Rabinel, Aimé-Daniel: Les caractères particuliers revêtus par la Guerre des Camisards en Vaunage et dans le Bas-Pays. – BSHPF CXIX, 1973, 209–248.

Hans, Alfred: Die **kurpfälzische Religionsdeklaration** von **1705.** Ihre Entstehung und Bedeutung für das Zusammenleben der drei im Reich tolerierten Konfessionen. – Mz: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1973. XVIII, 390 S. = Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte XVIII.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Theologisch-soziologische Motive im Widerstand gegen Gottfried Arnold. – JHessKG XXIV, 1973, 33–82.

Balsama, George: Madame **Guyon**, heterodox... – ChH XLII, 1973, 350–365.

Stella, Pietro: Tra giansenismo e antigiansenismo: «L'imitazione di Cristo» del card. Enriquez ‹1754–55›. – Sales XXXV, 1973, 323–358.

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.

Short, K.R.: The English indemnity acts 1726–1867. – ChH XLII, 1973, 366–376.

Jossen, Erwin: Die Kirche im **Oberwallis** am Vorabend des Franzoseneinfalls **1790–1798.** Ein Beitrag zur Geschichte des Oberwallis. – ([Brig:] Geschichtsforschender Verein vom Oberwallis 1973.) 140 S. = Blätter aus der Walliser Geschichte XVI, 3, 1972; sfr 14,80. [Diss., Freiburg/S.]

Haberzettl, Hermann: Die Stellung der **Exjesuiten** in Politik und Kulturleben zu **Ende** des **18.** Jahrhunderts. – Wien: Verl. der Wissenschaftl. Gesellschaften Österreichs 1973. 277 S. = Dissertationen der Universität Wien XCIV; kart. ÖSch 120,–.

Fontaine, Jean, OP: Le désaveu chez les écrivains **libanais** chrétiens de **1825** à **1940.** – POC XXIII,1973,3–32.

Moody, Joseph N.: Religion on the Parisian stage in 1840's. – CHR LIX, 1973, 245–263.

Bammel, Ernst: Die Reichsgründung und der deutsche Protestantismus. – Erlangen: Universitätsbund Erlangen-Nürnberg; Erlangen: Universitätsbibliothek [Vertrieb] 1973. 86 S. = Erlanger Forschungen A, 22; kart. DM 22,–.

Hosie, John: **1859**, year of crisis in the **Australian** Catholic Church. – The Journal of religious history VII, 1973, 342–361.

Gasser, Ulrich: Die **Priesterkonvente** des **Deutschen Ordens.** Peter **Rigler** und ihre Wiedererrichtung. **1854–1897.** – Bonn-Godesberg: Verlag Wissenschaftl. Archiv (1973). VIII, 327 S., 45 Ill., Kt. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XXVIII; Lw. DM 37,80.

Becker, Josef: Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf. Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in **Baden 1860–1876.** – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1973). XXXI, 395 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen XIV; kart. DM 82,–.

Radice, Gianfranco: **Pio IX** e il decreto «Antonii Rosmini – Serbati opera omnia esse dimittenda» alla luce di nuove ricerche d'archivio. – Pio IX II, 1973, 43–102; p. 103–120: Caraffa, Filippo: Pio IX e un fondo documentario dell'archivio di Stato di Frosinone; p. 167–194: Rocca, Fernando della: Il dramma di Pio IX; p. 195–209: Tramontin, Silvio: I vescovi veneti e la causa di beatificazione di Pio IX; p. 248–295: Esposito, Rosario F.: La stampa cattolica napoletana su Pio IX e s. Alfonso M. de Liguori. L'accademia «pio liguorina» del 23 agosto 1871.

Adriányi, G.: Die Einwirkung der ungarischen Regierung auf ihre Bischöfe während des ersten Vaticanums. – AHC IV, 1972, 214–226.

MacDougall, H[ugh] A.: Lord **Acton** on papal power. – Lo: Sheed and Ward (1973). IX, 241 p.; £ 4,–.

Lill, Rudolf: Die Wende im Kulturkampf. Leo XIII., Bismarck und die Zentrumspartei 1878–1880. – Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken L, 1970, 227–282; LII, 1972, 657–729.

Colombo, Giuseppe: La questione del modernismo italiano. – SC CI, 1973, 140–159.

Misner, Paul: **Newman** and the tradition concerning the Papal Antichrist. – ChH XLII, 1973, 377–395.

9. Neuste Zeit

Rhodes, Anthony: The **Vatican** in the age of the dictators **1922–1945.** – Lo [e.a.:] Hodder and Stoughton (1973). 383 p.; £ 4,25.

Carrière, Gaston: Les quarante ans de la société canadienne de l'histoire de l'Église catholique. – Revue de l'Université d'Ottawa XLIII, 1973, 485–493; p. 566–572: Middlebro', Tom: The French fact, Catholicism and the N.D.P.

Colombo, Giuseppe: **Maritain** e **Blondel** (dalla corrispondenza Blondeliana). – SC CI, 1973, 435–478.

Seegrün, Wolfgang: Bischof **Berning** von Osnabrück und die katholischen Laienverbände in den Verhandlungen um Artikel 31 des Reichskonkordats 1933–1936. – Osnabrücker Mitteilungen LXXX, 1973, 150–182.

Reiter, Ernst: Die Ernennung Michael **Rackls** zum Bischof von **Eichstätt**. Ein Beitrag zur nationalsozialistischen Kirchenpolitik. – Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt LXV/LXVI, 1972/73, Eichst 1973, 71–95.

Winter, Eduard: Rußland und Papsttum. III: Die **Sowjetunion** und der **Vatikan**. – B: Akademie-Verl. 1972. X, 338 S. = Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas VI, 3; Lw. DM 28,–.

Woltmann, Jörg: Kirchliches Leben in der Sowjetunion. Geschichte und Gegenwart. – EvTh XXXIII, 1973, 182–209.

Steck, Karl Gerhard – Dieter Schellong: Karl **Barth** und die Neuzeit. – Mchn: Kaiser 1973. 102 S. = Theologische Existenz heute. N.F. CLXXIII; kart. DM 9,80.

Hubert, Hans: Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von Karl Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihrer Bedeutung für die heutige Tauffrage. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1972. 215 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 10; kart. sfr 46,–. [Diss., München]

Schlette, Heinz Robert: Romano **Guardini** – Werk und Wirkung. – Bonn: Bouvier 1973. 41 S. = Akademische Vorträge und Abhandlungen XL; kart. DM 7,80.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Católicos, Protestantes, Espíritas. – Petrópolis, Brasilien: Ed. Vozes 1973. 184 p.

Evêques et Supérieurs religieux du Nord-Est (Brésil): J'ai entendu les cris de mon peuple. – Brux: Entraide et Fraternité 1973. 46 p.

Gómez Parente, Odilo, OFM: Los Franciscanos en **Venezuela** durante el siglo **XVI**. Documentos. – AIA XXXIII, 1973, 433–456.

Guarda, Gabriel: Los laicos en la cristianización de América. – Santiago, Chile: Ed. Nueva Universidad 1973. 360 p.; $ 10,–.

Neill, Stephen: Geschichte der christlichen Mission (History of the christian mission, dt.) – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1974. 350 S. = Erlanger Taschenbücher XXII; DM 15,–.

Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, 1622–1972. Vol. II: 1700–1815. – R, Frb-B, Wien: Herder (1973). XVIII, 1235 p.

Schmidt, Martin: Der junge Wesley als Heidenmissionar und Missionstheologe. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Methodismus. 2., völlig neu bearb. Aufl. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1973. 66 S. = Missionswiss. Forschungen IX; DM 10,80.

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

Villegas y Carkovic, Esteban: Presencia cristiana en la educación chilena. – Santiago, Chile: Editorial del Pacífico 1974. 80 p.

Olivier, Bernard: Développement ou libération? Pour une théologie qui prend parti. – Brux: Vie Ouvrière 1973. 182 p.; FB 160.

Chiesa locale e cooperazione tra le Chiese. Atti della Dodicesima Settimana di Studi Missionari (Assisi, Sett. 1973). – Bol: EMI 1973. 150 p.; Lire 1000.

Arroyo, Gonzalo, SJ: Coup d'état au **Chili**. – P: Ed. du Cerf 1974. 104 p. = Terres de feu; F 12,–.

Chile. – Brux: Pro Mundi Vita 1974. 40 p. = Pro Mundi Vita XLIX.

Gheddo, Piero: La Chiesa nella tragedia del **Vietnam**. – Mondo e Missione CIII, 1974, 159–187.

Muñoz, Ronaldo, SSCC: Nueva conciencia de la Iglesia en **América Latina**. – Santiago, Chile: Ed. Nueva Universidad 1973. 564 p.; $ 12,–.

Nakajima, J. M.: Ecumenical standstill and the **Japanese** mentality. – The Japan Missionary Bulletin XXVIII, 1974, 20–28.

Protopapas, Jorge: La Iglesia y los cambios sociales en América Latina. – Santiago, Chile: Editorial del Pacífico 1974. 180 p.; $ 6,–.

Socio-economic conditions and the Church in **Thailand**. – Logos. A Journal of Christian thinking in Asia (Colombo, Sri Lanka) XIII, 1974, 1–47.

Thailand. Die Kirche in einem buddhistischen Land. – Brux: Pro Mundi Vita 1973. 40 S. = Pro Mundi Vita XLVIII.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Mann, Ulrich: Einführung in die Religionspsychologie. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1973. VIII, 171 S.; kart. DM 26,80.

Guénon, René: Aperçus sur l'ésotérisme **islamique** et le **Taoïsme**. Avant-propos de Roger Maridort. – (P:) Gallimard (1973). 157 p. = Les essais CLXXXIII.

Michon, Jean-Louis: Le soufi marocain Ahmad Ibn'Ajiba ‹1746–1809› et son Mi'rāi, glossaire de la mystique musulmane. – P: Vrin 1973. 324 p. = Études musulmanes XIV; F 90,– [Thèse, Paris]

La Fleur, William R.: **Saigyō** and the Buddhist. – HRel XIII, 1973/74, 98–128. 227–248.

Demiéville, Paul: Choix d'études **bouddhiques** ‹1929–1970›. – Lei: Brill 1973. XLI, 497 p.; hfl 75,–.

Lester, Robert C.: **Theravada Buddhism** in Southeast Asia. – Ann Arbor: The University of Michigan Press (1973). 201 p., 1 map; $ 8,50.

Tradition and change in Theravada Buddhism. Essays on **Ceylon** and **Thailand** in the nineteenth and twentieth centuries. Ed. by Bardwell L. Smith. – Lei: Brill 1973. VII, 105 p. = Contributions to Asian studies IV; hfl 42,–.

Obeyesekere, Cananath: The two wheels of **Dhamma**. Essays on the Theravada Tradition in **India** and **Ceylon** by Cananath Obeyesekere, Frank Reynolds, Bardwell L. Smith. – Chambersburg, Penns.: American Academy of Religion 1972. 121 p. = AAR studies in religion III; $ 2,50.

Boyancé, Pierre: Études sur la **religion romaine**. – R: École Française de Rome 1972. XII, 440 p., 5 pl. = Collection de l'École Française de Rome XI; F 75,–.

Idowu, E. Bolaji: **African** traditional religion. A definition. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1973). XII, 228 p.; $ 5,95.

Ray, Benjamin: "Performative utterances" in African rituals. – HRel XIII, 1, 1973, 16–35.

Helfrich, Klaus: Menschenopfer und Tötungsrituale im Kult der **Maya**. – B: Mann 1973. 211 S., 39 S., 79 Ill., 1 Kt. = Monumenta Americana IX; Lw. DM 95,– [Diss., Berlin FU]

Haglund, Åke: Contact and conflict. Studies in contemporary religious attitudes among **Chinese** people. – (Lund:) Gleerup (i distribution) (1972). 248 p.

Rotermund, Hartmut O.: Sôka – gakka: Idéologie d'une nouvelle secte **japonaise**. – RHR T. CLXXXIV, 1973, 137–157.

VI. Religionsphilosophie

Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. Festgabe Johannes B. **Lotz** S.J. zum 70. Geburtstag am 2. August 1973 gewidmet. Hrsg. von Josef de Vries und Walter Brugger. – Ffm: Knecht (1973). 278 S., 1 Titelbild; Lw. DM 24,–; S. 257–270: Veröffentlichungen von Johannes B. Lotz.

Philippe, M.-D., OP: Kann man die Existenz Gottes beweisen? Kritische Betrachtung der fünf Wege des hl. **Thomas**. – ThGl LXIII, 1973, 401–424.

Eichhorn, Peter: Das Verhältnis von Glaube und Denken als Gegenstand der Philosophie bei **Kant, Hegel** und **Heidegger**. – Prismata. Dank an Bernhard Hanssler..., Pullach b. Mchn 1974, 21–41.

Crites, Stephan: In the twilight of Christendom. Hegel vs. Kierkegaard on faith and history. – Chambersburg/Penns.: American Academy of Religion 1972. 109 p. = AAR studies in religion II; $ 2,50.

Ulrich, Ferdinand: Gnosis und Agape. ‹Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Religion bei Hegel›. – Kairos N. F. XV, 1973, 280–310.

Perone, Ugo: Teologia ed esperienza religiosa in **Feuerbach**. – (Milano:) Mursia (1972). 223 p. = Studi di filosofia II; Lire 3500.

Esterhuyse, W. P.: De dood van God bij **Nietzsche** als ontbindung van het ordeningsdenken. – NThT XXVIII, 1974, 47–66.

Reiffer, René: Philosophie angesichts des christlichen Glaubens. Das religionsphilosophische Problem bei Karl **Jaspers**. – FZPhTh XX, 1973, 412–440.

Mancini, Italo: Ernst **Bloch**. I: Teoria della speranza. II: Filosofia della religione. – RFN LXV, 1973, 423–470. 661–710.

Dongen, W. van: Buiten het gebied der vergankelijkheid: de exterritorialiteit aan de dood in het "marxisme" van Ernst Bloch. – TTh XIV, 1974, 31–52; p. 53: Summary: "Exterritoriality" with regards to death on the "Marxism" of Ernst Bloch.

Dyl, Jean: A la recherche de la vérité. Tome I: Sur l'existence de Dieu. – P: La pensée universelle (1972). 281 p.; F 26,–.

Turiel, B., OP: Dios en la metafísica. – Studium XIII, 1973, 301–319.

Ogiermann, Helmut, SJ: Metaphysik ohne Zukunft? – Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. Festgabe Johannes B. Lotz S.J. ..., Ffm (1973), 55–79.

Reinhardt, Heinrich: Die Sprachebenen Denken und Glauben erörtert am Beispiel des Heiligen. – Bonn: Bouvier Verl. H. Grundmann 1973. 159 S. = Münchener Universitätsschriften, Philosophische Fakultät = Münchener philosophische Forschungen VII; kart. DM 24,– [Diss., München]

VII. Fundamentaltheologie

Schaeffler, Richard: Die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 109 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 14,80.

Schupp, Franz, SJ: Auf dem Weg zu einer **kritischen Theologie**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 158 S. = Quaestiones disputatae LXIV; kart. DM 22,–.

Gutheinz, Luis, SJ: **Methode** in Theologie – kritisch betrachtet. – ZkTh XCV, 1973, 443–458.

Etges, Peter J.: Kritik der analytischen Theologie. Die **Sprache** als Problem der Theologie und einige Neuinterpretationen der religiösen Sprache. Vorwort von Hans Albert. – (Hbg:) Hoffmann und Campe (1973). 117 S. = Standpunkt. Analysen-Dokumente-Pamphlete.

Pater, Wim A. de: Reden von Gott. Reflexionen zur analytischen Philosophie der religiösen Sprache. – Bonn: Linguistica Biblica 1974. 112 S. = Forum theologiae linguisticae V; kart. DM 10,–.

Allen Evans, Robert: Intelligible and responsible talk about God. A theory of the dimensional structure of language and its bearing upon theological symbolism. – Lei: Brill 1973. XVII, 238 p.; hfl 64,–.

Kolping, Adolf: Fundamentaltheologie. Band II: Die konkret-geschichtliche **Offenbarung** Gottes. – Mstr: Regensberg (1974). XXIV, 783 S.

Grabner-Haider, Anton: Historisch-kritische Theologie und Glaube. Versuch einer forschungslogischen Kritik. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« III, 1974, 110–128.

Stöhr, Johannes: Glaube ein Wagnis? – MThZ XXIV, 1973, 234–254.

Feifel, Erich: Die anthropologische Grundsicht des Glaubens in Kurzformeln. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner..., Wü 1973, 557–571.

Knauer, Peter, SJ: Was verstehen wir heute unter „Inspiration" und „Irrtumslosigkeit" der Heiligen Schrift? – Theologische Akademie X, Ffm (1973), 58–87.

Mayr, Franz K.: Kulturphilosophische Bemerkungen zum theologischen Problem von Schrift und Tradition. – WissWeish XXXVI, 1973, 44–60. 174–189.

Locatelli, Aldo: «E risorto, non è qui» ‹Mc 16,6›: La risurrezione di Cristo è anche motivo di credibilità. – SC CI, 1973, 251–280.

Radford Ruether. Rosemary: Paradoxes of human hope: The messianic horizon of church and society. – ThSt XXXIII, 1972, 235–252.

VIII. Dogmatik

Beinert, Wolfgang: Das Glaubensbekenntnis der Ökumene. Eine Auslegung des großen ‹nizäno-konstantinopolitan.› Glaubensbekenntnisses. – Frb ‹i. Ue.›: Kanisius-Verl. 1973. 152 S.; kart. DM 12,80.

Schoonenberg, P., SJ: Continuïteit en herinterpretatie in de **Drieëenheidsleer**. – TTh XIV, 1974, 54–72; p. 72: Summary: Continuity and re-interpretation in Trinitarian doctrine.

Caporale, Vincenzo: Dimensione antropologica della **cristologia** moderna. – (Napoli:) d'Auria (1973). 111 p.; Lire 1600.

Duquoc, Christian: Jésus, homme libre. Esquisse d'une christologie. 2e édition. – P: Les Editions du Cerf 1974. 135 p.; F 14,–.

Prenter, Regin: Werke und Worte Jesu Christi. – Evangelium als Geschichte (The gospel as history, dt.) Wandel in der Weitergabe des Evangeliums, Gö (1974), 11–51.

Brown, Raymond E.: The virginal conception and bodily resurrection of Jesus. – NY: Paramus; Toronto: Paulist Press (1973). VIII, 136 p.

Dagens, Claude: L'Esprit Saint et l'Église dans la conjoncture actuelle. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 225–245.

Löhrer, Magnus: Kirche als Volk Gottes. – Judentum und Kirche: Volk Gottes = Theologische Berichte III, (Zü, Eins, Köln 1974), 187–199.

Berbuir, Eucharius, OFM: Die Herausbildung der kirchlichen **Ämter** von Gehilfen und Nachfolgern der Apostel. – WissWeish XXXVI, 1973, 110–128.

Amiet, Peter: Systematische Überlegungen zur Amtsgnade. – IKZ LXIII, 1973, 168–181. 228–249; LXIV, 1974, 2–65.

Finkenzeller, Josef: Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge in der gegenwärtigen theologischen Diskussion. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ..., Wü 1973, 325–356.

La Barge, Joseph A.: The assistance of the Holy Spirit and the issue of **infallibility**. – EglTh V, 1974, 43–73.

Schmaus, Michael: Die **Taufe** als Einordnung in die Ortskirche – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ... Wü 1973, 384–393.

Müller, Otfried: Die neue Existenz des Getauften nach katholischer Auffassung. – Taufe und neue Existenz ..., B (1973), 129–148.

Küng, Hans: Die **Firmung** als Vollendung der Taufe. – ThQ CLIV, 1974, 26–47.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Altheim, Franz – Ruth Stiehl: Christentum am Roten Meer. Bd II. Mit Beitr. von Johannes Irmscher [u. a.]. – B, NY: de Gruyter 1973. 416 S., 46 Ill. u. Kt.; Lw. DM 290,–.

Hughes, John Jay: Zur Frage der anglikanischen Weihen. Ein Modellfall festgefahrener Kontroverstheologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 109 S. = Der priesterliche Dienst VI = Quaestiones disputatae LIX; kart. DM 14,–.

Gott in **Japan**. Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern. Hrsg. von Yagi Seiichi und Ulrich Luz. – (Mchn:) Kaiser (1973). 215 S.; kart. DM 19,80.

Schlüter, Richard: Karl **Barths** Tauflehre. Ein interkonfessionelles Gespräch. – Pad: Bonifacius-Druckerei (1973). 301 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXXIII; Lw. DM 34,– [Diss., Münster. Überarb.]

Bläser, Peter: Zum anglikanisch-römisch-katholischen Gespräch. – Catholica XXVII, 1973, 31–44.

Papademetriou, George C.: Jewish rite in the christian church: ecumenical possibility. – SJTh XXVI, 1973, 466–487.

Vogt, Hermann: „Frieden" und „Gerechtigkeit" als Inhalte kirchlichen Engagements in den **USA**. – OekRu XXIIII, 1974, 86–103.

Schulz, Otmar: Basisökumene auf der Kriechspur. – OekRu XXIII, 1974, 33–51.

Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Herausgegeben von Günther Gassmann, Marc Lienhard, Harding Meyer und Hans-Volker Hentrich. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1974). 174 S. = Ökumenische Dokumentation I; DM 16,–.

Le ministère ordonné dans la recherche œcuménique actuelle. – Istina XVIII, 1973; p. 387–402: Krikorian, Mesrob K.: La réception des conciles; p. 403–417: Schnemann, Alexander: Le culte divin à l'usage de la sécularisation; p. 418–447: Budillon, Jean, OP: Le document de Foi et Constitution sur le ministère ordonné. Un point de vue catholique; p. 448–474: Le ministère ordonné dans une perspective œcuménique; p. 475–495: Eucharistie et ministère. Un exposé luthérien-catholique romain.

Rahner, Karl, SJ: Vorfragen zu einem ökumenischen **Amtsverständnis**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 93 S. = Quaestiones disputatae LXV; kart. DM 12,80.

Mühlen, Heribert: Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen. Mit einem Beitrag von Lukas Vischer. – Pad: Schöningh 1974. X, 214 S.; kart. DM 16,80.

Von der wahren Einheit der Kirche. Lutherische Stimmen zum Lauenburger Konkordienentwurf. – B: Verl. Die Spur 1973. 280 S.

Dumas, André: Unité de l'humanité et unité de l'Eglise. – RTL V, 1974, 3–25.

Lanne, Emmanuel, OSB: Le mystère de l'Eglise et de son unité. – Irénikon XLVI, 1973, 298–342.

X. Moraltheologie

Oepen, Martin, OFM: Kirchliche Stellungnahmen zur Sexualethik der kasuistischen Moral. – WissWeish XXXVI, 1973, 189–198.

Bischofberger, Erwin, SJ: Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentalethik John Henry **Newmans**. Mit einem Vorwort von Heinrich Fries. – Mz: Grünewald-Verl. (1974). XVII, 241 S.; kart. DM 32,– [Diss., Bochum]

Andreae, Stefan: Pastoraltheologische Aspekte der Lehre Sigmund **Freuds** von der Sublimierung der Sexualität – (Kev:) Butzon & Bercker XV, 263 S. = Eichstätter Studien. N. F. IX; kart. DM 60,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Schmidt, Paul: Die pädagogische Relevanz einer anthropologischen Ethik. Eine Untersuchung zum Werk Romano **Guardinis**. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 200 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 16,– [Diss., Marburg]

Boyle, John P.: **Lonergan's** *Method in theology* and objectivity in moral theology. – Thomist XXXVII, 1973, 589–601.

Stoeckle, Bernhard, OSB: Autonome Moral. Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen. – StdZ, Bd CXCI = Jg XCVIII, 1973, 723–736.

Rotter, Hans, SJ: Kann das Naturrecht die Moraltheologie entbehren? – ZkTh XCVI, 1974, 76–96.

Bernard, Charles André, SJ: Vie morale et croissance dans le Christ. – R: Università Gregoriana Editrice (1973). 285 p.; Lire 4000.

Ruf, Ambrosius Karl, OP: Konfliktfeld Autorität. Zur Ethik eines dialogischen Gehorsams. – Mchn: Kösel-Verl. (1974). 150 S.; DM 16,–.

Harvey, John F., OSFS: The controversy concerning the psychology and morality of **homosexuality**. – AER CLXVII, 1973, 602–629.

Meurer, Siegfried: Das Problem der Homosexualität in theologischer Sicht. – ZEvE XVIII, 1974, 38–48.

The population crisis and moral responsibility. Ed. by J. Philip Wogaman. – Wash/D. C.: Public Affairs Pr. 1973. XII, 340 p.; $ 7,50.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia internationalis spiritualitatis. A Pontificio Instituto spiritualitatis O. C. D. edita. V: **1970**. – R: Ed. del Teresianum 1973. XVI, 472 p.; Lire 9000.

Schwarz, Paul: Die neue Eva. Der Sündenfall in Volksglaube und Volkserzählung. – Göppingen: Kümmerle 1973. 249 S., 1 Karte = Göppinger Arbeiten zur Germanistik LXVII; kart. DM 36,– [Diss., Freiburg/B.]

Babl, Karl: **Emmeran** von **Regensburg**. Legende und Kult. – Kallmünz: Lassleben 1973. 310 S., 4 Taf. = Thurn und Taxis-Studien VIII; kart. DM 34,– [Diss., Würzburg]

Schering, Ernst: Humilitas, Gottesliebe, Armenfürsorge und Protest. Wirken und Vermächtnis der **Elisabeth** von **Thüringen**. – ErbAuftr L, 1974, 88–104.

Armstrong, Edward A.: **Saint Francis**: Nature mystic. The derivation and significance of the nature stories in the franciscan legend. – Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1973. 270 p., 19 fig. = Hermeneutics. Studies in the history of religions II.

Fraling, Bernhard: Mystik und Geschichte. Das "ghemeyne leven" in der Lehre des **Jan** van **Ruusbroec**. – Rgb: Pustet 1974. 509 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XX; engl. br. DM 59,– [Habil.-Schrift, München]

Kerstens, Christilla, OSU: De wazige spiegel van **Hadewijch**. Het onuitsprekelijke Diets gemaakt in beelden. – OGE XLVII, 1973, 347–385.

Ruíz Jurado, Manuel, SJ: La perspectiva de san Ignacio en su visión del mundo y su influjo en el modo de ser de la Compañía. – Manresa XLV, 1973, 241–262.

Tietz, Manfred: Saint **François** de **Sales'** "Traité de l'amour de Dieu", ‹1616› und seine spanischen Vorläufer: Cristóbal de Fonseca, Diego de Estella, Luis de Granada, Santa Teresa de Jesús und Juan de Jesús María. – Wiesb: Steiner 1973. VII, 264 S. = Mainzer romanistische Arbeiten X; kart. DM 46,– [Diss., Mainz]

Meyer, Dieter: Der Christozentrismus des späten **Zinzendorf**: eine Studie zu dem Begriff tägl. Umgang mit dem Heiland. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. 396 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 25; sfr 42,– [Diss., Hamburg]

Chaussy, Yves: Octave de **Saint-Lary** de **Bellegarde** et les Bénédictines de son diocèse. – Revue d'histoire de la spiritualité L, 1974, 87–106.

Knetsch, F. R. J.: De mystieke liefde – L'amour pur – bij Elie **Saurin** ‹1639–1703› en Daniël de **Superville** ‹1637–1728›. – NThT XXVII, 1973, 320–336.

Laberge, Jacques: Pierre **Teilhard** de **Chardin** et **Ignace** de **Loyola**. – Bruges: Desclée [&] de Brouwer (1973). 235 p. = Collection Christus XXXIV. Essais; FB 258,–.

Parys, Michel van: Crise du monachisme? Unité et pluralisme. – Irénikon XLVI, 1973, 343–360.

Bernard, Charles André, SJ: La fonction symbolique en spiritualité. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 1119–1136.

Hervieu-Léger, Danièle: Gibt es Anzeichen einer religiösen Erweckung in unserer Zeit? – Concilium IX 1973, 604–613; S. 613–618: Murphy, Roland: Das Deuteronomium als Dokument einer Er-

weckung; S. 619–630: Gérest, Claude: Geistliche Bewegungen und kirchliche Institution; S. 631–638: Urbina, Fernando: Religiöse Erweckungsbewegungen und christliche Unterscheidung der Geister; S. 638–645: Velasco, Juan Martín: Die religiösen Erweckungsbewegungen in der Religionsgeschichte; S. 645–651: Remmert, Günter: Geistliche Erweckungsbewegungen und politische Praxis; S. 652–657: Gelpi, Donald: Die amerikanische Pfingstbewegung.

Rahner, Karl, SJ: **Gebet** – Zwiegespräch mit Gott? – Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. Festgabe Johannes B. Lotz ..., Ffm (1973), 229–238; S. 239–254: Splett, Jörg: Antwort gerufener Freiheit. Philosophisches zum Gebet.

Lotz, Johannes B., SJ: Kurze Anleitung zum **Meditieren**. – Ffm: Knecht (1973). 298 S.; Lw. DM 25,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Troxler, Ferdinand: Die Lehre vom **Eigentum** bei **Thomas** von **Aquin** und Karl **Marx**. Eine Konfrontation. – Frb/S: Imba Verl. 1973. 172 S.; kart. DM 16,40.

Bass, Dorothy: American women in church and society, 1607–1902. A bibliography. – (NY: Union Theological Seminary) 1973. III, 35 p. = Auburn studies in education. Publication II; $ 1,–.

Kelsey, George D.: Social ethics among **Southern Baptists, 1917–1969**. – Metuchen: Scarecrow 1973. IX, 274 p. = ATLA monograph series II.

Burggraeve, Roger: Il contributo di E. **Levinas** al personalismo sociale. – Sales XXXV, 1973, 569–599; p. 599: Sommaire.

Mierzwiński, Bronislaw: La famille, cellule active de l'Eglise. L'expérience française de l'après-guerre ‹1945–1970›. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. XXXIV, 353 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 22; kart. sfr 40,–.

Bastide, Roger: Contributions à une sociologie des religions en Amérique Latine. Les publications du CIDOC, Mexique ‹1968–1971›. – ASR, A. XVIII = N° XXXV, 1973, 139–150.

Lauwers, Jan: Les théories sociologiques concernant la **sécularisation** – Typologie et critique. – SocComp XX, 1973, 523–533; p. 535–551: Dobbelaere, Karel – Jan Lauwers: Definition of religion. A sociological critique; p. 553–568: Dobbelaere, Karel – Jan Lauwers – Mieke Ghesquiere-Waelkens: Sécularisation et humanisation dans les institutions hospitalières chrétiennes; p. 569–591: Billiet, Jaak: Secularization and compartmentalization in the Belgian educational system. An analysis of the problems relevant to the revision of the school pacts; p. 593–601: De Neve, André: Secularization in Russian sociology of religion.

Döbert, Rainer: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus. – (Ffm:) Suhrkamp (1973). 164 S.; kart. DM 18,–.

Vonlanthen, Albert: Idee und Entwicklung der **sozialen Gerechtigkeit**. Zu einem bedenklich gewordenen Theologenstreit. – Frb/S: Universitätsverlag (1973). 275 S.; br. sfr 35,–.

Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung. Hrsg. von Helmut Hild. – Gelnhausen, B: Burckhardthaus-Verlag (1974). IV, 385 S., Tabellen im Text = Empirische Untersuchungen in der Evangelischen Kirche in Deutschland; DM 18,–.

Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur **Frauenbefreiung**. Herausgegeben von Elisabeth Moltmann-Wendel. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Günewald (1974). 226 S. = Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Systematische Beiträge XII; kart. DM 24,50.

Zur Kritik der politischen Theologie. Beiträge von Gustav E. Kafka und Ulrich Matz. – Pad: Schöningh 1973. 46 S. = Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N. F. XI; kart. DM 4,80; [enth.:] S. 9–23: Matz, Ulrich: Verteidigung der Politik gegen die Politische Theologie; S. 25–46: Kafka, Gustav E.: Ziviltheologie – heute?

Farner, Konrad: Für die Erde geeint, für den Himmel entzweit: zum Dialog Christ – Marxist. Neue Aufsätze. – Zü: Theol.-Verl. 1973. 92 S. = Polis XLVII; kart. DM 12,50.

Schloemann, Martin: Wachstumstod und Eschatologie. Die Herausforderung christl. Theologie durch die **Umweltkrise**. – Stu: Calwer Verl. 1973. 53 S.; kart. DM 7,80.

Veller, Reinhard: Dialog zwischen **Kirche** und **Wirtschaft**. Die Evang. Kirche im Gespräch mit den Sozialpartnern. – Köln: Hanstein 1973. 84 S. = Gesellschaft, Kirche, Wirtschaft I; kart. DM 12,–.

XIII. Kirchenrecht

Mikat, Paul: Zu den Voraussetzungen der Begegnung von fränkischer und kirchlicher Eheauffassung in **Gallien**. – Diaconia et ius. Festgabe für Heinrich Flatten zum 65. Geburtstag ..., Mchn, Pad, Wien 1973, 1–26; S. 27–43: Kaiser, Matthäus: Unauflöslichkeit und „Auflösung" der Ehe nach kirchlichem Recht; S. 45–67: Heinemann, Heribert: Erwägungen zur Reform des Rechtes der **Ehehindernisse**; S. 69–78: Weigand, Rudolf: Gibt es eine Heiratsmöglichkeit trotz Vorliegens eines trennenden Ehehindernisses?; S. 79–104: Köster, Laurentius: **Psychische Eheunfähigkeit** als Nichtigkeitsgrund; S. 105–116: Heggelbacher, Othmar: Kirchenrecht und Psychoanalyse. Fragen um die **Nichtigkeit** von Ehen; S. 117–130: Scheuermann, Audomar: Die **nova audientia** in der Eherechtsprechung der SRRota; S. 131–149: Wirth, Paul: Zur künftigen Gestalt des kirchlichen **Streitverfahrens**; S. 151–170: Wesemann, Paul: Ad tuenda iura personarum. Zur Planung einer kirchlichen **Verwaltungsgerichtsbarkeit** im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz; S. 171–188: Aymans, Winfried: Das **Weihesakrament** im Lichte der Communicatio in sacris; S. 189:204: Schmitz, Heribert: Der **Pfarrverband**. Kirchenrechtliche Fragen einer neuen Organisationsform, dargestellt an der Regelung im Bistum **Trier**; S. 205–225: May, Georg: Das Verhältnis von Pfarrgemeinderat und Pfarrer nach gemeinem Recht und nach Mainzer Diözesanrecht; S. 227–245: Lederer, Josef: Pfarrer und Pfarrgemeinderat; S. 247–251: Ewers, Henricus: An extra Missam in sacris celebrationibus, ut homines laici sermones conscribant et habeant indulgendum sit?; S. 253–274: Strigl, Richard A.: Privatinitiative in der organisierten kirchlichen **Wohlfahrtstätigkeit**. Ein Vereinsreport aus dem **19.** Jahrhundert; S. 275–285: Herrmann, Horst: Überlegungen zum Auftrag einer nachkonziliaren **Codexrevision**; S. 287–301: Fürst, Carl Gerold: Die kirchliche Gesetzgebung seit 1958 oder zur Kunst der Gesetzgebung; S. 303–314: Merzbacher, Friedrich: Gemeinsamkeiten und Unterschiede von römischem und kanonischem Recht; S. 315–333: Hollerbach, Alexander: Kirche – Staat – Gesellschaft – Völkergemeinschaft: Erwägungen zum **3. Kapitel** des Entwurfs einer **Lex Ecclesiae Fundamentalis**; S. 335–342: Eisenhofer, Heinrich: Die kirchenrechtliche Würdigung eines **Kirchenaustritts** mit Zusatzerklärung; S. 343–359: Hofmann, Linus: Vom geistlichen Stand zum kirchlichen Dienst. Eine konkordatsrechtliche Untersuchung; S. 361–379: Fischer, Eugen Heinrich: Das kirchliche Mitwirkungsrecht bei Ergänzung des Lehrkörpers im Katholisch-Theologischen Fachbereich; S. 381–396: Scheuner, Ulrich: Der Bestand staatlicher und kommunaler Leistungspflichten an die Kirchen ‹Art. 138 Abs. 2 WRV›.

Fornasari, Mario: Initia canonum a primaevis collectionibus usque ad Decretum Gratiani. I: A – G. Repertorio. – R: Multigrafica Ed. 1972. LI, 457 p. = Monumenta Italiae ecclesiastica. Subsidia I.

Huber, Ernst Rudolf – Wolfgang Huber: **Staat** und **Kirche** im **19.** und **20.** Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd I: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution. – B: Duncker u. Humblot 1973. XXXI, 705 S.; Lw. DM 118,–.

Pototschnig, Franz: Staatlich-kirchliche **Ehegesetzgebung** im **19.** Jahrhundert ‹**Instructio Austriaca**›. Problematik, Auswirkungen, Gegenwartsbedeutung einer österreichischen Rechtsreform. – Wien: Herder (1974). 429 S. = Kirche und Recht XI; kart. DM 40,–.

Gómez Carrasco, Mercedes: La condición jurídica del laico en el Concilio Vaticano II. – (Pamplona): Ediciones Universidad de Navarra (1972). 307 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra XVI; pes 440,–.

Thils, Gustave: L'ecclésiologie d'aujourd'hui et la révision du droit canonique. – RTL V, 1974, 26–46.

Corecco, Eugenio – Winfried Aymans: Kirchliches Lehramt und Theologie. Erwägungen zur Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens bei der Kongregation für die Glaubenslehre. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« III, 1974, 150–170.

Siegle, Bernard Andrew: Marriage today. A commentary on the Code of Canon Law in the light of Vatican II and the ecumenical age. Second edition. – Staten Island/NY: Alba House – Society of St. Paul (1973). 347 p.; $ 4,95.

Rösser, Ernst: Zur Problematik des Willens zur Unauflöslichkeit, Einheit und Sakramentalität der Ehe. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner..., Wü 1973, 592–612.

Sattler, Henry V., CSSR: Divorce and re-marriage in the church. – AER CLXVII, 1973, 552–573.

Raï, Pierre: L'économie dans le droit canonique byzantin des origines jusqu'au XII^e siècle. Recherches historiques et canoniques. – Istina XVIII, 1973, 260–326; ~ p. 359–368: L'économie chez les orthodoxes depuis 1755.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Bäumler, Christof: Praktische Theologie – ein notwendiges Element der wissenschaftlichen Theologie? – ThPr IX, 1974, 72–84; S. 85–96: Bastian, Hans-Dieter: Praktische Theologie und Theorie; S. 97–104: Neidhart, Walter: Aspekte der Beziehungen zwischen den beiden Disziplinen; S. 105–115: Otto, Gert: Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis. Thesen zum Verständnis einer Formel.

Josuttis, Manfred: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der praktischen Theologie. – (Mchn:) Kaiser Verl. (1974). 273 S.; kart. DM 29,50.

Wester, Manfred: Konkrete Verkündigung. Schritte zu einer praxisbezogenen Gemeindearbeit. – Stu, B: Kreuz Verlag (1974). 226 S.

Bartholomäus, Wolfgang: Kleine **Predigtlehre**. – (Eins, Zü, Köln: Benziger 1974). 170 S. = Religionspädagogik – Theorie und Praxis XXVI; kart. DM 16,80.

Mohr, Hans: Predigt in der Zeit dargestellt an der Geschichte der evang. Predigt über Lukas 5,1–11. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. XXXII, 416 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XI; kart. DM 50,– [Diss., Tübingen]

Grünberg, Wolfgang: Homiletik und Rhetorik. Zur Frage einer sachgemäßen Verhältnisbestimmung. – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1973). 160 S.; kart. DM 32,–.

Schulz, Peter – Robert Leuenberger: Predigt außerhalb des Kirchenraumes. Homiletische Überlegungen zu Radiopredigten. – Zü: Theol. Verl. (1973). 125 S. = Kirche in der Öffentlichkeit. Schweizer Beiträge; sfr 17,80.

Albrecht, Horst: Kirche im Fernsehen. Massenkommunikationsforschung am Beispiel der Sendereihe „Das Wort zum Sonntag". Mit 20 Abb. – Hbg: Furche-Verl. (1974). 240 S. = Konkretionen XIX; kart. DM 25,– [Diss., Bochum]

Rosenboom, Enno: „Gemeindepädagogik". – EvE XXVI, 1974, 25–40.

Grundfragen des katholischen **Religionsunterrichts**. Ein Gutachten zur gegenwärtigen und künftigen Situation. Herausgeber Deutsches

Institut für Bildung und Wissen. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verlag (1974). 77 S. = Religionspädagogik – Theorie und Praxis XXVII; kart. DM 12,80.

Schüssler, Roland: Pädagogische Denkstrukturen und christliche Schulerziehung. – Hild: Gerstenberg 1973. 515 S. = Studia irenica XV; kart. DM 58,– [Diss., Frankfurt/M.]

Buschbeck, Bernhard – Gottfried Büttler: Lernziele und Lernfreiheit. Folgen der Curriculum-Diskussion für die religionspädagogische Ausbildung. – Stu: Calwer Verl.; Mchn: Kösel 1973. 136 S., graph. Darst. = Arbeiten zur Pädagogik XVIII; kart. DM 14,80.

Kassel, Maria: Aussichten des schulischen Religionsunterrichts. – UnSa XXIX, 1974, 59–70; S. 71–85: Bargheer, Friedrich W.: Ökumenische Tendenzen in Religionspädagogik und Religionsbuch.

Dienst, Karl: Erziehung und Evangelium. Kann eine am Evangelium orientierte Erziehung befreien? – WissPr LXIII, 1974, 69–87; S. 87–100: Fraund, Hans Martin: Die Forderung nach Abschaffung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen und das Problem der Wertvermittlung in einem pluralistischen Staat.

Weidmann, Fritz: Religionsunterricht als Sprachgeschehen. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1973. 164 S. = Religionspädagogik XXIII.

Frielingsdorf, Karl: Lernen in Gruppen. Gruppendynamische Aspekte der Religionspädagogik und des Theologiestudiums. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1973. 266 S., graph. Darst. = Religionspädagogik XXII; kart. DM 18,80.

Zum Religionsunterricht morgen. V: Religiöse Elemente in der **Vorschulerziehung**. Hrsg. von Felicitas Betz [u.a.] – Mchn: Pfeiffer; Wupp: Jugenddienstverl. 1973. 255 S.; kart. DM 26,–.

Fraas, Hans-Jürgen: Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 259 S.; kart. DM 25,–.

Baudler, Georg: Religionsunterricht im Primarbereich. Vorschläge zu einer religiösen Propädeutik. [Von] Georg Baudler und Arbeitsteam der PH Rheinland. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1973. 219 S., Ill., graph. Darst. = Religionspädagogik XXIV; kart. DM 17,80.

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

Gamber, Klaus: Sacrificium laudis. Zur Geschichte des frühchristlichen Eucharistiegebets. – Rgb: Kommissionsverl. Pustet (1973). 80 S. = Studia patristica et liturgica V; Lw. DM 18,–.

Cutrone, Emmanuel J.: The anaphora of the Apostles: Implications of the Mar Eša'ya text.– ThSt XXXIV, 1973, 624–642.

Breuer, Wilhelm: Zur Textgeschichte des Osterhymnus *Ad cenam agni providi*. – MJb IX, 1973, 7–21.

Smith, C.E.L.: A twelfth century **lectionary** from **Ottobeuren**. – Scriptorium XXVII, 1973, 237–251.

Beumer, Johannes, SJ: Die lateinische Messe zu Beginn des 12. Jahrhunderts. Nach **Rupert** von **Deutz**: De divinis officiis. – MThZ XXV, 1974, 34–50.

Azzi, Jacques, OFM: Office des funérailles et théologie de la mort d'après le manuscrit Vat. Syr. 59. – POC XXIII, 1973, 284–321.

Hogg, James: Mittelalterliche **Caerimonialia** der **Kartäuser**. Repr. T. I. – Salzburg, Vogelweiderstr. 68: Hogg 1973. III, 354 S. = Analecta Cartusiana II; kart. ÖSch 592,50.

Eissing, Dieter: "Fidei donum creavit". Zum Verständnis des Glaubens in den Präfationen «De muliere Samaritana». – EL LXXXVIII, 1974, 32–53.

Vagaggini, Cipriano, OSB: Riflessioni in prospettiva teologica sui dieci anni di riforma liturgica e sulla aporia del problema liturgico in questo momento. – RLit N.S. LXI, 1974, 35–72; p. 73–87: Visentin, Pelagio, OSB: Incidenza della riforma liturgica nella nuova impostazione pastorale; p. 88–101: Torre, Luigi della: Per un avvenire della liturgia a dieci anni del Vaticano II; p. 102–163: Dell'Oro, Ferdinando, OSB: I documenti della riforma liturgica del Vaticano II ‹1963–1973›. Elenco cronologico con bibliografia.

Pascher, Joseph: Der „Geist des Konzils" in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Wü (1973), 357–370.

Collins, Mary: Liturgy in **America**: The Scottsdale conference. – Worship XLVIII, 1974, 66–80.

Cuming, Geoffroy: La base néotestamentaire de la **prière commune**. – MD CXVI, 1973, 19–40; p. 41–58: Fischer, Balthasar: La prière ecclésiale et familiale dans le christianisme ancien; p. 59–73: Gelineau, Joseph; SJ: Les formes concrètes de la prière commune; p. 74–88: Allmen, Jean-Jacques von: Le sens théologique de la prière commune; p. 89–121: Sesboüé, Bernard, SJ: Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclésiale de la justification par la foi.

Lexikon der christlichen **Ikonographie**. Begründet von Engelbert Kirschbaum S.J. Hrsg. von Wolfgang Braunfels. Band V: Ikonographie der Heiligen: Aaron bis Crescentianus von Rom. Mit 239 Abbildungen. – R, Frb/B, Bas, Wien: Herder 1973. 34 S., 520 Sp.; Lw. Subskr. DM 148,–.

Schubert, Ursula: Christus, Priester und König. Eine politisch-theologische Darstellungsweise in der frühchristlichen Kunst. – Kairos N.F. XV, 1973, 201–237; 18 Abb.

Mathieu, Kai: Der **Hamburger Dom**. Untersuchungen zur Baugeschichte im 13. und 14. Jahrhundert ‹**1245–1329**› u. einer Dokumentation zum Abbruch in den Jahren 1804–1807. – Hbg: Museum f. Hamburgische Geschichte; Hbg: Hamburger Museums-Verein 1973. 219 S., 48 Bl., 60 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Mitteilungen aus dem Museum f. Hamburgische Geschichte. N.F. VIII; kart. DM 36,–. [Diss., Hamburg]

S. Bonaventura 1274–1974. I: Il dottore serafico nelle raffigurazioni degli artisti. Einleitung: P. Gerlach OFMCap. Testo: Francesco Petrangeli Papini. – Grottaferrata ‹Roma›: Collegio S. Bonaventura (1973). XVI, 276 p., 128 tables des illustrations; Lire 18 000.

Lieske, Reinhard: Protestantische Frömmigkeit im Spiegel der kirchlichen Kunst des Herzogtums Württemberg. – Mchn, B: Deutscher Kunstverl. 1973. 274, [52] S. = Forschungen und Berichte der Bau- und Kunstdenkmalpflege in Baden-Württemberg II. [Diss., Tübingen]

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Stefan Andreae, 53 Bonn-Beuel, Am langen Graben 3; Dr. Arnold Angenendt, I 00120 Rom, Via della Sagrestia 17; Prof. Dr. Remigius Bäumer, 479 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Hans Urs von Balthasar, CH 6000 Basel, Arnold-Böcklin-Str. 42; Dr. Joachim Bekker, ss. cc., Simpelveld/L. (Niederlande), P.-Damiaan-Str. 2. Prof. Dr. Wolfgang Beinert, 463 Bochum-Weitmar, Drohnenweg 5; Archivrat Dr. Heinz-Günther Borck, 45 Osnabrück, Hiärm-Grupe-Str. 39; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, 53 Bonn 1, Bonner Weg 16; Dr. Winfrid Cramer OSB, 4421 Gerleve üb. Coesfeld; Prof. Dr. Georg Denzler, 8081 Breitbrunn (Ammersee), Seestr. 34; Prof. Dr. Heimo Dolch, 534 Bad Honnef, Messbeuel 6; Prof. Dr. Heinrich Flatten, 506 Bensberg, Overather Str. 21–23; Prof. Dr. Heinz Fleckenstein, 87 Würzburg, Scheffelstr. 4; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, 78 Freiburg i. Br., Kirchstr. 6; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn üb. Würzburg, Oberer Mühlweg 28; Prof. Dr. Alexander Gerken OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Joachim Gnilka, 44 Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Gisbert Greshake, A 1090 Wien IX, Boltzmanngasse 9; Prof. Dr. Gottfried Griesl, A 5020 Salzburg, Akademiestr. 3; Dr. Reinhard Hübner, 53 Bonn, Universitätshauptgebäude II. Stock; Prof. Dr. Helmut Kuhn, 8 München 80, Maria-Theresia-Str. 7; Prof. Dr. Oswald Loretz, 4401 Roxel üb. Münster, Agnes-Miegel-Str. 6; Norbert Mette, 44 Münster, Hammer Str. 10; Prof. D. Otto Michel, 74 Tübingen, Hauffstr. 12; Prof. Dr. Rudolf Mosis, 8833 Eichstätt (Bay.), Heidingsfelderweg 42; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, 8401 Pentling üb. Regensburg, Bergstr. 4; Prof. Dr. Martin Rehm, 8833 Eichstätt (Bay.), Römerstr. 10; Dr. Lothar Roos, 7811 St. Peter (Schwarzw.), Klosterhof 2; Prof. Dr. Alexander Sand, 463 Bochum-Querenburg, Auf dem Backenberg 13; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, 8 München 19, Dall'Armistr. 3a; Prof. Dr. Karl Hermann Schelkle, 74 Tübingen, Österbergstr. 11; Prof. Dr. Georg Scherer, 42 Oberhausen, Liebknechtstr. 13; Dr. Franz Josef Schierse, 5451 Niederbreitbach üb. Neuwied, Meisenweg; Prof. Dr. Karl Schmid, 44 Münster, Poststiege 34; Dr. Adolf Smitmans, 7407 Rottenburg, Albert-Schweitzer-Weg 5; Prof. Dr. Brian Tierney, Cornell University Ithaca N.Y. 14850 (USA) 201 Willard Way; Doz. Dr. Wolfgang Trilling, X 7031 Leipzig, Karl-Heine-Str. 110; Prof. Dr. Bernd Reiner Voß, 4401 Wolbeck üb. Münster, Petersheide 9; Offizial Dr. Paul Wesemann, 44 Münster, Domplatz 29; Prof. Dr. Paul Wrzecionko, 44 Münster, Sertürnerstr. 25.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte
Neue Bände der Reihe

Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg

Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament

Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion" des Johannes Gropper

Klaus Jaitner: Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in Jülich-Berg von 1647–1679. Diese Untersuchung der Konfessionspolitik des Pfalzgrafen bietet auf Grund umfassender Archivstudien eine endgültige Klärung der Geschichte des konfessionellen Ausgleichs mit dem Großen Kurfürsten. Nach einer Zeit der Konfrontation wurde eine Einigung durch die ständige Verhandlungsbereitschaft sowohl Brandenburgs wie Pfalz-Neuburgs möglich. Verglichen mit den Darstellungen der preußischen Historiographie erfährt die Politik des Großen Kurfürsten eine modifizierte Beurteilung. VIII und 345 Seiten, kart. 68,— DM, ISBN 3-402-03714-9.

Gerhard B. Winkler: Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament. Formale Strukturen und theologischer Sinn. Auch in diesen Jahren einer neuerlich gesuchten Ökumene ist es nicht Aufgabe der Historie, billig zu aktualisieren und Appelle zu erlassen. Das soll aber gleichfalls niemanden hindern, verschüttete Schätze einer genuinen Katholizität wieder zu heben, wenn auch das Rad der Geschichte nicht mehr zurückzudrehen ist. Die Studie behandelt eine katholische Reformalternative zum Lutherschen Protest des Jahres 1517. Dafür sind die Einleitungsschriften des Erasmus zu seiner Ausgabe des Neuen Testaments von 1516 als Quellen besonders ergiebig. Die Alternative war als Angelpunkt der Kirchenerneuerung gedacht; die genannten Schriften sollten das neue Reformprogramm explizieren. XII und 254 Seiten, kart. 54,— DM, ISBN 3-402-03715-7.

Reinhard Braunisch: Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion" (1538) des Johannes Gropper. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melanchthon. Die unter vergleichender Einbeziehung der reformatorischen Position Philipp Melanchthons und Berücksichtigung des Kontextes theologischer Lehrtradition angestellte sorgfältige Analyse der vortridentinischen Rechtfertigungstheologie des Kölner Scholasters und Bonner Propstes unterstreicht die bleibende Aktualität seiner Gedanken für die heutige Diskussion um den „Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt". VIII und 458 Seiten, kart. 98,— DM, ISBN 3-402-03716-5.

Verlag Aschendorff
44 Münster
Gallitzinstraße 13
Bezug durch
jede Buchhandlung

Aschendorff
Münster

Franz Joseph Dölger
Antike und Christentum
6 Bände als Reprints

Soeben erschienen:

Band 1: Fotomechanischer Nachdruck der 1929 erschienenen Auflage, VIII und 367 Seiten, 19 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 78,— DM.

Band 2: Fotomechanischer Nachdruck der 1930 erschienenen Auflage, VIII und 371 Seiten, 23 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 78,— DM.

Die Bände 3 und 4 erscheinen Ende Juni 1974.
Die Bände 5 und 6 erscheinen 1975.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Aschendorff
Münster

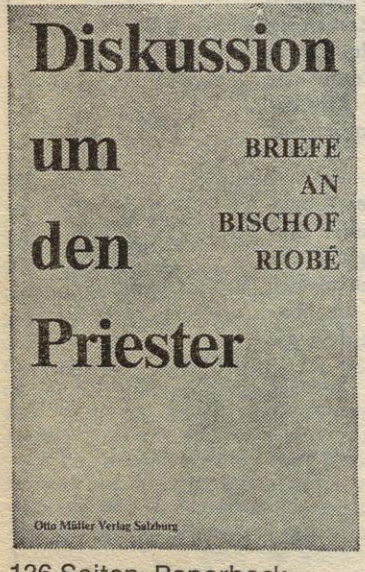
Eine kleine Themenauswahl aus den Bänden 1 und 2 zeigt schon den Reichtum dieses Werkes.

Auswahl aus Band 1:

Nihil innovetur nisi quod traditum est.
Ein Grundsatz der Kulttradition in der römischen Kirche.
Der Kuß im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom.
Die Kreuz-Tätowierung im christlichen Altertum.

Auswahl aus Band 2:

Die Heiligkeit des Altares und ihre Begründung im christlichen Altertum.
Der Altarkuß.
Die Inschrift im Baptisterium S. Giovanni in Fonte an der Lateranensischen Basilika aus der Zeit Xystus' III (432—440) und die Symbolik des Taufbrunnens bei Leo dem Großen.



136 Seiten, Paperback
S 96,—, DM 13,80

Otto Müller Verlag
Salzburg

Einen explosiven Text über das priesterliche Amt

legte Riobé, der Bischof von Orléans, ein mutiger Mann mit Verständnis für die Schicksale der Priester, der französischen Bischofskonferenz vor. Seine Publizierung erregte ungewöhnliches Aufsehen in der Öffentlichkeit.

Mehr als 1000 Briefe

erhielt Riobé innerhalb weniger Tage, denn noch nie zuvor hat ein Bischof eine so realistische Analyse der Situation des Priesters veröffentlicht, noch nie die soziale Funktion des Priesters in unserer Gesellschaft so radikal in Frage gestellt und daraus mutige und schmerzliche Schlußfolgerungen gezogen über neue Arten den priesterlichen Dienst auszuüben und neue Institutionen priesterlicher Ausbildung.

Die Suche nach neuen Formen christlicher Existenz

spricht aus diesen Texten. Trotz der Kritik an Aggressivität und Passivität der kirchlichen Apparatur, an priesterlicher Ausbildung ohne Bezug zur Wirklichkeit, an traditionellen, sterilen Beschäftigungen ist dieses Buch ein Dokument des Engagements für die Kirche.
Es enthält sowohl die vollständige Intervention von Bischof Riobé wie auch Auszüge aus den wichtigsten Briefen.

Andreas Nissen
Gott und der Nächste im antiken Judentum

Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe. 1974. Ca. 520 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 15). Leinen ca. DM 98,—

Weichen Jesus und das Judentum trotz aller im Laufe der letzten Jahrzehnte deutlich gewordenen Zusammengehörigkeit grundsätzlich voneinander ab? Ist der Bruch zwischen Judentum und Christentum schon in dem Wirken Jesu selber beschlossen oder erst nach dem Tode Jesu eingetreten? Trennen sich die Wege von Kirche und Synagoge schon bei Jesus selbst oder ist Jesus die Brücke zwischen Judentum und Christentum? Diese Fragen sind bis heute ungeklärt, und man begegnet den verschiedenartigsten Antworten.
Eine Verbindung zwischen Jesus und dem Judentum könnte am ehesten auf dem Felde der Ethik vermutet werden. Als Testfall bietet sich das von Jesus so herausgestellte Doppelgebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten an, das zwei Zitate aus dem Alten Testament verknüpft, die beide auch dem antiken Judentum geläufig sind und in der rabbinischen Tradition eine bedeutende Rolle spielen. Wie das Christentum, so erkannte auch das Judentum sich in diesem Doppelgebot wieder. Und doch brechen gerade hier die Gegensätze zwischen beiden auf. Das Judentum wehrt sich gegen die „Überspannung" des Liebesgedankens in der Botschaft von der Sünderliebe Gottes und gegen die Überforderung des Menschen im Gebot der Feindesliebe. Allem Anschein nach geht es auf beiden Seiten um das Ganze des Gottesgedankens und des Menschenbildes. Darum kann eine treffende Verhältnisbestimmung auch nur vom Ganzen her gegeben werden. Zu diesem Zweck zieht der Verfasser alle antikjüdischen Quellen bis zum Aufkommen der Kabbala und der mittelalterlichen Philosophie heran und entwirft durch die Verbindung von historischer ued systematischer Methode ein Gesamtbild der Grundlagen und Strukturen des Judentums.
Sein Ziel ist, religionsvergleichend zur Lebensmitte der religiösen Gesamterscheinung vorzudringen und das Doppelgebot der Liebe vor diesem Hintergrund der Verkündigung Jesu zu stellen. Damit vermag er zugleich die Frage zu beantworten, ob und wie das Judentum sich in einem Doppelgebot der Liebe zum Ausdruck bringen kann, und eine sichere Grundlage für die Untersuchung der Frage zu schaffen, ob und wie Jesus mit seinem Doppelgebot der Liebe in das Judentum hineingehört, es radikalisiert oder es überschreitet.

J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck)
Tübingen

Wichtige Neuerscheinungen

Heinz Schütte

Amt, Ordination und Sukzession

im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart
472 Seiten, Leinen, DM 38 ,—

Heinz Schütte bietet mit diesem umfangreichen Band eine umfassende Darstellung und kritische Wertung der Auffassungen heutiger evangelischer und katholischer Theologen — auch in Dokumenten ökumenischer Gespräche — zu Amt. Ordination und apostolischer Sukzession. Jenseits von Euphorie oder Skepsis stellt der Verfasser fest, wo eine gegenseitige Anerkennung der Ämter möglich ist und wo nicht.

Franz Schupp

Glaube – Kultur – Symbol

Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis
316 Seiten, Paperback, DM 24,—

Die Arbeit versucht, das Problem der Sakramente nicht vom liturgisch-praktischen Gesichtspunkt aus zu diskutieren, sondern im Rahmen einer Kultur- und Symboltheorie. Die darin enthaltene Grundthese ist, daß alle christliche Symbolsprache wie alles christliche Symbolhandeln dem ethisch-gesellschaftlichen Handeln zu- und untergeordnet sein muß.

Patmos-Verlag · Düsseldorf

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
Neue Bände der Reihe

Das Bild des Antichrist im Mittelalter

Der Kommentar des Radulphus Brito

Die Kirche – Gottes Heil in der Welt

Horst Dieter Rauh: Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus. Rauh sucht die strukturellen Zusammenhänge zwischen Geschichtstheologie, Symbolismus und Exegese zu erforschen. Als Schlüsselfigur dient die Gestalt des Antichrist. Ausgehend von den biblischen Quellen verfolgt der Autor den Weg der Antichrist-Typologie bis in das 12. Jahrhundert. Wichtigstes Leitmotiv ist die Tyconius-Tradition, deren spirituelle Exegese im 12. Jahrhundert in die Geschichtstheologie des „Deutschen Symbolismus" mündet. Im Kontext von Geschichte und Eschatologie läßt die Antichrist-Symbolik neue Aspekte im mittelalterlichen Geschichtsbild erkennen. VIII und 550 Seiten, kart. 98,— DM, ISBN 3-402-03903-6.

Winfried Fauser: Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima. Radulphi Britonis Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima. Fauser legt hier die kritische Edition mit philosophisch-historischer Einleitung eines Textes vor, der eine wichtige Quelle für die Auseinandersetzung mit dem Averroismus zu Beginn des 14. Jahrhunderts an der Pariser philosophischen Fakultät darstellt. Radulphus Brito erweist sich als ein entschiedener Gegner des Monopsychismus, dem er auf dem Boden des gemäßigten Aristotelismus entgegentritt. VIII und 331 Seiten, kart. 78,— DM, ISBN 3-402-03907-9.

Wolfgang Beinert: Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts. Die drei großen Gelehrten des „Deutschen Symbolismus", Repräsentanten der monastischen Theologie des frühen Mittelalters, werden in ihrem Leben und (literarischen) Werk bekannt gemacht — so, wie sie noch nicht bekannt sind! — und sie werden in ihren Aussagen über das Wesen, die Strukturen und die Aufgabe der Kirche vorgestellt, so daß die Theologie und auch die Geschichtswissenschaften quellentreu und sachkundig informiert werden, z. B. auch über das Verhältnis von „sacerdotium" und „imperium". XVI und 445 Seiten, kart. 84,— DM, ISBN 3-402-03908-7.

Verlag Aschendorff
44 Münster
Gallitzinstraße 13
Bezug durch
Ihre Buchhandlung

Aschendorff
Münster

476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Halbjährlich DM 30,–**

Nummer 4 **1974** **70. Jahrgang**

Josef Georg Ziegler: Zwischen Vernunft und Offenbarung — zur Quellen- und Methodenfrage in der Moraltheologie . . . . . Spalte 265

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 271
W. Fuss: Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3–17 (H. Eising)
F. L. Hossfeld / I. Meyer: Prophet gegen Prophet (E. Zenger)
Konkordanz zum hebräischen Sirach. Hrsg. von D. Barthélemy und O. Rickenbacher (O. Loretz)
W. E. Müller: Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament (J. Scharbert)
Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 3 (K. Löning)
Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 4 (B. Rigaux)
E. Kränkl: Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte (P. G. Müller)
B. Rigaux: Dieu l'a ressuscité (J. Kremer)
P. Siber: Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung (J. Kürzinger)
B. Spörlein: Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15 (J. Kremer)
M. Kwiran: The Resurrection of the Dead. Exegesis of 1 Cor 15 in German Protestant Theology from F. C. Baur to W. Künneth (J. Kremer)
E. Schendel: Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1 Kor 15,24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts (N. Brox)
E. Lohse: Die Einheit des Neuen Testaments (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 291
I. Frank: Der Sinn der Kanonbildung (J. Card. Danielou)
J. Chênevert: L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques (H. Crouzel SJ)
A. Brontesi: La soteria in Clemente Alessandrino (M. Mees)
Kyriakon: Festschrift J. Quasten. Hrsg. von P. Granfield und J. A. Jungmann (E. Dassmann)
E. Dassmann: Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (J. Finkenzeller)
Th. Schneider: Die Einheit des Menschen (W. J. Hoye)
Studia Westfalica. Festschrift für A. Schroer (A. Hanschmidt)
J. Brosseder: Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten (W. P. Eckert)
J. Tomko: Die Errichtung der Diözesen Zips, Neusohl und Rosenau (1776) und das königliche Patronatsrecht in Ungarn (M. S. Durica)

Dogmatik . . . . . Sp. 306
Die Frage nach Gott. Hrsg. von J. Ratzinger (H. Häring)
F. J. Couto: Hoffnung im Unglauben (J. Beumer)
K. Riesenhuber: Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner (H. Schauf)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 312
Legge e Vangelo (P. Wesemann)

Moraltheologie und /Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 315
Moral. Hrsg. von A. Hertz (G. Ermecke)
M. Oraison: Berufsfindung und Berufung (J. Rief)
H. G. Geyer / A. Janowski / A. Schmidt: Theologie und Soziologie (F. W. Menne)
F. X. Kaufmann: Theologie in soziologischer Sicht (F. W. Menne)
U. Boos-Nünning: Dimensionen der Religiosität (W. Weber)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 325
W. Bless / D. Emeis: Befreiender Glaube (G. Koch)
D. Emeis: Lernprozesse im Glauben (G. Koch)
O. Dürr: Autorität-Vorbild-Strafe – Hindernisse neuzeitlichen Erziehens? (A. Rauscher)

Philosophie und Grenzfragen . . . Sp. 328
J. Splett: Die Rede vom Heiligen (O. Hagemeyer)
P. Cornehl: Die Zukunft der Versöhnung (M. Wilden)

Christliche Archäologie und Kunst . . Sp. 333
Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit (Th. Baumeister)

Hinweis . . . . . Sp. 336
K. Koch / O. Peter: Jesus People (F. W. Menne)

Zwischen Vernunft und Offenbarung

zur Quellen- und Methodenfrage in der Moraltheologie *

Von Josef Georg Ziegler, Mainz

Wissenschaftstheoretische Überlegungen gewinnen in der Theologie zunehmend an Bedeutung.[1] S. Kaminski[2] bietet eine Übersicht über die Vielfalt der Ansichten. Der Streit darüber, welche Rolle den rationalen, empirischen, irrationalen, neuerdings auch technologischen Faktoren hinsichtlich der Genese und Bewertung wissenschaftlichen Arbeitens zukommt, kann ob der kontingenten und perspektivischen Kapazität menschlicher Wirklichkeitserfassung zu keiner endgültigen Lösung geführt werden.

1) Aufschlußreich für die moraltheologische Fragestellung ist das breite Spektrum, das Kaminski, Methodologe an der Katholischen Universität Lublin (Polen), in seinem Aufsatz „Methodologische Typen von Ethik"[3] aufzeigt. Die nüchterne Darlegung besticht. Sie geht von der Aufgabe der Ethik aus, die darin bestehe, praktische Sätze durch theoretische Sätze zu begründen bzw. zu rechtfertigen. Theologische Ethik unterscheidet sich danach von anderen Ethiksystemen dadurch, daß sie neben den rationalen

* **Oepen,** Martin: **Sittenlehre und Offenbarung in der Moraltheologie des 18. Jahrhunderts.** Methodologische Auseinandersetzungen um Kasuistik und Probabilismus mit besonderer Berücksichtigung des Franziskaners Korbinian Luydl († 1778). – Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verlag 1973. 150 S. (Franziskanische Forschungen Heft 25) br. DM 32.–

[1] R. Lay, Grundzüge einer komplexen Wissenschaftslehre, 2 Bde, Frankfurt/M. 1971/73; G. Sauter (Hg.), Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, München 1973; W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt/M. 1973; U. Köpf, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert. Tübingen 1974

[2] S. Kaminski, Rationale Faktoren in der modernen Wissenschaft und Theologie: ThuPh 48 (1973) 494–503

[3] ThuGl 64 (1974) 46–58

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK
16. SEP. 1974

Faktoren Offenbarungsinhalte als Erkenntnisquelle heranzieht, neben dem Vernunftsargument das Autoritätsargument.

Die Verbindlichkeit biblischer oder kirchlicher Aussagen kann auf verschiedene Weise berücksichtigt werden. Man kann das Hauptgewicht auf die Interpretation des Offenbarungszeugnisses verlegen und sich den verschiedenen hermeneutischen oder sprachanalytischen Vorgehen anschließen. Ein hoher Stellenwert wird dabei den Bemühungen eingeräumt, die dem Proprium, der spezifischen Eigenart einer biblischen Ethik nachgehen. Eine material-inhaltliche Besonderheit lehnen zusehends nicht nur evangelische Autoren ab. Das Eigentümliche christlicher Ethik wird auf die Motivation eingeschränkt. Die Ausführungen, die W. Schrage[4] oder B. Fraling[5] vorlegen, demonstrieren indes ein nicht zu übersehendes Eigengut urchristlicher Normvorstellungen im Vergleich zu zeitgenössischen Verhaltensregeln.

Neben dem mehr exegetisch orientierten Vorgehen kann ein mehr anthropologisch ausgerichteter Ansatzpunkt, die Rezeption der von den verschiedenen Humandisziplinen erarbeiteten Thesen, gewählt werden. Dann wird den Offenbarungsaussagen eine integrierende, kritisierende und stimulierende Funktion zugewiesen. Diese Tendenz zeigen z. B. die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" u. a. in Art 11, und die einschlägigen Veröffentlichungen A. Auers, vor allem „Autonome Moral und christlicher Glaube"[6].

Indes kann im Gefolge der Unterscheidung von Weltethos und Heilsethos Moralität und Religiosität soweit auseinanderrücken, daß die Interdependenz der drei Grundrelationen des Menschen zu Gott, zur personalen Mit- und materialen Umwelt wie zu sich selber übersehen und die personale Integrierung von Geschöpf-, Mit- und Selbstsein durch die Verschränkung der drei Formen der Liebe, nämlich Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe (Mt 22,37ff), nicht mehr als Signum christlicher Sittlichkeit genügend ernst genommen wird. „Moralischer Wert" und „religiöser Sinnwert" können nach dem Zeugnis der Hl. Schrift (u. a. 1 Kor 10,31) und gemäß dem Inkarnationsprinzip zwar begrifflich, aber nicht real geschieden werden.[7] Die Eigenart christlicher Ethik verdeutlicht ein Vergleich mit dem beeindruckenden rationalen Vorgehen in W. K. Frankena, Analytische Ethik. Eine Einführung[8]. Als eine Zusammenschau traditioneller biblischer und rationaler Elemente legt J. F. Groner, Das Aufbauprinzip der Moraltheologie[9], einen umsichtig unterbauten Vorschlag vor.

2) Demgegenüber zeichnet sich in der gegenwärtigen Reflexion eine Darstellungsform ab, in der vom Autoritätsargument in Schrift, Tradition und kirchlichen Lehraussagen „nicht ausdrücklich die Rede ist"[10]. Ihr ist weniger um eine generelle Ableitung moraltheologischer Aufstellungen, seien es kategorische Werturteile (Axiologie) oder Sollensurteile (Deontologie) zu tun. Sie geht vielmehr vom Effekt eines Verhaltens aus. Darum wählt sie ein konditionales oder finales Vorgehen nach dem Schema: „Wenn – dann" oder „um – zu" (Teleologie). In diesem Zusammenhang sei auf die von angelsächischen Soziologen angeregten Überlegungen hingewiesen, die neuerdings, initiiert durch P. Knauer[11], neben J. Fuchs[12] vor allem B. Schüller vorträgt.

Die von Schüller vorgeschlagene Favorisierung der Wertvorzugsregel, sonst üblicherweise ohne probabilioristische Tendenz unter den sogenannten partikulären reflexen Prinzipien zur Lösung eines Gewissenszweifels aufgeführt, wird generalisierend auf „unsere Handlungen und Unterlassungen gegenüber unseren Mitmenschen und der uns umgebenden Welt"[13] eingeschränkt. Verhaltensweisen, die sich auf Gott oder das Heil des Nächsten beziehen, werden ausgeklammert. Eine Rangskala der Werte, nach der das Verhalten gemäß der Wertvorzugsregel ausgerichtet werden kann, wird nicht vorgestellt. Zwar wird die Personwürde des Menschen als Maßstab für die Intention anerkannt[14]. Ihre normative Funktion scheint sich indes bei der Bewertung der Folgen eines Verhaltens zu verlieren. Ganz abgesehen von der Problematik des theologischen Einstieges und der philosophischen Reduktion auf eine teleologische Ethik stellt sich die Frage, ob eine Handlung schlecht ist, weil sie böse Folgen zeitigt bzw. befürchten läßt, oder ob sie böse Folgen nach sich zieht, weil sie schlecht ist. Darauf verweist J. R. Connery.[15]

Daß die verschiedenen Konzepte oftmals in Mischform auftreten, sei angemerkt. In diesem Zusammenhang braucht man ja nur an die drei *fontes moralitatis* zu denken, um der komplexen Struktur jedes ethischen Problems ansichtig zu werden. Als die drei nicht zu trennenden Kriterien für die sittliche Qualifizierung eines Verhaltens fungieren das Verhalten an sich, die subjektive Absicht und die Umstände. Neuerdings werden Absicht und Umstände stärker berücksichtigt. Wer erinnert sich nicht an die Diskussion um die Situationsethik, deren begründete Anliegen als Existentialethik in die Moraltheologie übernommen worden sind. H. H. Schrey[16] schlüsselt anhand der jeweils bestimmenden transzendentalen, subjektiven oder objektiven Motivation die verschiedenen Ethikentwürfe auf. Sind jüngst angestellte Versuche, Grenzfälle sittlichen Verhaltens im Bereich der Wahrhaftigkeit/Lüge, der Unauflöslichkeit der Ehe, der Unantastbarkeit menschlichen Lebens nach einer universal-gültigen Verhaltensregel objektivierend in den Griff zu bekommen, realistisch? Oder handelt es sich um eine erkenntnistheoretische Utopie? Kann man im sittlichen Bereich alles im vornehinein in eine endgültige Regel fassen? Ist nicht die Konkretisierung im Einzelfall dem individuellen Gewissensentscheid innerhalb der Rahmenordnung ethischer Prinzipien überantwortet?

3) Die Fragen kreisen nicht nur um die Evidenz und Exigenz ethischer Prinzipien. Es geht gleicherweise um das Moralprinzip. R. Hofmann[17] resümiert zu recht: „Die moraltheologische Arbeit ist heute keineswegs eindeutig festgelegt, weder durch eine wirksame Tradition noch durch ein vorbildliches Modell." Sicherlich wird eine Idealmoral, die alle Aspekte zusammenfaßt, immer ein Desiderat bleiben.

Es findet sich kein Einheitsprinzip, das allen Anliegen gleichmäßig gerecht werden könnte. Infolgedessen kann es sich nur darum handeln, welche Akzente gesetzt werden sollen. Das Gespräch darüber ist nie abgerissen und darf nie abreißen. Geht es doch um den wissenschaftlichen Aufweis der Verwirklichung der christlichen Wirklichkeit, um den christlichen Existenzvollzug. „Die Theorie der Praxis des Glaubens", wie B. Fraling[18] Moraltheologie umschreibt, ist konstitutiv nicht nur für die Lebensgestaltung des einzelnen Getauften, sondern auch der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen.

Trotz der aufgezeigten Gegebenheiten wird nicht selten die Meinung geäußert, daß erst das Vatikanum II die Moraltheologie aus einer überkommenen Erstarrung aufgeschreckt und die viel beredete Krise der Moral offengelegt habe. Hätten sich doch die Konzilsväter im „Dekret über die Ausbildung der Priester" Art. 18 nicht gescheut, ausdrücklich zu fordern, daß „der Vervollkommnung der Moraltheologie eine besondere Sorgfalt" zugewendet werden müsse. Die Anstöße des Konzils seien dankbar vermerkt. Indes hätte ein kurzer Blick auf die Entwicklung der Moraltheologie in unserem Jahrhundert genügt, um der vielfältigen Strömungen und Strudel in dieser von ihrem Wesen und ihrer Aufgabenstellung her unruhigen Disziplin ansichtig zu werden.

J. G. Ziegler[19] geht den verschlungenen Initiativen nach. Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzog sich der Aufbruch des „deutschen Typs" unter J. M. Sailer und J. B.

[4] W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik. Gütersloh 1961

[5] B. Fraling, Glaube und Ethos. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen: ThuGl 63 (1973) 81–105

[6] Düsseldorf 1971, 189–197

[7] Vgl. aber A. Auer, LThK. Das zweite Vat. Konzil III, 384

[8] München 1972

[9] Heidelberg 1972

[10] B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. Düsseldorf 1973, 8. 127f.

[11] P. Knauer, La détermination du bien et du mal par le principe du double effet: NRTh 97 (1965) 356–376, vgl. ThuGl 57 (1967) 107–133

[12] J. Fuchs, Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen: H. Wolter (Hg.), Testimonium Veritati. Frankfurt/M. 1971, 211–240

[13] B. Schüller, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze: ThuPh 45 (1970) 4

[14] Ders., Die Begründung sittlicher Urteile 28f.

[15] J. R. Connery, Morality of Consequences: a critical appriasel: Theological Studies 34 (1973) 396–413

[16] H. H. Schrey, Einführung in die Ethik. Darmstadt 1972

[17] R. Hofmann, Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre. München 1963, 2

[18] B. Fraling, Die Moraltheologie im Dienste der Erneuerung der Kirche: Leb. Zeugnis H. 1 (1974) 52

[19] J. G. Ziegler, Moraltheologie, in: H. Vorgrimler / R. van der Gucht (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, III. Freiburg 1970, 316–360

Hirscher. Allerdings verhalf um die Jahrhundertmitte die neuscholastische Restauration dem mehr statisch ausgerichteten „romanischen Typ" zu offizieller Dominanz. Doch war diese in den einzelnen Ländern unterschiedlich, sowohl hinsichtlich ihrer zeitlichen wie inhaltlichen Vorherrschaft. Darauf verweisen P. Hadrossek[20] und J. G. Ziegler[21].

Allzu selbstsicher vorgehende und weitverbreitete Moralhandbücher u. a. die weltweit als Standardwerk benützte „Summa theologiae moralis" des Südtirolers H. Noldin[22] hatten allerdings genügt, um der gesamten Disziplin zu einem bestimmten lebensfremden Image zu verhelfen. Dieser Eindruck wurde noch durch die Meinung verstärkt, daß sich die Moraltheologie schon seit ihrer Loslösung aus der Dogmatik um die Wende zum 17. Jahrhundert als kasuistische Barockmoral zu einer legalistischen Sündenlehre deformiert habe. Die mit spitzer Feder von I. v. Döllinger und Fr. H. Reusch verfaßte „Geschichte der Moralstreitigkeiten"[23] hat ihren Teil dazu beigetragen, das vorgefaßte Verdikt zu verfestigen.

4) Zwar hat bereits R. Bruch[24] dargelegt, daß diese Fixierung unhaltbar ist. Auch O. Schaffner[25] stellte umfassend die in der damaligen Zeit ausgleichende und aufgeschlossene Vermittlungsfunktion des Augustinerchorherrn E. Amort heraus. Nunmehr erschien Oepens Einzeluntersuchung zu dieser Thematik. Angeregt von seinem Lehrer R. Hofmann, ist M. Oepen OFM darangegangen, der Methodendiskussion in den drei Jahrzehnten nach 1750 nachzugehen. Es gelang ihm ein anschauliches Bild des regen und bisweilen unversöhnlichen Für und Wider in der damaligen Auseinandersetzung zu vermitteln.

Als Kronzeuge wurde der aus Augsburg gebürtige Franziskaner Korbinian Luydl gewählt, dessen Werk nach Bruch[26] „eine gutorientierende ... Zusammenfassung dessen darstellt, was vom Standpunkt der Moralreformer des 17. und 18. Jahrhunderts zu den Quellen der Moraltheologie gesagt wurde". Das gegenseitige Bedingungsverhältnis zwischen der Wahl der Methode und der der Quellen läßt sich schon aus dem Titel der beiden Veröffentlichungen Luydls erschließen: „Institutiones theologiae moralis christianae et evangelicae ... sive loci communes ac fontes, ex quibus morum christianorum doctrina, ad S. Evangelii leges efformata, haurienda est"[27]. Ebenso aufschlußreich ist die von seinem Mitbruder B. Schneidenbach posthum zu Ende geführte Niederschrift der „Theologia moralis christiana et evangelica, ex purioribus sincerisque S. Scripturae ac D. Traditionum fontibus hausta"[28].

Unter den zwei Hauptquellen der christlichen Sittlichkeitslehre, *ratio et revelatio*, wird der im Glauben erfaßten Hl. Schrift und Tradition gegenüber der vom Wissen zu ergründenden Gegebenheiten menschlichen Lebens einseitig der Vorrang eingeräumt. Es ist reizvoll zu verfolgen, wie Oepen es versteht, die Motive zu ergründen, die diese extreme Parteinahme veranlaßten. Dabei holt er im I. Teil „Entwicklungsgeschichtliche Perspektiven" (S. 20–50) dankenswerter Weise weit aus.

Bereits Roger Bacon († 1292) hatte das mangelnde Interesse am Bibelstudium seiner Zeit beklagt. Den Nominalisten ging es weniger um die Einsichtigkeit des Glaubens, als vielmehr um den Nachweis des Geoffenbartseins der einzelnen Glaubenssätze. Die Skepsis gegenüber der durch die Erbsünde beschränkten Verstandestätigkeit des Menschen veranlaßte Gerson († 1429) und seinen Schüler Clemanges, sich ebenfalls auf die Autorität des offenbarenden Gottes zu stützen. Die Humanisten wie Erasmus von Rotterdam verlangten auch aus historischem Interesse den Anschluß an die Hl. Schrift. In den 1563 herausgegebenen *Loci theologici* des Dominikanersalmantizensers Melchior Cano fand diese fundamentaltheologische Position eine erste und weitgehende Systematisierung. Die Rangordnung der zehn *loci*, der Ausgangspunkte des theologischen Erkennens, wurde von der Hl. Schrift bis zur Profangeschichte aufgefächert. Das bis heute übliche Vorgehen des dogmatischen Beweises: Hl. Schrift, Väter, *ratio theologica*, war gefunden. Contenson OP († 1647), Besombes CDC († 1700) und Concina OP, letzterer in seiner „Theologia dogmatica moralis"[29], setzten immer wieder an, diese Verfahrensweise auch in die Sittlichkeitslehre einzuführen. Doch kamen sie gegen das Übergewicht der allbeherrschenden kasuistischen Methode nicht an.

Diese wurde der von der im Anschluß an das Beichtdekret des Tridentinums 1599 endgültig beschlossenen *ratio studiorum* der Jesuiten der Moraltheologie als ambivalente Mitgift in die Wiege gelegt. J. Theiner[30] konnte aufzeigen, daß daran Kollegenneid einen nicht geringen Anteil hatte. Die „Scholastiker" weigerten sich, die Kommentierung des zweiten Teils der Summa theol. des Thomas den „Kasisten" abzugeben. So fehlte dem neuinstallierten Fach der dogmatische Unterbau, während der Überbau, die Tugendlehre, der Aszetik vorbehalten blieb. Angesichts dieses Torsos überrascht der Siegeszug der kasuistischen Methode.

Ausschlaggebend war die Notwendigkeit, für die Verwaltung des Bußsakramentes ein leicht handhabbares Hilfsmittel zur Verfügung zu stellen. Deshalb wurden sofort eigene Handbücher verfaßt. Sie gaben der Moraltheologie bis in unsere Zeit das vorherrschende Gepräge. Die von dem Westfalen H. Busenbaum SJ 1660 herausgebrachte „Medulla theologiae moralis" hat über die Bearbeitung des Alfons von Liguori bis in unser Jahrhundert ihre Ableger. Zwar ließen die Dominikaner bereits seit 1571[31] die Summa des Thomas von zwei Professoren kommentieren. Der „Moraltheologe" bekam gesondert die Erklärung des zweiten Teils der Summa des Aquinaten übertragen. Die Herausgabe eines eigenen Lehrbuches neben den Kommentaren zur Summa wurde deshalb als nicht dringlich empfunden. Während die spekulative Darstellungsweise der Dominikaner prinzipiellen Ausführungen verpflichtet war und sich im Rahmen der spekulativen Theologie bewegte, zeichnete sich die Kasuistik der Jesuiten durch größere Lebensnähe aus.

Die durch die beiden unterschiedlichen Darstellungsformen bedingte Kontroverse, wieweit zeitlos Gültiges in zeitbedingt Geltendes adaptiert werden könne, wurde mit zunehmender Schärfe geführt. Der seit 1749 von Zaccaria SJ unternommene Versuch, die „Loci theologici" des Melchior Cano in die Kasuistik zu integrieren und als deren Rahmenordnung zu deklarieren, wurde von A. Franzoja († 1760) einer vernichtenden Kritik unterzogen. Der von ersterem gegenüber der Scholastik, d. h. Kasuistik, erhobene Vorwurf der Neuerungssucht, des Laxismus, nutzloser Spiegelfechterei und vor allem des *neclectus fontium* faßte die Einwände der Verfechter des Schriftprinzips und einer den Ursprüngen verpflichteten *theologia positiva* zusammen. Sie führte trotz der geschichtlichen Grundeinstellung zur Einigelung in einen ungeschichtlich satzhaft behauptenden Dogmatismus – ein innerer Widerspruch. Deshalb blieb auch den gleichzeitigen Bemühungen des erwähnten Eusebius Amort und des Benediktiner-Fürst-Abtes M. Gerbert von St. Blasien, einen Ausgleich zwischen den zwei Methoden der Moraltheologie herzustellen und die Einheit unter den theologischen Disziplinen zu wahren, ein größerer Erfolg versagt. Der II. Teil (51–78) geht den Vermittlungsinitiativen der beiden Autoren nach.

5) Als die gegenseitigen Beschuldigungen ihrem Höhepunkt zustrebten, erteilte der Generalminister der Franziskaner Luydl 1764 den Auftrag, die bisher benutzte, kasuistisch konzipierte „Theologia moralis super Decalogum et Sacramenta" des Ordensgenossen P. Sporer († 1683) im Sinne des Probabiliorismus zu überarbeiten. Gemäß seinem Naturell ging Luydl aufs Ganze und schrieb das Werk neu. Verstand er sich doch als *instaurator* der *theologia positiva* gegenüber den *novatores* der *theologia scholastica*. Bevor er ans Werk ging, legte er in den „institutiones" sein Vorgehen fest. „Institutiones" hat hier nicht den üblichen Sinn von sittlichen Einzeldirektiven. Gemeint sind methodische Richtlinien und Anweisungen für das Lehrverfahren.

[20] P. Hadrossek, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomasrenaissance. München 1950

[21] J. G. Ziegler, Zur Gestalt und Gestaltung der Moraltheologie: TrThZ 71 (1962) 46–55

[22] H. Noldin, Summa theologiae moralis. Innsbruck [33]1961 (Hg. G. Heinzel)

[23] J. v. Döllinger / F. H. Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens. Nördlingen 1889

[24] R. Bruch, Die Ausbildung der Lehre von den Erkenntnisquellen der Moraltheologie im 17. und 18. Jahrhundert: ZkTh 85 (1963) 440–459

[25] O. Schaffner, Eusebius Amort als Moraltheologe. Paderborn 1963

[26] A.a.O. 484

[27] Kempten 1771

[28] Kempten 1772–1784

[29] Rom 1749

[30] J. Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. Regensburg 1970

[31] Ebd. 335

„Nicht übertrieben ist es, Luydls Werk die ausdrücklichste und ausführlichste moraltheologische Methodenlehre in der Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts zu nennen" (120), so lautet das Ergebnis des III. Teils „Die Behandlung der Methodenfrage in den Institutiones theologiae moralis" (79–123). Er befaßt sich mit dem eigentlichen Anliegen der Untersuchung. Theologie wird im Anschluß an D. Petavius SJ († 1652) als *„scientia de revelatis"* aufgefaßt. „Die strenge Bindung an die Offenbarung erklärt, daß die historische Theologie gerade auch im Hinblick auf die christliche Sittenlehre den Stoff durch die Hl. Schrift und das, was unmittelbar mit ihr zu tun hat, durch Väter, Konzilien, kirchliche Überlieferung, ergänzt sieht, daß sie den Kasuisten diesbezüglich das Abirren in eigene Erfindungen und damit eine Hintanstellung der Grundforderungen echter Theologie vorwirft." (114f)

Luydls apologetische Abwehrhaltung läßt das Pendel in die entgegengesetzte Richtung ausschwingen. Die *argumenta ab auctoritate* majorisieren in unzulässiger Weise die *argumenta a ratione.* Erkenntnisquelle im materiellen Sinn ist allein die Offenbarung. Man kann von einem Offenbarungspositivismus sprechen. Galilei habe demzufolge unrecht (132). Der Wahrheitsgehalt einer Aussage bemesse sich demnach nach der Übereinstimmung bzw. zeitlichen Nähe zur Hl. Schrift. Die historische Dekadenztheorie setzt einen völlig ungeschichtlichen Wahrheitsbegriff voraus. Was den Theologen auszeichne, sei folglich *„ut abhorreat ab omni specie novitatis"* (129). Mit dem Kirchenrecht verbinde die Moral ein *„intimus nexus"* (129), weil beide Disziplinen mit satzhaften Formulierungen operierten. Da alle Gebote die gleiche Verbindlichkeit hätten, charakterisiere eine rigoristische Frömmigkeit die angestrebte Beziehung einer so verstandenen Sittlichkeitslehre zur Aszetik und Mystik. Die Zusammengehörigkeit mit der Dogmatik sei darin begründet, daß die *fidei et morum praecepta* gleicherweise geoffenbarte Dogmen enthielten (141).

Ausgangspunkt ist sichtlich eine Anthropologie, welche die Spannung zwischen erbsündiger Schädigung und gnadenhafter Erlösung im Sinne eines jansenistischen Pessimismus überzieht. H. Klomps[32] ist den verhängnisvollen Auseinandersetzungen nachgegangen. Sie zeigten sich mit Mißtrauen gegenüber der Vernunft und in der einseitigen Abstützung auf deren remedia, die Offenbarung und die Gnade. Die Gnadenlehre ist demzufolge in Luydls „Handbuch" der längste Traktat (144). Der IV. Teil „Korbinian, Luydl als Moraltheologe" (124–146), gibt einen kursorischen Einblick in seine „Theologia moralis".

Viele innere und äußere Komponenten haben bei Lyudl zusammengewirkt, um den Rückzug auf die Offenbarung in dieser Schärfe zu veranlassen. Die Reformatoren intensivierten die Achtung vor der Bibel, die französischen Mauriner das historische Interesse. Der Einfluß der Ordensschulen zeitigte ebenso seine Wirkung wie das politische Desaster des Jesuitenordens. 1759 entzog Maria Theresia die Leitung der philosophischen und theologischen Studien den Jesuiten, nachdem schon vorher an vielen theologischen Fakultäten die Einführung geschichtlicher Vorlesungen und der Loci theologici Canos vorgeschrieben worden waren. 1774 faßte die „Studienreform" des Benediktinerabtes F. St. Rautenstrauch die verschiedenen Bestrebungen zusammen. E. Hörhammer[33] bietet eine instruktive Information über die damaligen Reformvorstellungen bezüglich der Sittlichkeitslehre.

Sicherlich boten manche Aufstellungen der Kasuistik Angriffsflächen. Doch genügen sie nicht, um die vor allem gegen den Probabilismus vorgetragenen Angriffe erklären zu können. Die kasuistische Moraldarstellung wurde allem Anschein nach derart mit den Jesuiten identifiziert, daß sie in den Sog der Anfeindungen gegenüber dem Jesuitenorden hineingeriet. Diese Anfeindungen fanden in der Auflösung des Jesuitenordens durch Clemens XIV. 1773 einen jähen Abschluß.

Der Gegner war äußerlich vernichtet. Dieser Umstand mag ein Grund dafür gewesen sein, daß damals die methodologische Neubesinnung, die bei Luydl eine zusammenfassende, wenn auch extreme Darstellung gefunden hat, nicht richtig zum Tragen gekommen ist. Das Autoritätsargument war außerdem gegenüber dem Vernunftsargument allzu überzogen. Die Schlußfolgerungen fielen zu rigoros und zu lebensferne aus. Die Polemik war zeitbedingt.

Die Zeit 1780 im deutschen Sprachraum erscheinenden moraltheologischen Werke setzten sich mit den Autoren der Aufklärung, vor allem Kant und Fichte (S. Mutschelle † 1800, J. Geisshüttner † 1805, B. Stattler † 1797, J. M. Sailer † 1832) auseinander oder lehnten sich an protestantische Lehrbücher an (F. G. Wanker † 1824, A. J. Rosshirt † 1795, S. Schwarzhueber † 1795, J. Danzer † 1796). Die Lehranschauungen der genannten Autoren sind in Monographien zugänglich. Einen Überblick enthält R. Bruch, Das Verhältnis zwischen der katholischen und protestantischen Moraltheologie zur Zeit der Aufklärung.[34]

Es ist verdienstvoll, daß nunmehr neben Amort auch Luydl eine wissenschaftliche Darstellung gefunden hat, die einen aufschlußreichen Einblick in die vorausgehende Epoche gewährt. Leider fehlt ein Register, das den Interessenten die sich bisweilen wiederholenden, aber materialreichen Ausführungen erschlossen hätte. Wer sich mit der Geschichte der Moraltheologie, insbesondere der sogenannten Barockmoral beschäftigt, wird an der gut informierenden Arbeit nicht vorbeigehen können.

6) Der aktuelle Bezug ist gegeben, weil epistemologische Fragestellungen niemals zu einem Abschluß kommen. Die jeweilige erkenntnistheoretische Position bestimmt Auswahl und Wertung der Quellen. Daß eine einseitige und polemische Parteinahme für eine der beiden Hauptquellen der Moraltheologie, sei es die *ratio* oder die *revelatio*, den Zugang zur Wirklichkeit verschließt, dafür liefert das Konzept Luydls ein eindringliches Beispiel. Die Polarität, das Grundgesetz jedweden Lebens, behält auch in der Wissenschaft Gültigkeit. Immer neu muß die Spannungsmitte gesucht und durchgehalten werden zwischen den verschiedenen Polen des Allgemeinen und Besonderen, der Identität und Diskontinuität, des Dogmatismus und Skeptizismus, der Freiheit und der Gnade, der Kontemplation und der Aktion, zwischen einem essentiellen, funktionalen und existentiellen Wahrheitsbegriff usf.

Derzeit scheint sich eine Neokasuistik zu etablieren, die mit dem Argument eines pastoralen Dienstes davon ausgeht, daß Verhaltensregeln nur auf innerweltlich begründbarer Einsichtigkeit basieren dürften. Nur so könnten sie als Orientierungshilfen für das eigene Gewissenurteil bedeutsam werden. Moraltheologie kann und darf der philosophischen Klärung nicht entraten. Da sie eine theologische Disziplin ist, wird von ihr eine darüber hinausgehende theologische Aussage, und zwar mit Recht, erwartet. Sonst weiß und hat sie nichts Eigenes zu sagen.

Churchills Diktum „Wir können nicht sagen: das Vergangene ist vorbei, ohne damit die Zukunft aufzugeben" macht hellhörig gegenüber jedwedem modischen Trend. Sicherlich ist und bleibt auch der Theologe ein Kind seiner Zeit, sonst könnte von ihm das Heilsangebot des Herrn nicht verständlich verkündigt werden. Eben darum muß er immer wieder der Versuchung wehren, wie damals Luydl einen Standpunkt, seine Sichtweise und Sichtweite selbstgefällig und selbstsicher absolut zu setzen und das Gespräch mit den Vertretern anderer entgegengesetzter Ansichten, die vielleicht zufällig gerade die Minderheit bilden, für eine unnötige, weil ineffiziente Zeitverschwendung zu halten. Auch der Theologe ist immer zur Wahrheit unterwegs. Gerade darum hat er ständig eine „Kurskorrektur" nötig. Das Unzeitgemäße erweist sich im Nachhinein nicht selten als das Zeitgemäße.

[32] H. Klomps, Tradition und Fortschritt in der Moraltheologie. Die grundsätzliche Bedeutung der Kontroverse zwischen Jansenismus und Probabilismus. Köln 1963

[33] E. Hörhammer, Die Moraltheologie J. Laubers (1744–1810) im Zeitalter des Josephinismus. Wien 1973

[34] Unio Christianorum. Paderborn 1962, 278–292

Fuss, Werner: **Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3–17.** – Berlin: de Gruyter 1972. IX, 406 S. (BZAW 126) Lw. DM 98.–

Dieses umfangreiche Werk stellt eine Fortsetzung der Untersuchungen des Vf. zur Genesis dar, indem es nach den gleichen Grundsätzen gearbeitet ist wie seine Schrift: Die sogenannte Paradieserzählung. Aufbau, Herkunft und theologische Bedeutung. Gütersloh 1968. Somit wird auch hier von Belang sein, was die Rezensenten zu letzterem Werk schrieben, wie etwa H. Möller in ThLZ 94 (1969) 577ff oder J. Scharbert ThRv 65 (1969) 543ff. Der Zusammenhang beider Bücher geht sogar so weit, daß in dem neuen

manche Stileigentümlichkeiten nur aus Gen belegt werden (vgl. etwa 36, 77, 386, 389).

Der Aufbau des Buches ist folgerichtig, indem zunächst durch Aufweis von leicht erkennbaren „Leitfossilien" in die Methode der Untersuchung eingeführt wird (VI). Als solche dienen eigentümlicher, bzw. konkurrierender Sprachgebrauch, typische Formeln, besondere Vorstellungen usw. (1–20). Diese „Leitfossilien" werden nicht von vornherein bestimmten Quellen oder R zugewiesen, vielmehr finden sich 19f gesunde Grundsätze, von denen man freilich wünschen möchte, sie wären im ganzen folgerichtig angewandt worden.

Den größten Raum nimmt die „Analyse" ein (21–362), worin Ex 3–17 sehr ausführlich und allseitig untersucht werden. Die Einzelverse werden mit teilweiser Umordnung auf Erzählungszusammenhänge hin behandelt, wobei gute Transkription und inhaltsbezeichnende Überschriften die Lektüre erleichtern. Letzteres gilt leider nicht von vielen Fußnoten, die teilweise auf Parallelerscheinungen innerhalb der „Analyse", sehr oft aber auf die Motivzusammenstellungen im 3. Abschnitt verweisen. Wo man ein fettgedrucktes Ausrufzeichen findet, soll die Verweisstelle beweisend sein, wozu der Leser aber manches Mal Fragezeichen setzen wird.

In Teil III des Buches, der „Synthese", wird S. 363–369 der Versuch einer Nacherzählung des J unternommen, wie Vf. ihn gewonnen zu haben glaubt. Dazu gehört S. 377–383 eine Kennzeichensammlung der jahwistischen Erzählung unter den Überschriften „Wortschatz und Ausdrucksweise", „Szenische Gestaltung" und „Theologische Impulse".

Ähnliches wird bezüglich E S. 383–390 geboten, während ein Rekonstruktionsversuch für E S. 369–377 gemacht wird. Der Bedeutung wegen, die F. dem RJ+E zuerkennt, wird man besonders auf die Kennzeichen achten, die er für den „deuteronomistischen Redaktor" sammelt unter: „Wortschatz und Ausdrucksweise", „Sonstige stilistische Eigentümlichkeiten", „Kompositionstechnik", „Theologische Eigentümlichkeiten" (390–406).

Wer über eine Erzählung unter Gliederung nach J und E und R wenigstens im Abschnitt „Synthese" handelt, von dem wird man Diskussion mit der bisherigen literarkritischen Arbeit erwarten. Vf. aber geht von deren Ergebnissen zunächst nur insofern aus, als er die herkömmlichen als P angesehenen Teile seiner Texte außer Betracht läßt. Was es heißen soll, daß er die „Primärliteratur" berücksichtigt haben will, ist bei Mangel eines Literaturverzeichnisses und beim Fehlen von Literaturbezügen in den Fußnoten nicht recht verständlich. Er vermerkt, daß die „auf die Dauer unerläßliche Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung" seine Möglichkeiten bei weitem übersteige (VIII), die er allerdings anscheinend nicht so sehr von der Zuweisung bestimmter Texte an Quellen versteht, als vielmehr „hinsichtlich der Methode der Textbehandlung" (VIII).

Es ist sicher eine bisher nur selten in Angriff genommene Aufgabe, den R nach seiner Tendenz und Arbeit näher kennenzulernen. Insofern könnte Vf. eine wichtige Aufgabe erfüllen. Vorausgehen müßte freilich eine möglichst einwandfreie Feststellung des jeweiligen Quellenanteils, den R vorgefunden und eingearbeitet hat, und demgegenüber sein eigener Anteil an literarisch Formulierten. Vf. geht nun keineswegs von den Ergebnissen der Literarkritik aus, wie sie etwa in Eißfeldts Synopse o. ä. zusammengestellt werden, sondern fällt immer wieder Urteile ganz anderer Zuweisung. Dabei ist sein R nicht der mehr mechanisch arbeitende, der möglichst viel und möglichst getreu von seinen Quellen erhalten wollte, sondern eine bei weitem selbständigere Schriftstellerpersönlichkeit. So sehr es zu bedauern ist, daß Vf. nicht in wissenschaftliche Diskussionen zur bisherigen Literarkritik, die R nur diesen oder jenen Vers beisteuern läßt, eintritt, so wenig darf man ihn einfach dadurch abtun, daß man seine Ansichten durch Gegenüberstellung mit den literarkritischen Zuweisungen meint widerlegen zu können. Immerhin darf darauf hingewiesen werden, daß er zu ganz anderen Ergebnissen kommt als die Literarkritiker, denn letztere haben doch auch gewissenhaft geforscht und haben ihre Zuweisungen aus den gleichen Kennzeichen wie mangelnder Zusammenhang, Widersprüche und Doppelüberlieferung, andere Ideen und anderer Stil usw. geschlossen, wie Vf. sie in minutiöser Analyse und Beurteilung ausnutzt. Wie oft steht da Behauptung gegen Behauptung, so daß man an sich allen seinen Ausführungen nachgehen müßte, um ein gerechtes Urteil über seine Arbeit zu gewinnen.

Von der Konzeption eines R bei Vf. her ist es wohl unmöglich, den Erzählungsanteil zusammenhängend wiederzugeben. Er ist vor allem zu überprüfen an der Gesamtdarstellung des redaktionellen Wirkens.

F. bedenkt den R mit so vielen Sätzen, Halbsätzen, Wortzusammenstellungen, daß das Gut des R wesentlich umfangreicher ist, als man gemeinhin annimmt. Wo er etwa dem RJ+E „umfassendere Angaben oder ganze Sätze" zuweist (393), führt er nicht weniger als 56 Fälle an, von denen seitens der Literarkritiker meistens nur eine dem R zugewiesen wird. Er schafft ein „Gewebe" (VIII), wobei die Farbe des R fast an allen Stellen des endgültigen Gemäldes zu finden ist. Vielfach hat R wohl eine Art Mischfarbe aus J und E geschaffen, denn Fuss macht über die Maßen Gebrauch von dem Zeichen der Quellenzusammensetzung in demselben Vers, so daß etwa auf S. 389 von 44 angeführten Stellen nur 17 nicht mit einem Sternchen versehen sind.

Beruht aber die Abhebung des R von J und E nicht in vielen Fällen darauf, daß Vf. zu wissen glaubt, wie die Quellen vor ihrer Verarbeitung durch R ausgesehen haben? Wie leicht spielen dabei heutige Erwartungen an den alten Erzähler eine Rolle, wie leicht läßt sich der Exeget dabei durch psychologische Erwägungen nicht nur führen, sondern verführen! Da wird etwa die Frage gestellt: „Was hatte Mose ursprünglich gesagt, als er sich von Jetro (E) bzw. von Reuel (J) verabschiedete?" (80). Ob Mose sich bei der Begegnung mit Aaron zunächst danach erkundigen müßte, ob sein Vater noch lebt, ist doch nur ein Postulat gegenüber der alten Quelle, wie auch eine angebliche Abmachung „Über den einstweiligen Verbleib der Sippora und ihrer Söhne bei Jetro" (vgl. ferner 23, 25, 27, 43, 45, 55, 273).

Auf ähnlichen Prämissen beruht, wenn Vf. glaubt, feststellen zu können, daß Quellen ursprünglich etwas anderes sagten, was R dann „übertragen" habe: „Am laufenden Band hat der Redaktor Begriffe und Einzelangaben, die er in seinen Vorlagen fand, ihres ursprünglichen Sinnes und Bezuges entkleidet und sie neu verausgabt für andere, von ihm selbst getätigte Bezüge und Sachzusammenhänge" (401). Wenn dann als „Beispiel" hauptsächlich Einzelwörter und Floskeln aufgeführt werden, dann überschreitet das jedenfalls die Beweismöglichkeit, die bei Sinnänderung ganzer Sätze immerhin noch bestünde. Übrigens ist der Terminus „Übertragung" hier nicht glücklich, da man ihn wie bewußte und gewollte Umbiegung zu verstehen geneigt ist, während anschließend (402) festgestellt wird, R habe „offenbar sehr flüchtig" gearbeitet, der also eher aus Versehen in der Diktion seiner Quellen geblieben ist. Überhaupt wird R wirklich nicht gelobt! „Pfuschwerk" (VIII), „ohne Konzept, gleich ins Reine" (39f, 62), „primitive Neuauflage" (44) u. ä. lauten die Zensuren. R soll zudem „den Mund voll nehmen" (396), „Übertreibungen lieben" (397), „reichlich planlos" arbeiten (40). Dieser R ist aber schwer zu begreifen. Wenn R sich mit Inhalten der Quellen schon solche harmonisierende Mühe gab, weshalb hat er dann nicht noch das beseitigt, was Vf. ihm vorhält?

Bemüht um eine möglichst vollständige Charakterisierung seines RJ+E schreibt Vf. ihm theologische Fachausdrücke zu (392) ferner „Allgemeinbegriffe", auch „Allerweltswörter" (393, 394). Solchen Sprachgebrauch mag man außer den behandelten Texten aus Dtn und Jer belegen, um eine Eigenart des „deuteronomistischen Bearbeiters" zu gewinnen. Wenn man dazu aber auch aus Jos, Ri und Kön belegt, sind Erklärungen über die Aussagekraft dieser Parallelen nötig. Ferner kann man doch einen besonderen, eigenartigen Sprachgebrauch nicht nur mit ein bis zwei Stellen beweisen, was häufiger vorkommt. Was die Quellen statt der sog. „Allerweltswörter" (z. B. hjh, ntn, dbr, dbr [Pi]) hätten gebrauchen sollen, sagt F. nicht. Endlich ist doch wohl Vorsicht geboten bei einem Urteil über die Hebräisch-Kenntnisse unseres Redaktors, von dem Vf. meint: „Mitunter ließ RJ+E sich gravierende Verstöße gegen Grundregeln der hebräischen Sprache zuschulden kommen. Zum Teil lag dies wohl nur daran, daß er nicht sauber dachte, nicht sorgfältig konzipierte, doch auch an förmlichen Schnitzern fehlt es nicht" (398, vgl. auch 29, 52, 277f, 394ff).

Nächst der Vorliebe, die schon nach dem Thema des Buches der RJ+E findet, spielt das Bestreben eine große Rolle, den „Nordreicherzähler" (67 u. ö.) E zur Geltung zu bringen. Auch da wäre es leicht, durch Gegenüberstellung mit der herkömmlichen Literarkritik gegen Vf. zu argumentieren. Dieser sieht es etwa mit Wahrscheinlichkeit für elohistisch an, daß Aaron nach Ex 3,14b dem Mose entgegenzieht, wofür er noch 8 Parallelbeispiele bringt (92f). Von all diesen Stellen weist man aber meistens nur eine dem E zu. S. 129 findet Vf. 5 Stellen mit Reden, wovon er annimmt, daß sie aus Geschehnissen bei E „übertragen" seien. Alle diese Stellen findet man bei Eißfeldt unter J bzw. L. Ferner wird S. 384 für E in Anspruch genommen, daß dieser „hinter dem Eigennamen noch ein verwandtschaftliches Verhältnis" angibt. Das wird mit 34 Stellen belegt, von denen nur 10 aus Ex, die anderen aus Gen sind. Von ihnen werden herkömmlicherweise nur 15 dem E zugewiesen.

Solche Feststellungen führen zu der Frage, ob man aus diesen und anderen Eigentümlichkeiten überhaupt ein entscheidendes Kriterium für die Quellenzugehörigkeit gewinnen kann. Kann man etwa dem J verbieten, Verwandtschaftskennzeichnung, Ort- bzw. Zeitangaben (vgl. 83f) wie E ebenfalls zu verwenden? Wesentliche Quellenkennzeichen für eine Quelle kann man auch wohl nur wahrscheinlich machen, wenn man feststellen kann, wie die andere Quelle sich dementsprechend ausdrückt. Für Einzelbegriffe dieser Art bringt Vf. auch in zehn Fällen eine derartige Gegenüberstellung, wovon etwa der verschiedene Sprachgebrauch bzgl. „Magd" bisher schon beachtet wurde. Daß aber z. B. šlh Pi typisch

für E sein soll, indem es als „geleiten" oder speziell „Israel (aus Ägypten) entlassen" heiße (385), daß es aber auch gebraucht werde im Sinne des auf Höflichkeit eingestellten E ist sehr problematisch. Von den als Beleg, daß man den Gast noch ein Stück des Wegs geleitet, angeführten Stellen (386), bedeuten doch Gen 3,23; 21,14; 25,6; 31,27; 32,27 kaum einen höflichen Abschied, wie man auch von Israels Entlassung aus Ägypten nicht annehmen kann, die Verfolgung durch die Ägypter habe etwas mit Höflichkeit zu tun. Angemerkt sei noch, daß von den 14 Belegstellen ,die in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen sollen (Ex 8,14 muß Druckfehler sein), bisher nur zwei dem E zugewiesen wurden.

Was dem R zugeschrieben und was für E in Anspruch genommen wird, geht natürlich der ältesten Quelle J verlustig. Man vergleiche, was Vf. S. 363–369 als seinen J rekonstruiert, mit dem, was etwa R. Smend als „Jahwist" S. 68–78 zum gleichen Komplex zusammengestellt (Biblische Zeugnisse, Literatur des alten Israel. Fischer-Bücherei 1967). Man findet, daß nach F. nur noch ein Drittel des J als im Wortlaut erhalten anerkannt werden kann. Anderes hält er für noch erschließbar. Problematischer ist aber, was er darüber hinaus postuliert. So soll J für das Sprechen Gottes mit Mose eine Epiphanie gebrauchen (365–366, fünfmal), während für E (370–376) neunmal eine nächtliche Offenbarung postuliert wird. Von beidem steht nichts im heutigen Text. Wer im analytischen Teil S. 154 u. 172f dafür die nähere Begründung sucht, findet, daß solche Motive für J und E jeweils eigentümlich sein sollen, ihr jetziges Fehlen aber auf den „Verarbeiter" zurückgeht, der an solchen Umständen kein Interesse gehabt habe. Wird da nicht über den heutigen Text hinaus eine Idealfassung von J und E angenommen und dem R alles in die Schuhe geschoben, was heute angeblich fehlt? Solches Verfahren geht doch wohl über die Grenzen einer Exegese hinaus!

Gegen Methode und Ergebnisse dieses Buches sind also mancherlei Einwände angebracht. Trotzdem ist die minutiöse Arbeit des Vf. wissenschaftlich förderlich, denn hier sind viele Beobachtungen gemacht, die den Stil, die Darstellungsart und die theologischen Vorstellungen der Quellen und ihres Bearbeiters betreffen. Man wird sie als Anregungen nehmen und in Weiterarbeit an der Gestalt der heutigen Exodus-Erzählungen ausnutzen, wenn man auch vielfach zu anderen Bewertungen der Phänomene kommen dürfte. Vieles, was Eigenart des R sein soll, könnte doch auch den Quellen zukommen, die man auch mit Hilfe dieser Untersuchung besser erkennen lernt. Aber auch dem R gilt es mehr gerecht zu werden. Sollte man ihn aber nicht doch zunächst an den bisherigen Zuweisungen an J und E nach seinen Anliegen und seiner Arbeitsweise prüfen, ehe man sich auf den bei Fuss noch nicht genügend gesicherten Boden einer Literarkritik anderer Voraussetzungen begibt?

Münster Hermann Eising

Hossfeld, Frank Lothar / **Meyer,** Ivo: **Prophet gegen Prophet.** Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten. – (Fribourg): Schweizerisches Katholisches Bibelwerk (1973). 209 S. (Biblische Beiträge NF 9) br. DM 26.70

Eine Studie, die das theologische Proprium echter Prophetie aufzudecken versucht, wird nicht nur der Alttestamentler mit Spannung in die Hand nehmen. Die Suche nach der echten prophetischen Dimension von Theologie und Kirche, die in den letzten Jahren wieder stark aufgebrochen ist, kann gerade in der Analyse des bereits im AT sichtbaren innerprophetischen Konflikts Modelle zur Orientierung finden. Das vorliegende Buch leistet hierfür einen äußerst wertvollen Beitrag, zumal es nicht von einem bestimmten Prophetenbild ausgeht, sondern durch Analyse und Interpretation von Einzeltexten Geschichte und Stil innerprophetischer Auseinandersetzungen nachzeichnet und in „abschließenden Überlegungen" den exegetischen Befund gekonnt in einen größeren theologischen Zusammenhang stellt.

Die Texte, die chronologisch geordnet sind, werden in drei Kapiteln behandelt. Das Kapitel „Erzählungen von innerprophetischen Auseinandersetzungen in atl. Geschichtswerken" (15–36) bespricht die Texte Num 11,16f.24b–30; 1 Kön 13 und 1 Kön 22,1–28a. Während Num 11 die Gefährdung der freien Prophetie durch Amtsträger, die ihre Legitimation von Mose herleiten, darstellt, ist 1 Kön 13 als Lehrerzählung über Ungehorsam und Strafe eines Propheten zugleich ein Beispiel für die Schwierigkeit, unter der selbst „echte" Propheten leiden, wenn sie „echtes" von angeblichem Gotteswort unterscheiden sollen. Ein ausdrückliches Aufeinanderprallen zweier Arten von Prophetie zeichnet der Text 1 Kön 22, dessen Grunderzählung VV 5–18.24–28a (Zeit der Omriden und ihrer Aramäer-Kriege) die Ablehnung der manipulierbaren Hofpropheten durch die hofunabhängigen Einzelpropheten dokumentiert, während der schwer datierbare Einschub VV 19–23 die Propheten des Ahab als Instrumente des Gerichtswillens Jahwes deutet, die mit dem Untergang des Nordreichs in Beziehung gebracht werden.

Das zweite Kapitel „Auseinandersetzungen mit Berufskollegen bei vorexilischen und exilischen Schriftpropheten" (37–145) behandelt Texte aus Am, Hos, Mich, Jes, Jer, Ez, Dtjes und Klgl. Hier wird vor allem der Fachexeget die eindringenden Analysen zu Jer und Ez begrüßen, die in sehr eigenständigem und detailliertem Umgang mit dem Text die Forschung ein gutes Stück weitertreiben. Das gilt vor allem für die Texte Jer 27–29 und Ez 13; 14,1–11. Für Jeremia ergibt sich, daß er, der sich anfangs in hoseanischer Tradition als Glied einer intakten Prophetie einem halsstarrigen Volk gegenüber weiß, immer stärker in Auseinandersetzungen mit Berufskollegen verwickelt wird, die sich schließlich als Hauptwidersacher seiner prophetischen Botschaft erweisen. „Die Radikalität, mit der er seine Gegner ablehnt, spiegelt sich wider im Stil seiner Auseinandersetzungen ... Wie einer, der mit dem Rücken zur Wand steht und sich von einer drohenden Übermacht in die Enge getrieben sieht, so kämpft er mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln. Eine solche Kampfsituation ist natürlich nicht dazu angetan, ein theologisches System von Kriterien für prophetische Echtheit zu entwerfen" (112). Dennoch sind zwei Maßstäbe, nach denen Jeremia seine Gegner bewertet haben will, zu erkennen: „Wer die Umkehrpredigt vernachlässigt, kann nicht im Rate Jahwes gestanden haben, und wer nur den nahen (wir würden sagen: den lieben) Gott kennt, kann nicht echter Jahwebote sein" (112). Die lebenslange Auseinandersetzung Jeremias mit seinen Kollegen hat in einer „Schule", wie sie in der Komposition und Redaktion des Jeremiabuches greifbar wird, ein vielfältiges Echo gefunden, wobei sich mindestens zwei weitere Überlieferungsstufen unterscheiden lassen. Während dabei die frühere Stufe mit Hilfe des Traditions- und Erfüllungskriteriums nun deutliche „Lehrsätze" zur Unterscheidung von echter und unechter Prophetie formuliert, verzichtet die spätere Stufe auf jegliche Argumentation: „Jeremia ist kanonisiert, die Gegner sind zu reinen Antipropheten geworden. Auch nichtprophetische Gegner wie Paschhur und Schemaja werden nun als Pseudopropheten dargestellt. Von hieraus ist denn auch der Weg nicht mehr weit zu einem völligen Vergessen dieser Falschprophetie. Man kann nun formulieren: ‚Jahwe hat immer wieder durch seine Knechte, die Propheten, sein Volk zur Umkehr gerufen', ohne diese Propheten von Pseudopropheten abgrenzen zu müssen" (113).

Ein davon verschiedenes Bild ergibt sich für Ezechiel. Anders als im Jeremiabuch fehlen hier die über das ganze Buch verteilten Spuren des andauernden Konflikts. Andererseits ist das ganze Kapitel Ez 13 gegen falsche Propheten und Prophetinnen gerichtet, was die meisten Kommentatoren dahingehend gedeutet haben, „daß der Systematiker Ezechiel seinen angestauten Ärger über die Falschpropheten auf dieses Kapitel konzentriert hat und nun in einer größeren Komposition mit ihnen abrechnet" (126). Die von den Vf. vorgelegte Analyse von Ez 13, die als ezechielischen Grundbestand VV 2.3.7a.8aα.9a.10 sowie VV 18a.20.21a und als weitere Kompositions- und Redaktionsstufen VV 5.8aβ.b.9b.13.14*.17.18b.19a.21b.22.23 sowie VV 4.6.7b.11.12.14*.15.16.19b.20*.22* herausarbeitet, führt zu einer beachtenswerten neuen Deutung: Ezechiel war persönlich nicht in die Auseinandersetzungen mit Berufskollegen verwickelt. Aber er hat um die Gefahr falscher Propheten gewußt. „Die Distanziertheit seiner Kritik ebenso wie ihre Stereotypie weisen seine Auseinandersetzung eher als ‚Schreibtischproblem' aus. Man hat den Eindruck, als ob der Exilsprophet Ezechiel von Babylon aus mit der Jerusalemer Prophetie abrechnet, und zwar, weil sich ihm der Konflikt Jeremias mit den Falschpropheten tief eingeprägt hat, und weil er sich als Prophet für das ganze Israel verantwortlich fühlt" (141). In der „Schule" wird dann die Falschprophetie zum theologischen Topos, mit dem sowohl die Unheilsgeschichte gedeutet als auch vor neuen Gefahren gewarnt wird.

Ein drittes, relativ knappes Kapitel (147–160) skizziert schließlich anhand der Texte Dtn 13,2–6; 18,9–22; Neh 6,1–14; Sach 1,1–6; 13,2–6 die Nachwirkungen der klassischen Auseinandersetzungen auf die nachexilische Theologie.

Die Studie zeichnet sich, vor allem im zweiten Teil, durch das Bemühen aus, auch dem Nichtexegeten Geschichte und Eigenart alttestamentlicher Texte nahezubringen. Der Abdruck der Texte, die Kennzeichnung exegetischer Detailarbeit durch Kleindruck und die teilweise sehr lebendige Sprache kommen dieser Absicht der Verfasser sicher zugute. Die große Anzahl der analysierten Texte und die Qualität der Analysen machen das Buch zugleich zu einer sehr empfehlenswerten Einführung in die Bücher Jer und Ez.

Die komplexe Problematik bringt es mit sich, daß nicht alle Texte in der Intensität zur Sprache kommen, wie es von der Sache her wünschenswert wäre. Dies gilt besonders für die in Kapitel 1 und 3 behandelten Texte. Bei Num 11 könnte man durch die literaturgeschichtliche Einordnung des Textes (m. E. nicht E, sondern Rje) die „geschichtliche" Dimension des Konflikts noch vielmehr herausarbeiten. Dabei würde auch der in Num 12 angesprochene Konflikt, den die Vf. leider übergehen, die Problematik theologischer „Gewichtung" prophetischer Worte illustrieren können. Auch

für 1 Kön 13 und 1 Kön 22 wäre der Versuch, die einzelnen Phasen der Textgeschichte theologiegeschichtlich in einen größeren Zusammenhang zu stellen, sehr vielversprechend gewesen; zumindest hätte man gerne etwas über den Zusammenhang der Spätgeschichte dieser Texte mit der im dritten Kapitel angesprochenen deuteronomistischen Theologie erfahren.

Selbstverständlich können auch nicht alle Analysen in gleicher Weise überzeugen. So erscheint z. B. dem Rezensenten fraglich, ob Ez 13,7a zum Grundbestand des ezechielischen Wortes gegen die Propheten gehört. Dieser Fragesatz ist nicht nur „verdächtig", weil er sachlich eine Doppelung zu 13,9a ist und terminologisch zugleich wegen seiner anderen Wortwahl zu 13,9a in Spannung steht. Sein Fragecharakter rückt ihn darüberhinaus in die Nähe von 13,18b und damit unter die Verfasserschaft des konsequent parallelisierenden Redaktors. Das so verbleibende Wort 13,2.3.8aα.9a.10 wäre seiner Struktur nach dann dem Wort 13,18a.20.21a noch ähnlicher. Ob man dabei in 13,10 die Strafandrohung „und ins Land Israel werden sie nicht kommen" als theologischen Topos im Sinne des allgemeinen Ausschlusses von der Gemeinde und vom Heil (140f) verstehen darf, ist nicht nur eine Frage der Interpretation, sondern verändert zugleich die hinter diesem Wort sichtbar werdende Problematik Ezechiels. Macht man ernst mit „sie werden nicht ins Land Israel kommen", kann hier nicht die Rede von Jerusalemer Propheten sein (141), sondern es muß um Propheten gehen, die im Exil „Nichtiges schauen und Lüge orakeln". Es mag sich hier wie die Vf. vorschlagen, um ein Schreibtischproblem des Ezechiel handeln, aber es bezieht sich m. E. auf Vorgänge unter den Exulanten. Sieht man z. B. in Jesaja 40–66 eher mehrere Hände theologischer Neuinterpretation und nicht so sehr zwei oder mehrere „Propheten" im Sinne der klassischen Propheten am Werk (die Ausführungen über Deuterojesaja S. 145 sind hier zu global und unkritisch!), so könnte man vermuten, daß es unter den Exulanten auch noch andere Versuche gegeben haben könnte, die prophetischen Traditionen z. B. eines Jesaja „heilsprophetisch" (vgl. Ez 13,10a) zu aktualisieren, mit denen sich Ezechiel kritisch auseinandersetzt. Die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der in dieser Epoche neu aufkommenden „prophetischen Literaten" wäre ohnehin ein Thema, das im dritten Kapitel der Studie noch breiter behandelt werden könnte.

Alles in allem: eine Studie, die einen gewichtigen Beitrag zur Prophetenforschung und darüberhinaus zur aktuellen Diskussion um das Prophetische überhaupt leistet.

Münster Erich Zenger

Konkordanz zum hebräischen Sirach. Mit syrisch-hebräischem Index. Im Auftrag des biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz hrsg. von D. Barthélemy und O. Rickenbacher. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. VI, 432, 78*, Lw. DM 78.–

Die Konkordanz umfaßt drei Teile: 1. Einführung zur hebräischen Konkordanz und zum syrisch-hebräischen Index (S. I–VI); 2. Konkordanz (S. 1–432); 3. Syrisch-hebräischer Index (S. 1*–78*). Die Konkordanz bietet von rechts nach links gelesen zuerst die hebr. Stellen im Kontext, dann das (mehr oder weniger) entsprechende Wort im Syrischen und zuletzt das dazugehörende Wort aus dem griechischen Text. Dann folgt die Versangabe sowie das hebr. Manuskript, dem der Text zugehört. Die mit viel Mühe und Akribie erarbeitete Konkordanz erleichtert nun das Studium des hebr. Sirach und ergänzt die Konkordanzen Mandelkerns und Lisowskys.

In der Einführung stößt man unerwartet auf die Bemerkung, daß die wenigen Hinweise, die vom Ugaritischen her kamen, wenigstens in den Fußnoten berücksichtigt seien (S. V). Diese Angaben finden sich dann S. 25 Anm. 3; 86 Anm. 1 und 2; 291 Anm. 1 und 302 Anm. 3 (= 305 Anm. 2).

Der Vermerk zu *'l* auf S. 25 Anm. 3 zu Sir 51,11d „vel nomen divinum EL, cfr. Dahood, Psalms III, 323" übernimmt unkritisch eine Schlußfolgerung M. Dahoods, die wiederum auf einer waghalsigen Stichometrie von Ps 143,1 aufbaut. Die Verweise auf S. 86 Anm. 1 und 2 zu Sir 11,32b und Sir 9,9d tun desgleichen neuen Übersetzungen, die keineswegs überzeugen oder gesichert sind, wohl zuviel Ehre an. Beinahe erheiternd wirkt die Rebellion gegen Psalms II auf S. 291 Anm. 1: „hoc in casu noli accipere suggestionem PENAR, a Dahood prolatam in Psalms II, 318". S. 302 Anm. 3 heißt es dann wieder zu Sir 10,1a *cm* „vel est radix *cmm* ‚esse sapiens' (Dahood, Psalms, Vol. II, p. XXIII et 347)". Eine nähere Beschäftigung mit der ug. Beweisstelle M. Dahoods (UT 51 IV 41–43 = CTA 4 IV 41–43) hätte zur Erkenntnis geführt, daß M. Dahood *cm* in CTA 4 IV 42 wohl irrtümlich mit „sagacity" übersetzt.

Die Verweise auf M. Dahood in einer nüchternen Konkordanz zeigen zur Genüge an, daß innerhalb der katholischen alttestamentlichen Wissenschaft im Augenblick der Kotau vor Psalms I–III langsam zur Regel wird und zum guten Ton gehört. Psalms I–III fordern zum Nachdenken, zur Auseinandersetzung und zur Ablehnung auf. Sie sind gewiß keine fixierter Kanon feiner Wahrheiten, den man immer zu konsultieren oder anzubeten hat.

Münster Oswald Loretz

Müller, Werner E.: **Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament.** Für die Neuauflage durchgesehen, überarbeitet, mit Ergänzungen und einem Nachtrag versehen von Horst Dietrich Preuß. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (1973). 139 S. kart. DM 18.–

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um die 1939 in Privatdruck erschienene Leipziger Diss. des 1944 gefallenen Vf. Der Hrsg. hat sie bis auf einige Korrekturen und Ergänzungen von Lit. in den Anmerkungen, die durch eckige Klammern kenntlich gemacht sind, unverändert gelassen, aber in einem umfangreichen Nachtrag (96–126) die weitere Forschung zum Thema „Rest im AT" bis zur Gegenwart skizziert, wobei die Lit.-angaben in den Text eingearbeitet sind.

Müller untersucht zunächst hethitische, ägyptische und assyrische Kriegsberichte, dann atl. Texte auf „politische" Aussagen zur Bedeutung des Restes für ein Volk, ein Heer u. dgl. Dabei stellt er fest, daß der Gedanke vom Rest in der Durchbrechung des Prinzips „der Vernichtungsstrategie des absoluten Krieges" seinen Ursprung hat (26, ähnlich 35). Die Durchbrechung des Prinzips kann bedingt sein durch freiwilligen oder durch erzwungenen Verzicht auf die totale Vernichtung des Gegners. Der Rest gilt als bedeutungslos und als Beweis für die Unschädlichmachung des Gegners. Er kann aber, besonders der Rest des betreffenden Volkes selbst, als Voraussetzung für die Weiterexistenz und das Wiedererstehen eines Volkes und seiner Lebenskraft zum Gegenstand der Hoffnung bzw. beim Sieger zum Gegenstand der Furcht werden. So kann der Restgedanke auch mit der Vorstellung vom Leben eines Volkes verbunden sein.

Den theologischen Gehalt des Restgedankens sieht M. „durch den politischen Gebrauch wesentlich mitbestimmt" (47). M. untersucht nun diesen theologischen Gehalt beim Jahwisten, in der Elija-Tradition, bei den Propheten (Am, Jes, Sef, Jer, Ez), im Deuteronomium und im Judentum mit folgenden Ergebnissen: Schon seit J und Elija gibt es die Furcht, von Israel könnte nur ein kläglicher, zum Untergang verurteilter Rest bleiben. Dieser Furcht steht der Erwählungsglaube entgegen. Die Eigenart atl. Restvorstellung liegt darin, „daß das Volk angesichts aller Bedrohung sein Leben von Jahwe erwartet" (93). Voraussetzung für einen lebenerhaltenden Rest ist aber die *ṣedāqâh* seiner Träger und die Gnade Jahwes. Die populäre Resthoffnung leitet daraus ein Anrecht gegenüber Gott ab, wenn man sich es durch kultische Akte glaubt erworben zu haben. Demgegenüber betonen die prophetischen Restaussagen die Erbärmlichkeit des Restes, der zum völligen Untergang verurteilt ist wegen der Preisgabe der *ṣedāqâh* durch das Volk, und stellen die Wiederbelebung des Restes ganz der Gnade Gottes anheim (so besonders Am). Jesaja sieht immerhin im Glauben des Restes die Voraussetzung, daß Jahwe an ihm Gnade walten läßt. Sefanja fordert die Demut als die notwendige innere Haltung, wenn der Rest gerettet werden will. Jeremia überträgt den Restgedanken auf die Galut von Juda; Ezechiel erwartet die Wiederbelebung des Restes durch Jahwe, die „Neuschöpfung" des Volkes aus dem Rest, wenn dieser Rest das Gesetz erfüllt. Daran knüpft die Resthoffnung des Judentums an.

Preuß bespricht kritisch die nach der Diss. von M. erschienenen Arbeiten zum Restgedanken und zeigt dabei auf, wo M. korrigiert bzw. ergänzt wurde und wo weitere offene Fragen zu beantworten bleiben. Vor allem sei, wie G. F. Hasel gezeigt habe, die Verankerung des Restgedankens in einem politisch-kriegerischen Ursprung unbefriedigend. Schon die Nachbarn Israels kennen den Gedanken vom Rest als Bestandteil ihrer religiösen Hoffnung und entwickeln ihn nicht nur aus der Hoffnung auf ein Überleben im Krieg, sondern aus den Mythen von einer Rettung eines Restes aus kosmischen Katastrophen durch die Gottheit. Innerhalb des AT, besonders bei Jesaja, ist stärker, als es M. und andere Forscher getan haben, auf die Verbindung des Restgedankens mit der Zionstradition zu achten. G. Fohrer u. a. haben zu einseitig bei den älteren Propheten die negative Seite des Restgedankens betont und im Rest nur den Erweis der vernichtenden Wirkung des göttlichen Gerichtes gesehen. Auf jeden Fall hat die Untersuchung von M. die Forschung nachhaltig angeregt, und noch auf lange Zeit wird man sich mit ihr auseinandersetzen müssen, wenn man sich mit der atl. Resthoffnung zu beschäftigen hat.

Dieses Urteil von P. kann man nur unterschreiben. Es ist zweifellos ein Verdienst des Hrsg. und des Verlags, die wichtige, aber selbst in großen Bibliotheken nur schwer zugängliche Untersuchung M.s wieder greifbar gemacht zu haben. Die Arbeit von G. F. Hasel, The Remnant, Berrien Springs 1972, die von Preuß ausführlich besprochen wird (113–116), hat zwar M. in mancher Hinsicht korrigiert, sie reicht aber nur bis Jesaja. Für die Geschichte und Bedeutung des Restgedankens nach Jesaja bleibt M.s Arbeit trotz anderer Untersuchungen unentbehrlich, weil diese nur Teilaspekte behandeln oder zu wenig kritisch bzw. pauschal mit den Texten umgehen.

München Josef Scharbert

Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 3. Mit Beiträgen von Rudolf Pesch, Paul Hoffmann, Erich Gräßer, Gerhard Dautzenberg. – Zürich, Einsiedeln, Köln, (Neukirchen): Benziger-Neukirchener Verlag (1971). 96 S. kart. sFr/DM 16.80

Der dritte Bd der Vorstudien zum Evangelisch-Katholischen Kommentar zum Neuen Testament enthält drei Referate, die auf der Arbeitstagung des Mitarbeiterkreises im März 1970 in Zürich vorgetragen wurden, sowie eine Zusammenfassung der Diskussion (G. Dautzenberg). Die Beiträge von R. Pesch, Der Anfang der Apostelgeschichte: Apg 1,1–11. Kommentarstudie (7–35) und P. Hoffmann, Lk 10,5–11 in der Instruktionsrede der Logienquelle (37–53) behandeln an zwei schwierigen und zugleich instruktiven Textbeispielen insbesondere das Verhältnis von Tradition und Redaktion in den lukanischen Schriften. E. Gräßer, Hebräer 1,1–4. Ein exegetischer Versuch (55–91) gibt in einer Modellstudie einen Eindruck von der Konzeption seines Kommentars.

Münster Karl Löning

Evangelisch Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 4. Mit Beiträgen von P. Stuhlmacher, R. Schnackenburg, U. Wilckens, A. Stock, A. Vögtle. – (Zürich, Einsiedeln, Köln - Neukirchen): Benziger-Neukirchener Verlag (1972). 139 S. kart. DM/sFr 17.80

Depuis 1968 des exégètes protestants et catholiques se rencontrent périodiquement en vue de la publication en commun d'un commentaire du Nouveau Testament. Le fascicule 4 consacré à leurs travaux des années 1971 et 1972 aborde des sujets de la plus haute importance en vue de la collaboration entre les promoteurs. Tandis que les premières rencontres représentaient un fait nouveau et prometteur du point de vue oecuménique et se concentraient sur des études d'approche où les confessions ne se divisaient point sur des points fondamentaux, P. Stuhlmacher et R. Schnakkenburg se sont mesurés cette fois sur les bases même de l'herméneutique protestante et catholique. De part et d'autre la franchise et la clarté vont de pair avec une recherche critique des points inaliénables de leur confession respective. Le rapport entre Ecriture et Eglise apparaît diamétralement opposé. La conception de l'Eglise et de son ministére marque si profondément les méthodes que catholiques et protestants oeuvrent à partir de présupposés conduisant à des options irréconciliables. Avec R. S. on peut espérer que ces divergences avouées et respectées n'empêcheront pas une sincère (redliche) collaboration (63).

Un large consensus souvent répété s'est fait entre les collaborateurs pour dépasser une exégèse critico-littéraire et même historique et pour donner une priorité à la théologie. Il était indiqué d'entendre un théologien catholique. A. Stock présente donc «des réflexions sur la méthode d'un commentaire théologique». Le discussions qui ont suivi l'exposé démontrent que l'ambition de rendre plus actuel un commentaire risque de le voir vieilli aprés peu d'années (Grässer, Vögtle, Hengel, Hahn). C'est confondre science biblique et application à un auditoire déterminé. Des considérations spéculatives et générales, il es malaisé de tirer des conclusions claires et solides. Tout se brouille, si à partir d'une problématique déterminée d'une science, ici de la théologie spéculative, on impose une orientation qui ne dérive pas des données de celle que l'on prétend servir.

Enfin A. Vögtle expose, avec sa maîtrise habituelle, le problème de l'origine et du sens original de Mc 1, 9–11. Il n'y a pas eu de discussion à propos de cette étude. Elle enrichit de façon certaine le volume tout entier.

Il est souhaitable que ces travaux préliminaires conduisent à des réalisations rapides; c'est lorsque les premiers volumes du commentaire paraîtront que l'on pourra juger cette délicate entreprise. Nous souhaitons que ce soit un succès.

Bruxelles Béda Rigaux

Kränkl, Emmeram: **Jesus der Knecht Gottes.** Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte. – Regensburg: Pustet 1972. XII, 239 S. (Biblische Untersuchungen Bd 8) kart. DM 42.–

Vorliegende Untersuchung (kath.-theol. Diss. München 1971, Prof. O. Kuss) umfaßt zwei Teile: 1. (3–77) eine Auslegungsgeschichte der Acta-Reden, 2. (85–214) eine Darstellung der christologischen Konzeption in den Reden der Apg. Dazwischen schieben sich 2 Exkurse: Das Verkündigungsschema der Apg-Reden (78–81); Jesus, der Knecht Gottes (125–129).

In der Einleitung S. XI umreißt K. sein Vorhaben: „Die vorliegende Arbeit wurde zunächst begonnen mit dem Hauptziel, einen zwar nicht lückenlosen, aber doch möglichst detaillierten Einblick in die wechselvolle Geschichte der Auslegung dieser Reden zu geben. Aus diesem Grund geht der die Studie einleitende Forschungsüberblick über den Rahmen einer nur zur Einführung und Problemorientierung dienenden Übersicht hinaus." In der Tat ist dieser 74seitige Forschungsbericht im Verhältnis zu den 119 Seiten des Teiles II zu überdimensional und vor allem zu gehaltvoll, um nur als einleitender Vorspann zu Teil II betrachtet werden zu können. Der Rezensent kann sich sogar des Eindrucks nicht erwehren, daß in diesem Teil I der Untersuchung der eigentliche Schwerpunkt der Arbeit liegt. Hier gelingt es nämlich dem Vf., eine ausgesprochen spannende Darstellung der höchst wechselvollen Auslegungsgeschichte betreffs der Acta-Reden zu zeichnen. Man kann kaum übersehen, welch ausgezeichnete Literaturkenntnis und Belesenheit in der Acta-Forschung der letzten beiden Jahrhunderte dem Werk zugrundeliegt.

Beginnend mit einem typischen Vertreter der bis dahin traditionellen historizistischen Auslegung, J. D. Michaelis (1777), werden in der Folge die Epochen der Quellenkritik, der apologetischen Betrachtungsweise, der Tendenzkritik, der Form- und schließlich der Kompositionsgeschichte dargestellt. K. folgt der chronologischen Anordnung des Forschungsmaterials, obwohl sich gerade bei einer Darstellung wie dieser zeigt, wie relativ das rein zeitliche Nacheinander von Autoren und Entwürfen ist.

Die große exegetische Mühe, die seit Beginn der historisch-kritischen Forschung während der letzten zweihundert Jahre in die Probleme der Acta-Auslegung investiert wurde, fasziniert ebenso wie die äußerst nuancierten Lösungsversuche, die die internationale Acta-Forschung bis heute ersonnen hat. Eines der Hauptprobleme bildete dabei immer die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Redestoffen der Apg und dem Rahmenstoff: In welcher literarischer Spannung sie zueinander stehen, welche theologischen Differenzen sich ausmachen lassen, welche Quellenschriften oder mündlichen Quellentraditionen den Reden zugrundeliegen.

Es ist schade, daß K. sein „Hauptziel", eine „möglichst detaillierte" Auslegungsgeschichte der Acta-Reden zu schreiben, so vorzeitig aufgegeben hat. Was zu diesem Entschluß führte und welche Gründe hinter dem Umschwung stehen, verrät uns der Vf. nicht. Jedenfalls widmet er die weitere Untersuchung nicht mehr dem literarkritischen und motivgeschichtlichen Problem der Acta-Reden, obwohl in dieser Frage heute sicher manches Neue zu sagen wäre, wenn sie unter typisch literaturwissenschaftlichen und linguistischen Perspektiven behandelt würde. Die Frage nach der strukturalen Funktion der rhetorischen Partien im Gesamterzählzusammenhang der Apg, die Frage nach der stilistischen Funktion der archaisierenden Elemente, die Frage nach dem programmatischen Traditionswillen des Autors, all das sind interessante Anknüpfungspunkte, um die Apg-Forschung mit Hilfe neuer sprachwissenschaftlicher Ansätze voranzutreiben. Die Ansätze von L. Marin, E. Haulotte und R. Barthes in der Apg-Reden-Analyse werden von K. weder erwähnt noch aufgenommen.[1]

Seine Absicht für den 2. Teil der Arbeit erklärt der Vf. folgendermaßen: „Bei der Durchsicht der Actaliteratur ergab sich, daß eine ähnliche ausführliche Darstellung und Interpretation des Inhaltes der Apostelreden, wie sie 1939 unter anderen Voraussetzun-

[1] Vgl. die Aufsatzsammlung in: Recherches de Science Religieuse 58 (1970); außerdem in: X. Léon-Dufour, Exégèse et herméneutique. Paris, 1971.

gen J. Gewiess vornahm, für die Gegenwart bislang noch aussteht." Das kann der Vf. nur sagen, weil ihm anscheinend die bedeutende Arbeit von Johannes Panagopoulos[2] nicht bekannt wurde; der Athener Privatdozent und Mitherausgeber des „Bulletin Biblischer Studien" (Athen) hat nämlich sowohl die Reden als auch den Erzählstoff minutiös analysiert, und zwar mit durchaus zeitgemäßen Methoden. Nun wäre es ja durchaus zu begrüßen, wenn gleichzeitig auch in deutscher Sprache eine Analyse der Actareden vorgelegt wird, wenn dabei nur klar würde, was sie wirklich Neues bringt und mit welchem Ergebnis sich der Aufwand rechtfertigt.

Der eigene Standpunkt des Vf. bleibt im Rahmen der heute allgemein akzeptierten Positionen: „Die Reden haben also insgesamt als genuines Zeugnis lukanischer Theologie zu gelten; ... doch bergen sie mannigfache Traditionen unterschiedlichen Alters und unterschiedlicher Herkunft in sich" (206). „Die Reden werden hier als literarische Kompositionen ihres Verfassers begriffen. Sie fügen sich nahtlos in den sie umgebenden Erzählzusammenhang ein und bilden integrale Bestandteile des gesamten Werkes. ... Trotz des entscheidenden Anteils des Verfassers an der Gestaltung der Reden ist ... mit der Bejahung eines starken kompositionellen Elements die Annahme eines traditionellen, d. h. von Lukas nicht völlig frei erfundenen Schemas durchaus vereinbar" (77). „Ernsthafter Erwägung wert bleibt jedoch die ... Ansicht, daß Lukas selbst diese Reden komponierte, bei gleichzeitiger Verwendung älteren Materials. Aber wo und in welchem Umfang das geschah, dies festzustellen, ist Sache einer detaillierten Untersuchung" (15). Diese „detaillierte Untersuchung" will nun der Vf. versuchen. „In einer Synopse der christologisch bedeutsamen Aussagen innerhalb des Redestoffes der Apg wird hier versucht, die darin implizierte heilsgeschichtliche Bedeutung der Person und des Werkes Jesu von Nazareth zu erschließen" (XII).

Wie geht der Vf. bei dieser anspruchsvollen Aufgabe nun vor? Als ersten Schritt klammert er die christologischen Würdenamen in der Apg aus seiner Untersuchung aus, und zwar mit einer merkwürdigen Begründung. K. stellt die dem Rezensenten wenig sympathische Behauptung auf, die Christustitel seien für Lukas nicht das Entscheidende. „Ferner wurde auf eine Analyse der christologischen Titel innerhalb der Reden verzichtet, in der Auffassung, daß für Lukas ‚nicht die Prädikate' Jesu ‚das Entscheidende' sind, ‚sondern das dahinter stehende Bekenntnis und das Jesusbild als Ganzes" (XII). K. zitiert hier R. Schnackenburg, allerdings nicht ganz in dessen Sinn und Absicht. Zweifellos ist es seit der Diskussion zwischen Ferd. Hahn und Ph. Vielhauer klar, daß eine exklusive Titelchristologie das ntl. Christusbild nicht adäquat wiederzugeben imstande ist, aber das berechtigt noch lange nicht, die titulare Christologie einfach auszuklammern, wenn es darum geht, die „heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apg" zu erarbeiten. Die Jesusprädikate sind nämlich dabei von großer Wichtigkeit, nur müssen sie in ständigem Rekurs auf die Vita Jesu und ihre atl. Herkunft ergänzt und gefüllt werden.[3] Eine um das titulare Element verkürzte Christologie vermag ihrerseits auch nicht das volle Panorama der christologischen Konzeption eines ntl. Schriftstellers wiederzugeben. Bei aller Ablehnung einer einseitigen Titelchristologie darf doch der hohe Stellenwert der titularen Homologese in der urkirchlichen Verkündigung und Liturgie nicht verkannt werden.[4]

Im 2. Teil der Arbeit werden folgende 9 Punkte behandelt: Die Davidsohnschaft Jesu. Jesus und der Täufer. Jesu öffentliches Wirken. Der Tod Jesu. Die Auferweckung Jesu. Die Erhöhung Jesu. Die Zeugen. Das Wirken des Erhöhten in der Welt. Das eschatologische Geschehen. Zum Schluß wird die christologische Konzeption der Acta-Reden auf 9 Seiten zusammenfassend dargestellt.

In feinfühligen traditionsgeschichtlichen Schichtenanalysen versucht der Vf. das sogenannte lukanische Eigengut von der übernommenen Tradition abzuheben. „Inwieweit er sich dabei im einzelnen traditoneller Elemente bediente und inwieweit er darin seiner eigenen Überzeugung Ausdruck gab, dies zu klären, bedarf es einer detaillierten Analyse" (81). Diese Alternative „eigene Überzeugung" oder „Tradition", mit der Vf. in seiner ganzen Untersuchung arbeitet, ist aber in sich höchst problematisch. Sind Tradition und Überzeugung denn sich gegenseitig ausschließende Größen? Kann die eigene Überzeugung nicht gerade in der bewußten Übernahme der Tradition bestehen? Welche Kriterien kann man benutzen, um beide Größen in einem Text voneinander zu trennen, da dieser in seiner literarischen Performanz doch gänzlich vom Autor verantwortet wird? Auch bei diesem Buch kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, daß in großzügiger Weise mit dem formgeschichtlichen Seziermesser operiert wird, ohne sich vorher über die methodologischen Voraussetzungen des textanalytischen Prozesses Gedanken gemacht zu haben. Äußerungen des Verfassers wie die: „Auch die Angabe ... hat Lukas nicht selbst gebildet, sie ist ihm aus der kerygmatischen Tradition bekannt" (87), werfen ja die Frage auf, wieso denn ein ntl. Schriftsteller überhaupt jemals etwas außerhalb der „kerygmatischen Tradition" gebildet hat, an ihr vorbei getextet hat oder wo diese „Tradition" jemals existierte, ohne Text zu sein, d. h. aber „gebildet" zu sein.

Diese undifferenzierte Auffassung von einer zweigleisigen Alternative zwischen „Tradition" und „Eigenbildung" führt konsequenterweise zu verhängnisvollen Schlußfolgerungen: Wir haben in den Reden der Apg „keine Quellen urgemeindlicher Christologie", weil „keine Divergenzen zwischen diesen Predigten, der Apostelgeschichte und dem Lukasevangelium festzustellen sind" (206). Liegt es nicht in der schriftstellerischen Kompetenz jeden Autors, bewußt alle „Divergenzen" in seinem Werk auszumerzen, weil seine Absicht gerade darin besteht, sehr alte Traditionen neu zur Sprache zu bringen? Wo bezieht die kritische Intuition denn ihre Maßstäbe her, um „urgemeindliche Christologie" im „genuinen Zeugnis lukanischer Theologie" (206) auszuschließen? Daß jeder Autor von Qualität, selbstverständlich auch Lukas, bei der Versprachlichung seiner Verkündigungsintention eigene und neue Akzente setzt, dem Ganzen eine eigene Konzeption aufprägt, versteht sich; aber diese Feststellung darf nicht den Blick versperren für die Tatsache, daß auch dem Text des Lukas als Letztreferat das Wort der urgemeindlichen Zeugen zugrundeliegt (Lk 1,1–4). Diese Zeugen drängt Vf. in eine unangemessene sprachpassive Rolle, wenn er S. 174 von ihnen behauptet: „Sie fügen aber der christlichen Lehre nicht entscheidend Neues hinzu". Hier müßte einmal genau hingehört werden, was die Sprachwissenschaft über den modifizierenden und additiven Charakter jeder neuen Versprachlichung sagt. Jeder Zeuge, der die alte Botschaft in eine neue Hörersituation hineinspricht, fügt sehr wohl Neues hinzu, nicht im Sinn quantitativer Mehrung, sondern assoziativer Kontextualisierung. D. h. konkret für die Reden der Apg, daß Lukas selbstverständlich primär einen Text produziert, der seine Zeitgenossen ansprechen soll; aber die hinter diesem Text stehende Sprachintention zielt doch ganz bewußt auf die Interpretation und Konservierung sehr alter Christologie, wie nicht zuletzt archaische Christustitel bezeugen.[5]

Einmal spricht Vf. von „Aussagen in der Apostelgeschichte, die Lukas frei, ohne Bindung an Traditionen, formuliert hat" (208), dann betont er die „bemerkenswerte Traditionstreue" des Lukas (207). Dieser unausgeglichene Standpunkt potenziert sich auf dem hinteren Klappentext des Buches, für den sicher Vf. nicht mehr verantwortlich ist. Dort wird der Kauflustige aufgeklärt, bei diesem Buch handele es sich um „Untersuchungen der Reden der Apostelgeschichte, in denen der Autor, unbehindert durch Quellen, seiner Überzeugung freien Ausdruck verleihen konnte". Auch hier wieder die seltsame Antithese von „Quelle" und „Überzeugung"! Der Traditionsprozeß, in den sich gerade Lukas in voller Verantwortung integriert weiß, ließ theologischer Willkür doch wohl weniger Spielraum, als es redaktionsgeschichtlich scheint. Die Quelle „Jesus" als Anlaß jeder ntl. Textualisierung hat die Autoren wohl mehr „behindert", als es außerkanonischen, etwa gnostischen Autoren lieb war: Sie produzierten ihre Texte wirklich in evidenter

[2] J. Panagopoulos, Gott und die Kirche. Das theologische Zeugnis der Apostelgeschichte, Athen, 1969, XV, 349 S. (neugriech.)

[3] Vgl. F. Mußner, Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu, in: Zur Frühgeschichte der Christologie (hrsg. v. H. Schlier u.a.), Freiburg i. B., 1970, 59–73.

[4] Vgl. Ferd. Hahn, Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments, in: Verkündigung und Forschung 15 (1970) 3–41. 11. Es bleibt mir unverständlich, wie Kränkl S. 161 von einer „mehr oder weniger unreflektierten Verwendung christologischer Titel bei Lukas" sprechen kann; auch die Wiederholung der Ansicht Conzelmanns, „bei Lukas haben die christologischen Titel ihren ursprünglichen spezifischen Gehalt verloren und sind daher grundsätzlich austauschbar" ist unhaltbar angesichts der Tatsache, daß Lukas bewußt archaische Titel konservierte und keineswegs inhaltlich vermengte.

[5] Vgl. dazu meine Untersuchung: ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΡΧΗΓΟΣ. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation, Frankfurt 1973

Ungebundenheit und Unbekümmertheit um den loyalen Rekurs zur „Quelle".

Wie wichtig es ist, die „genuin lukanische Theologie" nicht allzu stark zu verabsolutieren, zeigt sich etwa auch an der recht gewagten Behauptung des Verfassers, daß „Lukas dem Kreuzestod Christi keinen positiven Heilssinn zuerkannte" (115.117.119.120–124). Diese These wurde schon lange vor K. oft wiederholt. Sie ist im Grunde ein argumentum e silentio, das in der Textinterpretation immer fragwürdig bleibt, weil ein Text immer nur eine winzige Perspektive eines Autors fixiert und weil immer mit bewußter Selektion der Äußerungen zu rechnen ist. Die Betonung der Erhöhungschristologie bei Lukas heißt nicht, daß er dem „Tod Jesu keine soteriologische Bedeutung zugesprochen habe" (117).

Ebenso fragwürdig ist die These: „Eine selbständige Knecht-Gottes-Christologie hat es also nie gegeben" (129). Daß sie in der nachapostolischen Zeit durch die Erhöhungs- und Gottessohnchristologie verdrängt wurde, geht aus dem schmalen Textbestand eindeutig hervor. Aber das heißt ja nicht, daß es niemals eine Tradition gegeben hätte, die das atl. Ebed-Jahwe-Motiv christologisch aufgegriffen und verwertet hat. Selbst wenn im NT kein textueller Hinweis mehr vorhanden wäre, könnte eine Behauptung wie oben nicht aufgestellt werden. Nun gibt es aber im NT doch noch zahlreiche Spuren einer alten Gottesknecht-Christologie[6].

Dem Buch wünscht man ein Quäntchen mehr an methodologischer Grundlagenreflexion, auf die eine materiale Exegese heute kaum mehr verzichten kann. Davon abgesehen jedoch stellt das Buch eine imposante Bilanz gegenwärtiger Exegese der Reden der Apg dar, wenn es dieser Exegese auch kaum aus ihrer methodischen Stagnation herauszuhelfen vermag[7]. Der Vf. bescheidet sich mit einer kritischen Auswahl aus bisher bewährten Lösungen, ohne diese in wesentlichen Punkten fortzuführen. Aber auch für diese solide Bestandsaufnahme gebührt ihm Anerkennung und Dank.

Regensburg Paul-Gerd Müller

Rigaux, Beda: **Dieu l'a ressuscité.** Exégèse et théologie biblique. – (Gembloux): Duculot (1973). XII, 474 S. (Studii Biblici Franciscani Analecta 4) kart. FB 550.–

Der vor allem durch seinen großen Kommentar zu 1,2 Thess. bekannte belgische Exeget aus dem Franziskanerorden (* 1899) veröffentlicht auf Grund von 1971 in Jerusalem gehaltenen Vorlesungen und unter Auswertung seiner früheren Forschungs- und Lehrtätigkeit in dem zu besprechenden Buch eine zusammenfassende Exegese und bibeltheologische Darlegung der in letzter Zeit viel diskutierten Aussagen über die Auferstehung Jesu.

Im ersten Teil (A l'aube de la foi, 3–172) behandelt er die Auffassungen der Auferstehung zur Zeit Jesu und in der Predigt Jesu (dort nur verhältnismäßig wenig!), ferner die ältesten kerygmatischen Formulierungen in den Reden der Apostelgeschichte sowie andere Bekenntnisformeln und Hymnen. Im zweiten Teil (Face aux christophanies, 173–307) bietet er eine Auslegung der Evangelientexte. Er gliedert diese in Grabeserzählungen, persönliche Erscheinungen, apostolische Erscheinungen. Dabei gibt R. auch einen Überblick über die Fragen der Traditionsgeschichte. Im dritten Teil (Dans la mouvance du Ressuscité, 311–416) erörtert er mehr systematisch die Fragen: Wie wurde das Handeln Gottes wahrgenommen und ausgedrückt? Wie trat der auferstandene Christus der Gemeinde gegenüber? Wie müssen Kirchen, Mensch und Welt in diesem Licht interpretiert werden? Kurz vor der abschließenden Zusammenfassung geht R. schließlich noch auf die Auferstehung der Verstorbenen in Christus ein.

Wie schon ein Blick in die den einzelnen Abschnitten beigefügte reichhaltige Bibliographie lehrt, hat R. kaum eine der vielen Veröffentlichungen zum Thema Auferstehung unberücksichtigt gelassen. (Ich vermisse allerdings zu Joh 20,17 eine Berücksichtigung der Ausführungen von W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, Münster 1960, 263–276, und zu der Erklärung ἀνίστημι ἐγείρω die von J. Molitor, Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte, Düsseldorf 1968, 43–94). R. teilt grundsätzlich in seiner Auslegung Auffassungen, wie sie heute weithin von den katholischen und evangelischen Autoren vertreten werden, die sich die Methoden und Ergebnisse der neueren Exegese zu eigen machen, ohne in der Auferstehungsproblematik den Stand Bultmanns oder Marxens zu übernehmen. Allerdings unterscheidet sich R. von den meisten deutschsprachigen Exegeten dadurch, daß er den Anteil an altem Überlieferungsgut in den Reden der Apostelgeschichte sehr hoch einschätzt. Die Irrlehre in Korinth bringt er, wie es früher üblich war und heute nicht mehr angeht, mit der Vorliebe der Griechen für eine unsterbliche Seele in Verbindung.

Zwei Punkte scheinen R. besonders wichtig zu sein: Die einzigartige Leibhaftigkeit des Auferstehungsleibes und die Unterscheidung zwischen Auferstehung und Erhöhung. R. betont dies mehrfach, u. a. in einer Abgrenzung gegenüber den Darlegungen von Léon-Dufour. Doch sind das m. E. gerade zwei schwache Stellen in dem mit großer Sorgfalt und Sachkenntnis geschriebenen Werk. Obwohl R. sich nämlich ganz gegen eine materialisierende Auffassung der Auferstehung und der Erscheinungen wendet und die literarische Eigenart der Texte im allgemeinen gut berücksichtigt, scheut er davor zurück, die lukanischen Aussagen über die Leibhaftigkeit der Erscheinungsweise des Auferstandenen als eine typisch lukanische Auslegungsform aufzufassen. Die Ausführungen über Auferstehung und Erhöhung sind zu kurz (357–363) und berücksichtigen (ebenso wie bei Léon-Dufour) zuwenig, daß schon die älteste Formulierung ἀνέστη, so wie sie damals verstanden wurde, das Moment der Erhöhung zum Herrn und Richter implizierte.

Die ausführlichen Register gestatten es jedem Leser, sich rasch einen Einblick in die Problematik der biblischen Osterbotschaft und die Position des Vf. zu verschaffen. Als Handbuch für Studierende und Seelsorger, sowie als anregende Ausgangsbasis für weitere Untersuchungen, besonders in der Auseinandersetzung mit dem Werk von Léon-Dufour, ist diese Zusammenschau des verdienten Autors nur zu empfehlen.

Wien Jacob Kremer

Siber, Peter: **Mit Christus leben.** Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung. – Zürich: Theologischer Verlag (1971). 272 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes, hrsg. von O. Cullmann und H. J. Stoebe Bd 61) Linson Fr 29.50, DM 26.80

Mit Interesse und Gewinn widmet man sich dieser „Studie", die 1969 als Diss. von der Theol. Fak. Zürich angenommen wurde und nun überarbeitet im Druck vorliegt. Läßt der Haupttitel zunächst eine Untersuchung zur Christusmystik erwarten, so zeigt der Untertitel die Richtung an, in die die Absicht des Vf. geht. Er will die von Paulus bezeugte und begründete Hoffnung des Christen auf die eschatologische Teilhabe an Christi Auferweckung systematisch darstellen. Das Unterfangen ist nicht einfach. Die Aufgabe besteht darin, aus den auseinanderliegenden Texten das Sonderthema so herauszuschälen, daß dabei der innere Zusammenhang paulinischer Verkündigung sichtbar bleibt. Dabei ist die Wahl einer entsprechenden Gliederung von besonderer Bedeutung. Ich frage mich, ob die vom Vf. vorgelegte von der Sache her – und auch in sprachlicher Hinsicht – ganz befriedigt. Sie sei hier mitgeteilt, weil sie auch zugleich die wesentlichen Fragestellungen des Buches kennzeichnen kann.

In drei Kapiteln wird das Thema angegangen. Kap. 1: Die Erwartung der Auferstehung mit Christus oder des Seins mit Christus auf Grund der Heilsereignisse Tod und Auferstehung Jesu (13–97); Kap. 2: Die Erwartung des Lebens oder der Verherrlichung mit Christus auf Grund des Leidens mit Christus (99–190); Kap. 3: Die Erwartung des Mitlebens mit Christus auf Grund des Mitgestorbenseins mit Christus (191–249). Dem Kap. 1 dient als Grundlage: 1 Thess 4,13–18, wozu „Kurzaussagen" (1 Thess 5,10; 2 Kor 4,14) „verwandte Kurzaussagen" (1 Kor 6,14; Röm 8,11) und „Hinweise" (Phil 1,23) genommen sind; dem Kap. 2: Phil 3,10–11.20–21; Röm 8,17–30 mit „Hinweis" auf 1 Kor 13,4; dem Kap. 3: Röm 6,1–14. Als Beispiel der übergründlich sich verbreiternden Darlegung seien die Untertitel im Kap. 1 zu Thess 4,13–18 vorgelegt: I. Das Problem der Gemeinde und seine Voraussetzungen (13–22); II. Die eschatologische Auslegung der traditionellen Pistisformel in 1 Thess 4,14 (23–35); III. Das traditionelle Herrenwort 1 Thess 4,16–17a (35–56, mit ausführlichen, anregenden Teiluntersuchungen über Bestand und Bedeutung des Herrenwortes); IV. Die Aufnahme und theologische Einordnung des Herrenwortes (56–59).

[6] F. Mußner, Art. Ebed Jahwe II, in: LThK 3 (1959) 624f.

[7] Vgl. auch H. Simonsen, Zur Frage der grundlegenden Problematik in form- und redaktionsgeschichtlicher Evangelienforschung, in: StTh 27 (1972) 1–23; R. Kieffer, Essais de méthodologie néotestamentaire, Lund, 1972. Zur Behauptung einer „Stagnation in der formgeschichtlichen Arbeit" vgl. im Anschluß an Conzelmann E. Güttgemanns, Offene Fragen, S. 37ff; außerdem S. 251 die von G. Strecker geforderte „Aufarbeitung des methodologischen Problems der Redaktionsgeschichte".

Man wird dieser eingehenden Weise der Textbehandlung mit Interesse folgen, zumal in den Anmerkungen viel an Diskussion und Information geboten wird, hat aber eine gewisse Mühe, über den Einzelheiten das eigentliche Anliegen des Buches nicht zu vergessen. Dankbar liest man daher zum Abschluß eines jeden Kap. die „Zusammenfassung der Ergebnisse". Etwas mißverständlich klingt zum Abschluß von Kap. 1 der Satz S. 95: „Die syn-Wendungen sind an diesen Stellen ganz auf das künftige Heilsgeschehen beschränkt; Paulus kennt hier kein gegenwärtiges Teilhaben am Tod Christi, weder im Sinn des Mitleidens mit Christus noch im Sinn des Absterbens mit Christus gegenüber den Unheilsmächten der Welt." Das will doch nur sagen, daß Paulus hier nicht primär und ausdrücklich vom gegenwärtigen Teilhaben am Tod Christi redet; das schließt aber nicht aus, daß er es „kennt", und vielleicht schwingt das Wissen darum sogar in den in Kap. 1 im Blick stehenden Stellen mit. Zu solcher Bemerkung veranlaßt der Eindruck, daß bei der Methode des Vf. leicht die Gefahr besteht, daß die Gedanken und Motive paulinischer Texte zu sehr voneinander getrennt werden. Dies gilt auch für das Anliegen, ob nicht durch die Blickrichtung auf die Enderfahrung der Auferstehung die Berücksichtigung der Heilsgegenwart zu kurz kommt. Das empfindet wohl der Vf. selber, wenn er sich wiederholt bemüht, die Bedeutung der Auferweckung Jesu für die Gegenwart festzuhalten. Man liest daher mit Genugtuung Sätze wie diesen: „Schon in der Gegenwart wird der Christ aus der Macht der Auferweckung Jesu leben" (189).

Daß die Studie von der Sache her im einzelnen Anlaß zum Einwand gibt, liegt nahe. Man wird aber dankbar anerkennen, daß mit steter Berücksichtigung der in der Literatur sich von den Thesen des Buches unterscheidenden Meinungen eine wertvolle Gesamtorientierung vorgelegt ist.

Sehr wertvoll erscheint das Schlußkapitel (251–258) mit dem Titel: „Die theologische Leistung des Paulus". Darin treten die im Buch etwas weit ausgezogenen Gedanken einprägsam und gestrafft vor den Leser, und das theologische Anliegen des Apostels wird überschaubarer und verpflichtender.

Eichstätt Josef Kürzinger

Spörlein, Bernhard: **Die Leugnung der Auferstehung.** Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15. – Regensburg: Pustet 1971. XII, 223 S. (Münchener Universitäts-Schriften. Katholisch-Theologische Fakultät. Biblische Untersuchungen hg. v. O. Kuss, Bd 7) kart. DM 45.–

Sp. behandelt in dieser von O. Kuss angeregten und 1969 von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität München angenommenen Diss. die Frage, welche Auffassung die von Paulus 1 Kor 15 angegriffenen Leugner der Auferstehung vertraten. Früher wurde die diesbezügliche Irrlehre der Korinther oft mit dem Hinweis auf die griechisch-hellenistischen Anschauungen über die Unsterblichkeit der Seele erklärt (so heute auch noch weithin im englischen Sprachraum). Seit einigen Jahrzehnten neigen die meisten deutschsprachigen Exegeten dazu, bei den Korinthern schon ähnliche gnostische Auffassungen zu vermuten, wie sie vielfach für 2 Tim 2,18 vorausgesetzt werden, wobei oft mit einem Mißverständnis Pauli gerechnet wird.

Sp. zeigt zunächst in einem guten Überblick über die Geschichte der Auslegung, daß gerade die neueren Erklärungen im einzelnen sehr differieren und viele Einzelfragen unbeantwortet lassen, z. B.: „Welcher Art sind die Unterschiede zwischen einer Jenseitserwartung, welche Ausprägung eines gnostischen Dualismus ist, und einer Jenseitserwartung, welche beeinflußt ist von der Abwertung des Leiblichen auf Grund platonisch-philosophischer Anthropologie." (15). Nach einer Klärung der Einordnung von 1 Kor 15 in die beiden Korintherbriefe und der Wortbedeutung von ἀνάστατις und ἐγείρω untersucht er den Text von 1 Kor 15 im Hinblick auf die zurückgewiesene Irrlehre. Dabei stellt er fest, daß weder auf eine griechisch-hellenistische Anschauung (Unsterblichkeit der Seele) noch auf eine gnostische Spiritualisierung der Auferstehung bezuggenommen wird. Die Berücksichtigung der Aussagen von 1 Thess 4,13–18; 2 Kor 4,16–5,10; Röm 8,10.11; Phil 3,20 und 2 Tim 2,18 gestattet es, die Hintergründe der korinthischen Auferstehungsleugnung und die paulinische Auffassung von der Auferstehung zu erhellen: Die Leugner der Auferstehung – daß Paulus sie mißverstand, kann nicht bewiesen werden – rechneten demnach nur mit dem Heil für die bei der Parusie noch Lebenden und hielten die Toten für verloren (196); Paulus hat (anders als Graß und Güttgemanns behaupten) die Auferstehung des Leibes „nicht als eine völlige Neuschöpfung, sondern als eine Umschaffung der alten Leiblichkeit verstanden" (170).

Sp. macht sich, aber auch den Lesern seines Buches die Arbeit nicht leicht; er setzt sich kritisch mit den vielen im Lauf des letzten Jahrhunderts vorgebrachten Erklärungen der Texte von 1 Kor 15 auseinander. Die Ausführungen von J. Dupont und P. Hoffmann über den Einfluß jüdischer Apokalyptik berücksichtigt er m. E. zu wenig. (Bei der Exegese von 2 Kor 5,1–10 übergeht er ganz die ausführlichen Darlegungen von K. Prümm). Seine Darlegungen in dem Exkurs 2 Tim 2,18 (182–187) überzeugen nicht und scheinen zudem widersprüchlich: Auf S. 186 lehnt Sp. die Annahme einer gnostischen Irrlehre (Spiritualisierung der Auferstehung) ab; auf S. 188 hält er eine solche für wahrscheinlich, wenn auch der Vf. von 2 Tim diese dann anders darstellte.

Auch wenn man nicht allen Einzeldarlegungen von Sp. zustimmt, kann man sich dem Gesamtergebnis der sorgfältigen und scharfsinnigen Untersuchung nicht verschließen. Es ist das Verdienst von Sp., die Unzulänglichkeit vorschneller Annahmen einer gnostischen Leugnung der Auferstehung überzeugend nachgewiesen zu haben. Es bleibt aber die Frage, wie die von Paulus angenommene Irrlehre überhaupt in Korinth Einfluß gewinnen konnte.

Wien Jacob Kremer

Kwiran, Manfred: **The Resurrection of the Dead.** Exegesis of 1 Cor. 15 in German Protestant Theology from F. C. Baur to W. Künneth. – Basel: Friedrich Reinhard Kommissionsverlag 1972. V, 398 S. (Theologische Dissertationen, Bd VIII) br.

In der unter Anleitung von Bo Reicke angefertigten Diss. untersucht K. die Auslegung des zentralen Themas von 1 Kor 15 zunächst bei F. Chr. Baur, D. F. Strauß, A. Ritschl, H. J. Holtzmann, dann bei J. Chr K. v. Hofmann, B. Weiß, A. Schlatter, O. Pfleiderer, J. Weiß, A. Schweizer, und schließlich bei K. Barth, R. Bultmann und W. Künneth. K. begnügt sich dabei keineswegs mit den Darlegungen der ausgewählten Autoren zu 1 Kor 15 – er geht auf die eigentliche Exegese m. E. sogar zu wenig ein –, sondern stellt ihre Interpretation unter Heranziehung vieler anderer Äußerungen (Predigten, Briefe, Notizen) und unter Berücksichtigung des geistesgeschichtlichen Hintergrundes dar. Dabei kommt er u. a. zu dem Ergebnis, daß die „Auferstehung der Toten" bei den prot. Theologen des 19. Jh. nicht die zentrale Stellung besaß, die ihr mit Recht in der neueren Diskussion zukommt. K. steht selbst der Position Künneths nahe.

Leider geht K. in seiner gründlichen und kritischen Darlegung der neueren Exegese auf W. Marxsen zu wenig ein. Von katholischen Auseinandersetzungen mit R. Bultmann (z. B. Marlé, Hasenhüttl) nimmt er keine Notiz. Der kleine, unscharfe Druck (Rotaprint) ist für den Leser eine Zumutung, wodurch viele von der Lektüre abgehalten werden.

Wien Jacob Kremer

Schendel, Eckhard: **Herrschaft und Unterwerfung Christi.** 1. Korinther 15,24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1971. X, 227 S. (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese 12) Lw. DM 43.–; br. DM 37.–

Schendels Bonner Diss. (1969) ist eine interessant geschriebene, sehr versierte und kenntnisreiche Studie. Ihr Konzept von Auslegungsgeschichte („Wir begreifen Auslegungsgeschichte als Theologiegeschichte, ohne sie im Blick auf unser Thema als reine Wirkungsgeschichte zu verstehen": 2) verrät in der konkreten Durchführung eine beträchtliche Erfahrung mit dem altkirchlichen Rekurs auf die biblischen Schriften und dessen Verhältnis zur so oder so bereits vorliegenden Denkform. Eine geschickte und rationelle Zuordnung von Paulus-Text und patristischen Passagen wird der tatsächlichen Relation gerecht, indem sie sie so aufdeckt: In wichtigen Elementen kommt dem Schrifttext nicht primäre, auslösende Funktion zu, sondern nachfolgende, explikative und argumentative Bedeutung.

Die Studie wird eröffnet mit einer gerafften Exegese von 1 Kor 15,24–28, die hier nicht als solche besprochen werden muß, weil ihr Ertrag für den auslegungsgeschichtlichen Teil jedenfalls zutreffen wird: „Es wird (nicht) ... primär davon gesprochen, was Christus w a r, sondern was er t a t" (23) bzw. eschatologisch tun wird. Die auslegungsgeschichtlichen Untersuchungen sollen (und werden) daraufhin unter anderem zeigen, daß auch die altkirchliche Theologie „die Frage nach dem, was Christus tat, gerade im Blick auf 1 Kor 15,24ff" im Auge behielt, obwohl sich für sie mit diesem Text viel direkter die „Relationalitätsproblematik" stellte, wie die trinitarische Frage hier genannt wird (23f). Sehr klug wird

also bereits hier darauf hingewiesen, daß die fraglichen Paulusverse in der alten Kirche wegen der veränderten Konditionen sehr andere Probleme provozierten bzw. lösen halfen als die heutige Exegese sie aus Paulus selbst rekonstruiert (20f). Und umgekehrt hängen die altkirchlichen Ausleger dem wahrhaftig schwierigen und für sie attraktiven Text doch nicht einfach ihre Probleme an, sondern die „Relationalitätsproblematik" ist schon diesen Texten selbst „inhärent", speziell ihrem Gehorsamsbegriff (Christus gegenüber dem Vater), der auch hinter 1 Kor 15,28 steckt (23). Das dürfte richtig gesehen sein, und der Hinweis, daß die paulinische Eschatologie wegen ihrer spezifischen Motivation (Doxologie) auf gar keinen Fall mit dogmengeschichtlichen Kategorien wie Subordination und Inferiorismus zusammengebracht werden kann, signalisiert trotz der Kürze die Differenz im theologischen Denken erschöpfend.

Beim sonstigen historischen Problembewußtsein des Buches wundert man sich über die doch etwas unbekümmerte Rede von Gnostikern und gnostischen Vorstellungen für die Zeit des 1 Kor. Hier wäre religionsgeschichtlich „geschützter" zu formulieren. Daß die alte Identifikation von Erlöser und Erlösten gnostischer Observanz von C. Colpe (1961) religionsgeschichtlich kritisiert wurde (H.-M. Schenke, Der Gott „Mensch" in der Gnosis, 1962, wäre hinzuzufügen), wird erwähnt (4 Anm. 13), hat aber offensichtlich nicht beeindruckt, denn es geht mit dieser These weiter (z. B. 9).

Der patrologische Hauptteil ist nun weit über den Dilettantismus erhaben, den man in thematisch orientierten Interpretationen von mehreren Kirchenvätern hintereinander oft im Detail antrifft. Er ist aus profunder Quellen- und Literaturkenntnis gearbeitet und stellt eine fortlaufende Kette von klaren Urteilen in teils sehr komplizierten Fragen dar. Die Argumentationen selbst sind dabei allerdings oft nicht ohne weiteres in ihrer Logik und in ihren Einzelschritten durchsichtig. Das scheint mir hauptsächlich an dem oft fast aphoristischen Stil zu liegen, mit dem der Autor zwar in souveräner Manier die Unmenge der behandelten und „mitbehandelten" Details auf 200 Seiten zusammenbändigt, mit dem er dem Leser die Sache aber nicht gerade erleichtert.

Natürlich sind auch die Kapitel unterschiedlich gelungen. Irenäus (25–30) wird etwas sehr schnell und auf schmaler Textbasis mit seinen Eschatologieproblemen abgehandelt; bei Tertullian (30–73) ist das Urteil ausführlicher und sorgfältiger vorbereitet. Das Ergebnis bei diesen beiden mit Novatian (73–79) zusammengefaßten Theologen ist für Irenäus kaum erheblich (keine Gefährdung der Göttlichkeit des Sohnes infolge der Herrschaftsbegrenzung in 1 Kor 15,24ff), macht für die beiden anderen aber eben die Bedeutung der trinitarischen Relation klar, die der Bibeltext für sie ins Spiel bringt: Der Text beweist die Verschiedenheit von Vater und Sohn in subordinatianisch verstandener Relation; die Herrschaft Christi ist als Heilsherrschaft begriffen, aber ihr Aufhören (Unterwerfung) bedeutet (auch bei Novatian) nicht das „Aufhören" des Sohnes.

Ganz vorzüglich ist das Origenes-Kapitel (80–110). Exemplarische Texte in ihrer mit dem „System" korrespondierenden Interpretation zeigen: Origenes fand sein „Lehrstück" Apokatastasis im Paulustext wieder, freilich „gegen Paulus" (202). Aber mit einem neuen Verständnis nimmt Origenes Einfluß auf die Folgezeit: Herrschaftsende und Unterwerfung Christi ist keine Frage der trinitarischen Relationen mehr, sondern ein Thema der Soteriologie: Übergabe der Herrschaft heißt Übergabe der zu ihrer Rettung in Christi Herrschaft Überführten an den Vater. In kundigem Stil werden heikle Posten der origeneischen Theologie aus dem Gesamteinblick ins System mit glücklichen Formulierungen umschrieben (subordinatianische Relationen, Spiritualismus des Origenes: der historische Jesus – „Auszug aus der Geschichte" – „Neutralisierung" der Zeit – Endlosigkeit des Kyklos? – Entmaterialisierung und Körperlosigkeit beim Eintritt der Apokatastasis, Begrenzung der Basileia Christi, Verhältnis des Erlösers zu den zu Erlösenden bzw. Erlösten etc.). Hier hat Vf. die hervorragende Vorarbeit von M. Eckart, auf die er in vielem nur zurückgreifen muß. Bei der großen Diskussionsbereitschaft des Vf. für alle möglichen anfallenden Probleme fällt es auf, daß er sich beim Zitat der 15 antiorigenistischen Anathematismen aus dem 6. Jahrhundert erklärtermaßen aus Bequemlichkeitsgründen mit der bei Hahn (Bibliothek der Symbole, 1897, § 175) vorgefundenen alten Datierung auf 543 begnügt (91 A. 23 und 100 A. 46) und dabei nicht doch die Untersuchungen wenigstens von dem kurz darauf zitierten (105 A. 60) A. Guillaumont, Les „Kephalaia Gnostica" etc., 1962, 124–170 zu diesen Zusammenhängen berücksichtigt, so daß der Name des Evagrius Ponticus hier nicht einmal fällt, obwohl dieser für das 12. Anathem, um das es geht, demnach als Quelle eher in Frage kommt als Origenes selbst.

Bei Origenes sammeln sich also die eigentümlichsten und reizvollsten Denkwege seiner Theologie um die Thematik, in der er sich von 1 Kor 15,24ff helfen und inspirieren läßt. Ähnlich ist das bei Markell von Ankyra (111–143), der in einigen Momenten hier erstaunlich an Origenes heranrückt (soteriologische Hypotage-Interpretation, Herrschaftsproblem). Aber sein erstes Interesse am fraglichen Paulus-Text ist doch ein ganz anderes, nämlich das, entsprechend dem Duktus seiner gesamten Theologie, am Ende durch die Unterwerfung Christi die Monarchie Gottes, den strengen Monotheismus, die göttliche Monas wiederhergestellt zu sehen, die durch den Ablauf der „Ökonomien", als in der δευτέρα οἰκονομία der Logossohn den Menschen angenommen hat, sozusagen „verundeutlicht" war, möchte man aus Markell's Perspektive fast sagen. Das durfte nur „Episode" (Loofs) sein und findet sein Ende. In solchem Rahmen wird die Qualifikation von Geschichte und Leiblichkeit gegenüber Origenes und in dessen Richtung eher noch verschärft. Und die Trennung des Logos vom Vater wird am ehesten aufgehoben, sobald die Ökonomie sie nicht mehr verlangt. Der erste Sinn von 1 Kor 15,24ff ist das Ende der menschlichen Ökonomie und Herrschaft durch die Unterwerfung Christi. Es gibt aber einen zweiten Sinn (also eine doppelte Auslegung), der sich (nicht auf den Menschen Jesus Christus, sondern) auf den Logos bezieht, dessen Seinsweise hier mitbetroffen ist. – Das alles wird aus der Christologie Markells, die hier nicht zu referieren ist, entfaltet und gedeutet: ein geschlossener „monotheistisch-ökonomisch-trinitarischer Rahmen", innerhalb dessen der Paulus-Text vom Ende der Herrschaft Christi nun stützend sprechen muß – „sachlich nicht mehr gerecht" (128).

Euseb von Cäsarea (143–152) fängt gegen Markell alle Schwierigkeiten des Bibeltextes polemisch auf, indem er ihn mit Origenes unter dem soteriologischen Aspekt vom endzeitlichen Verhältnis des Erlösers zu den Geretteten versteht und das Problem von Herrschaftsdauer bzw. -ende damit heraushält. Die Hypotage des Sohnes ist als Herrschaftsübergabe entsprechend die Übergabe der freiwillig gehorsamen Geretteten an den Vater bzw. seitens des Sohnes die Rückgabe von Ruhm und Ehre an ihn – auf dem Hintergrund inferioristischer Vorstellungen. Wie dieselbe antihäretische Front auf dem unfachlichen Niveau der Gemeindepredigt aussieht und wie dort die Schwierigkeiten des 1 Kor-Textes aus dem Verkehr gezogen werden, zeigt die Katechese XV Kyrills von Jerusalem (152–157), der, ebenfalls „dabei nicht frei von inferioristischen Vorstellungen", die Hypotage Christi „auf seine liebende Sohnschat in trinitarischer Relationalität" deutet.

Man hätte, wie in vielen anderen Fällen, in der orthodoxen Exegese sicher problemlos über das verfängliche ἄχρι (1 Kor 15,25), über die Herrschaftsübergabe (15,24) und Unterwerfung (15,28) hinweggelesen, weil man aus dem „Ganzen der Schrift" wußte, was diese Topoi christologisch heißen mußten und durften. Die abweichende Auslegung der Abweichler (Markell, Arianer) provozierte erst die detaillierte Bemühung um Prinzipien, mit denen die Exegese alle Schriftaussagen in das Dogma (Nikaia) integrieren konnte. Eines der wichtigsten hier einschlägigen ist die Distinktion zwischen Gott und Mensch im Hinblick auf den Sohn. Daß diese Seite offenbar bei den westlichen Theologen Hilarius, Zeno, Hieronymus und Ambrosius (158–178) expliziter wird, macht das Interessante der Analyse auch ihrer Diskussionen des Textes aus, während sie sachlich Variationen zu den griechischen Vorlagen bieten. Die Auslegungsgeschichte ist hier wie im Osten zum guten Teil Origenismusgeschichte, nicht am wenigsten beim Origenesfeind Hieronymus und im Osten am konsequentesten in der Rezeption der Apokatastasislehre des Origenes durch Gregor von Nyssa. Unter der Kennzeichnung „jungnizänische Exegese" wird die Beschäftigung mit 1 Kor 15,24ff bei Epiphanius von Salamis, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz (179–200) noch einmal sehr einleuchtend in den Zusammenhang der trinitätstheologischen Interessen der Zeit gestellt. Der Bibeltext beginnt nun auch deutlich vom Hl. Geist zu sprechen, der bei der Erstellung der Einheit der für Gott zur Rettung Unterworfenen eine maßgebliche Rolle spielt. Trinitätsvorstellung und Soteriologie verschränken sich hier so, daß Christologie, Ekklesiologie und Kosmologie durch den eschatologischen Text 1 Kor 15,24ff eng verbunden werden.

Die Studie bricht mitten in solchen schwerpunktmäßigen Textinterpretationen ab, aus denen sie besteht. Die durchgängige Anstrengung an den Quellen und der Verzicht auf Konstruktionen machen den Boden fest, auf dem sie steht. Über einzelne Urteile oder Exegesen zu streiten wird dem Versuch nicht gerecht, der als gelungen betrachtet werden darf: innerhalb der theologischen Denkgeschichte die stimulierende und produktive, aber auch verkomplizierende und hermeneutisch oft befremdliche Funktion eines in sich bereits hinreichend schwierigen Bibeltextes zu zeigen, der mit den subtilsten Problemstellungen theologischer Spekulation belastet wurde, worin weder seine schlichte Auslegung noch einfach eine thematische Verfremdung oder Vergewaltigung gesehen werden kann.

Nicht sehr sorgfältig ist die Aufstellung „Texte und Übersetzungen" am Schluß in den Registern (206ff) gearbeitet. Einige Beispiele: Obwohl „Texte" von „Übersetzungen" getrennt werden, ist zur armenisch überlieferten Epideixis des Irenäus der Band Sources Chrét 62, also eine französische Übersetzung (keine Text-Edition), unter „Texte" aufgeführt,

während sich J. Barbels zweisprachige Edition der theologischen Reden des Gregor von Nazianz (der Text aus PG 36) unter „Übersetzungen" findet. Außerdem wird das (hier gerade wichtige) Buch V von Irenäus, adv. haer. nicht in der 1969 erschienenen Edition der Sources Chrét 152. 153 genannt. Zu Origenes z. B. werden nur die Bände der Reihe GCS aufgeführt, weder die Sources Chrét noch die verstreuten Editionen der Kommentar-Fragmente (vor allem die der Fragmente zu 1 Kor von C. Jenkins, JThS 1907ff).

Regensburg Norbert Brox

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

E. Lohse, ehem. Ordinarius für NT in Göttingen, jetzt evangelischer Landesbischof von Hannover, legt in einem Sammelband 23 Aufsätze vor, die von ihm in den vergangenen 20 Jahren erarbeitet worden sind; bis auf einen sind sie früher schon in Zeitschriften und Festschriften veröffentlicht worden. Wir stellen sie der Reihe nach kurz vor: Deus dixit. Wort Gottes im Zeugnis des Alten und Neuen Testamentes (9–28). Es handelt sich dabei um ein Referat vor dem ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen am 6. April 1965 in Paderborn. – Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung (29–48), mit der wichtigen und richtigen These: „es bleibt für das christliche Bekenntnis von unaufgebbarer Bedeutung, ob Jesus von Nazareth ‚hinter dem Wort seiner Kirche steht oder nicht, ob das christliche Kerygma ein von seinem Wort und ihm selber ablösbarer Mythos ist oder uns geschichtlich und nicht lösbar an ihn bindet' (Käsemann)". – Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu (49–61). – Jesu Worte über den Sabbat (62–72). "Jesu Worte über den Sabbat sind ... Ausdruck seiner ἐξουσία, in der er verkündete" (72). – „Ich aber sage euch" (73–86). Ein wichtiger Beitrag zum Antithesenproblem der Bergpredigt mit dem Ergebnis: in den Antithesen „wird die Lehre Jesu von der neuen Gerechtigkeit entfaltet, durch die das Gesetz und die Propheten zu ihrer eigentlichen Bedeutung und damit ihrer Vollendung gebracht werden" (86). – Der Prozeß Jesu Christi (88–103). – Hosianna (104–110). Der Hosianna-Ruf „hat seinen Platz in der Liturgie durch die Jahrhunderte hindurch behalten, wenn auch der mit ihm verbundene eschatologische Sinn bald in Vergessenheit geriet. Indem die älteste Christenheit den liturgisch geprägten Ruf Hosianna aus dem Judentum übernahm und ihn zum Ausdruck ihres Messiasbekenntnisses machte, wollte sie anzeigen, daß der Davidssohn nicht ein in Jerusalem triumphierender Herrscher ist, der die Heiden zu Boden schlägt und den Glanz des Davidreiches wiederherstellt, sondern der ans Kreuz geschlagene Knecht Gottes, der im Namen des Herrn gekommen ist und im Namen des Herrn kommen wird, um als der Gesalbte Gottes Einzug zu halten" (110). – Die alttestamentlichen Bezüge im neutestamentlichen Zeugnis vom Tode Jesu Christi (111–124). „Indem das neutestamentliche Zeugnis vom Tode Jesu Christi ständig auf das Alte Testament Bezug nimmt, wird das Wort der Schrift durch das Zeugnis des Geistes zum gegenwärtigen Wort Gottes an seine Gemeinde" (124). – Apokalyptik und Christologie (125–144). Wo die Sprache der Apokalyptik „zur Entfaltung der christlichen Hoffnung benutzt wird, da wird sie von dieser her in ihrem Gehalt verändert und nun auf das Christusgeschehen bezogen, das in seiner eschatologischen Endgültigkeit aufgewiesen werden soll" (143) und zwar in seiner die ganze Welt ergreifenden Macht. – Lukas als Theologe der Heilsgeschichte (145–164). – Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas (165–177): Lukas hebt mit dem „Reisebericht" in seinem Evangelium die Bedeutung der „zweiten Epoche der Wirksamkeit Jesu hervor, indem er den Zeitpunkt, zu dem Jesus von Galiläa nach Samaria hinüberwechselt, als den Beginn eines neuen Abschnitts in der Heilsgeschichte kennzeichnet. Jesus selbst hat dadurch, daß er samaritanisches Gebiet betrat und trotz der Ablehnung, die ihm widerfuhr, seinen Weg weiter verfolgte, gezeigt, daß die Boten ihres Herrn nicht an den Grenzen Israels halt zu machen haben" (176f): eine gute Begründung der Mission vom Evangelium her! – Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes (178–192). Lk hat in der Apg „die ihm überkommene Überlieferung von diesem Ereignis [Pfingsten] aufgenommen, sie in sein Geschichtswerk eingefügt und dem heilsgeschichtlichen Aspekt seiner Theologie untergeordnet"; er lehrt „in der Pfingstgeschichte die Christenheit verstehen, daß die Kirche selbst in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Verheißung und Erfüllung hineingehört. Sie lebt aus der Kraft des Geistes, der ihr in Verwirklichung der göttlichen Zusagen gegeben ist und die Quelle ihres Lebens ausmacht. In dieser Kraft vereint sie die Völker, werden Menschen aus aller Welt zu dem einen Gottesvolk zusammengeschlossen. Indem Lukas diese Theologie entfaltet, denkt er ökumenisch, katholisch im eigensten Sinne des Wortes" (192). – Wort und Sakrament im Johannesevangelium (193–208). – Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie (209–227): ein Bericht vor einem Arbeitskreis katholischer und evangelischer Theologen in Rom über die gegenwärtige Diskussion um den Grundbegriff pln. Theologie δικαιοσύνη θεοῦ. – Taufe und Rechtfertigung bei Paulus (228–244). Der Aufsatz versucht die Frage zu beantworten, „warum sich der Apostel nicht auf die Predigt von der Gerechtigkeit Gottes beschränkte, sondern dem Sakrament eine so große Bedeutung in seiner Theologie einräumte"; „durch das Sakrament wird das rechte Verständnis der Wortverkündigung gesichert und diese vor einer unzulässigen Spiritualisierung bewahrt. Umgekehrt schützt die Predigt das Sakrament vor einem dinglichen und schwärmerischen Mißverständnis und verwehrt darum eine magische Auffassung, aber auch eine Deutung im Sinne einer ex opere operato sich vollziehenden Wirkung" (244); freilich kommt es darauf an, was man unter *ex opere operato* theologisch versteht. Richtig verstanden, will diese Formel katholischer Theologie gerade das Gnadenprinzip zur Geltung bringen: Gott bleibt der durch Christus eschatologisch an uns Handelnde! – Zu 1. Korinther 10,26.31 (245–248). – Christologie und Ethik im Kolosserbrief (249–261). „Indem der Kolosserbrief von der kosmischen Bedeutung des Christusgeschehens spricht, betont er doch zugleich dessen geschichtlichen Charakter und verkündigt Christus nicht nur als den Herrn über das All, sondern eben als unseren Herrn" (261). Christliche Ethik ist bekennender Gehorsam gegen diesen Herrn. – Christusherrschaft und Kirche im Kolosserbrief (262–275). Während in den ntl. Schriften, die später als der Kol geschrieben wurden, die auftauchenden Irrlehren durch Hinweis auf die rechtmäßigen Ämter in der Kirche abgewehrt werden und damit die hierarchische Verfassung als Garant der Rechtgläubigkeit verstanden wird, beweist der Kol in dieser Frage, „daß sein Verfasser Pauliner ist, indem er die theologische Auseinandersetzung mit der falschen Lehre nur von der Sache her vollzieht und sich diese nicht durch den Rückgriff auf Ämter und Verfassung der Kirche vereinfacht" (274). Wer vertritt aber in der konkreten Situation der Kirche diese „Sache"? Nicht evtl. doch besonders der Amtsträger in der Kirche, also auch ein Landesbischof? Lohse wird vor solchen Situationen jetzt stehen. – Ein hymnisches Bekenntnis in Kolosser 2,13c–15 (276–284); in diesen Versen wird anscheinend vom Verfasser des Briefes eine Vorlage verwendet, näherhin ein hymnisches Bekenntnis, was L. näherhin zu erweisen versucht. – Glaube und Werke. Zur Theologie des Jakobusbriefes (285–306). Paulus „würde ... niemals zugestehen, daß Glaube und Werke im Verein miteinander die δικαιοσύνη wirken (Jac 2,22). An dieser Stelle setzt Luthers berechtigte Sachkritik ein, von der auch heute nicht abgegangen werden darf. Aber als ein eigentlicher Antipode des Paulus wird der Jac nicht gewertet werden dürfen, enthält er doch keine Entfaltung des urchristlichen Kerygmas ... das Ziel des Jac ist ein begrenztes und bescheidenes: Weisungen und Mahnungen für ein Gott wohlgefälliges Leben zu bieten" (305f). Gewiß wirkt Jac etwa im Vergleich mit dem Römerbrief „bescheiden". Aber die nachweisbare Feststellung sollte evangelische Theologen doch beunruhigen, daß keine Schrift des NT die Forderungen Jesu, speziell jene der Bergpredigt, so entschieden und hart nachspricht wie der Jakobusbrief (s. dazu F. Mußner, Der Jakobusbrief, Freiburg ²1967, 47–53 [„Der Jakobusbrief und die Ethik Jesu"]). Jac hat nicht bloß „hören von Christo läuten", wie M. Luther bemerkte (s. bei Lohse 306, Anm. 74), sondern durchaus auch „zusammenschlagen". „Der Apostel Jakobus muß etwas hervorgezogen werden" (Kierkegaard). – Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief (307–328). – Die atl. Sprache des Sehers Johannes. Textkritische Bemerkungen zur Apokalypse (329–333), mit dem wichtigen Ergebnis: „Zur Lösung textkritischer Probleme in der Apokalypse muß beachtet werden, daß der Seher sich ständig alttestamentlicher Redewendungen bedient – selbst dann, wenn die Gefahr bestehen könnte, mißverstanden zu werden" (333). – Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament (334–345): Aus der Festschrift für Lohses Vorgänger Hanns Lilje.

Die Schlußsätze dieses Beitrags lauten: „Die Einheit der Kirche wird als durch keinerlei organisatorische Maßnahmen hergestellt oder garantiert, sondern sie ist der Kirche immer schon vorgegeben in der Einheit von Vater und Sohn. Wo diese Einheit im Wort der Wahrheit bezeugt und im Glauben angenommen wird, da sind die Glaubenden eins in der einen Herde, die der Stimme des guten Hirten folgt" (345). Wenn aber die Einheit der Kirche schon immer „vorgegeben" ist, muß sie dann nicht in den konkreten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften für die Welt auch sichtbar werden? Und ist es nicht eine wichtige Aufgabe der Kirchenleitungen, für die Herstellung dieser sichtbaren Einheit der Kirchen zu sorgen? Lohse wird als Landesbischof im ökumenischen Zeitalter mit dieser Frage befaßt sein. Wir wünschen ihm für sein Amt den Segen des gemeinsamen Herrn.

Regensburg Franz Mußner

Frank, Isidor: **Der Sinn der Kanonbildung.** Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom I. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. 224 S. (Freiburger Theologische Studien Bd 90) kart. lam. DM 30.–

Le livre d'Isidor Frank sur le canon du Nouveau Testament constitue une enquête historique très rigoureusement et très clairement menée sur la littérature chrétienne primitive de la Didachè à Irénée en vue de répondre à la question, débattue aujourd'hui, de savoir quel est l'élément formel du canon. Dans une introduction, l'auteur mentionne les positions de Karl Barth pour qui les écrits canoniques tirent leur autorité de leur propre évidence, d'Oscar Cullmann, pour qui le critère est l'apostolicité, de Nicolas Appel, pour qui il est la reconnaissance officielle par les églises, de Hans von Campenhausen, pour qui il est une réaction contre le canon de Marcion, de Werner Georg Kummel enfin, pour qui il est la conformité avec la doctrine de la justification.

L'auteur suit un ordre historique. On remarquera qu'il étudie les Epîtres pastorales entre l'Epître de Barnabé et l'Epistula apostolorum, et la Secunda Petri entre Justin et Papias. Je relèverai certains traits plus notables. Frank pense que la doctrine d'une Ecriture du Nouveau Testament apparaît avec la Didachè en fonction de la détermination d'une Ecriture de l'Ancien Testament dans le milieu juif de Jabné à la fin du Ier siècle. Elle paraît encore inconnue dans l'Epître de Clément qui connaît l'autorité de l'Ancien Testament, celle des paroles du Christ, celle de la tradition apostolique transmise par les évêques. Pour la Didachè, cette Ecriture est l'Evangile de Matthieu (p. 15).

L'existence d'une Ecriture du N.T. est attestée par tous les auteurs du début du IIe siècle, mais le nombre des écrits qui la composent n'est aucunement fixé et leur autorité non clairement distinguée de celle des Apocryphes, par exemple dans II Clem. Ignace connaît une lecture liturgique de Matthieu, et Polycarpe de Matthieu et de Luc. Il cite aussi Paul. L'Epître des Apôtres se réfère aux Synoptiques, mais ne connaît pas les écrits de Paul. Par contre la IIa Petri se réfère à ceux-ci. Mais l'autorité est essentiellement celle de la tradition apostolique transmise par les évêques. C'est le cas d'Ignace et de Polycarpe. Les Epîtres pastorales se réfèrent à l'autorité de Paul, la IIa Petri. à celle de Pierre. L'Epître des Apôtres met l'accent sur l'enseignement commun des Onze apôtres - ce qui est un trait nouveau.

Papias est le premier à traiter ex professo des écrits du Nouveau Testament. Il connaît les évangiles de Matthieu et de Marc, peut-être celui de Luc. C'est chez lui qu'apparaît le souci de rattacher les évangiles à l'autorité des Apôtres. Mais par ailleurs son milieu est davantage celui de la tradition apocalyptique judéo-chrétienne que celui de la tradition apostolique et de son autorité. Le Pasteur d'Hermas témoigne essentiellement d'une tradition judéo-chrétienne mais sans référence à la tradition apostolique. Il ne connaît pas d'Ecriture du N.T.

Justin donne une vue d'ensemble de la situation du milieu du IIe siècle. L'Ecriture de l'Ancien Testament reste une autorité de premier plan, comme dans l'Epître de Barnabé ou l'Epître des Apôtres. Par ailleurs Justin connaît des «mémoires des Apôtres». Ce sont nos Evangiles synoptiques. Comme Papias, il les rattache aux Apôtres. Ils sont encore pour lui la seule Ecriture du N.T. L'autorité principale est celle de la tradition apostolique. C'est elle qui confère leur autorité aux Ecritures. Et ceci est un trait nouveau et essentiel. Par ailleurs Justin donne à la théologie du Logos un rôle décisif. Frank y voit un développement de la théologie judéo-chrétienne. Il me paraît difficile qu'il n'y ait pas une relation, simon avec l'Evangile de Jean, du moins avec la tradition johannique.

Avec le Diatessaron de Tatien, en tout cas nous sommes en présence de la collection des quatre Evangiles. Mais par ailleurs Tatien n'a pas une notion claire de l'autorité exclusive des Evangiles canoniques puisque dans le Diatessaron il utilise également des évangiles apocryphes. Avec Méliton par contre un progrès est accompli dans la conception du canon. Méliton nous a laissé une liste des écrits canoniques de l'Ancien Testament. Or il oppose la καινὴ διαθήκη à la παλαιὰ διαθήκη. Cela prépare les voies à l'existence d'un canon du N.T. parallèle à celui de l'A.T.

Ce canon apparaît constitué avec le Fragment de Muratori et Irénée. Le Fragment nous donne la première liste des écrits du Nouveau Testament. Elle comporte les quatre évangiles, sept épîtres pauliniennes, les Actes, l'Apocalypse, l'Epître de Jude et deux Epîtres de Jean. Certaines incertitudes règnent encore. L'Apocalypse de Pierre et la Sagesse de Salomon (?) sont retenues. Le Pasteur d'Hermas n'est pas reconnu, mais la question de sa canonicité était donc discutée. On notera le souci de rattacher les Evangiles aux Apôtres. Mais le critère de la canonicité n'apparaît d'abord, ni l'apostolicité, ni l'universalité, mais l'orthodoxie.

Le problème se pose alors du critère de l'orthodoxie. C'est ici le point le plus intéressant du livre de Frank. Il accepte la thèse de Käsemann d'un canon du canon. Mais le canon du canon n'est pas pour lui le Kérygme originel, mais l'Evangile de Jean, c'est-à-dire la théologie du Logos. Cette théologie apparaît chez Justin et Tatien. Méliton donne une grande autorité à l'Evangile johannique. Hégésippe, cherchant à discerner parmi les traditions théologiques de Rome celle qui est authentique, rattache Anicet à Jean (pp. 174–176). Le fragment de Muratori fait de l'Evangile de Jean l'expression de la foi du collège apostolique (pp. 182–185).

Cette doctrine sous-jacente du fragment de Muratori est explicitée par Irénée. D'une part il connaît et utilise les écrits du Nouveau Testament désormais rassemblés. L'autorité de ces écrits ne remplace pas celle de la tradition apostolique transmise par les évêques, mais procède de la même source qui est la prédication apostolique. Le critère de la canonicité est d'abord l'apostolicité. C'est aussi l'universalité, puisqu'il s'agit des livres reconnus par toutes les églises. Mais c'est enfin la conformité à la norme. Et la norme ici encore, selon Frank, c'est l'Evangile de Jean.

L'intérêt de l'étude de Frank est de montrer que les divers critères de la canonicité proposés aujourd'hui, apostolicité, universalité, orthodoxie, inspiration trouvent des appuis dans la tradition ancienne, mais que l'erreur serait de vouloir privilégier un de ces aspects à l'exclusion des autres. C'est de leur convergence que s'est finalement dégagée l'image du canon, à la fois dans son contenu et dans son caractère formel. Il ne s'agit donc pas d'une conception théologique qui se serait imposée aux données. C'est au contraire le donné lui-même qui s'est peu à peu explicité. C'est là une très bonne érude, qui unit la plus solide érudition à la meilleure réflexion théologique.

Paris † Jean Card. Daniélou

Chênevert, Jacques: **L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques.** – Bruxelles/Paris/Montréal: Desclée de Brouwer / Les Éditions Bellarmin 1969. 350 S. (Studia: Travaux de recherche, collection dirigée par les Facultés S.J. de Montréal avec la collaboration de l'Université de Sudbury Bd 24) kart.

Le but de ce livre est de présenter l'ecclésiologie d'Origène telle qu'elle se présente dans son Commentaire sur le Cantique des Cantiques, connu par la traduction de Rufin, en tenant compte des fragments grecs de la Chaîne de Procope et aussi des deux Homélies sur le même livre traduites par Jérôme. L'auteur se limite aux perspectives ouvertes par ces écrits, mais il se réfère constamment aux autres livres d'Origène, spécialement à ceux qui sont conservés en grec, quand il y retrouve les mêmes thèmes: précaution indispensable du point de vue critique, car nous ne connaissons ce commentaire qu'à travers

Rufin, qui adapte plutôt qu'il ne traduit, et seule une comparaison constante avec les autres oeuvres d'Origène peut nous assurer que nous atteignons ses idées authentiques et non celles de ses traducteurs latins.

L'interprétation chrétienne du Cantique des Cantiques, qui voit dans ce poème les noces du Christ et de l'Eglise, et aussi la nature du commentaire origénien qui est le premier chef d'œuvre de la littérature mystique, font déjà pressentir le caractère de l'ecclésiologie ici exprimée par l'Alexandrin. Faut-il réduire à cet aspect transcendant toute la doctrine origénienne de l'Eglise? Certainement pas. D'autres points de vue se manifestent dans les autres livres, Commentaires, Homélies, Traité des Principes et Contre Celse. Dans l'Appendice D qui clôt son ouvrage, J. Ch. souligne le petit nombre des renseignements que donne sur l'Eglise visible le Commentaire qu'il étudie. Origène ne s'intéresserait-il qu'aux dimensions mystiques en perdant de vue celles dont il est chaque jour le témoin? Il serait fort imprudent de le penser. A. Vilela dans son livre sur «La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle» (Théologie Historique 14, Paris, Beauchesne 1971, vgl. ThRv 70, 1974 117–118), envisage au contraire ces aspects visibles presque absents du Commentaire sur le Cantique et consacre à Origène 114 pages sur les 427 de son livre, plus qu'à tout autre Père de son époque (85 à Cyprien, 31 à Hippolyte, 26 à Tertullien, 16 à Clément, etc.). On voit combien il serait dangereux de généraliser à partir d'une recherche partielle, guidée par un but déterminé.

L'Eglise, pour Origène, a commencé avec l'humanité elle-même. Comme sa conception de l'origine des hommes est dominée par l'hypothèse favorite de la préexistence, les deux premiers chapitres du livre de Chênevert sont consacrés à l'Eglise préexistante, c'est-à-dire à l'ensemble des «intelligences» préexistantes: absorbée dans la contemplation divine, elle est unie comme l'Epouse à l'Epoux à l'humanité préexistante jointe au Verbe. Ce thème, d'origine judéo-chrétienne autant que platonicienne, nous paraît à bon droit étrange: ces quelques pages n'en sont pas moins pleines de vues profondes sur la nature de l'Eglise. Mais les «intelligences» pèchent, s'excluant de la béatitude originelle et Dieu pour leur donner le moyen de se racheter crée ce monde terrestre: l'Epouse est séparée de l'Epoux. L'âme préexistante du Christ, restée «sous la forme de Dieu» par son union avec le Verbe, va prendre la «forme de l'esclave» et s'incarner pour sauver son Epouse déchue. En attendant le moment fixé par le Père, le Christ envoie à son Epouse, l'Eglise de l'Ancien Testament, ses serviteurs, anges et prophètes, pour la préparer à sa venue. Quand il vient, dans l'humilité de son incarnation, il appelle en elle, autour du petit reste d'Israël demeuré fidèle, l'Eglise des nations, «noire» à cause de ses péchés antérieurs, mais devenue «belle» par sa conversion et le rayonnement de l'Epoux. Jusqu'à la révélation finale du «face à face» elle va cheminer «à l'ombre du Christ», percevant la divinité du Verbe à travers son humanité, son «ombre», et se conformant à elle. Elle devient ainsi «le vrai et plus parfait corps du Christ»: en elle le corps du Seigneur s'étend aux dimensions de toute l'humanité divinisée. Un dernier chapitre intitulé «Eglise et perfection» développe dans toute son ampleur le paradoxe de cette Eglise, souvent représentée par Origène d'une manière si parfaite qu'elle semble exclure les pécheurs, alors qu'elle contient des membres moins avancés, les «adolescentes» du Cantique, et qu'elle se trouve elle-même dans la nécessité de progresser.

L'auteur se meut dans la pensée multiforme d'Origène avec beaucoup d'aisance et un grand sens des nuances, bien nécessaire quand il s'agit d'un théologien à propos duquel toute affirmation trop catégorique, ou plutôt trop exclusive, dès qu'on la creuse un peu, se révèle fausse. On peut le constater par exemple quand Ch. essaie de préciser la doctrine origénienne du corps, si souvent caricaturée par les critiques. Sa vision fondamentale d'Origène est celle de l'ontologie exemplariste exprimée par H. von Balthasar dans «Parole et Mystère» (Paris 1957) à qui il consacre l'appendice B, par H. de Lubac aussi, et qui sous-tend nos propres ouvrages. On peut la résumer par ce quelques lignes de J. Ch.: «Pour Origène, on l'a vu, la réalité d'un être, sa vérité, n'existe que dans son idée, dans sa fin, et nul être ne devient pleinement lui-même qu'il n'ait rejoint cette idée, cette fin qui le définit, qu'il ne s'y soit pleinement identifié. La vraie nature d'un être ne se saisit et ne se comprend donc que dans la mesure où on la cherche dans cet idéal et dans cette fin qui le réalise, qui le consomme. Ainsi de l'Eglise. Le mystère de sa réalité intérieure ne s'éclaire qu'à la lumière des derniers temps» (p. 268–269).

Le sujet se prêtait peu à des analyses de termes qui atteindraient davantage Rufin qu'Origène. L'appendice C contient cependant une analyse du mot rufinien *sensus* aux significations multiples. L'appendice A essaie de justifier, devant les répugnances modernes, l'usage constant du mot *anima* qui répond certainement dans presque tous les cas à ψυχή chez Origène: Ch. montre justement que ce terme ne correspond pas toujours à une dichotomie âme/corps, mais englobe souvent tout l'être humain, ou mieux la personne. A ses raisons nous en ajouterons une autre. Comme dans tout ce commentaire l'Epouse représente soit la personne humaine individuelle soit l'Eglise formée de personnes humaines, on ne voit pas comment Origène aurait pu employer un autre terme que ψυχή, car la cohérence du symbole exigeait un mot féminin. Utiliser ἄνθρωπος ou *homo* aurait été choquant. Origène n'a pas de terme qui exprime directement la personne: on ne trouve pas chez lui ce sens pour πρόσωπον, l'équivalent du latin *persona*, et il n'aurait d'ailleurs pas pu employer ce mot à cause du genre neutre.

Le livre présente, malheureusement, un peu trop de fautes d'imprimerie qui rendent parfois la lecture difficile. Nous l'avons déjà recensé d'une manière plus détaillée dans une «Chronique origénienne» publiée par le Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 71, 1970, p. 118–122.

Rom Henri Crouzel SJ

Brontesi, Alfredo: **La soteria in Clemente Alessandrino.** – Roma: Universitâ Gregoriana Editrice 1972. XXXI, 742 S. (Analecta Gregoriana 186) br. Lit 15 000

Das auf uns gekommene Schrifttum des Clemens von Alexandrien hat von jeher das Interesse der Wissenschaft erregt, wie die zahlreiche Literatur von E. de Faye bis W. Völker und zahlreiche Neuerscheinungen beweisen. Nur allzu oft hat man jedoch Clemens in gewisse Schemata gepreßt, deren Wahrheitsgehalt erst noch zu erweisen wäre. Was uns z. T. auch heute noch fehlt, sind Einzeluntersuchungen bestimmter Grundgedanken und Begriffsfelder, die uns erst den Wahrheitsgehalt zahlreicher Hypothesen beweisen könnten. Brontesi legt uns in dem angegebenen Buche eine derartige Begriffsbestimmung vor.

Es handelt sich dabei um die Wortgruppe „sozein – soteria" und deren Derivate. Vf. sucht in einem ersten, streng philologisch-linguistisch gedachten Teil das angegebene Begriffsfeld zu untersuchen (Vorwort), un dann in einem zweiten Teil die gewonnenenen Ergebnisse zu analysieren. Damit hofft Vf. wertvolle Ausgangspunkte und Voraussetzungen zu besitzen für eine noch zu schreibende theologische Anthropologie der Clemensschriften.

Man wird dem Vf. dankbar sein für seine bis ins Detail und mit aller nur wünschenswerten Breite geführte Einzelanalyse, wie auch seinen Ausführungen weitgehend zustimmen können. Einige Fragen zum hier behandelten Gegenstand seien jedoch erlaubt. So bleibt es doch zweifelhaft, ob mit der hier magistral durchgeführten Wortuntersuchung auch schon alles gesagt ist. Ein die griechische Sprache derart meisterhaft benutzender Autor wie Clemens wird natürlich am Einzelwort kleben bleiben. Ist es ihm doch nur zu oft die „sedes argumenti", aus der heraus er seine Gedankengänge entwickelt. Aber gerade deswegen wird man nicht umhin können, den näheren und weiteren Zusammenhang zu berücksichtigen, also auf das Akolouthie- und Analogieverständnis des Autors zu achten. Denn erst so wird man die einzelnen Nuancen und Begriffsverschiebungen heraushören. So wird in Strom. 6,84,3 der Begriff „kata soterian" verwendet, den Brontesi S. 28 richtig als Begrenzung, in der Bedeutung von „im Hinblick auf das Heil" übersetzt. Nur steht dieser Ausdruck innerhalb einer aus der Testimonienliteratur genommenen Typologie der 318 Knechte Abrahams. Hinweis und Begrenzung werden damit Eingrenzung, die ein weites Feld umfassen und so die weite Perspektive klementinischer Heilssicht offenbar machen.

Daraus ergibt sich eine weitere Frage an den Vf., nämlich die, ob in dem angeführten Begriffsfeld auch die gesamte Heilssicht des Clemens enthalten ist. Ein derart gründlicher Kenner der ihm vorausgehenden christlichen Literatur wie Clemens wird zahlreiche Ausdrücke und Bilder benutzen, um die ihm vorgegebene Lehre in seinem Sinne zu erläutern und weiterzuentwickeln. Verwiesen sei nur auf die sicherlich soteriologisch zu verstehende Typologie vom Baum des Lebens und dem Kreuze Christi, wie auch deren Umformung und Weiterentwicklung durch Clemens.

Eine letzte Frage zu diesem ersten Teile ergibt sich hieraus. Vf. untersucht in einem eigenen Kapitel die Quellen, die Clemens

für seine Erläuterungen benutzt hat, wobei die Schrift natürlich an erster Stelle steht. Zu bedenken wäre noch, ob es sich bei der Verwendung der untersuchten Wortgruppe auch immer um Anschauungen des Clemens handelt. Ein Autor wie Clemens, dessen Missionstätigkeit wie auch sein literarisches Schaffen vornehmlich auf den Dialog abgestimmt war, verwendet vielerlei Anschauungen und Erläuterungen, um sie zu widerlegen oder die in ihnen enthaltene Wahrheit, die nur eine halbe ist, in ihrem Vollsinne darzustellen.

Ähnliches ließe sich auch von dem mehr systematisch gehaltenen zweiten Teile sagen. Fast scheint es, als ob Brontesi zuweilen dem Wortschwall des Alexandriners unterlegen sei. Seine Prolegomena zu einer Anthropologie und Soteriologie der Clemensschriften dürften z. T. zu optimistisch, zu optimistisch auch im Sinne des Clemens, ausgefallen sein. Gewiß sind die freie Gabe Gottes in der Schöpfung und die freie Antwort des Menschen darauf Grundgedanken clementinischer Ausdrucksweise. Jedoch gibt es dazu auch die Sünde und sonstige menschliche Ungereimtheiten, so daß die aufgezeigte Linie der Gedankenführung nicht ganz so geradlinig verlaufen dürfte, wie sie nach dem Lesen des Buches aufscheint.

Diese Anmerkungen wollen den Wert vorliegender Arbeit nicht schmälern. Sie sind vielmehr im Sinne eines Dialogs mit dem Vf. gedacht und als Anregungen für den hoffentlich bald erscheinenden zweiten Teil. Gestattet sei allerdings die Bitte, sich dann etwas kürzer zu fassen.

Rom Michael Mees

Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Hrsg. von Patrick Granfield u. Josef A. Jungmann. 2 Bände. – Münster: Aschendorff (1970). 972 S., 23 Abb. Ln DM 184.–

Die Besprechung einer Festschrift gehört nicht zu den beliebtesten Rezensionsaufgaben. Entweder hat sich der Rezensent mit der Aufzählung, bestenfalls mit einer knappen Charakterisierung der gesammelten Beiträge in der Art eines erweiterten Inhaltsverzeichnisses zu begnügen, oder er konzentriert sich auf wenige Aufsätze, deren Auswahl dann sehr leicht subjektiv und mehr vom persönlichen Interesse denn vom wissenschaftlichen Eigengewicht der Beiträge bestimmt ist. Noch schwieriger wird das Unterfangen, wenn es sich um eine Festschrift mit dem Umfang der hier vorzustellenden handelt. Mit fast 1000 Seiten, 81 gelehrten Mitarbeitern aus aller Welt, einer Vielfalt von Themen in modernen Fragestellungen sucht Kyriakon in der Tat (nach einem Verlagsprospekt) seinesgleichen.

Der erste Teil zur Alten Kirchengeschichte und Patrologie behandelt in Unterabteilungen die vorkonstantinische Kirche, die patristische Exegese, die Apostolischen Väter und die frühchristlichen Apologeten, die Gnosis, die ägyptischen, die kappadokischen und syrischen Väter, die lateinischen Väter und schließlich Fragen der frühchristlichen Spiritualität und des Mönchtums. Die Anzahl der Beiträge zu den einzelnen Unterabteilungen ist im allgemeinen ausgewogen. Im zweiten Teil, der archäologische und liturgische Studien umfaßt, sind die Unterteilungen nicht ganz einleuchtend. Die Rubrik: „Das liturgische Gebäude" enthält zwei Beiträge über Fußbodenmosaiken (E. Kitzinger, The Threshold of the Holy Shrine. Observations on Floor Mosaics at Antioch and Bethlehem [II, 639/47]) und Malereien (J. M. C. Toynbee, The Early Christian Paintings at Santa Maria in Stelle near Verona [II, 648/53]), die eher Fragen der frühchristlichen Ikonographie denn Probleme des Kirchengebäudes, unter denen man sich zunächst solche architektonischer Art vorstellt, behandeln. Auch der Beitrag von E. Sauser, Das Paschamysterium in den sog. frühchristlichen Passionssarkophagen (II, 654/62) (eine Weiterführung seines Aufsatzes: Zur Vielfalt und Einheit in den christologischen Aussagen der frühchristlichen Kunst = TrThZ 77 [1968] 312/23) behandelt ein ikonographisches Thema, weniger eine Frage „liturgischer Feste und Farben", wie die zweite Unterabteilung lautet. Die restlichen bringen Beiträge zur Liturgie der Taufe, des Wortes und der Eucharistie. Aber auch im 1. Teil gehört der Beitrag von B. Fischer, Hat Ambrosius von Mailand in der Woche zwischen seiner Taufe und seiner Bischofskonsekration andere Weihen empfangen? (II, 527/31), besser in eine liturgische Abteilung anstatt in den Zusammenhang „Latin Patristic Writers", denn die übrigen Aufsätze dieser Abteilung (darunter der feinsinnige Beitrag von J. Ratzinger, Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem hl. Augustinus [II, 553/64]) haben die Schriften bzw. die Theologie der Väter selbst zum Gegenstand.

Betrachtet man den Reichtum und die Vielfalt der in der Festschrift behandelten Beiträge unter dem Gesichtspunkt der Praktikabilität, so ergeben sich natürlich einige Erschwernisse. Je konzentrierter auf eine einheitliche Thematik eine Festschrift ausgerichtet ist, umso leichter kann sie erworben werden, umso eher bleibt sie ein häufig benutztes Werkzeug im Rahmen der von ihr weitergeführten Forschung. Diese Konzentration kann „Kyriakon" verständlicherweise nicht bieten. Sie reicht zeitlich von den Anfängen frühchristlicher Mission (vgl. Y. Congar, Souci du salut des paiens et conscience missionaire dans le christianisme post-apostolique et préconstantinien [I, 3/11]) bis zu den philosophischen (vgl. P. Courcelle, Adelard de Bath et la „Consolation" de Boèce [II, 572/5]) und liturgischen Nachwirkungen im Mittelalter und in der Zeit nach dem 2. Vatikanum (vgl. W. Dürig, Die Scholastiker und die Communio sub una specie [II, 864/75]; J. Pascher, „Despicere terrena" in den römischen Messorationen [II, 876/85], E. J. Lengeling, Der Bischof als Hauptzelebrant der Messe seiner Ordination [II, 886/912]), und berührt inhaltlich (wie bereits aus der Skizzierung der Unterabteilungen ersichtlich geworden ist) alle Forschungssparten für die frühchristliche Zeit. Ein wenig aus dem Rahmen fällt ein Beitrag, der dennoch der besonderen Aufmerksamkeit vieler Leser sicher sein darf: K. Aland, Hans Lietzmann und die katholischen Patristiker seiner Zeit (II, 615/35). Aland dürfte seinen Beitrag, der kurz kommentiert Teile eines Briefwechsels zwischen Lietzmann, den Kardinälen G. Mercati und F. Ehrle, sowie O. Casel, J. Bidez, dem konvertierten E. Stein und anderen bringt, nicht ohne Überlegung J. Quasten gewidmet haben; er wird als Anerkennung gedacht sein für den Mann, der auf seine Weise mitgeholfen hat, daß „die Selbstverständlichkeit, mit der heute evangelische und katholische Patristiker zusammenarbeiten, und zwar eben nicht nur pragmatisch, sondern im vollen Einverständnis über Methode und Ziel ihrer Arbeit", eine Selbstverständlichkeit, die es im Zeitalter Lietzmanns noch nicht gab, Wirklichkeit werden konnte (vgl. II, 615).

Die Vielfalt der Beiträge, die – wie bereits erwähnt – die Benutzung der Festschrift kaum erleichtert und eine auf den wissenschaftlichen Inhalt bezogene Würdigung nahezu unmöglich macht, findet ihre Erklärung und Rechtfertigung in der Hochschätzung des Geehrten. Besonders dankbar ist der deutsche Leser, der – wie der Schreiber dieser Zeilen – bereits einer nachfolgenden Generation angehört, für die in einem Epilog zusammengefaßten Beiträge. Sie beleuchten Lebensweg und Lebenswerk eines deutschen Landsmannes, dessen wissenschaftlicher Rang und Name unbezweifelt ist, ohne daß die näheren Umstände seines Wirkens bekannt gewesen wären. Herkunft und Bildungsgang, den Einfluß von Inhalt und Methode der Forschung F. J. Dölgers, Anlaß und Umstände der Übersiedlung nach Washington und die Wirksamkeit an der dortigen katholischen Universität skizziert P. Granfield, Johannes Quasten. A Biographical Essay (II, 921/23), ergänzt durch eine vollständige Bibliographie der Arbeiten Quastens aus den Jahren 1929/69 (II, 924/37). Als Hg. der „Studies in Christian Antiquity" (15 Bd. Washington 1951/70), als Mitherausgeber der kommentierten Übersetzungen „Ancient Christian Writers" (38 Bd. Westminster [Md.] – London 1946/70) und weiterer wissenschaftlicher Reihen von Quellen und Untersuchungen ist er für die patristische Forschung ebenso unentbehrlich geworden wie durch die von ihm verfaßte, vielfach übersetzte und im englischen Sprachraum maßgebend gewordene mehrbändige Patrologie. Einen intimeren Einblick in das Maß an persönlicher Ausstrahlung, das Quasten besessen haben muß und kraft dessen es ihm gelungen ist, der patristischen Forschung in Amerika lebhafte Impulse zu vermitteln, gewähren die sehr warmherzig geschriebenen Beiträge von W. J. Burghardt, Ergon Kyriakon. Johannes Quasten as Teacher, Scholar and Friend (II, 915f) und J. Pelikan, ΔΙΔΑΧΗ and ΔΙΑΔΟΧΗ: A Personal Tribute to Johannes Quasten (II, 917/20). Namen und Sachregister (II, 943/72) beschließen die beiden Bände, die ein des Meisters würdiges Werk geworden sind. Ihren wissenschaftlichen Reichtum hier auszubreiten, war nicht möglich. Doch darf versichert werden, daß die Hg. an die wissenschaftliche Qualität der einzelnen Beiträge ein nicht geringes Maß angelegt haben. Verzettelt in den Materialsammlungen der Gelehrten und den Katalogen der Bibliotheken werden sie noch häufig auftauchen und mit dem Hinweis auf ihre Herkunft aus der Festschrift Johannes Quasten, die Erinnerung an das ἔργον κυριακόν eines bedeutenden Patrologen wachhalten.

Ernst Dassmann Bonn

Dassmann, Ernst: **Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst.** – Münster: Aschendorff (1973). IX, 494 S., 51 Tafeln mit 66 Abbildungen im Anhang, 8 Tabellen als Beilage. (Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 36) kart. DM 78.–

Die Abfassung dieser sehr umfänglichen und gehaltreichen Studie, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster als Habilitationsschrift angenommen wurde, setzt nicht nur ein hohes kirchen- und dogmengeschichtliches, sondern vor allem ein gediegenes archäologisches Wissen voraus. Die zur sachgerechten Bearbeitung erforderliche Methode wird vom Vf. in der Einleitung kurz erläutert. Es soll geklärt werden, ob und in welcher Weise der Komplex „Sündenvergebung" in den frühen ikonographischen Zeugnissen Spuren hinterlassen hat (2), in welchem Maße das Verlangen nach Sündenvergebung im Gesamt der Bildmotive dieser Zeit mitschwingt (7).

Was die zeitliche Beschränkung betrifft, so bildet die frühkonstantinische Zeit die oberste Grenze. Eine geographische Eingrenzung kann nach der Überzeugung des Vf. vernachlässigt werden, weil Unterscheidungen wie Osten und Westen, Ägypten, Afrika oder Rom, was die religiösen Probleme angeht, im 3. Jahrhundert noch von untergeordneter Bedeutung sind und für die Denkmäler sowieso kaum getroffen werden können (6).

Es soll vorweg anerkannt werden, daß der Vf. das gesteckte Ziel erreicht hat, wenn auch der größere Teil der Arbeit, nämlich die Kapitel 2–3 (76–340), nicht der Darstellung eines vertieften Verständnisses der Ikonographie bis Konstantin unter dem besonderen Aspekt der Sündenvergebung dienen, sondern versuchen, die theologischen Voraussetzungen für eine sinngerechte Deutung der verschiedenen Bilder zu schaffen. Bei einem Vergleich der tatsächlichen ikonographischen Auswertung, die im 4. Kapitel erfolgt (341–447), mit den vorausgehenden dogmengeschichtlichen Erörterungen, wird man fragen dürfen, ob diese letzteren Ausführungen im Blick auf die eigentliche Themenstellung nicht wesentlich kürzer sein könnten. Ein beachtlicher Teil der dogmenhistorischen Ausführungen dient dem Verständnis der frühchristlichen Frömmigkeit und Kunst nur insofern, als diese auf dem Hintergrund des geistesgeschichtlichen Horizonts erläutert werden.

Das 1. Kapitel (9–75), das der Grundlegung dient, bietet zunächst einen umfassenden Überblick über den Denkmälerbestand der vor- und frühkonstantinischen Zeit, die sich vor allem auf die Katakombenmalerei und die Sarkophage erstreckt. Noch entscheidender sind die methodischen Fragen über das Auslegungsprinzip der aufgefundenen Kunstwerke. Der Vf. legt die in der bisherigen Forschung vorgeschlagenen Wege dar und kommt zu der Überzeugung, daß nur eine symbolische Interpretation der frühchristlichen Bildkunst gerecht wird. Der Betrachter soll nicht bei den Bildern stehenbleiben, sondern auf eine Wahrheit oder ethische Forderung, die im Bild wiedergegeben wird, hingewiesen werden (47–48).

Schwieriger ist die Frage, ob und in welchem Umfange die breit dargestellte Theologie der Väterzeit zur Deutung des ikonographischen Befundes herangezogen werden darf. Der Vf. hält eine Deutung der Bilder durch die Texte für möglich und sinnvoll, wenn beachtet wird, daß die ikonographischen und literarischen Zeugnisse Schöpfungen *sui generis* sind und somit eigenen Regeln der Interpretation folgen (56). Man wird sich hüten müssen, einen ungerechtfertigten Abgrund zwischen Volksfrömmigkeit und Theologie, zwischen Aussagen der frühchristlichen Kunst und den Schriften der Väter zu konstruieren (57). Es gibt eine Kombination zwischen Theologie und Volksfrömmigkeit einerseits und Texten und Bilder andererseits (59). Es geht um die Deutung der Bilder aus dem lebendigen Glauben und der Frömmigkeit des christlichen Volkes (61).

Unter Zugrundelegung dieser Methode erlangt dann das 2. Kapitel (76–182) seine Bedeutung, wenn es sehr verschiedene theologische Fragen über Taufe, Buße und Martyrium behandelt, so etwa: Grundverständnis und Vollzug der Taufe, Bilder für die Taufe, die Taufe Jesu als Vorbild für die christliche Taufe; der religiös sittliche Zustand der Gemeinden; die Sündenfurcht und das Vertrauen auf Vergebung, die Bußfrömmigkeit des 3. Jahrhunderts und die Gesinnung der lebenslangen Buße; das Martyrium als persönliche Vollendung und Sühne, die Interpretation des Martyriums als zweite Taufe, die Sündenvergebungsfunktion der Martyrer usw.

Das 3. Kapitel (183–340) bietet die Auslegung der in der frühchristlichen Kunst dargestellten Bildmotive in der Literatur des 2. und 3. Jahrhunderts. Unter den alttestamentlichen Motiven werden behandelt: die Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham, das Quellwunder des Mose, das Noebild in den Katakombenmalereien; die Exegese des Jonasgeschehens und des Berichtes über den Sündenfall, der Geschichte von Daniel in der Löwengrube und den drei Jünglingen im Feuerofen, der Susannaerzählung und der Hiobsgestalt und der Himmelfahrt des Elias. Unter den neutestamentlichen Bildmotiven erscheinen die Auferweckung des Lazarus, die Samariterin am Jakobsbrunnen, die Heilungswunder (die Heilung des Gichtbrüchigen, des Blinden und der blutflüssigen Frau), das Weinwunder von Kana und das Hirtenbild.

Gerade in diesem Abschnitt beweist der Vf., wie sehr er die Väterliteratur kennt. Er bietet mit großem Geschick den Wandel der Deutung der Szenen in der Theologie des Ostens und Westens dar und schafft so die Voraussetzung für den schwierigen letzten Teil, der das Ziel der gesamten Abhandlung ist.

Das 4. Kapitel (341–447) widmet sich schließlich der ikonographischen Auswertung, d. h. der Frage, ob die in den vorausgehenden Kapiteln erhobenen Resultate in der vor- und frühkonstantinischen Ikonographie eine Bestätigung finden und die Monumente den in der Literatur nachgewiesenen Tauf-, Buß- oder Martyriumsgehalt der biblischen Motive unterstreichen (341).

Verhältnismäßig einfach ist die Interpretation der Taufbilder. Direkte Taufbilder, d. h. die Darstellung von Taufszenen finden sich sowohl auf den Sarkophagen wie in den Katakombenmalereien. Unter den indirekten Taufbildern und baptismalen Kompositionen erscheinen das Bild des Fischers (Anglers), die biblischen Motive des Quellwunders, die Heilung des Gichtbrüchigen und der Samariterin. Der Vf. gibt hier nicht nur einen Überblick über die Darstellungen als solche, er ordnet die einzelnen Bilder in die größere Gesamtkomposition ein und stellt jeweils die kritische Frage, ob es sich im einzelnen um eine Taufdarstellung und Interpretation handeln kann.

Wesentlich schwieriger ist die Suche nach dem ikonographischen Niederschlag der Sündenvergebung durch das Bußsakrament, weil es keine Bußbilder gibt, in denen sich das Verlangen nach Sündenvergebung in realistischen oder symbolischen Darstellungen eines sakramentalen oder liturgischen Bußaktes verdichtet hätte, um die dann eine Reihe weiterer indirekter Bußbilder gruppiert werden könnte (373). Trotzdem ist der Vf. mit Recht der Überzeugung, daß der Gedanke der Sündenvergebung durch das Bußverfahren in der Ikonographie nicht gefehlt hat, so schwierig auch die Deutung einzelner Bilder sein mag. Er nennt in diesem Zusammenhang u. a. das schon erwähnte Hirtenbild, das gelegentlich mit der Jonasszene verbunden wird, die Darstellung des Sündenfalls, die Auferweckung des Lazarus und die Noegestalt.

Es kann hier nicht näher ausgeführt werden, mit welcher Akribie der Vf. die einzelnen Darstellungen prüft und wie zurückhaltend er in einer kritischen Auseinandersetzung mit der bereits vorliegenden Literatur die Frage stellt, ob und in welchem Umfang unter Berücksichtigung aller Argumente das Bußgeschehen einen direkten oder indirekten Niederschlag in der bildlichen Darstellung gefunden hat.

Ähnlich schwierig gestaltet sich die Frage nach bildlichen Darstellungen von Martyrern in ihrer Eigenschaft als Fürbitter und Sündenvergeber, weil auch hier nicht von einer formal-inhaltlich identifizierbaren Szene ausgegangen werden kann, um die sich dann eine Anzahl verschlüsselter Szenen gruppieren ließe. Realistische Darstellungen des Martyriums und Kultbilder von Martyrern sind nach dem übereinstimmenden Urteil der Archäologen im 3. Jahrhundert nicht nachweisbar (419–420). Die Frage kann für diese Zeit also nur lauten, ob es Martyriumsdarstellungen in verhüllter Form gegeben hat. Unter dieser Rücksicht werden dann u. a. die Bilder von Daniel in der Löwengrube und den Jünglingen im Feuerofen untersucht. Der Vf. kommt zu dem Ergebnis, daß mit großer Wahrscheinlichkeit mit dem Danielbild an das Martyrium der Propheten erinnert werden soll. Nicht eindeutig entschieden werden kann hingegen die Frage, ob nur auf das Martyrium und seine sündenvergebende Funktion hingewiesen oder auch hinter dem Danielbild die fürbittende Macht des Martyrers sichtbar gemacht werden soll (431).

Gerade dieses letzte Kapitel zeigt, wie schwierig die Interpretation der ikonographischen Darstellung im einzelnen ist und wie sehr die Ergebnisse selbst von anerkannten Forschern differieren. Der Vf. versucht in jedem einzelnen Fall eine kritische Auseinandersetzung und eine abgewogene eigene Urteilsfindung. Viele Fragen muß er offen lassen.

Trotz einiger kritischer Einwände darf die vorliegende Untersuchung als ein sehr wertvoller Beitrag nicht nur für die christliche Ikonographie, sondern auch für die schwierige Dogmengeschichte der Sündenvergebung gelten. Der Vf. versteht es, Gesichtspunkte hervorzuheben, die bisher in dieser präzisen Darstellung und Zusammenfassung nicht erbracht wurden. Die verschiedenen Register erleichtern das Benützen der Arbeit. Daß viele Tafeln mit Abbildungen und tabellarischen Übersichten beigefügt sind, verpflichtet zu einem zusätzlichen Dank gegenüber dem Verfasser.

München Josef Finkenzeller

Schneider, Theodor: **Die Einheit des Menschen.** Die anthropologische Formel „anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne. – Münster: Aschendorff 1973. VI, 288 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF Bd 8) kart. DM 48.–

Das immer wieder vereitelte Verlangen heutigen Denkens, den als Einheit erfahrenen und geglaubten Menschen als Einheit auch zu begreifen, erscheint allmählich allein durch unsere eigenständige Denkkraft kaum erfüllbar. Die effizienteste, wenn auch mühsame Methode, unserer tiefgewurzelten Befangenheit in der platonisch-cartesianisch-neuzeitlichen Anthropologie zu entkommen, bleibt wohl die der historischen Studien. Th. Schneider, junger Professor für Dogmatik an der Universität Mainz, geht in dieser seiner Bochumer Habilitationsschrift weit vor unser Zeitalter zurück und untersucht gründlich „die bedeutendeste anthropologische Definition eines allgemeinen Konzils" (3), nämlich die provozierende Formulierung des Konzils von Vienne (1311–1312): „quod anima rationalis seu intellectiva ... sit forma corporis humani per se et essentialiter" (DS 902). Durch den genauen „Versuch einer Aufhellung der Entstehungsgeschichte und damit der inhaltlichen Aussage dieser ... Formel" (3) führt Vf. den Leser in die von uns weit entfernte Denkwelt des Hochmittelalters und vermittelt die differenzierte Vielfalt jenes diffizilen Ringens mit einem wichtigen Problem, das Theologen und Philosophen eines jeden Zeitalters von neuem beschäftigen muß. Des näheren beschränkt sich Sch.s Darstellung auf den Ausgangspunkt dieser „aristotelischen" Formel bei Thomas von Aquin, auf den davon entzündeten sog. Korrektorienstreit zwischen Dominikaner- und Franziskanertheologen und schließlich auf den konkreten „Bezugspunkt der konziliaren Überlegungen, nämlich das sensible pluralistische, auch innerhalb der Franziskanerschule sehr ungewohnte System des Petrus Johannis Olivi" (247).

Das Werk erfreut sich einer ausgereiften und sehr auf den Leser bedachten Gliederung in acht Kapiteln. Nach (I) einer Einleitung in die Einordnung des Themas sowie in dessen vorliegende Abhandlung schildert Vf. (II) den historischen Ausgangspunkt der anthropologischen Kontroverse, d. h. die erstmalige Einheitsthese des Thomas von Aquin. Dann (III) wird der geschichtliche Ablauf des Korrektorienstreits im ganzen skizziert. Als Vertreter der herkömmlichen pluralistischen Position wird in einem IV. Kapitel Wilhelm de la Mare gewürdigt. Das darauf folgende V. Kapitel bietet demgegenüber ein Bild der bisher bekannten Verteidiger des thomanischen Standpunkts gegen Wilhelms Schrift «Correctorium Fratris Thomae», wobei die fünf folgenden Dominikaner pointiert vorgestellt werden: Richard Knapwell, Robert von Orford, Johannes von Paris, Wilhelm von Macclesfield und Rambert (von Primadizzi) von Bologna. Nach dieser Eruierung der eigentlichen Textgrundlage reflektiert Schneider (VI) auf den mannigfaltigen durchgesehenen Gedankenstoff und widmet ihm eine tiefgehende Analyse, in der, einmal, die Schwere der je verschieden verwandten hylomorphistischen Begrifflichkeit und, zum anderen, die theologischen Triebfedern des Streites hervorgehoben werden. Nachdem nun Klarheit über den bisherigen Stand der Debatte verschafft ist, befaßt sich Kap. VII mit P. J. Olivi und seiner komplizierten Doktrin. Am Schluß befindet sich ein kurzes, auswertendes und einige Überlegungen im Blick auf das Konzil selber beinhaltendes Kapitel (VIII).

Augenscheinlich verlangt eine solche Studie sowohl historische Akribie als auch spekulative Durchdringung. Beides leistet Vf. vollauf. Der spekulative Höhepunkt des Buches verkörpert sich m. E. in der Darlegung der thomanischen Lehre; der denkhistorische Höhepunkt (wenn ich es so nennen darf), wohl in der sorgsamen resolutio der vielen Gegebenheiten der Lehre Olivis auf ihre prinzipiellen Zusammenhänge. Auffallende Eigenschaften des Buches sind außerdem eine gezielte und angemessene Verwendung von Zitaten, eine ungewöhnlich harmonische Komplementarität zwischen Text und Fußnoten, ein gewandter Umgang mit der fremdsprachigen Sekundärliteratur und ein sehr logisch durchdachter Aufbau der Darstellung.

Wichtig bei der Ergründung der thomanischen Anthropologie ist die Wiedererlangung der damaligen Fragestellung sowie der Originalität von deren Lösung. Mit Recht indessen betont Sch. die Anstößigkeit der thomanischen Konzeption und macht somit die Bedeutung der davon entfachten Debatte für den Leser wirklich nachvollziehbar. Im Aristotelismus selbst nämlich gibt es gar keinen Platz für irgendwelche Antworten zu dem folgenden, aristotelisch formulierten Problem, das aus den christlichen Lehren, beispielsweise der Unsterblichkeit des Geistes und Auferstehung des Fleisches, entsteht: „Wie kann eine inkorruptible, geistige Substanz Form eines korruptiblen Körpers sein, und zwar so, daß beide eine wirkliche Einheit im Sein, ein ‚unum simpliciter' bilden?" (9). Einmal eingesehen, bewirkt dieses Dilemma eine seltene Faszination und Herausforderung für den christlichen Theologen. Sollte er es überhaupt nicht wahrhaben wollen – es z. B. für sogar unchristlich erklären, wie viele Theologen unseres Jahrhunderts –, so vermag er letztlich nicht mehr vom Menschen im ganzen zu reden. Will er es aber auflösen, so braucht er eine wesentlich neue, Aristoteles (und Descartes) transzendierende Sicht. Die originelle Einsicht des Thomas entdeckt man nun von neuem, nur wenn man, wie Schneider, die Geschichte unvoreingenommen und gewissenshaft bedenkt und sie nicht bloß als eine Folie gemäß den Bedürfnissen der eigenen Position hin und her manipuliert. Dementsprechend weiß Vf. einerseits die exzellenten, aber in Deutschland zu wenig bekannten Werke eines Anton C. Pegis voll zur Geltung kommen zu lassen und andererseits die unfundierten Interpretationen eines K. Bernath und sogar von J. B. Metz zutreffend außer Kraft zu setzen. Weil es Thomas gelang, den ganzen Menschen gerade als ganzen auf ein einziges Prinzip, d. h. esse, zu bringen, wandelte er den aristotelisch-hylemorphistischen Seelenbegriff in eine Dimension um, die sowohl Geist als auch Körper umfaßt und gründet. Diesbezüglich kommt Schneider (obwohl an einer vielleicht verspäteten Stelle seines Buches) zu der zutreffenden tiefsinnigen Feststellung: „Thomas löste das ‚aristotelische Dilemma' dadurch, daß er den ‚intellectus separatus' des Aristoteles als die virtus und operatio intellectiva (um)deutet, die selber eine solche der substantia animae sei, welche forma corporis ist" (245).

Nur, es bleibt in Vf.s Erklärung m. E. unbeantwortet, wieso das Dilemma durch die metaphysische Wendung des Thomas gelöst werden sollte. Vielmehr scheint es mir, damit lediglich aufgeschoben zu werden. Wie aber, so stellt sich die Frage in ihrer neuen Form, soll eine materielle Seinsweise aus einer immateriellen Seinsweise hervortreten? Auf diesem Niveau spielt die Frage allerdings keine Rolle in den Korrektorienstreit und geht insofern vielleicht über das Thema des Buches hinaus; hätte Vf. dennoch die anspruchsvolle thomanische Seinslehre auf den zentralen Platz gerückt (wozu sich die einschlägigen Werke Et. Gilsons dienlich gemacht hätten), so wäre wahrscheinlich u. a. verständlicher gewesen, warum „dieser Entwurf sich in seiner strengen Fassung in der Theologie nie ganz durchgesetzt hat" (57). Im übrigen, da menschliches esse (im Sinne von actualitas omnium actuum) notwendig als partizipierend zur Erscheinung kommt, ließe sich dann aufweisen, wie die Einheit des Menschen letztlich nur in Verbindung mit Gott ergründbar bleibt, d. h. wie Anthropologie an diesem Punkt in Theologie einmündet.

Es liegt nahe, den Grund dieses Verzichts zu mutmaßen. Er klingt meiner Überzeugung nach mehrfach in dem Buch an – freilich ohne erhebliche Folgen – und betrifft das Verhältnis der Philosophie zur Theologie. Manche Aussagen des Autors erwecken bei mir den Eindruck, daß die Tragweite der Philosophie in der Theologie sich lediglich im Bereich der Begrifflichkeit erschöpfen sollte (vgl. S. 3, 12, 15, 54, 238, 245). Wenn das stimmt, dann würde es sich in dieser Frage bloß um die Möglichkeit handeln, innerhalb des Sprachspiels der aristotelisch-hylemorphistischen Begrifflichkeit und konform mit ihren gegebenen Gesetzen die angeblich schon gewußte Einheit des Menschen konsequent auszudrücken. Kein sachlicher Fortschritt, sondern nur ein sprachlicher könnte infolgedessen anvisiert werden. Nun mag man über eine solche moderne Auffassung streiten können, aber unzweifelhaft dürfte sein, daß die hochmittelalterlichen Theologen sie nicht geteilt haben. Bezeichnenderweise nannten sie Erkenntnis ja schon verbum. Letzten Endes sei aber nachdrücklich hervorgehoben, daß diese vermutete Auffassung des Vf.s so gut wie keinen substantiellen Einfluß auf das, was er sich vorgenommen hat, ausübt; dafür hegt er zu viel Respekt vor den Texten. Es ginge höchstens um eine tiefere Lotung des Themas bzw. eine Erklärung für das Ausbleiben derselben.

Der Vergessenheit des thomanischen esse-Begriffs zufolge gerieten sowohl die Verteidiger der Einheitsthese als auch die Formpluralisten zwangsläufig in unlösbare Aporien: Während die Einen durch die Annahme der inadäquaten aristotelischen Seelendefinition nicht imstande waren, Tod, embryonale Entwicklung und die Identität des Christusleibes systematisch zu erklären, waren die Anderen durch dieselbe Annahme unfähig, die Verbindung der „Teile" des Menschen zu erklären. Beide griffen infolgedessen über den strengen Aristotelismus hinaus und postulierten Notlösungen wie einerseits die „Kadaverform" oder andererseits die „colligantia naturalis" (was m. E. zeigen dürfte, daß sich das Anliegen von keiner der drei Positionen ausreichend deuten läßt als der Versuch, schon Gewußtes in eine neue, d. h. aristotelische, Begrifflichkeit zu

übersetzen). Die verschiedenen Ergebnisse resultierten aus der jeweiligen Prioritätensetzung; sie „wirken auf ihrem eigenen Terrain überzeugend, aber auch nur dort" (183). Die zwei Grundpfeiler der Pluralisten waren „eine gewisse Aktualität der Materie bzw. die forma corporeitatis auf der einen und eine geistige Materie innerhalb der Seele auf der anderen Seite" (183). Ihnen blieb die hylemorphistische Idee einer reziproken Kausalität zwischen zwei Seinsprinzipien unbekannt. Trotz Unterscheidungen wie die zwischen perfectio (forma, substantia) incompleta und completa konnten sie nicht umhin, mehrere subsistierende Wirklichkeiten im Menschen zugrundezulegen. Darauf beruht die Wichtigkeit des Begriffs „colligantia naturalis", die Schneider, J. P. Muller folgend, ihm beimißt.

Etwas weniger gelungen als solche zusammenfassenden Analysen seiten des Autors sind seine kurzen Bemerkungen unter der sehr modern gefaßten Überschrift: „Offenbarungswahrheit und philosophische Terminologie" (202–207). Mir will es den mittelalterlichen Theologen gegenüber unfair erscheinen, wenn Vf., unsere heutige Gleichsetzung des theologischen Sinnes der Heiligen Schrift mit der Intention ihrer menschlichen Verfasser voraussetzend, ihnen „die unkritische Identifikation von biblischer und aristotelischer Terminologie" (205) vorwirft. Hätte man zuerst die mittelalterliche Hermeneutik, die sich von der unsrigen fundamental unterscheidet und keineswegs unreflektiert war, eruiert, so hätte man wahrscheinlich keine „überraschende Kurzschlüssigkeit zwischen biblischer Terminologie und philosophischer Deutung im Kontext des zeitgenössischen Verständnisses" (205) gefunden – mindestens fiele der Überraschungseffekt hin. Vielleicht ließe sich auf diese Weise darüberhinaus einsichtig machen, wieso damals „ein massives Mißverständnis des biblischen Terminus sarx" (201) wie auch das „völlige Mißverständnis des biblischen soma-Begriffs" (206) ohne weiteres und ohne Einspruch zustande kommen konnten.

Kein billiges Referieren, sondern unnachgiebiges historisches Interpretieren ersten Ranges – das bietet das Olivi-Kapitel. Bar jeden Überflusses bringt es das Wesentliche in den Brennpunkt und bohrt hinein bis zu einer erschöpfenden Auswertung des Entwurfs Olivis. Nachdem konstatiert wird, wie die bisherige nuancierte Oliviforschung wegen stark gegensätzlicher Urteile in eine gewisse Ratlosigkeit führt, erhellt Vf. die komplizierten Gegebenheiten der primären Quellen im Hinblick auf deren thomanische, aristotelische und franziskanische Einflüsse. Somit erweist sich Olivi als Anhänger sowohl des strengen universalen Hylomorphismus als auch der Einheitsthese. Mit Thomas verwarf er die gängige franziskanische Auffassung einer subordinatio essentialis unter den verschiedenen Formen im Menschen. Indem er aber eine materia spiritualis vertrat, entpuppt er sich dennoch als echter Aristoteliker und Pluralist, der zwei Entitäten im Menschen unumgänglich behaupten muß. Zur Begründung der Einheit blieb ihm schließlich nichts übrig, als einen Neologismus, die „forma totalis", postulatorisch einzuführen. Dies aber ist nach Vf.s Ansicht ein uneigentlicher Gebrauch des Formbegriffs, der keine strenge Korrelation von Materie und Form kennen sollte. Was man außerdem hätte zeigen können, wäre, daß wir hier einen „Vorläufer des theologischen Nominalismus" (J. Koch) haben, denn gerade an diesem Punkt unterscheidet sich Olivi wesentlich von Thomas, der seinerseits das Bedürfnis nach einer Gesamtform mit seinem esse-Begriff erfüllen und damit begründeterweise, wie Wm. E. Carlo 1964 bewies, Materie gerade auch als Form fassen konnte. Statt dessen verfiel Olivi dem dualistischen „aristotelischen Dilemma", wobei er den Pluralismus an seine Grenze und in eine offenkundige Krise trieb.

Vor solcher Konsequenz erschraken Olivis pluralistische Ordensbrüder, und ihnen gelang es auf dem Vienner Konzil, dagegen die Einheit des Menschen hylemorphistisch (ohne die näheren Differenzierungen des Korrektorienstreits) definieren zu lassen. Unter anderem kommt Schneider in einigen abschließenden Feststellungen über die Lehräußerung des Konzils somit zu dem Ergebnis, daß die verbreitete Annahme, das Konzil habe die Position des Thomas übernommen, den historischen Fakten widerspricht. Hinwiederum nur ein Beispiel für die bedeutsamen Ergebnisse einer exakten, unpräjudizierten, tiefgründigen, ja sogar schönen Studie, die den Leser zu der Entdeckung des Alten als des Neuen hinführt.

Mainz William J. Hoye

Studia Westfalica. Beiträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde Westfalens. Festschrift für Alois **Schröer**. Hrsg. von Max Bierbaum. – Münster: Aschendorff (1973). XII, 407 S., 1 Abb. (Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens, Bd 4) Lw. DM 78.–

Der vorliegende Band, der Alois Schröer zum 65. Geburtstag gewidmet ist, umfaßt nach einem Geleitwort von Bischof Heinrich Tenhumberg sechzehn Aufsätze zur Kirchen- und Landesgeschichte und zur religiösen Volkskunde Westfalens, zu den Gebieten also, denen Schröer sich in seiner Forschungsarbeit vornehmlich zugewandt hat, wie das (von N. Humburg zusammengestellte) Verzeichnis seiner Veröffentlichungen zeigt (403–407), das diese Festschrift beschließt. Die Beiträge sind nicht um ein zentrales Thema gruppiert, sondern behandeln Gegenstände, die sachlich recht breit gestreut sind und vom 9. bis zum 20. Jahrhundert reichen. In den meisten sind auch Dokumente wiedergegeben, in manchen ist deren Edition und Kommentierung die eigentliche Absicht.

Da es hier nicht möglich ist, die Aufsätze im einzelnen vorzustellen und zu besprechen, muß ihre vollständige Aufzählung genügen. Dabei wird statt der vom Hrsg. gewählten alphabetischen, an den Namen der Verfasser orientierten Anordnung, in chronologischer Reihenfolge verfahren.

In die Anfangszeit des Bistums Münster führt Basilius Senger mit seinem Beitrag „Liudger in der Utrechter Väter-Tradition" (341–353). – „Aus der Frühzeit des Territoriums der Bischöfe von Münster. Das Bruchstück eines bischöflichen Tafelgüterverzeichnisses (um 1250) und Ritter Lubbert von Schwansbell, Offizial zu Billerbeck" nennt Joseph Prinz seine kommentierende Edition eines Pergamentdoppelblatts aus dem Stadtarchiv Münster (259–284). – Vom 13. bis ins 20. Jahrhundert reicht die „Glockengeschichte des Kreises Warendorf" von Friedrich Helmert (93–147). – Über den gleichen Zeitraum erstrecken sich die von Helmut Lahrkamp behandelten Nachrichten „Vom Patronatsrecht des münsterschen Rates" über Pfarr- und Vikariestellen (214–229). – Emil Lengeling hat die „Agapefeier beim ‚Mandatum' des Gründonnerstags in einer spätmittelalterlichen Agende aus dem Bistum Münster" (Ende 15. Jh., Pfarrei Ottenstein bei Vreden) untersucht und deren Text mitgeteilt (230–258). – Einen personengeschichtlichen Beitrag zur münsterschen Wiedertäuferzeit bietet Wilhelm Kohl mit „Heinrich Roll. Beiträge zu seiner Biographie" (185–194). – „Ein Paderborner Visitationsbericht vom Jahre 1575", der sich auf neunzehn visitierte Pfarreien bezieht, ist durch die Edition von Johannes Bauermann der Forschung leicht zugänglich gemacht worden (1–52). – Ereignissen und Personen der Zeit Christoph Bernhard von Galens, dessen Korrespondenz mit dem Hl. Stuhl Alois Schröer kürzlich veröffentlicht hat[1], sind drei Beiträge gewidmet: Manfred P. Becker behandelt „Die Ernennung von Johannes Alpen zum Generalvikar und Siegler durch Christoph Bernhard von Galen. Ein Beitrag zu den Archidiakonalstreitigkeiten im Bistum Münster im 17. Jahrhundert" (53–75); Hans W. Welter befaßt sich mit „Streitschriften zur Münsterer Koadjutorwahl 1667/68. Ein Versuch der Einordnung" und veröffentlicht eine Relatio von 1667 (376–402); Adolf Risse liefert „Beiträge zu einer Biographie des münsterischen Arztes Dr. med. Bernhard Rottendorf (1594–1671)" (285–340, mit Dokumentenanhang). – Max Georg Frhr. von Twickel stellt „Die Münstersche Stiftung des Johannes Heerde" von ihrer Gründung (1718/1733) bis in die Gegenwart vor (354–375). – Max Bierbaum teilt „Ein documentum pietatis des münsterschen Großen Kaland aus dem Jahre 1803" mit, worin dieser für den Fall einer Aufhebung des Domkapitels sein Vermögen den Barmherzigen Brüdern vermachte (76–83). – Martha Bringemeier berichtet über „Die Kleidung der Geistlichen in Coesfeld um 1800" (84–92). – Aus vatikanischen und deutschen Archiven stammende „Römische Quellen zur Bischofsernennung Wilhelm Emmanuel von Kettelers 1850" hat Erwin Iserloh ediert und erläutert (159–184). – Hans Joachim Kracht hat einen Beitrag über „Adolf Kolping und die Gründung der ersten Gesellenvereine in Westfalen" (zwischen 1850 und 1860) beigesteuert (195–213). – Noch lebendigem Brauchtum und dessen Wurzeln ist Norbert Humburg nachgegangen: „Die volkstümliche Gestaltung der Osternacht in Hallenberg. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde Westfalens" (148–158).

Münster/Westf. Alwin Hanschmidt

[1] Die Korrespondenz des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen mit dem Hl. Stuhl (1650–1678). Hrsg. von Alois Schröer. Münster 1972.

Brosseder, Johannes: **Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten.** Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum. – München: M. Hueber (1972). 398 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd 8) kart. DM 50.–

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine kath. theol. Diss. Brosseder hat sich an ein heikles Thema gewagt. Es birgt zwei Gefahren in sich, denn es kann sowohl dazu verführen, in die bloße Luther-Polemik erneut einzuschwenken, als auch gerade aus dem Bestreben nach einem ökumenischen Verständnis die Position Luthers zu milde zu interpretieren. Um diesen Gefahren zu entgehen, hat der Vf. zweierlei getan. Er hat erstens die Zeugnisse für die Interpretation und Rezeption von Luthers Aussagen zum Judentum gesammelt und überprüft; er hat zweitens die ausgesprochenen Judenschriften Luthers in den Zusammenhang der übrigen Aussagen des Reformators über die Juden gestellt und sie von dem Ansatz seiner Theologie, der Rechtfertigungslehre aus, erneut gedeutet.

Er konnte sich bei der Sammlung der Zeugnisse für Rezeption und Interpretation nicht mit dem einfachen Nachweis begnügen, sondern mußte vielmehr aufweisen, aus welchen weltanschaulichen Voraussetzungen Rezeption und Interpretation erfolgten. Aus der Theologie der Reformationszeit selbst wird nur Johannes Mathesius herangezogen. Mit Johann Georg Walch kommt ein Theologe der Barockzeit zu Wort. Doch sind dies eigentlich mehr einleitende Beiträge. Das Hauptgewicht wird auf Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts gelegt.

B. gliedert den ersten, den Zeugnissen der Rezeption und Interpretation gewidmeten Teil in 5 Kapitel: Durchblick durch die Darstellungen bis 1911 – Wissenschaftliche Forschung von 1911–1945 – Kleinere Schriften zwischen 1911 und 1945 – Wissenschaftliche Forschung nach 1945 – Kleineres Schrifttum nach 1945 und Versuche zur Bewältigung der Vergangenheit. Es kommen sowohl protestantische wie katholische Autoren zu Wort. Aber auch jüdische Darstellungen werden herangezogen und schließlich sogar die völkischen und nationalsozialistischen Deutungsversuche.

Schon aus den Kapitel-Überschriften geht hervor, daß B. sich nicht auf die eigentlich wissenschaftliche Forschung beschränkt hat, sondern auch Zeugnisse von Autoren mitberücksichtigt, die weniger von einem wissenschaftlichen als einem apologetischen oder polemischen Ziel geleitet sind. Die Breite seiner Untersuchung mag es erklären, daß ihm dabei gelegentlich Irrtümer in der Einordnung unterlaufen sind.

Der schwerwiegendste dieser Irrtümer ist die Einordnung der „Judentumskunde" von Hans-Jochen Gamm unter neuere jüdische Deutungsversuche innerhalb des V. Kapitels des 1. Teils. Als Vf. einer Judentumskunde muß man selbst nicht unbedingt Jude sein. Hans-Jochen Gamm ist nie etwas anderes als ein evangelischer Christ gewesen. Seine „Judentumskunde" wurde ursprünglich für praktische Ziele für den Unterricht an nicht-jüdischen Schulen verfaßt. Gelegentlich scheint der Vf. sich zu sehr auf seinen Zettelkasten verlassen zu haben, statt an den Originaltiteln bzw. Verfassernamen die Richtigkeit zu überprüfen. So zitiert er konstant J. Schilling als Herausgeber der „Monumenta Judaica". Doch heißt der Herausgeber in Wirklichkeit Konrad Schilling.

Sieht man von diesen Fehlern ab, so darf man anerkennen, daß auf einer wirklich breiten Basis Autoren verschiedenster Richtungen zu Worte kommen. Der Ertrag der Durchmusterung der verschiedenen Zeugnisse ist allerdings weniger wichtig für die Luther-Forschung als für die Aufhellung der weltanschaulichen Positionen, die die Vf. selbst jeweils einnehmen. Das Ergebnis der Übersicht über die Interpretationszeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts ist einigermaßen ernüchternd. Ein Großteil der Zeugnisse bringt kaum etwas zum Luther-Verständnis ein. Selbst ein Teil der ernst zu nehmenden Forschung ist auf einer zu schmalen Basis angelegt, weil in ihm nur die direkten Judenschriften Luthers berücksichtigt werden.

Am schärfsten geht der Vf. mit Friedrich Heer ins Gericht. In der Textüberschrift steht in Klammern bereits der Zusatz: Bewältigung durch Verteufelung. B. nennt Heers Buch „Gottes erste Liebe" „eine der verantwortungslosesten Luther-Deutungen in jüngster Zeit". Er empfindet Heers Luther-Bild als eine „grobe Geschichtsfälschung"; denn es ist seine Überzeugung, daß von Luther kein direkter Weg zu Julius Streicher führt. Der Versuch Heers, aufgrund der Forschung von Erik H. Erikson Luthers antijüdische Äußerungen tiefenpsychologisch zu deuten, wird von B. aus grundsätzlichen Erwägungen abgelehnt. Für B. zählt nur die Theologie. Nun ist es zwar richtig zu betonen, daß Luthers antijüdische Aussagen im Kontext einer theologischen Tradition stehen. Dennoch scheint mir damit nicht die Problematik voll ausgeschöpft zu sein. Trotz aller theologischen Begründung bleibt doch nach den vortheologischen Motivierungen zu fragen. Gewiß ist Heer zu einseitig und zu polemisch vorgegangen. Gewiß kann man nicht von der Psychologie alleine her den Aussagen Luthers gerecht werden. Man sollte sie aber doch mitberücksichtigen. Dies nicht genügend getan zu haben, ist m. E. eine Schwäche der Untersuchung von B. Sie ist aber erklärlich daraus, daß es ihm gelungen ist nachzuweisen, daß die antijüdischen Aussagen Luthers durchaus im Zusammenhang seiner Theologie stehen. Er kann die Kontinuität der theologischen Entwicklung Luthers nachweisen. Als Ergebnis seiner Untersuchung darf festgehalten werden, daß es keinen Bruch in den Stellungnahmen Luthers gegenüber den Juden gibt.

Dem zweiten Teil des Buches kommt darum die größere Bedeutung zu, wiewohl er an Umfang geringer als der erste ist. Es ist nicht nur verdienstvoll, die direkten Judenschriften in den Zusammenhang der Aussagen Luthers zu den Juden überhaupt zu stellen, sondern sich auch die Frage zu stellen, welches der spezielle Zweck und welches der Adressat der jeweiligen Judenschrift sind. B. macht deutlich, daß es sich auch bei der frühen Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei", 1523, um keine Missionsschrift handelt, die an die Juden adressiert ist. Für christliche Leser und im innerchristlichen Bereich diskutiert Luther das Problem des nachbiblischen Judentums. Luther wehrt sich gegen den Vorwurf des Judaisierens, speziell gegen die Behauptung, er habe die Jungfrauschaft Mariens geleugnet, indem er Jesus als Abrahams Samen bezeichnet habe. Die Erörterung über die Stellung zum nachbiblischen Judentum wird zugleich zu einer Darlegung der Methoden der reformatorischen Theologie. Zu Recht weist B. darauf hin, daß die sogenannten judenfreundlichen Vorschläge dieser Frühschrift Luthers nicht über die grundsätzliche theologisch begründete antijüdische Haltung Luthers hinwegtäuschen dürfe. Auch in der Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei" findet sich eine gegen die jüdische Exegese gerichtete Schriftauslegung. Sie hat eine große Bedeutung innerhalb dieser Schrift. In ihr artikuliert er also schon deutlich ein Nein. Dies wird noch deutlicher für denjenigen, der sich klarmacht, daß auch für den Luther dieser Schrift es keine Hoffnung auf die Konversion des ganzen jüdischen Volkes gab, sondern daß er lediglich mit der Bekehrung einiger Juden rechnete. Schon von dieser Voraussetzung aus kann diese frühe Schrift nicht als Missionsschrift verstanden werden, wiewohl sie apologetisch-missionarische Tendenzen enthält. Der Schritt von der Frühschrift zu den späten Judenschriften, vor allem der Schrift „Von den Juden und ihren Lügen", ist, wie B. nachweist, nicht sehr weit. Er nimmt damit vor allem gegen die Deutung von einem Wandel Luthers, wie sie z. B. Martin Stöhr mehrfach vorgetragen hat, Stellung und kommt zu einem ähnlichen Ergebnis wie schon vorher Wilhelm Maurer im zweiten Band von „Kirche und Synagoge", wenn er sich auch nicht mit Maurers Thesen völlig identifiziert. Schon Maurer hat in „Kirche und Synagoge" Luthers Aussagen aus den spezifischen Judenschriften in den größeren Kontext gestellt und nachgewiesen, daß die antijüdischen Aussagen ihre Begründung in der Theologie des Reformators finden. B. hat durch seine sorgfältige Untersuchung die Thesen Maurers im wesentlichen bestätigt.

Wenn die antijüdischen Aussagen Luthers nur sekundär oder gar überhaupt nicht von der Psychologie des Wittenbergers, sondern aus dem Kontext seiner Rechtfertigungstheologie bestimmt sind, dann haben sie eine überpersönliche und überzeitliche Bedeutung. Dann sind sie nicht nur für Luther sondern für die lutherische Theologie hinfort bedeutsam. Eine Revision der antijüdischen Aussagen bedeutet somit auch eine Revision der lutherischen Theologie selbst. Dies deutlich gemacht zu haben ist das größte Verdienst der Arbeit B.s. Damit erweist sich nun, daß die Frage nach den Aussagen Luthers zum Judentum tatsächlich nicht eine Angelegenheit lediglich für Reformationsgeschichtler ist, sondern daß sie in sich eine Aufgabe für die ökumenische Theologie selbst birgt. Somit war es berechtigt, daß ein katholischer Theologe diese Frage zum Exempel für die Rechtfertigungslehre Luthers ausgewählt hat.

Köln Willehad Paul Eckert

Tomko, Josef: **Die Errichtung der Diözesen Zips, Neusohl und Rosenau (1776) und das königliche Patronatsrecht in Ungarn.** – Wien: Herder (1968). XVI, 159 S. [Kirche und Recht. Bd 8. Beihefte zum Osterr. Archiv für Kirchenrecht, hrsg. von Willibald M. Plöchl. Dieser Band erscheint in Verbindung mit dem Slowakischen Institut Rom-Cleveland als Band VI der Slowakischen Studien (Monographien)] kart. DM/sfr 12.30

Über das Patronatsrecht in Ungarn zu schreiben bedeutet, wenn nicht die heikelste, so doch gewiß eine der heikelsten Fragen der Kirchenrechtsgeschichte Ungarns sowie auch der gesamten österreichischen Monarchie zu berühren. Es setzt bei dem Vf. eine sichere Kenntnis nicht nur aller geschichtlichen, kirchenrechtlich-politischen und sozialen Gegebenheiten, sondern auch der ideengeschichtlichen Entwicklung des mitteleuropäischen Raumes voraus. So fragt man sich spontan beim ersten Blick auf das äußerlich bescheidene Bändchen (knappe 120 Seiten der eigentlichen Abhandlung) von Josef Tomko: Wird es wohl was Neues und wissenschaftlich Relevantes über das heikle Thema bieten, und in welchem Maß und von wecher Qualität?

Das kurze Vorwort von Willibald M. Plöchl, sowie auch die Tatsache, daß er die Arbeit in seine Schriftenreihe „Kirche und Recht" aufnahm, gibt dem Leser eine gewisse Bürgschaft. Die aufmerksame Lektüre des Werkes bestätigt nicht nur diese Vorempfehlung, sondern zeigt sie als fast überflüssig. Die Ausführungen des Vf., untermauert durch sein streng wissenschaftlich methodologisches Vorgehen, durch eine Fülle von bisher unveröffentlichten Quellen und durch seine gründliche Auswertung der einschlägigen Literatur, überzeugen von selbst.

Um den historischen Vorgang der Errichtung der Diözesen Zips (Spiš), Neusohl (Banskâ Bystrica) und Rosenau (Rožňava) im Jahre 1776 und die damit entstandenen Fragen kirchenrechtlicher Natur zu erörtern, führt T. seinen Leser in die Problematik ein, indem er die durch den Josephinismus bedingte geistesgeschichtliche Umwelt derselben mit ihren Auswirkungen auf das juridische Denken (vielleicht zu flüchtig) schildert (1–19). Im zweiten Kapitel berührt er bereits das Hauptobjekt seiner Untersuchung, indem er die geschichtliche Entwicklung und die verschiedenen Auslegungen des „obersten Patronatsrechts" der ungarischen Könige im Bezug auf die Ernennung der Bischöfe darstellt (20–40). Die weiteren zwei Kapitel (III. u. IV.) sind der Überprüfung des geschichtlichen Verlaufs der Errichtung der erwähnten drei Diözesen und der Ernennung ihrer Bischöfe durch die Königin Maria Theresia gewidmet (41–85), während im letzten Kapitel das Verhalten des Heiligen Stuhls im ganzen Verlauf der Ereignisse geschildert wird (86–113).

Besonders lobenswert finden wir, daß der Vf. im Dokumentenanhang das einschlägige Aktenmaterial, das er im Vatikanischen Archiv, im Österreichischen Staatsarchiv (Abt. Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien) und im Ungarischen Staatsarchiv (Magyar Országos Leveltár, Budapest) auffand, im vollen Wortlaut wiedergibt und dadurch ein methodologisches Postulat erfüllt, das leider immer noch nicht zu allgemein befolgter Regel der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung wurde.

T. hat mit dieser gründlichen, gut dokumentierten und ausgewogenen Untersuchung einen überzeugenden Beweis erbracht, daß das „oberste Patronatsrecht" der ungarischen Könige eigentlich jeglicher geschichtlich sicheren und kirchenrechtlich gültigen Begründung entbehrt und vor allem der josephinistischen Auslegung des alten Patronatsrechts von A. F. Kollár (der, wie T. selbst, ein Slowake war) zuzuschreiben ist. Der Heilige Stuhl hat weder ein solches Privileg den ungarischen Königen jemals erteilt, noch die von ihnen daraus abgeleiteten Ansprüche anerkannt. Gegenüber diesen kirchenrechtlich wohl eindeutigen Feststellungen T.s bleiben aber die geschichtlich ebenso sicher feststellbaren Tatsachen stehen, daß Maria Theresia als „Apostolica Regina Hungariae" die drei ungarischen (heute slowakischen) Diözesen gegründet, ihre Bischöfe sowie auch den neuen Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn ernannt hatte und diese ihre Entscheidungen am 1. Januar 1776 auch öffentlich verkündete, bevor sie sich an den Heiligen Stuhl mit dem Gesuch um die „Apostolische Confirmatio" wandte. Rein geschichtlich gesehen, hat Maria Theresia also den Heiligen Stuhl vor ein „fait accompli" gestellt, das dieser zwar unter kanonisch-formaler Bewahrung eigener Oberhoheit („motu proprio deque Apostolicae Potestatis plenitudine"), doch in der Substanz als solches hinnahm und nachträglich (am 13. März 1776) legalisierte. Diese versöhnliche, kompromißbereite Haltung des Heiligen Stuhls hat den kirchlichen Staatsabsolutismus in Ungarn gestärkt, der dann der Kirche, vor allem aber den nichtmagyarischen Völkern Ungarns bis zum Zerfall der Monarchie unschätzbaren Schaden antat, und dessen Nachwirkungen sich auch jetzt noch deutlich spüren lassen. Das sagt uns T. ausdrücklich nicht: er bleibt bei seiner Deutung der Ereignisse auf dem Boden der rein kirchenrechtlichen Betrachtung haften, was zwar sein gutes Recht sein mag, aber zugleich eine Schwäche seiner sonst ausgezeichneten Darstellung bedeutet. Wir sind nämlich der Auffassung, daß auch und gerade bei so spezialisierten Forschungen die allgemein-historische Betrachtung des tatsächlich Geschehenen, des Faktischen, von wesentlichem Belang ist und daher nicht zu kurz kommen sollte.

Im ganzen kann man dieses Buch als einen bedeutenden Beitrag zur Kirchen- und Kirchenrechtsgeschichte Ungarns (bzw. Österreichs), zugleich aber auch als eine der wichtigsten wissenschaftlichen Leistungen zeitgenössischer slowakischer Kirchengeschichtsschreibung betrachten. Wir wollen diesen letzten Aspekt des Werkes hervorheben, da er dem Texte kaum zu entnehmen ist und einen klaren Ausdruck nur in der (etwas komplizierten und leider nicht ganz genauen) Herausgabebezeichnung auf dem Titelblatt findet.

Padova Milan S. Ďurica

Die Frage nach Gott. Mit Beiträgen von Eugen Biser, Bernhard Casper u. a., hrsg. von Joseph Ratzinger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 175 S. (Quaestiones disputatae, Bd 56) kart. lam. DM 16.–

Der Band enthält acht Vorträge, die auf einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen 1970 in Würzburg gehalten wurden, und kann deshalb als „Visitenkarte" katholischer Gottes-Gelehrsamkeit auf deutschen Kathedern gelten. Das Interesse ist dem Band denn auch nicht versagt geblieben.

Den Band eröffnen zwei philosophische Beiträge. B. Welte loziert mit seinem „Versuch zur Frage nach Gott" (13–26) die Gottesfrage in der durch den Tod ständig bedrohten und radikalisierten Sinnfrage des Menschen, die in freier Grundentscheidung bejaht und zur Bejahung Gottes weitergeführt werden kann. Die Ebene des Faktischen ist damit grundsätzlich überwunden. Eine wissenschaftstheoretische Konsequenz daraus zieht B. Casper, der – wie der Titel seines Beitrages sagt – „die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewußtsein" (27–42) vor allem in Auseinandersetzung mit L. Wittgenstein erhärtet und darauf hinweist, daß diese Unfähigkeit weder von Wittgenstein selbst noch von einer seiner Schulen je überwunden wurde.

Zwei exegetische Beiträge folgen. A. Deissler („Der Gott des Alten Testamentes", 45–58) zeichnet den Gott des AT bei allen Vorbehalten gegenüber systematisch bündigen Auskünften als den Gott der Schöpfung und Geschichte, sein Bild als dialektisches Ineinander von mysterium tremendum und fascinosum. Als einziger bringt W. Thüsing („Das Gottesbild des Neuen Testaments", 59–86) die Christologie, also die Gotteserfahrung der Jünger durch Jesus, entschlossen ins Spiel.

Dieser Ball jedoch wird in den beiden folgenden Beiträgen, die mehr wissenschaftstheoretischen und hermeneutischen Charakter tragen, nicht aufgenommen. E. Biser („Atheismus und Theologie", 89–115) sieht die Funktion des neuzeitlichen Atheismus gegenüber der Theologie darin, daß er die Aporien eines „metaphysischen" Gottesbildes herausstellt und so die „traditionelle" Theo-logie auf ihre ureigenen Systemrisse hinweist. Die Theologie bedarf also einer Aporetik, in der die fundamentalen Antinomien theo-logischer, kosmologischer und anthropologischer Prägung zur Verhandlung stehen. K. Lehmann („Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild", 116–140) endlich versucht, nachdem er die große Kritik am „metaphysischen" Gottesbild unserer denz um seine Nähe, entgegen der Absolutheit im herkömmlichen Sinn um sein der Beziehung fähiges Personsein. Gott ist nicht genus, er hat Vergangenheit zusammengefaßt hat, im Rückgriff auf biblische Ergebnisse neu zu sagen, in welchen Dimensionen von Gott zu reden ist: Neben Sein und Sinn geht es um Gottes Mächtigkeit, neben Transzeneinen Namen.

Also kann, ja muß er angeredet und verkündet werden, wie die beiden verkündigungstheologisch orientierten letzten Beiträge ausführen. W. Kasper („Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der systematischen Theologie", 143–161) zeichnet das Wort „Gott" als geschichtliches, verbindlich überliefertes und gerade deshalb auf je neue Verkündigung bezogenes Wort. Er versteht Gott als die Möglichkeitsbedingung der Vermittlung von einzelnem und Gesellschaft, von Zukunft und Herkunft, als den „Gott mit uns" in den Schrecken der aus sich heraus bodenlosen Geschichte. Gerade deshalb aber ist, wie K. Delahaye ausführt („Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der praktischen Theologie", 162–175), von diesem Gott weltlich zu reden, aber doch wieder so, daß diese in der Welterfahrung anzusprechende Gotteserfahrung über die Welterfahrung hinausführt.

Drei Punkte seien vorweg hervorgehoben: Erstens das konsequente Bemühen um eine verständliche Sprache und durchsichtige Gedankenführung. Das ist beim behandelten Themenkomplex nicht selbstverständlich, sofern man nicht in Banalitäten abgleiten will. Zweitens der bei allen Vorbehalten gegenüber

Kritik von außen selbstkritische Zug gerade der systematisch-theologischen Partien des Bandes. Man geht davon aus, daß die alte Frage mit Recht neu gestellt ist. Kritische Fragen und akute Problemstellungen werden nicht mit fertigen Antworten bedacht. Das wirkt überzeugend und macht konstruktive Lösungsvorschläge glaubwürdiger. Drittens die offensichtliche Hörbereitschaft des Dogmatikers, auch wenn sie sich in diesem Band nur auf die innerhalb derselben Fakultät angesiedelten Schwesterdisziplinen erstreckt.

Weiter auszugreifen hätte sicher gutgetan. B. Weltes Beitrag, vielleicht der souveränste und reifste des ganzen Bandes, wirkt zwingend, wenngleich man ihn schnell seiner Denkheimat zuordnen kann. Vielleicht aber sekundiert ihn B. Casper zu rasch, indem er dem Neopositivismus die Fähigkeit zur Gottesfrage abstreitet, ohne hinreichend anzuerkennen, daß diese methodisch festgelegte „Unfähigkeit" aus einer Aporie lebt und ihr Recht bezieht, die bei Welte angesprochen und von Kasper aufgenommen ist: daß nämlich die Frage nach Gott eine Entscheidungssituation schafft und von ihr bestimmt bleibt. Wenn aber Gott aposteriorisch nie eindeutig verifizierbar ist, dann bleibt der Atheismus die ständige Frage und Gegenprobe einer anerkennenden Rede von Gott. So ist Bisers Forderung nach einer Aporetik der Theologie zu unterstützen. Nur muß die Theologie wissen, was sie damit erreichen kann, was nicht. Sie kann ihre eigene Position schärfen, die Grenzen ihres eigenen Instrumentariums erkennen und sich gezwungen sehen, aus neuen Erfahrungen des Glaubens schöpfend neue Zugänge zu Gott zu versuchen. Der Atheismus aber läßt sich damit schwerlich taufen. Denn soviele Wasser ihm eine solche Aporetik abgräbt, soviel neue führt sie ihm zu.

Zumal eine Hauptader, aus denen sich heute die Bejahung wie die Verneinung Gottes speisen, ist selbst bei dem breiten Gedankenzug von K. Lehmann nicht an die Oberfläche gedrungen. Es ist die von einer kritischen Gesellschaftstheorie wie die von einer zukunftsorientierten Realutopie vorangetriebene Frage nach der Vermittlung von Entfremdung der Gegenwart und erhoffter/geforderter/resignativ vermißter Selbstfindung des Menschen. In W. Kaspers Geschichtskonzeption klingt die Frage an, in der wiederholt auftauchenden Frage nach dem leidenden Gott könnte sie eine theologische Zuspitzung finden, wie dies inzwischen vor allem von J. Moltmann unternommen wurde. Es hat seinen guten Grund, Theo-logie und Christologie zu unterscheiden. Nur hieße dies zugleich zeigen, daß christlich von Gott nur unter Einbeziehung der Christologie gesprochen werden kann. Unter diesen Vorzeichen aber müßte W. Thüsings Beitrag besondere Beachtung verdienen. „Jesus", schreibt er, „ist ‚der Mensch für andere', weil er der Mensch für Gott ist". Vielleicht könnte hier die mit Aporien beladene Theologie Hilfe erfahren, und es wäre gewiß reizvoll, eine künftige Tagung der Arbeitsgemeinschaft unter ein theo-christologisches Thema gestellt zu sehen.

Tübingen Hermannn Häring

Couto, Filipe José: **Hoffnung im Unglauben.** Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1973. XX, 297 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik NF 28) Sn DM 24.–

Der Vf., ein junger afrikanischer Theologe, legt hier seine Untersuchung über den allgemeinen Heilswillen Gottes und die dem Ungläubigen verbleibende Hoffnung vor, eine Dissertation an der theologischen Fakultät von Münster. Charakteristisch ist, daß zwei neuere Theologen, L. Billot SJ († 1931) und R. Larrigou-Lagrange OP († 1964), im Mittelpunkt stehen. Der Schreiber des Begleitwortes, K. Rahner, glaubt, das entschuldigen zu müssen, aber das war gar nicht nötig; denn die beiden Gewährsmänner sind Theologen von Format, und die Vertreter der älteren Glaubenswissenschaft haben oft bedeutend mehr über deren Probleme nachgedacht, als es „moderne" Theologen wahr haben wollen. Freilich müssen die dort vorhandenen Fragestellungen mit den neuesten Ergebnissen konfrontiert werden, und das tut Vf. zur Genüge.

Zunächst muß etwas über die sprachliche Einkleidung gesagt werden. Im Vorwort bittet C. um Nachsicht, daß er das Deutsche gewählt hat. Jedoch verdient das alle Anerkennung, und die Ausdrucksweise stört nicht den Ablauf der Gedankengänge, sofern sie in sich wegen der großen sachlichen Schwierigkeiten kein Hindernis bereiten. Nur daß allzu häufig lateinische Fachwörter im deutschen Text stehen geblieben sind, die leicht hätten übersetzt werden können (notfalls mit Beifügung des lateinischen Wortes in Klammern), erweist sich als eine Unebenheit. Dazu kommt noch, daß Vf. eine große Vorliebe für terminologische Neubildungen hegt. Zwei von ihnen, „Interaktion" und „Konstellation", werden zwar im Vorwort (XVII) erklärt, aber sie erschweren doch, ohne sonderlichen Gewinn zu bringen, eine fließende und eingehende Lektüre des Ganzen.

Die Untersuchung gliedert sich in drei große Teile, von denen der erste Teil die „Theologiegeschichtliche Darstellung der Problematik des allgemeinen Heilswillens Gottes in der römischen Scholastik unter besonderer Berücksichtigung von Reginald Garrigou-Lagrange und Louis Billot" vorlegt (19–105). Vf. neigt mehr zu der Auffassung Billots; vgl. vor allem die Abschnitte „Billots Absetzung vom herkömmlichen scholastischen Verständnis der Prädestination" (89–107) und „Bewertung der Auseinandersetzung zwischen Garrigou-Lagrange und Billot" (II, 136–139).

Der Leser würde wohl erwarten, daß in diesem Zusammenhang ein wesentlich vollständiger Überblick der verschiedenen Lösungsversuche geboten werden sollte, die sich im Verlauf der Theologiegeschichte hervorgetan haben, aber das wäre auf beschränktem Raum nicht leicht möglich gewesen, und statt dessen erscheint wenigstens im Literaturverzeichnis der Hinweis auf die grundlegende Arbeit von L. Capéran (Le problème du salut des infidèles. Essai historique, Paris 1912). Trotzdem hätte vom Standpunkt des Vf.s aus die Theorie, die mittels einer später noch zugänglichen Uroffenbarung vielen Menschen den Weg zu einem übernatürlichen Glaubensakt ermöglichen will, irgendwie Beachtung finden müssen, aber der Name von W. Schmidt SVD hat nicht einmal in der Bibliographie einen Platz erhalten, und die kurze Erwähnung der Uroffenbarung im II. Teil (261–264) geht auf die von der Missionswissenschaft erarbeitete Fragestellung überhaupt nicht ein. Noch mehr zu verwundern ist es, daß die Theorie Billots selber, die unter bestimmten Voraussetzungen auch erwachsenen Heiden eine „natürliche" Seligkeit (nach Art der für die ohne Taufe sterbenden Kinder behaupteten) sichern möchte („limbus adultorum"), keinen Ausgangspunkt für eine ernsthafte Diskussion bildet, und die wenigen verstreuten Anspielungen auf die von Billot aufgestellte Hypothese können diese Lücke nicht ausfüllen. Jedoch soll die Bedeutung derartiger „Unterlassungssünden" nicht übertrieben werden, weil beide Theorien, die von Schmidt und die von Billot, unbefriedigt lassen und darum ziemlich allgemein abgelehnt worden sind.

Der zweite Teil (108–277) geht mehr systematisch voran und bespricht das Thema an und für sich: „Der allgemeine Heilswille Gottes", obschon dabei immer wieder auf die Ansichten der beiden Theologen Garrigou-Lagrange und Billot zurückverwiesen wird. Mehrere bedeutsame Einzelheiten seien hier hervorgehoben, wie z. B. „Das desiderium naturale und der infralapsarische Zustand der menschlichen Natur" (117–118), „Der Traditionalismus" (147–148), „Die Problematik eines universalen kategorialen Glaubensinhaltes" (194–196). Einige unentbehrliche Begriffe werden hier gut erklärt: „Das desiderium naturale als Vorgriff auf das bonum absolutum" (116), „Das desiderium naturale als potentia oboedientialis" (121), „Die zentrale Bedeutung des Begriffs ignorantia invincibilis" (216–224). Andrerseits kann aber nicht verschwiegen werden, daß die polemischen Äußerungen gegen J. Ratzinger (197f) und H. Schlier (214f) zwar nicht jeder Grundlage entbehren, aber doch über das Ziel hinausschießen. Auch die Bemerkung dürfte nicht unwidersprochen bleiben: „Für die Scholastiker bis zum Vaticanum II war nur der explizite Glaube an den rechtfertigenden Gott für alle Menschen absolut heilsnotwendig. Eine solche scholastische Lehre scheint doch durch das Vaticanum II (Lumen gentium 16) nicht mehr in Übereinstimmung mit dem Glaubensbewußtsein der Kirche zu stehen. Denn dieses Konzil lehrt positiv die Möglichkeit heilshafter Akte auch für die ohne Schuld an Gott nicht Glaubenden" (249); die Möglichkeit heilshafter Akte ohne Glauben schließt nämlich nicht aus, daß zum Heile noch andere Betätigungen des Menschen erforderlich sind.

Der dritte Teil (280–294) ist trotz seiner Kürze zweifellos der interessanteste und der wichtigste: „Grundsätze einer katholischen Theologie des allgemeinen Heilswillens Gottes", aber hier wird auch am ehesten die Kritik einsetzen müssen. Durchaus anzuerkennen sind die Bemühungen in den Abschnitten „Kirche als Zeichen des allgemeinen Heilswillens und Kirche als Gemeinschaft der real Gerechtfertigten" (291) und „Die Missionstätigkeit der Kirche" (293f). Jedoch sind selbst hierbei einige Aussagen zu beanstanden, so z. B. wenn von den Mitgliedern katholischer, aber christlicher Gemeinschaften gesagt wird, sie unterständen nicht der Jurisdiktion der römisch-katholischen Kirche (290). Die schwersten Bedenken richten sich gegen die Deutung des Axioms „Extra Ecclesiam nulla salus". Der Vf. behauptet nämlich: „Die Zugehörig-

keit zur Kirche ‚in re' bleibt für alle Menschen ohne Ausnahme ein Objekt der Hoffnung, insofern alle Menschen prinzipiell nach einem endgültigen Sinn suchen. Darum gehören alle Menschen in ihrer Suche nach dem endgültigen Sinn ‚ex voto' zur ‚Ecclesia' als der Gemeinschaft der Geretteten ... Jedenfalls gehören die Mitglieder der institutionalisierten Kirche Jesu Christi nicht zur „Ecclesia" als Gemeinschaft der endgültig Gerechtfertigten derart, daß sie mit Sicherheit ‚in re' zur ‚ecclesia' zu zählen sind: Sie müssen wie alle anderen Menschen auf diese Zugehörigkeit hoffen, d. h. sie gehören zur Gemeinschaft der endgültig Geretteten wie alle anderen Menschen ‚ex voto' ... Die für die Zugehörigkeit zur Kirche (Ecclesia im obigen Sinne) voreschatologisch notwendige Bedingung erweist sich reflexer als die den Menschen unumgängliche ‚Dynamisierung' ihrer operativen Potenz (*radix caritatis*), die das menschliche Dasein real zu seiner endgültigen Erfüllung (zur Ecclesia als Gemeinschaft der Geretteten) bringt" (286). Ganz abgesehen davon, daß damit dem Axiom ein Sinn beigelegt wird, der dem durch die Tradition gefestigten stracks zuwiderläuft, zeigen sich auch von der Sache her Schwierigkeiten, die u. E. unüberwindlich sind. Denn die Überbewertung des „votum Ecclesiae" führt zwangsläufig zu einer Unterbewertung der „res Ecclesiae (visibilis hac in terra)", weil vernachlässigt wird, daß ein Glied der Kirche im Gegensatz zu dem Ungläubigen Realitäten besitzt, die auf das endgültige Heil vorbereiten (Glaube und Glaubensbekenntnis, Teilnahme an den Sakramenten und Unterwerfung gegenüber der kirchlichen Leitungsgewalt). Freilich ist richtig gesehen, daß dies alles nur ein endgültiges Heil der Hoffnung nach begründet, und eine solche Erkenntnis mußte einmal betont ausgesprochen werden. Auch bleiben die Worte zu berücksichtigen, die Vf. in seinem Vorwort zur Vermeidung eines Mißverständnisses geschrieben hat: „Sollte ein Missionar nun meinen, das Buch mindere die Bedeutung der Sakramentalität der Kirche und ihrer spezifisch christlichen Botschaft herab und stelle sie unsachgemäß anderen Formen der Heilsvermittlung gleich, so verkennt er die tiefe Bedeutung der Sakramentalität der Kirche als eines Zeichens des Heiles und die Bedeutung der Spendung der Einzelsakramente und der Wortverkündigung als eines Vermächtnisses Jesu" (XVIII). Das ist wohl nachträglich hinzugefügt und steht dem Leser nicht mehr lebendig vor Augen, wenn er zu den Hauptausführungen kommt. Denn hier heißt es eindeutig: „Die Mitglieder einer solchen Kirche [der römisch-katholischen] sind in der gleichen Situation wie die übrige Welt: nämlich die Heilsunsicherheit durch die Hoffnung abbauen zu müssen, bis das Letzte, Endgültige kommt" (291).

Trotz dieser und ähnlicher Ausstellungen zeigt das Buch ein erstaunlich hohes Niveau. Vf. hat seine Fähigkeit zu einer theologischen Synthese unter Beweis gestellt und bietet selbst da, wo man ihm nicht schlechthin beipflichten kann, mancherlei Anregungen. Daß ihn die Wärme sympathisch macht, mit der er sich für das Heil der Ungläubigen einsetzt, erübrigt sich, eigens zu sagen.

Die Ausstattung des Buches gefällt, der Druck ist sauber und sozusagen ohne Fehler. Allein die Anmerkungen sind einige Male zu lang geraten; sobald sie mehr als eine ganze Seite umfassen, hätte ihr Inhalt besser im Haupttext oder in Exkursen untergebracht werden sollen.

Frankfurt/St. Georgen Johannes Beumer

Riesenhuber, Klaus: **Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 126 S. (Quaestiones Disputatae 60) kart. lamin. DM 19.80

Vf. sieht (mit Rahner) die Mariologie im Horizont der Frage nach dem christlichen Selbstverständnis des Menschen als Kristallisationspunkt christlicher Anthropologie, als exemplarischen Fall der Erlösung des Menschen und als Realsymbol für die christliche Idee vom Menschen. In der Mariologie werden die Tatsachen und Strukturen der einen Heilsordnung besonders sichtbar. Wenn zudem die Mariologie in bestimmten Aussagen zur Unterscheidungslehre der Konfessionen gehört, und zwar nicht neben vielen anderen, sondern nahezu als exemplarischer Fall, in dem sich fast die Gesamtheit der typisch kontroversen Fragen und des abweichenden Grundverständnisses konkretisiert, dann kommt einer Prüfung der Mariologie vom ökumenischen Standpunkt aus besonderes Gewicht zu. Hier setzt Vf. an. Er möchte untersuchen, ob sich zwischen zwei prominenten Vertretern christlichen Glaubens, hier Barth und dort Rahner, nicht doch gemeinsame Grundlagen von solcher Tragweite finden lassen, daß man von einem grundsätzlichen Einverständnis in der Mariologie und folglich in ihr eingeschlossen von einer Übereinstimmung in der christlichen Anthropologie zu sprechen befugt ist.

Es geht Vf. also nicht darum, die Mariologie der beiden genannten Theologen in ihrer Herkunft, in ihrem Werdegang und in ihrer Verbindung mit der zeitgenössischen Theologie und Marienlehre zu untersuchen und darzustellen, sondern die Mariologie der beiden Theologen soll zeigen, wie der biblische Grundansatz Barths, gerade auch im Hinblick auf die bei ihm sich findende Wertung der Jungfrauengeburt, mit dem biblischen und dann systematisch ausgewerteten Grundprinzip Rahners von Maria als der in vollkommenster Weise Erlösten in Einklang zu bringen ist, mögen auch verschiedene theologische Horizonte bleiben und verschiedene sich ergänzende Akzentuierungen vorliegen.

Offen und ehrlich legt R. die Kritik Barths an der katholischen Mariologie dar. Er zeigt, wo und in welchem Umfange Barth gegen die katholischen Lehren und vor allem gegen die (angeblich) von katholischer Seite behauptete selbständige oder relativ selbständige Mitwirkung Mariens im Heilsgeschehen angeht. Aber R. zeigt dann auch, wie Barth von der Gottesmutterwürde in Verbindung mit der biblischen Lehre von der Jungfrauengeburt zu bedeutsamen Aussagen kommt. Das „natus ex Maria Virgine" und das „de Spiritu Sancto" rufen nach Sinndeutung. Mag auch auf der kausalen Ebene der Zusammenhang zwischen Menschwerdung und Jungfrauengeburt nur faktisch und nicht notwendig sein, so ist diese Verbindung dennoch keine Willkür. Es geht um die Sache und ihre Form, um Sache und Zeichen und um das Allgemeine, Innere, Sachliche und das Besondere, Äußere, das Zeichen (43). Das Geheimnis der Menschwerdung findet in der Jungfrauengeburt sein Zeichen. Barth: „Weil (Jesus) der wahre Sohn Gottes ist und weil das ein unbegreifliches Geheimnis ist, das als solches anerkannt sein will, darum ist er vom Heiligen Geist empfangen und von der Jungfrau geboren" (44). Oder der Vf.: „Ontisch ist also das Geheimnis der Menschwerdung das Erste, aber noetisch ist uns die Jungfrauengeburt gegeben, damit wir durch sie als wunderbares Zeichen zur Menschwerdung als Geheimnis geführt werden" (44). Die Negation der Fähigkeit des Menschen (nicht des Menschen selber) für Gott kommt zum Ausdruck. Mariens Zustimmung in Freiheit ist die einzige Mitwirkung. Damit wird Maria zum Urbild des Christen. Die Bedeutung Mariens liegt für Barth nicht in ihrer ursprünglichen Herrlichkeit, sondern in ihrer Niedrigkeit, in ihrem Magdsein, in ihrer empfänglichen, aber durch das freie und gnadenhaft getragene Jawort sich öffnenden Leere (62). Dieser Grundsatz soll in dem folgenden und Rahner behandelnden Teil eingeholt und in seiner inneren Verwandschaft und Vereinbarkeit mit der katholischen Auffassung erkannt werden.

Wie für Barth gilt auch für Rahner, daß man Maria von Christus her sehen muß. Die Stellung Mariens in der objektiven Heilsgeschichte bestimmt sich vom Fiat her. In diesem Fiat ist das Ja zum gesamten Lebensweg des Herrn eingeschlossen. Es geht um den „Empfang der in der Menschenwerdung ankommenden Gnade Gottes für die Welt". Mariens Mutterschaft hat amtliche Funktion und ist Ausgangspunkt und Grundprinzip der Mariologie, allerdings nur dann, wenn sie nicht nur leiblich, sondern auch als personales Geschehen freier Annahme gesehen wird.

Nach dieser biblischen Grundlegung, zu der die Jungfrauengeburt hinzukommt, geht es um die Frage, wie sich die dogmatischen Einzelaussagen über Maria als in dieser biblischen Fundierung begründet aufzeigen lassen. Für Rahner ist der objektive Dienst Mariens zugleich auch ihre subjektive Tat. Die amtliche Annahme der Gnade für die andern, enthalten im Fiat zur Menschwerdung, bringt die subjektive Erlösung mit sich. „Die ‚sie selbst heiligende Empfängnis des Heiles schlechthin für alle' läßt Maria gerade durch ihre vorbehaltlose Geöffnetheit zu Gott hin in sich selbst erlöst und geheiligt sein, da der Mensch gerade im sich an Gott als den Andern ausliefernden Gehorsam sich selbst als erfüllten und geheiligten findet" (79). Man steht hier (wie an andern Stellen) vor einer eigenartigen Verbindung und Verklammerung zwischen der objektiven und subjektiven Erlösung. Der Vf. faßt dies zusammen, wenn er schreibt: „Im höchsten Grade müssen aber heilsgeschichtliche, soteriologische Funktion und persönliche Heiligkeit dort eins sein, wo die Heilsgeschichte ihren Höhepunkt erreicht, nämlich in der Menschwerdung des Logos" (80). Deshalb muß Maria in unübertroffener Fülle geheiligt sein. Rahner: „Maria steht so an der entscheidensten Stelle der Heilsgeschichte (als Erlöste und Empfangende), daß sie auch subjektiv die am vollkommensten Erlöste sein muß" (81). Man versteht, wie Rahner von dem Ansatz „der in vollkommenster Weise Erlösten" zu den Einzelaussagen über Maria hinfindet, allerdings nicht in einer bloßen Analyse, sondern dergestalt, daß „alles, was der Glaube weiß von der Verwirklichung der Erlösung, vom Heil, von der Fülle der Gnade, in Maria verwirklicht" ist (83). Selbstmitteilung Gottes und Christentum als Empfang des sich mitteilenden Gottes eröffnen den Zugang zu der Gestalt Mariens (85). Dieser Empfang verkleinert in der Gnade getragenen Zustimmung in keiner Weise Gottes unabhängiges und unbedingtes Heilshandeln. Gott tut nicht, wie der katholischen Auffassung vorgeworfen wird, die Hälfte. Der Mensch braucht nicht

passiv zu sein, damit Gott alles in allem wirkt (92). Die Gnade gibt nicht nur das Vermögen zu ihrer Annahme, sondern auch die Aktuation des Vermögens durch den Menschen (93). Die Frage ist: „Lassen sich also die verschiedenen dogmatischen Aussagen über Maria als in dem bisher entwickelten Marienverständnis implizit enthalten nachweisen, indem sie – wenn auch nicht in rein analytisch-logischer Deduktion – aus ihm entfaltet werden" (98)? „Es soll dabei nicht der Anschein erweckt werden, als ob das Mariendogma durch Ableitung aus dem Grundprinzip erstmals entdeckt werde. Vielmehr wird die kirchliche Lehre als faktisch gegeben vorausgesetzt, um so zu versuchen, sie auf die bisher erarbeitete Grundeinsicht hin aufzuhellen. Zeigt sich bei diesem Versuch, daß diese Grundeinsicht aus sich die Sätze kirchlicher Mariologie hervortreibt, so ist damit erwiesen, daß das kirchliche Mariendogma implizit in diesem Verständnis Marias enthalten und in diesem fundamentalen Sinn mit ihm bedeutungsgleich ist" (98).

Die jungfräuliche Empfängnis Jesu bedarf als in der Schrift ausgesagt keiner Ableitung, aber als Ausstrahlung des Kommens des Sohnes zur Menschwerdung zeigen und lehren die personale Mutterschaft und mit ihr die vollkommene Erlöstheit die reine Empfänglichkeit für die Gnade. Die Sündelosigkeit Mariens, die sich weder direkt in der Schrift findet noch auf explizite Aussagen der Tradition der ersten Jahrhunderte stützen kann, setzt voraus, daß ein allgemeines Wissen um die Würde und Stellung Mariens vorausgegangen sein muß. „Ein solches allgemeines Grundverständnis, aus dem sich die Sündelosigkeit Marias ergibt, läßt sich nun im Verständnis Marias als der in vollkommenster Weise Erlösten finden" (104). Derselbe Grundansatz führt Rahner zur Wahrheit von der Immaculata und zu jener andern von der Aufnahme Mariens in die ewige Herrlichkeit . . .

Das Grundverständnis, der Ansatzpunkt und die Kurzformel Rahners von Maria als der in vollkommenster Weise Erlösten stehen nach dem Vf. – und in der Tat – in bemerkenswerter Nähe zum Marienverständnis Barths. Bei Barth liegt der Akzent auf der schlichten Dienstfunktion Mariens und in dem zeichenhaften Verweis auf das Heil Gottes selbst, das in Leere entgegengenommen wird, während bei Rahner die gnadenhaft freie Tat Marias und die dadurch für die Welt und sie selber Wirklichkeit gewordene und empfangene Erlösung betont werden. Aber das eine schließt das andere nicht aus. Dieses ergänzt und impliziert jenes. Ohne Zweifel ist es an dieser Stelle dem Vf. gelungen, Mißverständnisse, denen die katholische Auffassung begegnet, auszuräumen.

Dann aber kommt es darauf an, ob man, und zwar nicht nur von protestantischer Seite, den Grundansatz Rahners bzw. dessen Auswertung akzeptiert. Was heißt es genau, wenn gesagt wird, daß „das Grundverständnis Marias als der in vollkommenster Weise Erlösten die katholische Lehre über Maria implizit in sich birgt" (115)? Weil aus diesem Grundansatz strenggenommen nichts abgeleitet werden kann, wird man Fragen stellen. Man wird nicht zu Unrecht sagen, es liege gar keine echte Implikation vor und man komme über eine reine Offenheit und Möglichkeit nicht hinaus. Aus der Tatsache, daß in konkreten Gegebenheiten, also in den einzelnen marianischen Wirklichkeiten und Wahrheiten, ein bestimmtes Grundgesetz zum Ausdruck komme und sich auch in dieser bestimmten Konkretisation als vorhanden erweise, folge nicht, daß das Grundgesetz diese Wirklichkeiten echt impliziere und aus sich hervortreibe. Die marianischen Einzelwahrheiten, d. h. die verschiedenen katholischen, von Barth abgelehnten marianischen Einzelwirklichkeiten offenbaren zwar das (in ihnen enthaltene und konkretisierte) Grundprinzip, das auch Barth annimmt, aber aus dem anerkannten Grundprinzip kommt man eben nicht zu den einzelnen Wahrheiten. Was sich Barth gegenüber sagen läßt ist dies, daß er nicht das Grundgesetz gegen diese Wahrheiten anrufen kann. Allerdings wird man zugeben, daß schon dieses Ergebnis von Gewicht ist.

Ferner genügt es, im Gegensatz zu Rahner, zu einer wahren Einheit im Glauben nicht, wenn man dieses Grundgesetz zwar annimmt, aber dann die Einzelwahrheiten in der Schwebe läßt oder gar, weil nicht biblisch begründet, ablehnt. Auch geht es nicht nur um eine materiale, sondern auch um die formelle Glaubenseinheit, die die Verbürgung der Offenbarungswahrheit durch die Kirche einschließt.

Eine weitere Frage an Rahner ist die, ob nicht doch objektive und subjektive Erlösung mehr getrennt und auseinandergehalten werden müssen, als es bei ihm der Fall ist. Allein alle diese Fragen können nicht die Freude an der Arbeit des Verf. trüben, dessen Untersuchung ein wertvoller Beitrag auf dem Gebiet ökumenischer Forschung ist. Auf eine Antwort von evangelischer Seite wird man gespannt sein.

Aachen Heribert Schauf

Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa. – Brescia: Paideia Editrice 1972. (Testi e ricerche di Scienze religiose 8) 713 S. br.

Kaum je hat sich ein Gesetzentwurf im internationalen Raum solch spontanen Interesses, populärer und wisenschaftlicher Beachtung erfreuen dürfen wie der 1971 erschienene Entwurf einer Lex Ecclesiae Fundamentalis (LEF). Nicht nur im Bereich der um ihre Stellungnahme angesprochenen Bischöfe, nicht nur bei den formal zuständigen Kirchenrechtlern, sondern bei Vertretern aller theologischen Disziplinen ergab sich eine breite, engagierte Diskussion. Ihr Schwerpunkt lag in den Vereinigten Staaten von Amerika (320), in Spanien (Zeitschrift „Jus Canonicum" 1971), in Deutschland (z. B. „Kein Grundgesetz ohne Zustimmung der Christen" in ThRv 68, 1972, Sp. 407/408; Kanonistisches Symposium München 1971 in AfkKR 1971, 407–506; Kirchenrechtliches Symposion Heidelberg 1971 in: Per. de re morali, canonica, liturgica 1973, 423–466) und in Italien, wo das Religionswissenschaftliche Institut in Bologna schon sehr bald erste Stellungnahmen veröffentlichte („Appunti per un' Analisi critica dello Schema di LEF", 659–595).

Damit ist Standort und Ausgangspunkt des vorliegenden Werkes genannt. Auf Einladung des Religionswissenschaftlichen Instituts von Bologna haben 14 Autoren zu dem LEF-Entwurf kritisch Stellung genommen; 11 von ihnen sind Italiener, davon die meisten aus dem Umkreis des Bologneser Instituts kommend. Sie haben die wesentliche Arbeit an dem Sammelband getragen. Ein Franzose (Chenu) und ein Inder, in den USA lebend (Panikkar) sind mit kurzen, sehr allgemeinen ekklesiologischen Beiträgen beteiligt, ein Deutscher (Neumann) legt eine überarbeitete und erweiterte Fassung seiner Überlegungen aus dem o. g. Buch „Kein Grundgesetz ohne Zustimmung der Christen" vor. Auf mehr als 200 Seiten bringt ein Dokumenten-Anhang den vollen Text des Schemas LEF und die beiden zugehörigen Berichte von W. Onclin. Damit ist dem Leser die Möglichkeit geboten, die Darstellungen der Autoren anhand des Entwurfstextes LEF und im Vergleich mit den offiziellen Berichten der Kommission zu prüfen. Der Übersicht halber seien zunächst die Vf. der einzelnen Abhandlungen und ihre Thematik (in freier Wiedergabe der fremdsprachlichen Titel) genannt. G. Alberigo, Glaube, Institution und LEF in der christlichen Tradition (15–42); M. D. Chenu, LEF – ein neues Gesetz (43–48); P. C. Bori, Die Kirche als Mysterium und der Plan seiner LEF (49–64); B. Ulianich, LEF und der Oekumenismus (65–95); B. Calati, Christliches Leben, Gesetz und Evangelium in der monastischen Tradition (97–133); R. Panikkar, der Fels und die Schlüssel, zwei kirchentheologische Begriffe (135–145); J. Neumann, Rechtstechnische Bemerkungen zum Entwurf einer LEF (147–168); V. Onida, LEF und die Erfahrungen mit den neuzeitlichen Staatsverfassungen (169–190); P. Prodi, Bemerkungen zur Rechtsentwicklung in der nachtridentinischen Kirche (191–218, Anhang 219–223); P. G. Camaiani, Die Religionsfreiheit in der LEF (225–248); O. Niccoli, Kirchenrecht und Kirchenrechtsreform bei Johannes XXIII und Paul VI (249—264); L. Martini – A. Ippoliti, Die Diskussion über die theologischen Grundlagen des Kirchenrechts und die LEF (265–340); F. Giusberti, Analyse des theologischen Vokabulars der LEF im Vergleich zu ‚Lumen Gentium' (341–397; Anhang 398–406). Diesen Aufsätzen folgen drei lexikalische Übersichten, und zwar über Begriffe aus „Lumen gentium", die in LEF nicht vorkommen (Appendice I, 407–445) und solche, die in LEF verwendet werden, nicht aber in „Lumen gentium" (Appendice IIa, 446–456); die dritte Übersicht weist die in LEF gebrauchten Begriffe nach, die sich in anderen Dokumenten des II. Vatikanums (außer LG) finden (Appendice II b, 457–481). Auf den oben bereits genannten umfangreichen Dokumentenanhang (483–697) folgen Indices der im Sammelband zitierten Autoren (708–712), der Belegstellen im Entwurf LEF (706–707) und der zitierten Quellen aus Hl. Schrift und Kirchenvätern, Konzilien, Kirchenrecht und staatlichem Verfassungsrecht (701–705). Leider fehlt ein Sachregister (wenigstens der wichtigsten Begriffe), das ein solch umfangreiches Sammelwerk erst vom Lesebuch zum nützlichen Sachbuch machen könnte.

Aus Titeln und Umfang der einzelnen Beiträge lassen sich bereits Vielschichtigkeit und Schwergewicht des Sammelbandes erkennen. Wie bei der gesamten Diskussion des Entwurfs der LEF geht es auch im vorliegenden Band sowohl um die Frage, ob eine LEF überhaupt mit dem Wesen der Kirche vereinbar sei, wie auch – bei ausdrücklicher oder impliziter Bejahung dieser Frage – um eine Kritik des vorliegenden Entwurfes der LEF.

Die genannte Grundtendenz, eine LEF als mit dem Wesen der Kirche unvereinbar darzustellen, findet sich insbesondere in den einleitenden Artikeln von G. Alberigo und B. Ulianich. Dennoch diskutieren alle Vf. praktisch auf dem Boden der Fragestellung: „Wie muß – oder wie darf nicht – eine LEF aussehen?"

Inzwischen hat sich die Methode der Mitarbeiter an dem Buche, trotz grundlegender Bedenken gegen eine LEF (wie sie sie sehen)

dennoch Form und Inhalt eines solchen Grundgesetzes der Kirche kritisch zu bedenken, als richtig herausgestellt. Denn die gegen den damaligen Entwurf geäußerte Kritik hat nicht dazu geführt, das Projekt fallenzulassen; die zuständige Projektgruppe hat – inzwischen erneuert und vergrößert (Communicationes V. 1973, 189) – die Stellungnahmen der Bischöfe, der kanonistischen Institute etc. (Communicationes IV, 1972, 122–160) gesichtet, besprochen und Folgerungen für die weitere Arbeit daraus gezogen (Communicationes V, 1973, 196–216). Wenngleich die Berichte nur Extrakte aus der Arbeit der Projektgruppe darstellen, lassen sie doch die Fülle von Fragen erkennen, die zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht entschieden sind und deren Entscheidung bald nach klugem Ermessen getroffen werden muß. Es sind die gleichen Fragen, die auch in der vorhergehenden Diskussion umstritten waren. Einige wichtige Ausschnitte von ihnen sollen anhand des zu besprechenden Buches skizziert werden.

Ein wichtiger Problemkreis betrifft Ziel und Aufgabe einer LEF. Soll eine Legaldefinition der (katholischen) Kirche gegeben werden? Schon als Erzbischof von Mailand kreisten die Ansprachen und Predigten Papst Pauls VI. häufig um die Frage „Was ist die Kirche?" (260–262). Niccoli ist der Auffassung, daß dieser Wunsch auch bei dem Vorschlag des Papstes, eine LEF auszuarbeiten, Pate gestanden habe. Zutreffender und durch eine Reihe von Äußerungen des Papstes belegbar ist wohl die Auffassung, daß es ihm zunächst um die gesetzliche Festlegung der wesentlichen Strukturelemente der Kirche ging. In diesem Sinne sprach er 1965 zur Codex-Reform-Kommission (AAS 57, 1965, 985–988). Dabei stellte er die Frage, ob ein solches Gesetz gemeinsam für die Westkirche und die Ostkirche entworfen werden solle (17; 67; 260: Zitationsfehler!). Ein besonderes Anliegen war es ihm außerdem, innerhalb der hierarchischen Struktur der Kirche die Würde der menschlichen Person und den Schutz ihrer Rechte deutlicher herauszustellen (260, 264 Anmerkung 70).

Der Gedanke, es sei das Ziel der LEF, eine Legaldefinition der Kirche zu geben, erscheint gar nicht so abwegig, wenn man einige – allerdings frühere – Äußerungen der maßgebenden Mitarbeiter des Projektes liest. So erklärte der Berichterstatter der Projektgruppe (und Subsekretär der Kommission) in seinem Bericht vom 30. November 1970, durch die LEF solle das Bild (imago) der Kirche dargestellt werden, und deshalb müsse sie Natur, Sendung und Struktur der Kirche darstellen (619). Dagegen wendet sich berechtigterweise Kritik (25; 66 und andere). Etwas anders klingt schon die Frage, die den Bischöfen im Rundschreiben vom 10. Februar 1971 gestellt wird, mit dem ihnen Kardinal Felici den Entwurf der LEF übersendet. Die Bischöfe werden gefragt, ob sie es für ratsam halten, daß eine LEF für die ganze katholische Kirche geschaffen werde, welche gleichsam theologisches und juristisches Fundament der in der Kirche zu erlassenden Gesetze sein soll (485; vgl. 68). Wenn man vom „Bild der Kirche" und von „theologischen Grundlagen" der künftigen Gesetzgebung spricht, ist es nicht verwunderlich, daß das Mißverständnis aufkommen konnte, das kommende Gesetz wolle das Wesen der Kirche in Paragraphen ausdrücken. Zwei kritische Äußerungen des spanischen Kanonisten Lombardia bringen das deutlich zum Ausdruck: eine LEF sei seit dem Moment nicht mehr nötig, als diese Aufgabe von der Konstitution „Lumen gentium" erfüllt wurde; auch sei die Verfassung der Kirche nicht (wie ein Gesetz) promulgierbar, sondern geoffenbart (297).

Ein doppelter Problemkreis ist damit angesprochen, das Verhältnis von Kirchenrecht und Dogmatik in der Theologie und das Verhältnis von LEF und Heiliger Schrift. Zur erstgenannten Frage bemerkt Herranz, der Aktuar der Projektgruppe, mit Recht, Zweck einer LEF könne es nicht sein, die Lehre vom Volk Gottes festzulegen, sondern sie zu sammeln und anzuwenden (298). Zur zweiten Frage, dem Verhältnis zwischen LEF und Heiliger Schrift, das im Titel des vorliegenden Bandes „Legge e Vangelo" bereits angesprochen ist, wird in verschiedenen Aufsätzen Stellung genommen. Niemand wird wohl bestreiten, daß das Evangelium die letzte und umfassende norma normans ist (19); man kann sie auch als norma fundamentalis für das Leben und die Tätigkeit der Kirche bezeichnen (70). Wenn man dagegen, wie der indische Theologe Panikkar, der Auffassung ist, eine LEF zerstöre die Kirche in ihrem Charakter als Mysterium, sie lasse dem Heiligen Geist als Lebensprinzip Christi keinen Platz mehr, und eine solche Kirche könne nicht mehr behaupten, sie sei eine von Gott gegründete Institution (141), so schießt das sicher weit über das Ziel hinaus (wenn man auch bedenken sollte, daß hier eine Stimme spricht, die nicht aus der Tradition des abendländischen Kirchenraumes kommt: 135; 144). Einige Autoren vermissen ausdrückliche Zitate aus der Heiligen Schrift im Gesetzestext (313; 74 Anmerkung 18). Eher könnte man meinen, daß die wenigen Zitate dieser Art im Gesetzestext entbehrlich seien, wenn nur Geist und Grundlinie der Heiligen Schrift erkennbar werden.

Eine ähnliche Fragestellung zeigt sich auch bei der Diskussion über das Verhältnis der LEF zur heutigen Theologie und insbesondere zum II. Vatikanischen Konzil. Während Papst Paul VI. in seiner Ansprache an die Kodex-Reform-Kommission vom 20. Nov. 1965 feststellt, daß die Dekrete des II. Vatikanischen Konzils sozusagen die Grundlinien für das neue Gesetzgebungswerk böten (988), fordert Mons. Onclin in seiner Relatio vom 20. September 1969, die LEF müsse die theologischen Prinzipien zum Ausdruck bringen, auf die sich die Ordnung der Kirche stütze (562). So richtet sich die Kritik an dem vorliegenden Entwurf dagegen, daß die juristische und die theologische Ebene in unzulässiger Weise durcheinandergeworfen würden (310). Die neuen Überlegungen der Projektgruppe scheinen diesen Bedenken in etwa Rechnung tragen zu wollen. Mons. Onclin, der Relator hat für die Weiterarbeit an der LEF vier Postulate formuliert:

a) Die Ausdrucksweise soll juristisch, nicht theologisch sein;
b) nur ganz selten, d. h. wenn es wirklich notwendig ist, sollen wörtliche Zitate aus den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes übernommen werden;
c) der gleiche Grundsatz gilt für Zitate aus den Akten des II. Vatikanischen Konzils;
d) nicht nur das II. Vatikanum, sondern auch andere Konzilien sollen Berücksichtigung finden (Communicationes V, 1973, 202; eine ähnliche Regelung ist auch für Zitate aus der Heiligen Schrift vorgesehen: 215).

Mit Recht bemerkt Ulianich, daß es nicht darauf ankomme, vorgefaßte Auffassungen durch Zitate aus der Heiligen Schrift (und sonstigen Autoritäten) zu stützen; statt solche „dicta probantia" zu gebrauchen, solle man sich von der Heiligen Schrift leiten lassen (75).

Auch die Frage „Recht und Kirche" wird diskutiert. Der Schatten Rudolf Sohms wird an mehreren Stellen des Buches erkennbar (nicht nur an den im Index genannten Seiten des Einleitungsartikels). Einige Autoren fühlen sich verpflichtet darauf hinzuweisen, daß eine Ablehnung der LEF nicht bedeute, die Existenz jeder Form von Recht in der Kirche in Frage zu stellen (65; 330–331). Einer ähnlichen Frage „Recht und Sakrament" widmen Martini-Ippoliti einen ausführlichen Exkurs (265–291).

Hier geht es darum, ob und in welcher Hinsicht die rechtliche Struktur der Kirche an ihrem Charakter als Ursakrament, als Zeichen des Heils teilhat. Dieser Gedanke wurde 1967 auf der ersten Generalversammlung der Bischofssynode von einem Teilnehmer geäußert und ausführlich begründet, von Kardinal Felici in einer kurzen Antwort aber zurückgewiesen (Communicationes I [1969] 97–98); später, im Jahre 1973, hat Papst Paul VI. in seiner jährlichen Ansprache an die Rota (Communicationes V [1973] 14f) darauf Bezug genommen und wiederum Kardinal Felici vor dem Kanonistischen Kongreß in Mailand (Communicationes V [1973] 246). In den hier genannten Fällen handelt es sich jeweils um kurze Hinweise auf das Grundsatzproblem, ob und inwieweit das Kirchenrecht – insbesondere das konstitutionelle – am sakramentalen Charakter der Kirche teilhat. In den Überlegungen von Martini-Ippoliti geht es in einer mehr vordergründigen Weise um die Auseinandersetzung mit der Rechtstheologie bekannter Autoren im deutschen und benachbarten Raum, insbesondere Mörsdorf, Bertrams, Huizing und Dombois. (Wegweiser in dieser Diskussion ist den Vf. das Werk von Varela-Corecco, Sacramento e diritto: Antinomia nella chiesa?, Milano 1971).

Wichtiger als diese Frage ist die weitere nach dem Verhältnis von Recht und Liebe. Ist nicht die wahre LEF das Gesetz der Liebe zu Gott und den Menschen (70)? Das wird in keiner Weise bestritten, antwortet Mons. Onclin (620) und weist hin auf den Canon 1 § 2 des Entwurfes, in dem es ausdrücklich heißt, daß das oberste Gesetz des Volkes Gottes die Liebe sei (493). Ob aber eine solche Bezeichnung der Liebe als „oberstes Gesetz" in einem Gesetzestext nicht doch Anlaß zu Mißverständnissen und falschen Schlußfolgerungen geben könnte, wenn man das Wort ernst nimmt? Richtiger, als die Liebe formal zum obersten Gesetz zu erklären, erscheint es, sie als die wesentliche Art und Weise anzusehen, in der die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Gesetzgebung geordnet werden müssen (288); man könnte hier auch auf die Formulierung von F. Romita verweisen, der die Liebe als „Quellgrund" der kirchlichen Gesetzgebung bezeichnet hat (Monitor Ecclesiasticus 97, 1972, 201–219; vgl. Baccari, Caritas e CIC, a. a. O., 427–438).

Auch der häufig genannte Vergleich der LEF mit modernen staatlichen Verfassungen (Grundgesetz, Konstitutionen) gibt zu Bedenken Anlaß. Man könne nicht aus staatlichen Strukturprinzipien kirchliches Recht ableiten (293; 299); das geschieht im Entwurf der LEF allerdings auch nicht. Weiter: der Staat werde durch seine Verfassung erst konstitutiert; die Kirche aber ist durch Christus bereits konstituiert; wie könne sie sich dann selbst eine Konstitution geben (295–297)? Hier wird der Akt der Konstituierung von Staat oder Kirche mit der Aufzeichnung der grundlegenden Rechtsstrukturen – sei es, daß sie aus dem Willen des Volkes, von Fürsten oder von Christus kommen – verwechselt.

Hiermit hängt die Frage eng zusammen, ob eine LEF nur göttliches Recht erfassen soll oder auch kirchliches. Das erste könnte man aus der Ansprache Papst Pauls VI. vom 20. 11. 1965 (67; 985) entnehmen. Der vorliegende Entwurf unterscheidet aber beide Formen des Gesetzes nicht und kann es wohl auch nicht, denn die Grenze zwischen göttlichem und kirchlichem Recht ist in der Praxis nicht mit Sicherheit festzulegen (68; 71–72; 562).

Eine große Zahl weiterer Fragen von grundlegender Bedeutung für das Kirchenrecht werden in dem vorliegenden Band berührt. Nur einige von ihnen können hier noch als Beispiel genannt werden: die Kirche Christi, die katholische Kirche und die christlichen Kirchen; ein Recht für die (katholische) Kirche oder Recht für alle Getauften; bleibende Kirchenstruktur und sich entwickelnde Ordnung; Einheit und Partikularität, Einförmigkeit und Mehrgestaltigkeit der Gesetzgebung.

Abschließend muß noch auf eine Gruppe von Aufsätzen und Übersichten hingewiesen werden, die eine Wort-Analyse des LEF-Entwurfes versuchen (341–481). Man ist zunächst geneigt, den Wert einer solchen Analyse gering anzusetzen, denn die Häufigkeit des Wortgebrauchs in einem literarischen Werk läßt sicher nicht in jedem Fall eindeutige Rückschlüsse auf den Inhalt zu (vgl. 83, Anmerkung 22). Dennoch wird man zugeben müssen, daß gerade bei Gesetzestexten zwischen Wortwahl und Aussageabsicht ein enger Zusammenhang bestehen muß. Das sollte man beim Fortgang der Arbeiten an der LEF nicht vergessen. Darüber hinaus sind aber auch Einzelergebnisse der Wortanalyse interessant. So zeigt sich, daß die Behauptung der Vf. des Entwurfes, er gründe auf allen Dokumenten des Zweiten Vatikanums (67) durch die Wortanalyse nicht bestätigt wird; beispielsweise ist das Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio" auffällig selten verwendet.

Alles in allem: ein nützliches Handbuch, das der unvoreingenommenen und kritischen Beachtung wert ist, für die weitere Diskussion des Projektes LEF Hilfe und Anregung bietet.

Münster Paul Wesemann

Moral. Hrsg. von Anselm Hertz. – Mainz: Grünewald (1972). 276 S. (Grünewald-Materialbücher 4) Sn DM 24.–

Es ist sicher ein Verdienst des Verlages, zu dem Thema „Moral" wie auch zu anderen Themen ein Materialbuch herausgebracht zu haben. Offenbar geht es hier um die Darbietung von Diskussionsmaterial, welches vor allem im akademischen Unterricht reiche Anregungen zu positiver, oft noch mehr aber zu negativer Kritik bietet. Ausgehend von der heute so vielberedeten, aber auch tatsächlich vorhandenen „Krise der Moral" in Theorie und Praxis, soll hier versucht werden, „eine möglichst unvoreingenommene und daher notwendig kritische Analyse der Situation des Verhältnisses von kirchlicher Moral und Gesellschaft" zu bieten. „Zu dieser Analyse gehört auch der Versuch, den Beitrag der Humanwissenschaften zum Status des sittlichen Bewußtseins der Gegenwartsgesellschaft zu eruieren und darüber hinaus zu fragen, welche Bedeutung diese Wissenschaften für eine Konzeption der christlichen Moral haben können" (9). Damit ist der Tenor dieser Sammlung von Beiträgen zur „Moral" angedeutet. Der Titel des Buches hätte allerdings wohl besser „Ethik", also philosophische Besinnung auf das sittliche Sollen des Menschen verdient, weil hier davon überwiegend die Rede ist, und auf die auch für die katholische Moraltheologie wie für jede katholisch-theologische Disziplin verbindliche regula fidei proxima, d. h. das kirchliche Lehramt kaum Bezug genommen wird (vgl. auch die Fachwörter im „Sachregister", S. 270/271). Um es gleich zu sagen: Die Beiträge zu diesem Sammelwerk bieten einen guten Einblick in die derzeitig im Raume der katholischen Moraltheologie anstehenden Probleme und bieten Versuche zu ihrer Lösung. Dabei fällt nicht nur auf, daß die kirchliche Lehre und die eigentliche Theologie sehr zu kurz kommen, ferner daß die Metaphysik des esse als Grundlage für die Ethik des agere zugunsten mehr empirischer Wissenschaft, vor allem der Psychologie und der Soziologie, zurücktritt und daß weithin Problemlösungen angeboten werden, welche zwar sehr „modern" behauptet, aber keineswegs immer theologisch-philosophisch genügend begründet sind. Wir denken dabei z. B. nur an den Beitrag von W. Molinski „Modelle christlicher Ethik heute – Ehe und Familie", wo von der verbindlichen kirchlichen Lehre nur wenig zu spüren ist, wenn auch der Versuch geboten wird, hier dem modernen Lebensverständnis näher zu kommen.

Im Kapitel „Information" (11–82) versucht D. Mieth, bekannt vor allem durch seine bedenkliche Aussage in „Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral", Graz-Wien-Köln 1970, „Eine Situationsanalyse aus theologischer Sicht" (13–32). Er bietet aber eine mehr oder weniger horizontalistische und hominististische Moraldeutung. Richtig wird die Notwendigkeit einer philosophischen Anthropologie zur Begründung der Ethik herausgestellt (25), da eine bloße induktive Grundlegung nicht zureicht. Daß die Offenbarung im NT keine inhaltlichen oder material-ethischen neuen sittlichen Weisungen enthalte, das zu behaupten ist zwar heute bei einigen Moraltheologen große Mode; diese Theorie ist aber biblisch völlig falsch, widerspricht der kirchlichen Aussage und bleibenden Erkenntnissen der Moraltheologie wenigstens der letzten 200 Jahre. – F. W. Menne bringt zum Thema „Wertsystem und Realität. Soziologische Stichworte" (34–59) interessante neue Gesichtspunkte, die sehr bedenkenswert sind. – J. Baumann sucht in seinem Beitrag „Das Verhältnis von Moral und Recht. Aus der Sicht des Juristen" (60–66) darzulegen, was A. Hertz in seinem Beitrag „Das Verhältnis von Moral und Recht. Aus der Sicht des Moraltheologen" (67–82) zu ergänzen versucht. Leider ist die Verhältnisbestimmung von Moral und Recht auch hier in beiden Fällen nicht gelungen (ebenso wie in dem kritischen Artikel von A. H. in der FAZ 1968, in der er der Enzyklika „Humanae Vitae" „naturrechtliche" Irrtümer vorwirft, während es sich dort nur um Naturrecht handelte, wo dem Staat das Hineinregieren in die Ehe und Familie untersagt wird). – F. Rauh bringt zu Beginn des 2. Abschnitts dieses Buches „Der Beitrag der Humanwissenschaften zur Veränderung des sittlichen Bewußtseins" (83–137) eine Arbeit über „Die Bedeutung der vergleichenden Verhaltensforschung für die Moraltheologie" (83–102), der über heutige aktuelle Diskussionen informieren will. – W. Lauer referiert über „Psychologie und Moraltheologie" (103–114) und K.-W. Merks behandelt das sehr wichtige Kapitel „Probleme der Selbstverfügung des Menschen. Überlegungen zu Fragen heutiger medizinischer Ethik" (115–131). Dieser Beitrag ist einer der bemerkenswertesten dieses Sammelwerkes. Allerdings ist hier die Abkehr von der Ontologie des esse humanum zum funktionalistischen Verständnis des agere humanum, also die Abkehr von der Ontologie der Person zum Aktualismus personalen Verhaltens deutlich. Jedenfalls bedarf das alle ärztliche Ethik tragende Totalitätsprinzip immer wieder sauberer und tieferer Erforschung. Aber es kann nicht durch ein „Relativitätsprinzip" verdrängt werden. Die Unterscheidung zwischen sittlichem Handeln (agere) und praktischem Machen (facere) wird von M. zu wenig gesehen. So führt sein Beitrag schließlich zum moralischen Relativismus, Situationismus und Soziologismus. Die Probleme der „menschlichen Selbstverfügung" sowohl gegenüber sich selbst als auch gegenüber der „Gemeinschaft" sind weder metaphysisch noch theologisch ausreichend diskutiert. – A. und K. Bell geben einen „Bericht aus einem antiautoritären Kindergarten" (132–137); F. W. Schmidt liefert im Abschnitt „Modelle sittlicher Normierung im zeitgenössischen Ethos" (138–179) den Beitrag „Zum Begriff der Moral in der kritischen Theorie der Gesellschaft" (138–151). Daß hier ein intensiveres Gespräch zwischen katholischer Moraltheologie und der „kritischen Theorie" notwendig ist, wird in diesem kurzen Beitrag von Sch. deutlich.

Schwer verständlich ist der folgende Beitrag von G. Schiwy „Sittliche Normierungen im Strukturalismus" (152–167). Hier fragt man sich, was soll ein solcher Beitrag, der im Ergebnis so unergiebig ist und wohl auch sein mußte. – M. Schreiber spricht über „Aesthetisches Mönchtum und die Solidarität mit den Lebenden. Sittliche Normierungen in der Literatur" (168–179). So wichtig die Aussagen moderner Literatur zum Thema „Moral" auch sind, hier ist offenbar wegen des zur Verfügung stehenden geringen Raumes nicht sehr viel zum Thema gesagt. – M. Limbeck behandelt im Abschnitt „Modelle sittlicher Normierung in theologischer Sicht" (180–225) zunächst „Die Struktur christlicher Sittlichkeit" (180–195). Der Strukturbegriff ist ebenso wie der Modellbegriff noch längst nicht genügend in der Moraltheologie ausgewertet. Im Beitrag von L. dagegen fehlt die ausreichende Ontologik, die philosophische und die ntl.-theologische, der Struktur. Verliert man aber die Ontologik, das esse, das sich im agere entfaltet und entfalten soll, landet man im Funktionalismus, Relativismus, Positivismus. –

Was W. Molinski in seinem Beitrag „Modelle christlicher Ethik heute – Ehe und Familie" (196–225) sagt, ist ebenso weit entfernt von kirchlicher Lehre über Ehe und Familie wie das, was P. Engelhardt in seinem Beitrag „Bedingungen des ‚gerechten Krieges'. Wege des Friedens" (226–248) bietet. In beiden Beiträgen spielt eine sicher gutgemeinde ad-hoc-Theologie die entscheidende Rolle. Dennoch sind beide Beiträge vielleicht die wertvollsten, weil diskussionswürdigsten des ganzes Buches.

Das Kapitel „Interpretation und Auswertung" (249–269) beschließt das Buch. A. Hertz versucht in „Statements und Thesen zum Thema ‚Moral'" (251–257) ein Ergebnis der gemeinsamen Überlegungen zu bieten. Seine Thesen, zum Teil wenig begründet und sachlich teilweise unrichtig (z. B. S. 255: Zum Naturrecht), sind zwar beachtlich, aber weithin falsch konzipiert. Was soll z. B. ein Satz wie dieser (256): „Man kann nicht das ‚kommende Gottesreich der Liebe und des Friedens' verkünden und gleichzeitig durch autoritär oder gar repressiv wirkende Methoden der Herrschaft, wenn vielleicht auch bona fide, das Kommen dieses Reiches der Liebe und des Friedens mitverwirklichen wollen." – A. Hertz beschließt auch das Sammelwerk mit seinem Beitrag „Moral in der kirchlichen Verkündigung" (258–269), den wir zwar für den schwierigsten und wichtigsten, aber auch wohl für den schwächsten des ganzen Buches halten.

Das Werk bietet für Diskussionsrunden reiche Anregungen. Zu tieferer Erkenntnis der Moraltheologie und ihrer Gegenwarts- und Zukunftsaufgaben trägt es jedoch nur wenig bei. Eine tiefere theologische Fundierung fehlt fast ganz, die philosophische ist unzulänglich und die Überschätzung der Tatsachenwissenschaften ist zu unkritisch.

Bochum Gustav Ermecke

Oraison, Marc: **Berufsfindung und Berufung.** Soziale und psychologische Grundlagen. – Frankfurt a. M.: Josef Knecht (1972). 129 S. Lw. DM 13.80

Marc Oraison – Mediziner, Psychologe und Theologe in einer Person – bewegt sich in seinen Darlegungen über die sozialen und psychologischen Grundlagen der „Berufsfindung und Berufung" in verschiedenen Dimensionen.

Im Prolog, in dem die Frau und Mutter zu Wort kommt, die bei ihrem Jüngsten „eine echte Berufung" (7) zum Numismatiker entdeckt zu haben wünscht, und in dem als Anhang deklarierten „Versuch einer klinischen Erwägung über die gegenwärtige Stellung des Priesters" (117–129) spricht der Arzt oder Kliniker. Zwar haben Anfang und Ende des Buches mit dem Thema „Berufsfindung und Berufung" nur mittelbar etwas zu tun, insofern nämlich, als der Anhang Auskunft gibt über das Verhängnis einer Berufsentscheidung, bei der – wie der Prolog andeutet – die Wünsche der Eltern mehr Einfluß haben, als eine wirkliche Entscheidung zuläßt, aber gleichwohl sind Anfang und Ende für die Problemstellung des Buches unverzichtbar: Vor der Aufgabe der Berufsfindung steht nicht nur der junge Mensch, der sich für das Priestertum entschlossen hat, sondern ebenso der Metzgersohn, der Numismatiker werden will. Und: Die Misere des Priesters, der „den Zölibat nicht gewählt" hat, aber „auf einen Zölibat geweiht worden" (119–120) ist, ist nur „der exemplarische Fall" (117) der mißglückten Berufsfindung, durch die der Arzt und Kliniker nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht ist, daß nicht nur die Kirche, sondern die ganze Gesellschaft vor schweren und drängenden Fragen steht. Denn „es geht um den Entwicklungsgang eines jeden Menschen ... Die neue Stellung des Menschen in einer Gesellschaft, die sich von jener Gesellschaft unterscheidet, für die die meisten herangebildet worden sind, ruft nach einer dringenden Lösung, die klar und deutlich sein muß" (122).

Die herkömmliche Lösung des Berufsproblems jedenfalls reicht nicht mehr aus. Zur Frage, warum sie nicht ausreicht und warum der Wunsch einer Mutter mit Berufsfindung nichts zu tun hat, äußert sich der Psychologe: „Für eine Lerche oder einen Stallhasen gibt es nur eine einzige Weise, Lerche oder Stallhase zu sein. Für den Menschen gibt es Milliarden Arten, Mensch zu sein. Darin liegt das ganze Problem" (13). Es ist insofern komplexer Natur, als die entscheidende Frage bei der Berufsfindung ja nicht lautet: Welcher Beruf ist der richtige? In dieser Weise läßt sich das Berufsproblem nicht „verobjektivieren". Die entscheidende Frage lautet vielmehr: Wie verhelfen die Verantwortlichen einem Kind zu jenem Bild „seiner selbst als eines handelnden Subjekts", das sich „realistisch in die Zukunft" projizieren läßt, so daß an das Kind von diesem „realistisch in die Zukunft projizierten Bild seiner selbst" (35) ein Ruf ausgehen kann. Auf diese Frage aber gibt es nicht die rasche Antwort. Es gibt diese fertige Antwort deswegen nicht, weil es „kein ‚vorherbestimmtes Schicksal'" (46) gibt; soll das Kind zu dem Bild seiner selbst kommen, dem es vertrauen kann, dann muß es „von den frühesten Jahren an" erfahren können, „daß sein ganz persönlicher Tätigkeitsdrang und sein ganz persönliches Mühen um dessen Entfaltung von seiner Umgebung hinreichend anerkannt werden" (35). Es geht folglich um nichts anderes als um die Selbständigwerdung des Kindes in seinem Streben (vgl. 128). Dem Psychologen fällt es nicht schwer, Einblick zu gewähren in die Schwierigkeit dieses Wachstumsprozesses, der reife Erwachsene voraussetzt, wenn er beim Kind gelingen soll. Marc Oraison schreibt: „Man kann nicht immer leicht unterscheiden, was bei einem Kind im Verlaufe dieser Strebungen der Anteil des irgendwie autonomen Bildes ist, das sich das Kind von sich selber macht, und welcher Teil dem Bild zukommt, das sich die anderen, nämlich die Erwachsenen, von dem Kind zurechtmachen" (35f). Überdies seien Fehlentwicklungen prinzipiell nicht zu vermeiden. Denn „tatsächlich vollzieht sich die fortschreitende Strukturierung einer menschlichen Persönlichkeit nur in einer immer komplexeren und bunteren Abfolge erlebnismäßiger Beziehungen zu irgendwelchen anderen" (47). Was dazu, d. h. über die Rolle des anderen bei der Berufung und folglich über die psychisch-affektive Entfaltung der Persönlichkeit dargelegt wird, vermittelt nicht nur einen Einblick in die Arbeit der modernen Psychologie und ihre Erkenntnisse, sondern auch in die Aufgabenstellung einer an dieser Arbeit sich orientierenden Pädagogik, Ethik und Moraltheologie. Nicht zufällig taucht in den Darlegungen über die subjektiven Aspekte der Berufsfindung der Begriff der dynamischen Moral auf; und man stellt darüberhinaus mit Genugtuung fest, daß der Begriff auf einen eindeutigen Sachverhalt angewendet wird, der es in der Tat sinnvoll und notwendig erscheinen läßt, „die wahre dynamische Moral" (40) von jener, die diesen Namen nicht verdient, zu unterscheiden.

Schließlich meldet sich auf den Seiten 85–113 auch der Theologe zu Wort. Marc Oraison will zwar auch hier als Psychologe reden und „nur einige Bemerkungen und Beobachtungen vorbringen, mit denen klargestellt werden soll, wovon eigentlich die Rede ist", wenn man den Ausdruck „Berufung haben" gebraucht und damit „ein Engagement für Klosterleben oder Priestertum" (85) bezeichnet, aber weil es hier klar zu sehen gelte, müsse zur psychologischen eine christliche Betrachtung des Ausdrucks „Berufung haben" treten (vgl. 86). Die Frage, die in den Abschnitten „Das ‚Heilige'" (86–92), „Die ‚Macht'" (92–96), „Der Zölibat" (96–107) und „Echtheit der Berufung" (107–113) im Zentrum steht, betrifft die Unmittelbarkeit des Zusammenhangs einer solchen Berufung mit Gott (vgl. 85). Ob es für einen Psychologen Gründe geben könne, diesem Zusammenhang eigens nachzugehen, darauf antwortet Vf. mit dem Hinweis auf jene menschlich durchaus verständlichen, aber für den Priesterberuf verhängnisvollen Fehleinstellungen, die ihre Wurzel in der Angst und im Streben nach Macht, in mangelnder Selbsteinschätzung und in falscher Erziehung, im Wunsch der Erwachsenen und in der Flucht vor der Wirklichkeit (der Welt und des Glaubens) haben. Was Marc Oraison im einzelnen vorbringt, verdient nicht nur von denjenigen zur Kenntnis genommen zu werden, die für sich persönlich über ihre Berufung zum Priestertum Klarheit zu gewinnen haben, sondern auch von jenen, die von Amts wegen über die objektive Eignung eines Kandidaten entscheiden müssen. Es scheint, daß an die letzteren zuerst gedacht ist.

Die große Bedeutung des hier besprochenen Buches aber liegt darin, daß in ihm der Gedanke der Berufung als generelle anthropologische Thematik zur Entfaltung kommt und daß auch der Beruf zum Priestertum in den „komplexen Bereich der Grundfrage" gerückt wird, die Marc Oraison so formuliert: „Könnte man nicht ... sagen, daß jeder von uns sein eigenes Schicksal als Frage erfährt, wobei es gleich ist, ob man den Zugang durch empirische oder geistige Erfahrung gewonnen hat?" (10). Vor dem Hintergrund dieser Grundfrage werden die Ausführungen des französischen Mediziners, Psychologen und Theologen zu einem überzeugenden Plädoyer für ein umfassendes Verständnis des Menschlichen, das freilich innerhalb und außerhalb der Kirche in erheblichem Maß zu wünschen übrig läßt, weil mehr und mehr individualistische Motive sich breitmachen. Die von Marc Oraison so stark akzentuierte „Rolle des anderen bei der Berufung" (47) nötigt dazu, mit dem Begriff des Menschlichen die Verantwortlichkeit der Menschen füreinander nicht nur in der Gestalt der kategorialen und damit partikulären Verhaltensweisen, sondern vielmehr in der Weise der transzendentalen Haltung mitzudenken und als unaufgebbare ethische Forderung allenthalben durchzusetzen. Denn „wo immer eine ‚Berufung' geschieht, kann sie nur menschenwürdig

und von Bestand sein, wenn sie zweierlei zugleich aufweist: die persönliche Zustimmung zu einem wohlerwogenen und anerkannten Wunsch und irgendeine allgemeine Verbindung dieses Wunsches mit dem anderen Menschen ... Dieser doppelte Bezug ist für den Priester oder Ordensmann ganz besonders nötig. Hier ruft nicht ‚der andere' im allgemeinen, sondern am Ende des gemeinsamen Weges steht der ganze Andere, der beruft, weil er die Göttliche Liebe ist" (115f).

Wenn Thesen dieser Art richtig sind, dann gibt Marc Oraison mit seinem Buch zugleich auch eine Antwort auf die Frage, warum der Priesterberuf immer weniger als etwas Attraktives empfunden wird (vgl. 122). Die Antwort lautet: Der Priesterberuf hat deswegen seine Attraktivität eingebüßt, weil die Menschen die Rolle, die sie unabdingbar füreinander spielen, so oft neurotisch (vgl. 108) spielen. Überraschenderweise aber gibt Marc Oraison nicht diese von seinen eigenen Darlegungen nahegelegte Antwort, sondern er erblickt die Ursache für die Zunahme der Probleme und Schwierigkeiten im Priesterberuf in der von der Kirche hergestellten Verbindung zwischen Priestertum und Zölibat (vgl. 107–129).

Selbstverständlich ist es unerläßlich, auf „die verhängnisvolle Verkettung der christlichen Offenbarung mit der sakralen Denkweise" (95) aufmerksam zu machen und die Verbindungslinien zwischen dieser Denkweise und dem Zölibat kritisch zu beobachten, aber ergibt sich bereits daraus, daß diese Verkettung eine dauernde Versuchung darstellt und den Zölibat immer wieder verzerrt, die Notwendigkeit, den Beruf der Verkündigung des Evangeliums neu zu bestimmen? Eine solche Neubestimmung nimmt Marc Oraison vor, wenn er, um die Verbindung zwischen Priestertum und Zölibat in Frage zu stellen, die These fomuliert, „daß jeder Mensch, der in seinem Leben ausdrücklich die(se) Beziehung zu Jesus Christus verwirklicht, so wie dieser sie umschrieben hat, normalerweise auch berufen ist, anderen davon Kenntnis zu geben" (112). Niemand wird bestreiten, daß man die Berufung des Christen so beschreiben kann; ebenso besteht Übereinstimmung darin, daß der Zölibat kein Ersatz ist für die Verkündigung des Evangeliums und daß der klerikale Stand nicht das Wesen der Kirche ausmacht, aber alles das ändert nichts daran, daß die Verkündigung des Evangeliums noch nicht geleistet ist, wenn der Glaubende von seiner (privaten) Beziehung zu Jesus Christus anderen Kenntnis gibt. Indem Marc Oraison die Verkündigung auf diese private Beziehung gründet, wird zwangsläufig auch die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" zu einer Privatangelegenheit, und diejenigen, die „hervorheben wollen, was schon im Erdenleben Hinweis und Andeutung für die jede Vorstellung übertreffende Lebensform nach der Auerstehung ist: Verzicht auf das Sexualleben ..." (113) können getrost ins Kloster verwiesen werden. Folgerungen dieser Art sind unausweichlich, wenn die Berufung zum Priestertum auf ein psychologisches Problem reduziert wird.

Damit ist eine zweite Frage berührt, die an Marc Oraison zu stellen ist; sie betrifft den Zusammenhang zwischen Kausalreihen in der menschlichen Entwicklung vom Kleinkind zum Erwachsenen einerseits und zwischen dem Ruf, der von Gott an den Menschen ergeht, anderseits. Marc Oraison spricht ausdrücklich davon, daß Gott den Menschen ruft, zugleich aber schreibt er wörtlich: „Die Entdeckungen der Tiefenpsychologie über die Entwicklung des affektischen Lebens beim Kind haben die Vorstellungen von der Berufung umgestoßen. Einerseits kann man jetzt eine gewisse kontinuierliche Dynamik ahnen, die schon mit den dunkelsten Anfängen (der Geburt) beginnt... Anderseits führen diese Entdekkungen in gewisser Weise zu einer Entmystifizierung des Begriffs ‚Berufung'. Die Vorstellung einer Art höheren, geheimnisvollen, im voraus alles bestimmenden Wesens, dessen ‚Willen' man entdecken muß, ist nicht länger zu halten, gleichviel ob man dieses Wesen als ‚göttlich' bezeichnet oder als ‚Schicksal' oder als ‚Dinge, die in den Sternen geschrieben stehen'" (36). Beides, daß „ein Mensch" das „uns zugänglich gewordene Wort der ewigen göttlichen Liebe... aufnimmt" (110), und daß es sich dabei doch nicht um den Willen eines göttlichen Wesens handelt, kann nicht zugleich wahr sein, es sei denn, daß der Psychologe und der Theologe in Marc Oraison einander tatsächlich nichts zu sagen haben. Auf die Dauer aber müßte diese Dissoziierung der Psychologie von der Theologie und umgekehrt zu Lasten dessen gehen, was der Autor tatsächlich zu sagen hat.

Regensburg Josef Rief

Geyer, Hans Georg / **Janowski,** Alfred / **Schmidt,** Alfred: **Theologie und Soziologie.** – Stuttgart: Kohlhammer (1970). 126 S. (T-Reihe) kart. DM 7.80

Wer sich mit dem Thema „Soziologie und Theologie" befaßt, wird bald bemerken, daß es dieses Thema als abstrakt-allgemeine Konfrontation zweier in sich bestimmter Wissenssysteme allenfalls in sehr formalen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorien gibt. Angesichts eines Pluralismus sowohl in der Soziologie wie in der Theologie entfaltet sich das Grundthema in Einzelaspekte, die das Verhältnis bestimmter soziologischer Richtungen zu bestimmten theologischen Ansätzen aufarbeiten (z. B. das der empirischen Sozialforschung zur Kirchensoziologie).

Im Sinne der Option für eine bestimmte gesellschaftstheoretische Richtung gilt diese allgemeine Feststellung auch für das Buch „Theologie und Soziologie" von Geyer, Janowski und Schmidt. Geyer konstatiert zunächst, daß „Die Christen vor den Problemen der revolutionären Weltgesellschaft" eine entschiedene Neigung zur praktischen Auslegung der christlichen Botschaft mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Theoreme entwickelten. Vor allem die studentische Oppositionsbewegung, die gegen Soziologie wie Theologie im Dienste von Selbsterhaltung des „schlechten Bestehenden" mit Mitteln dialektischer Soziologie polemisierte, führte auf Seiten der Theologie zum Anschein einer „Soziologisierung". „Genitiv-Theologien" (Theologie der Revolution, Theologie der Reklame, Politische Theologie) nahmen die Forderungen nach gesellschaftstheoretischer Reflexion der Theologie – allerdings durchaus nicht gleichartig und eindeutig – auf.

In der von Geyer so genannten „Theologie der Reklame" wird gegenüber kirchen- und gesellschaftskritischen Theorien die affirmative Variante gesellschaftsbezogener Theologie formuliert: Kritik und Affirmation in der Theologie stehen dabei in einem ähnlichen Verhältnis wie dialektische Soziologie und Positivismus in der Soziologie. Doch handelt es sich bei dem Vergleich nicht nur um eine Analogie, sondern um eine weitergehende Übereinstimmung zwischen kritischer Theologie und dialektischer Gesellschaftstheorie, um eine Übereinstimmung in Negation („Gegen die Verdinglichung und Instrumentalisierung des menschlichen Lebens") und Position („Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung").

Janowski formuliert ein Konzept von „Theologie als kritisch-orientierende Wissenschaft" mit der Absicht, eine „theologische Theorie der Gesellschaft" zu erarbeiten. Er geht aus von der Identitätskrise im wissenschaftlichen Selbstverständnis der Theologie („Historisch-kritische Theologie zwischen den Fronten"). Aus der „Kritik der ‚unkritischen Kritik'" kommt Theologie zur Wahl eines – gegenüber dem alten: Philosophie – neuen Dialogpartners, von dem sie – an der „Neubestimmung des Humanum" interessiert – eine klärende Leistung erwartet: „... eine Theorie der gegegenwärtigen Welt, die in der Lage ist, mit der Theologie in einen Dialog über das Verständnis vom Menschen einzutreten, über die Frage also, wie menschenwürdiges Leben zu denken und wie es zu verwirklichen ist angesichts der sich stark verändernden Lebensbedingungen in der modernen Gesellschaft und in überalterten Traditionen der Unfreiheit".

Nach Differenzen in der theologischen Theoriebildung (repräsentiert durch die Namen Moltmann, Gräßer, Ebeling, Pannenberg, Herrmann, Weth, Sauter) referiert Janowski solche in der soziologischen (insbesondere den sogenannten „Positivismusstreit", markiert durch die Namen Adorno, Albert, Habermas, Popper). Vor allem Habermas' Position wird als Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht vorgeführt: „In Habermas' Konzept tritt das Problem der individuellen Identität im Gesellschaftsprozeß an die Stelle des Interesses an der Emanzipation durch den Klassenkampf". Dieses (zumindest sehr verkürzte) Resumee erlaubt dem Vf., „Berührungspunkte und Möglichkeiten zu einem Brückenschlag" festzustellen, besonders mit Jürgen Moltmanns Konzept einer „politischen Hermeneutik des Evangeliums", mit Trutz Rendtorffs Programm einer „Theorie des Christentums in seiner Welt", mit Gerhard Sauters Vorschlägen zur Theoriebildung in der Theologie und mit der sozialethischen Forschungspraxis, wie sie etwa in der Evangelischen Studiengemeinschaft geleistet wird.

Unter der Überschrift „Quer zur Herrschaft technologischer Rationalität" dokumentieren Geyer und Janowski ein „Gespräch über Möglichkeiten einer theologisch-soziologischen Kommunikation" mit Alfred Schmidt. Schmidt unterscheidet noch einmal zwischen Soziologie als dem Inbegriff von Forschungstechniken und dem Versuch einer Gesamttheorie der Gesellschaft mit geschichtsphilosophischen Prämissen. Vom Marxschen Interesse an einer gesamtgesellschaftlichen Analyse ausgehend, fragen die Gesprächsteilnehmer nach Sinn und Subjekt der Geschichte. Diese Frage scheint den Diskutanten am besten aufgehoben bei der dialektischen Gesellschaftstheorie. Sie hilft auch der Theologie (deren Interesse nach Geyer „auf die Nichtobjektivierung Gottes wie auf die Nichtobjektivierung des ihm entsprechenden Menschen gerichtet" ist), aus einem abstrakten Personalismus mit seinen blassen Postulaten zur „Aufdeckung und Aufhebung aller realen Bedingungen des gesellschaftlichen Seins" zu gelangen, „die zur Verdinglichung menschlichen

Lebens führen". Schmidt: „Entscheidend für die gegenwärtige Diskussion zwischen marxistischer Sozialkritik und fortgeschrittener Theologie scheint mir zu sein, daß beide quer stehen zur Herrschaft, zur Allmacht technologischer Rationalität; daß beide abzielen auf ein Wissen, das sich in Operationen, die aufs Hier und Jetzt bezogen sind, nicht erschöpft; daß sie – mit Feuerbach zu reden – in der künftigen Qualität, nicht in der seienden Quantität, das Salz der menschlichen Existenz erblicken".

Die Theologen verlangen immer wieder Konkretionen („nur im historischen Prozeß des Abbaus der gesellschaftlichen Realbedingungen von christlichem Glauben als Ideologie könnte zunehmend etwas von der Nichtidentität des Glaubens mit Ideologie an den Tag gebracht werden, nicht aber durch abstrakte Deklamationen"). Wo sie selbst aber mehr bieten als abstrakte Deklamationen, scheinen sie für eine sich selbst behauptende Theologie allzu sehr aus fremden Theorien zu leben. Als Unveräußerliches, als „namentlichen Überschuß" der Sprache der Christenheit „das doxologische Element christlichen Redens von Gott und zu Gott im Namen Jesu Christi" anzugeben – wem ist das genug?

Zuweilen machen die Theologen den Eindruck, als wollten sie dem wohlwollenden Sozialtheoretiker Schmidt vor allem demonstrieren, wie gut sie ihre Lektion in kritischer Theorie gelernt haben. In diesem Band begegnet – zumindest als Gefahr – jene theologische Halbierung kritischer Theorie, wie sie von J. B. Metz (in seinem Artikel „Erlösung und Emanzipation"; StdZ, März 1973) kritisiert wurde. Die Intention und eine Reihe von Einzelheiten des Bandes verdienen, daß man an sie erinnert: die Bemühung um das spezielle Thema braucht gegenwärtig neue Grundlagen. Dabei entspricht die Warnung des Theologen (Metz) der des Soziologen F. X. Kaufmann, der die Theologen darauf aufmerksam macht, daß sie in der Gefahr stehen, sich die Eigenständigkeit ihres Denkens „durch Soziologumena vernebeln zu lassen". Wobei die Schwierigkeit, solche Eigenständigkeit auf verschiedenen Ebenen (vom Alltagswissen bis zur Wissenschaftstheorie) überzeugend darzustellen, bei Kaufmann wie bei Metz deutlich gemacht wird. Das Buch von Geyer, Janowski und Schmidt ist (erschienen 1970) eher ein Dokument der Geschichte dieser Schwierigkeiten. Es wäre interessant, von den Verfassern ihre gegenwärtige Sicht der Probleme kennenzulernen.

Münster Ferdinand W. Menne

Kaufmann, Franx-Xaver: **Theologie in soziologischer Sicht.** – Freiburg: Herder (1973). 187 S. kart. DM 19.80

In dem Aufsatzband „Theologie in soziologischer Sicht" des Bielefelder Ordinarius für Soziologie und Sozialpolitik Kaufmann geht es nicht um eine Auseinandersetzung von kritischer Theologie und kritischer Sozialtheorie. Wie die primäre Motivation („Die Vorstellung, es sei mit Hilfe soziologischer Einsichten möglich, kirchliches Denken vom Ballast überholter Welt- und Sozialvorstellungen zu befreien, und der Wunsch, hierzu beizutragen, haben seinerzeit meine Entscheidung, mich der Soziologie zuzuwenden, mitbestimmt") so geht Vf.s gegenwärtiges Interesse eher auf die konkrete Analyse zeitgenössischer Religiosität und Kirchlichkeit (die soziologische Klassiker wie Spencer, Durkheim, Simmel, Weber schon grundgelegt artikuliert haben).

Im ersten Beitrag gibt Vf. einen Überblick zum Thema „Soziologie und Theologie": Bereiche der Konfrontation; Soziologie als Wissenschaft ‚moralischer Tatsachen' und Moraltheologie; Religiöse Verhaltensforschung und Pastoraltheologie; Religionssoziologie und Kirchentheologie; Wissenssoziologie und das Selbstverständnis der Theologie.

Das alte Thema von Wandelbarem und Unwandelbarem in der Kirche stellt sich in einer neuen Form, wenn man nach der „Rezeption soziologischer Einsichten in die Theologie" fragt. Seit und insofern sich Theologen darauf einlassen, theoretische Aussagen der (Religions-) Soziologie als theologisch oder kirchenpolitisch relevant anzusehen, setzen sie sich einer Realitätsprüfung aus, die sie zum einen näher an die sozio-kulturelle Wirklichkeit heranbringt, zum anderen aber gerade die Fragen nach dem Verhältnis von Offenbarung und Sinnkonstitution (in Individuum, Gesellschaft und Kultur) und nach dem Verhältnis von Geschichtlichkeit (Kontingenz) und Identität des Christentums verschärft.

Ein zweiter Komplex des Sammelbandes beschäftigt sich ausdrücklich mit Wertproblemen: Zur Situation der Moral in der Gegenwart, vor allem zum Problem des sogenannten Normenverfalls äußert sich Vf. im Kapitel „Norm und Freiheit: Zu einem Dilemma der Moraltheologie". Die Entwicklung des soziologischen Normenbegriffs verschließt sich der bloßen „Übersetzung" in den (moral-)theologischen Kontext. Wenn für den Soziologen Normen nur insoweit existieren, als ihre Geltung mehrheitlich anerkannt ist bzw. nach ihnen faktisch gehandelt wird, erhebt der Theologe schnell den Vorwurf der „Normativität des Faktischen". Er neigt zur Idealisierung der Norm, durch welchen Prozeß Normen zumindest teilweise der Legitimation durch Handeln entzogen werden. (Und dies häufig nicht nur, um utopische Gehalte von Normen für eine möglichere Humanisierung festzuhalten, sondern um über die Behauptung der „Ewigkeit" und überzeitlichen Gültigkeit von Normen die normgebende Instanz in ihrem Status quo zu stabilisieren). Die gesellschaftliche Differenzierung in der Neuzeit schwächt nun die Möglichkeiten normativer Idealisierung und der umfassenden sozialen Kontrolle durch eine Gruppe (wie die Kirche). Subjektive Identität muß sich konstituieren angesichts eines heterogenen Wert- und Normenangebots der Umwelt. In dieser Lage kann sich Moraltheologie nicht mehr behaupten als auf allgemeingültige Normen ausgehendes Denken. Sie muß sich dem Dilemma zwischen dem Bedürfnis nach Normenspezifizierung und dem nach allgemeinen Maßstäben aussetzen. Das aber bedeutet erhöhte Bereitschaft zur Austragung normativer Konflikte.

Vf. interpretiert das traditionelle Kirchensystem insgesamt als ungleichzeitig gegenüber der komplexen gesellschaftlichen Lage. So deutet er das katholische Naturrechtsdenken als bestimmt von einer Immunisierungsstrategie gegenüber den gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen der Neuzeit. Es lieferte die Ideologie zur Grenzziehung und Grenzstabilisierung der katholischen Subkultur gegenüber der herrschenden Gesamtkultur. Besonderer organisatorischer Träger dieser Sonderkultur wurde der Verbandskatholizismus. Verschiedene inner- und außerkirchliche Tendenzen haben neuerdings einen interdependenten Prozeß gefördert: Den Verfall der katholischen Naturrechtsdoktrin und den Abbau des Anspruchs auf eine den säkularen Bereich umfassende spezifisch katholische „Weltanschauung" (mit der Folge exklusiver Grenzbefestigung gegenüber der übrigen Gesellschaft). Durch partielle Rezeption des Naturrechtsdenkens der Aufklärung, etwa auch der Idee eines Naturrechts als Widerstandsrecht (vgl. Ernst Bloch) versuchen Theologie und Kirche, ihre Dialogfähigkeit in dieser Frage zu behaupten. Wie schwer sie sich dabei tun, kann man in dem Sammelband über „Naturrecht in der Kritik" nachlesen, in dem Vf.s Beitrag (in einer weiteren Fassung) einer der lesenswerten ist.

Als soziologisches Pendant zu einem theologischen Text von Karl Rahner lag der Abschnitt über „Kirchliche und außerkirchliche Religiosität" als Arbeitspapier der Sachkommission I der Synode vor. In kirchlicher, theologischer und soziologischer Perspektive erläutert Vf. die Hintergründe der zunehmenden emphatischen Unterscheidung von Kirchlichkeit und Religiosität (die noch in den Slogan der Jesus People „Jesus Ja – Kirche Nein" lebt); auf sie kann nur ein Versuch zur Formulierung komplexer Identitätsbedingungen von Kirche antworten. Da die Unterscheidung von Kirchlichkeit und Religiosität auf eine fundamentale Spannung zwischen Institution und Person im religiösen Bereich deutet, erläutert Kaufmann zunächst Sozialtheorien des Verhältnisses von Person und Institution. Das gebrochene Verhältnis von gesellschaftlich existierenden Menschen und organisierter Religion wird veranschaulicht an einigen Ergebnissen der „Umfrage unter allen Katholiken". Die Diagnose der Lage führt zu grundsätzlichen Überlegungen hinsichtlich der Begriffe kirchliche und außerkirchliche Religiosität: Kirchliche Religiosität, die Vf. von „bloßer Kirchlichkeit" abhebt, weiß von der Notwendigkeit einer – wie immer exakt zu beschreibenden – Institutionalisierung, um die historische Kontinuität christlicher Sinngehalte zu bewahren; „außerkirchliche Religiosität bestände insoweit, als das Subjekt für es relevante religiöse Sinnkonstitution nicht mehr als durch die Kirchen vermittelt erfährt, sondern vermutlich aus anderen Sozialisationseinflüssen, die nur in einem mittelbaren Bezug zu den Kirchen stehen selegiert (z. B. Buchproduktion, Kunst, Massenmedien, Sekten usw.). In manchen Fällen kann es sich auch um die Spätfolgen einer verdrängten kirchenbezogenen Sozialisation handeln".

In der theologischen Explikation der Begriffe glaubt Vf. gewisse Analogien zwischen Rahners Begriff der Transzendentalität des Menschen und etwa der (sich allerdings dezidiert a-metaphysisch verstehenden) anthropologischen Theorie von Dieter Claessens zu finden. Er sieht aber sogleich die Schwierigkeit einer Vermittlung über eine „Anthropologie der Religiosität". Schwierigkeiten, die in den Diskussionen um Rahners Anthropologie teilweise auch innertheologisch genannt wurden.

Den Abschluß des Bandes bilden Überlegungen „Zur Reformierbarkeit kirchlicher Strukturen". An den gegenwärtigen ekklesiologischen Debatten faszinieren den Soziologen einmal die Versuche zur Selbstdefinition der Theologen, die gegenüber der kirchlichen Hierarchie bzw. deren administrativen Stab in den letzten Jahrzehnten einen vergrößerten objektiven Wissensvorsprung errungen haben. Der Konflikt zwischen den aufgrund spezialisierten „Heilswissens" privilegierten Theologen und den (bei faktischer Arbeitsteilung mit dem Bischof) durch Betriebswissen und Entscheidungsmacht selbstbewußten Kirchenverwaltungen wird von den Episkopen „nach einem Opportunitätsprinzip geschlichtet: Nicht der Inhalt abweichender theologischer Lehrmeinungen steht und stand im Vordergrund des kirchlichen Kontrollinteresses, sondern ihre möglichen Wirkungen". (Gegenwärtige Verfahren – etwa in der Unfehlbarkeitsdebatte oder im „Fall Kempf" – bestätigen diese These; wobei die Diskussion um den Limburger Bischof Kempf eine besondere Note

dadurch erhält, daß ein *Episkope* selbst diesem herrschaftlichen Kontrollinteresse unterworfen wird). Kaufmann versteht diesen Konflikt zwischen Theologen und Administration als Ausdruck von Anpassungsschwierigkeiten der Kirche an eine komplexer gewordene Umwelt.

Die ungenügende Problem- und Konfliktlösungskapazität der Kirche ist notorisch; der soziologische Beobachter kirchlichen Handelns ist immer neu beeindruckt vom „Dilettantismus, mit dem die kirchliche Leitung operiert". Darum plädiert Kaufmann für eine Verbesserung der administrativen Organisation der Kirche, für eine schöpferische Rezeption technischer Errungenschaften in den Sozialkontext „Kirche". Damit meint er jedoch nicht die globale Übernahme moderner Managementmethoden des privatkapitalistischen Wirtschaftssystems oder die globale Übernahme staatlicher Verwaltungsformen. Ihm geht es um Organisationsformen, die eine Fortexistenz von „Kirche" im theologischen u n d soziologischen Sinne ermöglichen.

Mit den letzten Bemerkungen scheint sich Vf. partiell vom Konzept Luhmanns abzusetzen, dessen Analysen er im übrigen in vielem zustimmt. Das Dilemma der Kirche scheint zu sein, daß sie einerseits „neuzeitlich" und gleichzeitig überhaupt erst werden, daß sie andererseits aber einen ressentimentfreien Nonkonformismus („Unzeitgemäßheit") bewahren muß. Noch scheinen die Theologen, die dieses Dilemma erkannt haben, nicht mehr tun zu können, als sich (wie Dorothee Sölle in ihrem „Merkur"-Aufsatz „Annäherungen an ein christliches Verständnis des Leidens" (Nr. 300, April/Mai 1973), wie intentional die neue politische Theologie insgesamt) dem Trend zu einer „computerized church" mit einem Habermasschen „Sei's drum" entgegenzustellen. Denn zur „alteuropäischen Tradition" gehören Theologie und Kirche allemal und auf lange Sicht. Nur wenn sie diese Tradition auch in einer Gesellschaft wachsender „Komplexität" legitimieren können (etwa indem sie ihre Gehalte subversiv-innovatorisch zur Geltung bringen), können Kirche und Theologie ihrerseits legitim überleben. Eine solche Sicht, die eine Funktion der Kirche gerade in ihrer kontrafaktischen Stellung zu bestimmten Trends der herrschenden Kultur versteht, scheint einer zentralen Feststellung Kaufmanns durchaus zu entsprechen: „Wer ‚K i r c h e s e i n w i l l' (und diese Formulierung allein scheint einem administrativen Mißverständnis von Kirche sprachlich den Riegel vorschieben zu können), w i r d s o m i t d e n ‚S i n n d e s C h r i s t e n t u m s' g e g e n d i e h e r r s c h e n d e ‚a n o n y m e' S i n n w e l t b e h a u p t e n m ü s s e n, o h n e H o f f n u n g, d i e s e v e r c h r i s t l i c h e n z u k ö n n e n. Die unter Christen (und Soziologen!) strittige Frage kann lediglich sein, welcher Grad der Komplexität der sozialen Organisation des Christentums eine Behauptung des ‚Sinns des Christentums' gegenüber der die Öffentlichkeit gegenwärtig prägenden ‚anonymen Sinnwelt' in der Weise ermöglicht, daß einer möglichst großen Zahl von Menschen die sozialen Chancen des Glaubens, d. h. die sozialen Voraussetzungen für eine sinnhafte Integration christlicher Botschaft in die lebensführenden ‚Schichten' des individuellen Bewußtseins erhalten bleiben."

Vf. sieht dieses Problem im Zusammenhang mit gegenwärtigen Diskussionen um die „Demokratisierung der Kirche". Die bestandsnotwendige Formulierung komplexerer Identitätsbedingungen für Kirche korrespondiert der Variabilität der Kirchenstruktur. Sollen sich genuin christliche Motivationen nicht zunehmend außerhalb der Kirche entfalten, damit beliebig interpretierbar und zurechenbar werden, so muß die Kirche durch Strukturwandlungen subjektiven Glaubensverständnissen eine adäquate Institutionalisierung anbieten. Zur Erhöhung solcher Strukturvariabilität erscheinen „Partizipation" und „demokratische Herrschaftskontrolle" gegenwärtig mögliche Mittel. Mit dieser Partizipation meint Kaufmann nicht Stellenbeschaffung im Rahmen einer Honoratiorendemokratie kirchentreuer Laien oder für Berufskatholiken, wie sie – teilweise aus Knappheit klerikalen Personals – letzthin eingeführt wurde. (Diese Stellenbeschaffung für überwiegend „ehrenamtliche" Positionen kann auf ein verbreitetes Bedürfnis nach Status rechnen, selbst wenn dieser Status zuweilen nicht vor Lächerlichkeit schützt). Er zielt auf eine nicht nur kosmetische, sondern sozial beschreibbare und effektive Erhöhung unterschiedlicher Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten. „Voraussetzung einer Fortsetzung dieses endogenen Entwicklungsprozesses ist – in s o z i o l o g i s c h e r (!) Perspektive: Glaube. Nur solange sich genügend Menschen finden, die – möglicherweise im Widerspruch zum herrschenden Allerweltswissen und vulgarisierten religionssoziologischen Zukunftsprognosen – an die Zukunft des Christentums glauben und aus ihrer Hoffnung auf die Verheißung des Stifters in Kirche zu leben und Kirche zu gestalten suchen, wird sich Kirche als Manifestation des Christentums erhalten."

Vor dem Hintergrund solcher Gedanken qualifiziert sich Vf. – so könnte man eine Formulierung Max Webers variieren – als „religiös und kirchlich musikalisch". Er besetzt in der Soziologie eine solide Mitte zwischen Kirchensoziologen, die sich immer schon in eine ideologische Interessenvertretung aufgegeben haben, und jenen Auguren der Zunft, für die Religion und Christentum einer Hinterwelt angehören, in der man nur noch nicht voll begriffen hat, daß sie abgelebt ist. Kaufmann verzichtet auf ein sprachliches „Soziologisch", das ganze Gruppen aus dem Kreis möglicher Leser des Buches ausschließen würde; die verwendete soziologische Terminologie muß inzwischen von denen erwartet werden, die sich mit Problemen von Religion, Christentum, Kirchen, Theologie in der Gegenwartsgesellschaft in mehr als trivialer Weise befassen. Der Autor möchte von denen verstanden werden, für die er schreibt; und das sind hier nicht primär die soziologischen Fachgenossen. Insbesondere leistet er einen informativen und praxisbezogenen Beitrag zur Selbstverständigung der „katholischen Subkultur", des gesellschaftlichen Teilsystems „Katholizismus" in der Bundesrepublik.

M ü n s t e r F e r d i n a n d W. M e n n e

Boos-Nünning, Ursula: **Dimensionen der Religiosität.** Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1972). 198 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Sozialwissenschaftliche Analysen. Nr. 7). Sn DM 9.50

Das Buch stößt in den Grenzbereich von (allgemeiner) Religionssoziologie und Kirchensoziologie vor. In theoretischen Vorüberlegungen wird zunächst versucht, „Religiosität" in einer soziologisch brauchbaren Definition zu operationalisieren und sie dadurch überhaupt meßbar zu machen (15–74). Die so gewonnenen theoretischen Ansätze wurden bei einer Repräsentativbefragung der Katholiken einer Großstadt im Ruhrgebiet angewandt (75–144). Aus den Ergebnissen dieser Befragung werden schließlich in einem dritten Teil (145–159) unter der Frage „Zukunft ohne Kirche?" einige Folgerungen gezogen.

Die Autorin hält eine (allgemeine) „Religiosität als universale, nur als integrativ oder sinnspendend bezeichnete Erscheinung" (38) für nicht operationalisierbar und daher für ein „forschungstechnisch untaugliches Instrument" (ebenda). Sie greift den Gedanken einer „induktiven Operationalisierung" (F. X. Kaufmann) auf, bei der Religiosität innerhalb der Grenzen der eigenen Kultur, die empirisch oder verstehend faßbar ist, begriffen wird. Wir haben es nicht mit einer Gesellschaft mit allgemeiner Religiosität zu tun, sondern mit „einer durch die Existenz der christlichen Kirchen beeinflußten Gesellschaft" (39f) und ihrer Religiosität als spezifischer Kulturform. „Der Ansatz dieser Untersuchung ist damit auf eine im Grunde konventionelle Religiosität eingeschränkt" (39). Unberührt bleibt davon die Frage nach einer Religiosität außerhalb der Kirche.

Eine weitere Frage ist die, ob, wie oft angenommen wird, die Religiosität sich in verschiedenen Dimensionen ausdrückt, die mehr oder weniger unverbunden nebeneinanderstehen. Die Dimensionen, in denen Religiosität gewöhnlich ausgedrückt wird, sind: die ritualistische, die Glaubens-, die religiöse Erfahrungs-, die Dimension der Konsequenzen und die der Bindung an die Pfarrei. Es wird mit Hilfe der Interkorrelationsrechnung nachgewiesen, daß verschiedene dieser Dimensionen einen so engen Zusammenhang aufweisen, „daß die Annahme der Mehrdimensionalität der religiösen Einstellung schon aufgrund dieser Ergebnisse bezweifelt werden muß" (131). Dies wird noch eindringlich bestätigt durch eine Interkorrelationsanalyse aller Items der Untersuchung im Sinne einer Faktorenanalyse. „Auf Grund der Faktorenanalyse muß die analytische These, daß Religiosität eine mehrdimensionale Variable aus Praxis, Glauben, Wissen, Erfahrung, Handeln und pfarrlicher Bindung ist, abgelehnt werden" (149). Außer religiösem Wissen und pfarrlicher Bindung haben die anderen Dimensionen keine empirische Realität.

Interessant ist das Ergebnis: Die gefundene „neue" Sozialform der Religiosität bei den befragten Katholiken ist i n h a l t l i c h stark durch christliche und sogar kirchliche Glaubensaussagen geprägt, i n s t i t u t i o n e l l aber stark von der Kirche abgelöst. D. h., noch sind viele Katholiken gläubig im Sinne christlichen oder gar kirchlichen Glaubens (fides quae), aber viele von ihnen fühlen sich nicht mehr an die Kirche gebunden. Die Loslösung von der Pfarrei, vom Leben in der Pfarrei, über das der Gläubige mit der Kirche vermittelt wird, stellt auf längere, ja vielleicht schon auf kürzere Sicht das Überleben des religiösen Faktors als einer Breitenerscheinung in Frage. „Wenn Religiosität nicht durch soziale Kontakte stabilisiert wird, wenn sie ihre Bedeutung als ‚need for social life' weitgehend verloren hat und hauptsächlich nur noch Be-

deutung als Verringerung der Ungewißheit hat, dann können auch andere Weltdeutungssysteme an ihre Stelle treten" (157).

Das Buch ist wegen der soziologischen Fachterminologie, von der im Übermaß Gebrauch gemacht wird, und wegen der Anforderung an die Kenntnis statistischer Meßmethoden nur für Fachspezialisten lesbar. Der dritte Teil, insbesondere das zweite Kapitel (Die „neue" Sozialform religiöser Einstellungen), ist von erheblichem pastoralem Interesse und sollte von der Autorin für die Pastoral in allgemein verständlicher Sprache zugänglich gemacht werden.

Münster/Westf. Wilhelm Weber

Bless, Willem / **Emeis,** Dieter: **Befreiender Glaube.** Ein Angebot für die Glaubensbildung im Anschluß an den Holländischen Katechismus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1971). 109 S. kart. DM 9.50

Die Frage „Wie muß und kann lebendiger Glaube heute aussehen, wie kann ein solcher Glaube gefördert werden" ist zweifellos zentral für die pastorale wie für die theologisch-systematische Besinnung der Gegenwart. Für den Vf. des ersten, entscheidenden Beitrags dieses Buches, den Fachmann für Erwachsenenbildung Willem Bless, der am Holländischen Erwachsenenkatechismus mitwirkte, stellt sich diese Frage nicht zuletzt im Blick auf die nur beschränkte Wirksamkeit heutiger Glaubensbildung Erwachsener, trotz deren Vielfalt, trotz des großen Absatzerfolges, den etwa der Holländische Katechismus gefunden hat. Dem Vf. erscheint es in dieser Situation als entscheidend, die Grundstruktur des Glaubens in Absetzung von einem historisch vereinseitigten Verständnis von Glauben und in Aufnahme, aber auch Korrektur heutiger Vorstellungen von Glauben, wie sie in vorwärtsdrängenden Kreisen lebendig sind, vom Evangelium her zu erhellen.

In einer gewissen Überzeichnung wird das frühere Glaubensverständnis vor allem als ein besitzergreifendes Verhältnis des Menschen zu satzhaften, von außen bzw. von oben auferlegten, damit nicht befreienden Wahrheiten bestimmt. Bei einer solchen Sicht des Glaubens konnte auch Glaubensverkündigung für Erwachsene nicht gelingen: „Diese Auffassung war vor allem durch ihre objektivierende und damit besitzergreifende Tendenz die Ursache ihres eigenen Mißlingens, denn sie wurde ständig als Konkurrenz für unser menschliches Dasein erfahren." (76) Heutigem Denken, das sich neu um den Glauben bemüht, ist ein solches Besitzdenken suspekt; es sieht Glauben „als Teilhabe am Mysterium des Daseins, als Glaube an den Mitmenschen" (41), als Einsatz für den Mitmenschen. An solche Vorstellungen kann angeknüpft werden, sie bedürfen aber der Vertiefung und Erweiterung durch die eigentliche Dimension des Glaubens: Er ist „eine personale Beziehung zu Gott in der Person Jesu, des Christus" (22). Diese personale Beziehung der Hingabe erschließt ein Wissen besonderer Art, ein von Gott geschenktes, in Wahrheit „göttliches" Glaubenswissen, das von jedem anderen Wissen scharf zu unterscheiden ist. Es bedeutet keinen Besitz, keine dem Weltwissen konkurrierende Erkenntnis; es eröffnet aber für die eine Wirklichkeit eine neue Dimension des Erkennens und Handelns in Freiheit, es motiviert Hoffnung und Liebe.

So wichtig und richtig diese Akzente sind, wird man doch fragen können, ob hier Glaube und Wissen nicht auf eine neue Art zu sehr getrennt werden, ob menschliche Sinnerkenntnis und die – wohl als Analogie herangezogene, aber dann doch wieder als ungeeignet zurückgestellte (26) – interpersonale Erkenntnis in Liebe nicht eine größere Nähe zu dem Glaubenswissen aufweisen, als hier eingeräumt wird. Die Aussage, Glaubenswissen konkurriere nicht mit anderem Wissen, „Glaubenswissen steht so unendlich hoch über jedem anderen Wissen, daß es nichts zu fürchten hat und auch von niemandem seines Inhalts beraubt werden kann" (39), ist zumindest mißverstehbar im Sinne einer allzu pointierten Trennung zwischen Glauben und Wissen. Eben darauf könnte schließlich auch die dezidierte Unterscheidung zwischen einer Teilnahme am theologischen Denken und Glaubensbildung Erwachsener verweisen: „Theologie und Glauben liegen nicht in einer Richtung." (38) Muß man eine im eigentlichen Sinne theologische Erwachsenenbildung und Glaubensbildung wirklich in dieser Schärfe trennen, darf man sie so trennen?

Aus seiner Aufhellung der Grundstruktur des Glaubens zieht Vf. eine Reihe von Konsequenzen für die Glaubensbildung Erwachsener, die unterdessen wohl weithin anerkannt sind. Grundsätzlich gilt: „Dem Glauben muß der befreiende Raum gelassen werden, auf den er ein Recht hat. Denn allein in diesem Raum kann er sich verständlich machen und verstanden werden." (46)

Im einzelnen soll Glaubensbildung nicht aus einer Haltung des Besitzes, sondern der Hingabe erfolgen, sie soll die Freiheit des Menschen respektieren, soll keine falsche Sicherheit vorspiegeln, nicht mit Angstvorstellungen arbeiten; sie muß Gottes Sprechen und Handeln zeitgerecht interpretieren, dialogisch sein, ökumenisch, sich im Klima des Vertrauens vollziehen. Neben anderen Desideraten muß Glaubensbildung schließlich immer von Erfahrungen, speziell Glaubenserfahrungen, ausgehen und auf sie zu antworten suchen. Gerade so wird der Glaubenssinn der Glaubenden auf neue Weise in der Kirche ins Spiel kommen, was für die Kirche und ihren Auftrag lebensnotwendig ist.

In einem zweiten kürzeren Teil des Buches entwickelt Dieter Emeis unter dem Titel „Gespräche über das Glauben" ein Modell für die Bildungsarbeit. Drei Leseeinheiten aus dem Holländischen Katechismus werden durch Fragen und Denkanregungen sowie durch didaktische Anmerkungen für die Erwachsenenbildung erschlossen. Diese einfühlsamen Anstöße für die Praxis, die sich der von Bless vorgelegten Konzeption verpflichtet wissen, aber doch einige Gewichte anders zu setzen scheinen, dürften vielseitig verwendbar sein.

Lengfeld/Würzburg Günter Koch

Emeis, Dieter: **Lernprozesse im Glauben.** Ein Arbeitsbuch für die Erwachsenenbildung mit dem Holländischen Katechismus. Mit Beiträgen von Gottfried Bitter, Klaus Lang, Wolfgang Rieß, Ludger Zinke und einem Vorwort von Adolf Exeler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder ^{3}1973. 336 S. kart. DM 24.–

Das Buch, das inzwischen in dritter Auflage erschienen ist, will Hilfen für die Praxis theologischer Erwachsenenbildung geben, indem es auf den Holländischen Katechismus (HK) zurückgreift und dessen Texte für die Bildungsarbeit in den Gemeinden aufschließt. Dieter Emeis, der Herausgeber und Autor mehrerer Beiträge des Buches, umschreibt die Grundintention in folgender Weise: „Die erwachsenen Glieder der Kirche sollen Hilfe bekommen, um die Wandlungen im Glaubensverständnis zu verstehen, und sie sollen dazu angeregt werden, sich am gemeinsamen Hinhören der Kirche auf das Wort Gottes angesichts der Welt von heute aktiv zu beteiligen und sich nicht nur als Endpunkt, sondern auch als möglichen Ausgangspunkt von Wandlungen zu verstehen." (12f) Als Textbuch dafür wird der HK zugrunde gelegt, weil er nach Emeis in besonderer Weise, umfassender Überschau und verstehbarer Sprache die heutigen Wandlungen im Glaubensverständnis signalisiert. Das bedeutet jedoch nicht, daß der HK nicht auch – vor allem mit wachsendem zeitlichem Abstand – der Ergänzung, Weiterführung, ja sogar des Widerspruchs bedürfte.

Im Anschluß an den HK, aber nicht in genauer Kopie seines Aufbaus, sind sechs Themenkreise zusammengestellt, die von verschiedenen Verfassern behandelt werden: Die Frage nach Jesus im gewandelten Schriftverständnis (Dieter Emeis) – Wandlungen im Erlösungsverständnis (Gottfried Bitter) – Auf der Suche nach einer „neuen Kirche" (Ludger Zinke) – Wandlungen im Sakramentenverständnis (Dieter Emeis) – Wandlungen im Frömmigkeitsverständnis (Wolfgang Rieß) – Wandlungen im Moralverständnis (Klaus Lang). Diese Themenkreise, deren sicher sinnvolle Abfolge nicht als strenge Systematik gemeint ist, werden in je sechs Einzelthemen oder Arbeitseinheiten untergliedert. Ein Einführungsteil gibt viele praktische Anregungen bis hin zum richtigen Lesen und zu Fragen der Werbung, vor allem erläutert er die Methode, in der die Themen behandelt werden sollen: In den einzelnen Reihen sind nach einem Einführungsabend bei jedem Einzelthema zunächst entsprechende Texte aus dem HK in privater Lektüre zu lesen; danach sind diese Texte in kleineren Arbeitsgruppen, die u. U. in Privatwohnungen zusammenkommen, zu besprechen, und zwar anhand von aufschließenden und zum Weiterdenken anregenden Fragen, die auch als Sonderdrucke für die Teilnehmer erhältlich sind; schließlich sollen das Thema und die aufgetauchten Probleme in einem Referat mit anschließender Plenumsdiskussion eine zusammenfassende Behandlung finden.

Nach dem Urteil des Rezensenten und den ihm zur Verfügung stehenden Informationen über die Praxis kann sich diese Methode sehr wohl bewähren, besonders wenn sie die in dem Buch immer wieder anempfohlene Flexibilität wahrt. Dabei bieten die einzelnen Themenkreise vom Inhalt und von der theologischen wie didaktischen Erschließung und Akzentsetzung her natürlich je besondere Chancen und Schwierigkeiten.

Die Beiträge von Emeis beispielsweise schließen sich in der didaktischen Analyse, die bei allen Themenkreisen gegeben wird, und in den Gesprächsanregungen eng an Duktus und Intentionen des HK an, erschließen sie und führen sie klug und behutsam weiter. (Vielleicht bleibt gerade bei diesen Themengruppen der

HK auch heute noch am aktuellsten.) Man kann aber an einigen Stellen fragen, ob nicht zu wenig argumentative Information (etwa in exegetischen Fragen) gegeben wird und ob nicht auch die Gesprächsanregungen von daher die Teilnehmer gelegentlich überfordern. – Bei dem Themenkreis Wandlungen im Erlösungsverständnis wird dagegen über den HK hinaus – sicher nicht an ihm vorbei – eine eigene Konzeption von Heil und Erlösung (von Gott ermöglichte menschliche Aktion des Dienstes und der Befreiung, damit Prozeß) vorgelegt, es wird sehr viel zusätzliche Information gegeben, innertheologische Problematik angerührt, bisweilen in den Gesprächsanregungen eine bestimmte Antwort suggeriert. – Ähnlich geht der Beitrag über die Kirche manchmal kritisch und erfrischend über den HK hinaus. Die Kirche wird vorab als Aktionsgemeinschaft gesehen (wobei allerdings die Wirklichkeit der Kirche aus Gottes Tat wohl etwas zu kurz kommt), es wird gegen die Volkskirche entschieden für neue Gemeindeformen plädiert. Die Gesprächsanregungen erscheinen gelegentlich als zu schwierig oder auch als zu suggestiv. – Sehr eigene Ansätze, die den HK weiterführen bzw. auch von ihm abrücken, zeigen schließlich die Beiträge über die Wandlungen im Frömmigkeitsverständnis und im Moralverständnis. Dort bleiben Hinweise und Gesprächsanregungen trotz einer zweifellos guten Grundfragestellung (Wie läßt sich Gott in der heutigen Wirklichkeit erfahren?) mehrfach zu weitmaschig und allgemein. Hier wird vor allem die politische Dimension christlichen Handelns – zu Recht über den HK hinaus – dargelegt, andere Fragen und Gesichtspunkte kommen dagegen eher zu kurz. Auch hier findet man gelegentlich Suggestivfragen (vgl. 308). Zweifellos wird dieses Buch, das einen Durchbruch zu neuen Möglichkeiten fruchtbarer theologischer Erwachsenenbildung bezeichnet, weiterhin in seinen Inhalten und methodischen Vorschlägen sehr anregend sein können, besonders wenn es als Möglichkeit unter anderen Möglichkeiten und als Angebot, das situationsgerecht weiterzuentwickeln ist, begriffen wird. Möglicherweise müßte etwa der Gottesfrage heute schon ein weitaus größeres Gewicht beigemessen werden, als sie es im HK, aber auch in diesem Buch besitzt.

Lengfeld/Würzburg Günter Koch

Dürr, Otto: **Autorität, Vorbild, Strafe – Hindernisse neuzeitlichen Erziehens?** – Stuttgart/Würzburg: Cahrer/Echter 1970. 128 S. kart. DM 8.50

Dürr, der über reiche pädagogische Erfahrung verfügt und an der PH in Reutlingen lehrt, geht der Frage nach, welchen Stellenwert Autorität, Vorbild und Strafe im heutigen Lern- und Erziehungsprozeß beanspruchen können. Das Postulat der Demokratisierung der Schule und die Parole einer antiautoritären Pädagogik, welche die Erziehung zum Ungehorsam als eigentliche Aufgabe der demokratischen Schule propagiert, haben weithin eine Verunsicherung des Erziehers bewirkt und die Institution Schule fragwürdig werden lassen. Während der Begriff „Demokratisierung" für die einen nahezu ein „Evangelium", für die anderen Alarmstufe eins bedeutet, versucht der Vf. einem verbreiteten Schlagwort-Denken entgegenzuwirken und kritisch den Zusammenhang von Autorität, Vorbild und Strafe mit den Erfordernissen einer demokratischen Lebensgestaltung zu erörtern.

Im ersten Abschnitt „Für oder wider Autorität in der Erziehung?" (15–50) werden zunächst falsche Alternativen zurückgewiesen, als ob es nur zu wählen gäbe zwischen Autorität oder Freiheit, Bestimmtwerden oder Selbstbestimmung, Autorität oder Chaos. Daß sich Autorität auch in Fehl- und Pseudoformen entwickeln kann, dafür werden einige Stichworte, wie Befehlsautorität, Mythisierung der Autorität, Autorität der Angst, naturgegebene oder tradierte Autorität, fixierte Bildungsideale und Leitbildpraktiken, genannt, ohne jedoch den Bezugsrahmen jeweils deutlich zu markieren. Mit dem Rückgriff auf zwei historische Autoritätsmodelle, nämlich des römischen Senats und des Hausvaters der mittelalterlichen Großfamilie, sollen sowohl das Bleibende als auch die Veränderlichkeit der Autorität dargelegt werden. Autorität ist „mehr als Rat und weniger als ein Befehl", sie gründet in der Wertüberlegenheit des Trägers. Autorität wird schließlich als „Feldphänomen" bestimmt; sie besteht nicht isoliert, sondern nur in der sozialen Kommunikation. Die erzieherische Autorität ist nicht Befehls- oder Herrschaftsautorität, sondern „Auftragsautorität", sie kann sich nur dort entfalten, wo Kooperation, Vertrauen, Dialogbereitschaft, Offenheit für Kritik gegeben sind. Autorität wird nur anerkannt, wenn ihr Träger sich als Mittler der Wahrheit und Interpret der Wirklichkeit ausweist. Was dies konkret für die schulische Kooperation beinhaltet, wird an den verschiedenen Erziehungsstilen sowie an den Möglichkeiten des Gruppenunterrichts, des Gesprächs und der Schülermitverantwortung dargetan.

Der zweite Abschnitt „Skepsis gegenüber dem Vorbild?" (51–88) fragt kritisch nach der Funktion, nach der Bedeutung oder auch Fehldeutung des „Vorbilds", des „Leitbilds", der „Idole", des „Beispiels" in der Erziehung. Nachdrücklich warnt der Vf. vor dem „Pseudovorbild", wo ein Erzieher versucht, bewußt und absichtlich „Vorbild" spielen zu wollen (62f). Der letzte Abschnitt handelt „Vom Sinn und Widersinn der Strafe in der Erziehung" (91–117). Unter Einbeziehung der pädagogischen und tiefenpsychologischen Erkenntnisse wird dieses Problem sehr differenziert behandelt. Strafe ist primär ein gesellschaftliches Phänomen, wodurch sich die Gemeinschaft gegen ein antisoziales Verhalten abschirmt. Gleichwohl kann sie, und zwar im Ausnahmefall („wenn Strafen unvermeidbar wird"), einen erzieherischen Effekt haben, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß zwischen dem Strafenden und dem Bestraften „eine zwischenmenschliche Beziehung besteht, in der der andere als Partner erfahren und geachtet wird" (106).

Das Buch gibt vielfältige Anregungen allen, die sich um eine persongerechte Heranbildung junger Menschen mühen. Es ist eine Absage an eine „revolutionäre Pädagogik", welche die Autorität in der Erziehung und damit in der Gesellschaft einfach abschaffen zu können glaubt. Gleichzeitig ist es ein Plädoyer dafür, nach zeitgemäßen und überzeugenden Formen der Autorität zu suchen.

Augsburg Anton Rauscher

Splett, Jörg: **Die Rede vom Heiligen.** Über ein religionsphilosopisches Grundwort. – Freiburg, München: Karl Alber 1971. 370 S. kart. DM 38.–

Das Anliegen dieser Habilitationsschrift ist die Herausarbeitung der „Rede vom Heiligen" als „umfassendem philosophischem Interpretament". Es geht dem Vf. dabei um christliche Philosophie: christlich in der Bejahung des Erbes, das die reflektierte Grunderfahrung bestimmt, Philosophie als Auslegung der eigenen Erfahrung im Gespräch mit der Tradition (20). Im ersten Teil der umfangreichen Untersuchung referiert Vf. über die Position seiner Vorgänger in der Behandlung des Themas seit Beginn dieses Jahrhunderts, um dann im zweiten Teil das „Plädoyer" seiner persönlichen Auffassungen zu bieten. Das gründliche Referat des I. Teils hat schon als Kompendium und Nachschlagewerk seinen Eigenwert. Wir können den Inhalt nur kurz andeuten.

W. Windelband bot zu Beginn dieses Jahrhunderts gleichsam die Folie, von der sich der Neuansatz seiner Nachfolger abhob. Ihm ist das Heilige „inhaltlich nicht anders zu bestimmen als durch den Begriff der Normen, die das logische, ethische und ästhetische Leben beherrschen" (27) als „das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit" (25–31). – Rudolf Otto (32–54) geht in seiner bekannten neuen Konzeption vom „Kreaturgefühl" des Menschen aus als intuitivem, vorbegrifflichem, ganzheitlichem Erkennen des „Objekts außer mir", des „Numinosen", das sich als „sanctum mysterium tremendum et fascinans" erweist. Splett meint, daß diese – von A. Paus als „rationale Mystik" verteidigte Lehre Ottos aus der seinerzeitigen antirationalistischen Kontroverssituation hervorging und in ihrer Fixierung auf die Primitivzustände der Religion den personalen Charakter des Heiligen übersah. – Für Max Scheler (55–78) ist das Heilige „summum bonum" als personale „Qualität des Göttlichen" und als solche der erste Intentionsgegenstand des in Gottesliebe und Heilsverlangen vollzogenen religiösen Aktes. Splett meint, daß nun hier die „numinose" Seite zu wenig berücksichtigt sei. – Johannes Hessen (79–95) will das von Otto und Scheler originär Geschaute ordnen. Er sieht in der religiösen Erfahrung den ersten und eigentlichen Zugang zum Heiligen; sie „ist das im Zentrum der Persönlichkeit sich abspielende Erlebnis einer transzendenten Wirklichkeit". – Paul Tillich (96–131), Martin Heidegger (132–186) und Bernhard Welte mit seinen Schülern (187–222) befassen sich mit dem Thema auf ontologischer Ebene. Heiligkeit ist nach Tillich als Phänomen der Erfahrung einer phänomenologischen Beschreibung zugänglich. Es ist Erfahrung dessen, „was den Menschen unbedingt angeht" (111) als Transparent des unfaßbaren Seinsgrundes. Es bewirkt Einung, es eint, ohne zu vereinheitlichen. – Heidegger meint im Hinblick auf Hölderlin: „Der Dichter nennt das Heilige"; „das Heilige ist das Wesen der Natur", das Wissen um dieses Heilige „ist weithin verlorengegangen"; das Wort des Dichters bringt es zurück, das Dichterwort „ist das Ereignis des Heiligen". Wer aber „Er selbst ist, der im Heiligen wohnt . . ., dafür fehlt das nennende Wort" (132–140). Aber auch in der Nacht der Gott-losigkeit ist das Göttliche verborgen als „Glanz von Gottheit in allem, was ist", wenn auch als heute beinahe ausgelöschte „Spur" (146f); aber immer noch erwirkt Heiles „rufend das Heilige" (148), und auch das Unheil läßt uns der Spur des Heilen klarer ansichtig werden, als es dessen selbstverständliche Gegenwart vermöchte (149). Wenn dieses „Heilige" auch nach D. Sinns Urteil „mit Religion nichts zu tun hat", so möchte Splett dennoch Heideggers Denken und sein „Warten auf Gott" miteinbegreifen in der Dimension des Heiligen. Jedoch betont er, daß dem ontologischen Sein bei Heideg-

ger das „onto-theologische Fundament" fehlt (184f). – Um die ontologischen Grundlagen des Heiligen geht es Bernhard Welte und seinen Schülern. Er bezeichnet sie als „das unaussprechliche Geheimnis", Geheimnis nicht etwa als fernes Jenseits, sondern als „der innere Ursprung aller Äußerungen des Bewußtseins: als interior intimo meo" (189).

Zusammenfassend weist Splett darauf hin, daß alle genannten Autoren eine Erfahrung voraussetzen als Betroffenwerden von einer Realität und Aktualität: Bei Windelband ist es das Betroffensein von der Grund-Antinomie zwischen Sollen und Sein, bei Scheler eine Erfahrung der Welt als Symbol des Heiligen, bei Otto und Hessen sind es Erfahrungen nach der Art Abrahams oder Moses', bei Tillich ist es der „ontologische Schock", in dem uns begegnet, was uns unbedingt angeht, bei Heidegger das hinhörende Erfahren des Dichterwortes (225ff).

Nach Spletts im II. Teil dargelegter persönlichen Auffassung ist es gemäß dem Zeugnis der Religion der Heilige, nämlich Gott, der im „Heiligen" erscheint; er schenkt sich dem Menschen als das Heil, ihm gebührt Anbetung. Er öffnet dem Menschen einen Raum der Freiheit zu persönlicher Antwort auf den göttlichen Anruf. Durch die Verweigerung dieser Antwort macht der Mensch sich schuldig. Er erfährt sich dem heiligen Gott gegenüber aber auch schlechthin als schuldig und sündhaft. (Wir können auch hier aus der Fülle des Dargebotenen nur einiges herausgreifen.) Das „Geheimnis" des Heiligen wird erfahren, aber „nie ... solipsistisch, sondern prinzipiell dialogisch-gemeinschaftlich" (253). Das Heilige offenbart sich eigentlich nur dem Miteinander als solchem, einem Miteinander von Person und Gemeinschaft. „Damit wird gegenüber dem Anschein weltloser Innenschau die Interpersonalität oder besser Konpersonalität und die (individualistisch im Grunde gar nicht konzipierbare) Geschichtlichkeit der Erkenntnis des Heiligen und des Redens von ihm deutlich" (262). – Gegenüber der Annahme, daß der Rede vom Heiligen eine gewisse antihumane freiheitsfeindliche Tendenz innewohnt, meint Vf., daß tatsächlich das Heilige „die einzig gültige (Letzt-)Instanz der Legitimation von Gewalt bzw. ... von Macht" ist (277). Autorität muß sich demgemäß aus dem Zuspruch des Heiligen ausweisen. In konkret geschichtlichem Sinn ist „alle Macht vom Heiligen her, von der geistig-geistlichen bis zur politischen Macht. ‚Vom Heiligen her' aber heißt ... niemals bloß: von ihm sanktioniert, sondern ebenso: seiner Sanktion unterworfen, es heißt: von ihm her zu beurteilen – gegebenenfalls ... vom Heiligen her zu verurteilen" (279). – Splett befaßt sich auch mit dem Einwand, der schlechthinnigen Rede vom Heiligen stehe christlich-theologisch das Heiligkeitsverständnis des NT und die Religionskritik Jesu entgegen. Er zitiert demgegenüber die Argumente der neueren Theologie gegen die Einschränkung des Begriffs Heilsgeschichte auf eine spezielle Heilsgeschichte Israels und des Christentums und weist auf die heutige Auffassung von Weltgeschichte als fundamentaler Heilsgeschichte hin (Schlette, Darlap, K. Rahner u. a.) sowie auf die damit zusammenhängende Anerkennung auch nichtchristlicher Religionen als legitimer Religionen. Auch Sakralität und das Sakrale ließen sich nicht einfach mit dem Heiligen gleichsetzen; denn es gehe letztlich um Heiligkeit in der Teilhabe am persönlichen Gott und seiner Heiligkeit, um die von der Schrift demonstrierte Teilhabe am heiligen Geist Gottes in Liebe und Glaube (288ff). Auch in den heutigen Formen nichtkirchlicher Religiosität dürfe deren trotz aller propagierten Horizontalität dennoch auch vorhandene „vertikale Transzendenz" nicht übersehen werden (297). Nicht „von unseren Gnaden", durch „unser Wollen und Laufen" nimmt das Wirken des Heiligen seinen Anfang, sondern durch seinen eigenen Anruf (341). Da der Mensch sich faktisch immer „als in Schuld vom Heiligen betroffen" fühlt, scheitert philosophisches Begreifen an diesem einfach vorhandenen Bösen; im Ja zu seiner Schuld erwartet der Mensch von dem über ihn ergehenden Gericht Wiederaufrichtung und Auferstehung (333). Die Wirklichkeit des Heiligen kann nur in entsprechend gläubigem Sich-Auftun des Gedenkens (der Anamnese) sowie der Hoffnung erfahren werden (336). Das eigentliche Erscheinen des Heiligen ereignet sich dann in seinem Zu-Wort-kommen, in seinem Wortwerden im Menschen und dessen Reden von ihm und zu ihm (341). Der Besinnung auf dieses dialogische Sprachereignis entnimmt Vf. Recht und Pflicht zur Rede vom Heiligen (341f) und zur lobpreisenden Antwort „in der geschenkten Einfalt der Rühmung" (349), in „selbstvergessener Feier" (348). In solcher Offenheit zu dem Heiligen, zu Gott, wird der Mensch erst Person (344). Eine überzeugende Glaubensaussage.

Herstelle Oda Hagemeyer

Cornehl, Peter: **Die Zukunft der Versöhnung.** Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 378 S. kart. DM 38.–

Gegenüber der sog. Dialektischen Theologie, die sich wesentlich „als ‚eschatologisch' qualifizierte Theologie und Verkündigung" versteht, versucht Vf. den „dogmatischen Locus ‚De novissimis'" zu rehabilitieren (13). Anlaß zu dieser Rehabilitation ist die Auseinandersetzung der Pannenbergschule mit Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung" (327):

Soweit Barth die linke Religionskritik rezipiert (vgl. 326) und Moltmann seine Theologie zur „Theologie der Revolution" (vgl. 333.331) weiterentwickelt, wird der „Anschluß ... an die Fragestellungen nachhegelschen Denkens" offensichtlich (16). Vf.s Verdienst besteht darin, daß er nicht nur die nachhegelsche und Hegelsche Behandlung der eschatologischen und emanzipatorischen Probleme untersucht, sondern seine Untersuchung mit der deutschen Aufklärung beginnt. Denn er kann nachweisen, daß z. B. Semlers „doppelte Lehrart" (vgl. 37) das eschatologische Denken bis in die Gegenwart hinein bestimmt.

1. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule

Charakteristisch für die Aufklärung ist hier ihre Kritik an der spätorthodoxen Eschatologie, nach der „die Zukunft der Welt einseitig dem Gericht und der Vernichtung" überantwortet wird (52f). Soweit die Aufklärung die christlich-eschatologischen Aussagen aufnimmt, kann sie dies nur im Sinn von Semlers „Akkomodationstheorie" (vgl. 36–42.44–47): Nach ihr wird „derselbe Inhalt ... von Jesus und den Aposteln einmal in sinnlich-bildlicher Form verkündet, unter Aufnahme der jüdischen Vorstellungen, zum andern, und zwar gleichzeitig, was entscheidend ist, direkt geistlich-moralisch für die, die es zu verstehen in der Lage sind" (37). Das dadurch bedingte Denken in Alternativen bewirkte, „daß der Reich-Gottes-Begriff ... nun sich überhaupt von aller Verbindung mit gesellschaftlich-politischen Inhalten zu lösen drohte" (40) und „der Grund des christlichen Glaubens ... letztlich ... in der unmittelbaren Evidenz der moralischen Wahrheit der Lehre Jesu im Gewissen (Semler) oder im Gefühl (Lessing) [liegt]" (47). Im Zuge dieser Reduktion muß auch die Auferstehung Jesu ihre eschatologische Relevanz verlieren zugunsten der „Beweise für die Unsterblichkeit der Seele" (vgl. Spalding 48ff, Mendelssohn 50ff, Lessing 56ff). – Soweit die Wolffsche Psychologie die Basis der aufgeklärten Eschatologiekritik und Unsterblichkeitslehre ist, wird sie von Kant durch das „paktische ( ) Postulat" der Unsterblichkeit ersetzt. Dies ist einmal auf den „Einzelnen" bezogen und zum andern wegen der fundamentalen „gesellschaftliche(n) Bindung und Verstrickung" des Einzelnen ebenso auf „die Errichtung einer bürgerlich-ethischen Gesellschaft, dem ‚Reiche Gottes auf Erden'" (67f). Für Schleiermacher erklärt sich gegenüber Kant das „Versprechen auf Zukunft" (85) durch ein im Gegensatz von „Denken und Handeln" konzipiertes „ursprüngliches Verhältnis zum Unendlichen" (83). Nach Fichte wiederum setzt der „‚Entschluß' zum unbedingt sittlichen Willen ... ganz unmittelbar die absolute Gewißheit der Existenz einer moralischen Weltordnung", die zugleich den „‚Glauben' impliziert", daß „das pflichtgemäße Handeln ... den Menschen – Individuum und Gattung – auch wirklich zu dem vollständigen Zweck seiner Vernunftbestimmung führen [werde]" (87). Für Schelling schließlich vermittelt diese Zukunft „die Ästhetik": Sie ist „das Feld, auf dem der Mensch die Realität des Absoluten erfährt, indem er durch die unendliche Harmonie des frei geschaffenen Kunstwerkes ‚überrascht' und ‚beglückt' (...) der endgültigen Auflösung des Widerspruchs ansichtig wird" (92).

Mit Hegel setzt die Eschatologiediskussion von neuem an. Als Ergebnis seiner Jugendschriften referiert C. „zwei Einsichten ...: die Einsicht in die Notwendigkeit einer Versöhnung der entzweiten Gegensätze und die Erkenntnis, daß die nur auf Selbsterhaltung bedachte Subjektivität der schönen Unmittelbarkeit von sich aus nicht in der Lage ist, diese Versöhnung zustande zu bringen" (119). In der Jenenser Philosophie begründet er das Scheitern der subjektiven Versöhnung aus dem „Selbstbehauptungswille(n) des Subjektes", der nicht bereit ist, vom „Absoluten" „die Versöhnung zu empfangen" (123). Die Berliner Religionsphilosophie nimmt die Subjektivitätsproblematik in den „theologischen Zusammenhang von Sünde und Erlösung" (126). Wir haben hier auf der einen Seite den „sich selbst in seiner Einzelheit und Unmittelbarkeit absolut setzende(n) Mensche(n)" (127) und auf der andern Seite den in „Jesus von Nazareth" Mensch gewordenen Gott, in welchem „die Versöhnung erschienen" ist (128). Letztlich gilt „Jesu Geschichte" in der Interpretation von Vf. als „Erscheinung der ewigen Idee" (132) und muß – weil sie eben Erscheinung ist – „wieder aufgehoben werden" (vgl. 139). Jesu Tod ist also „die Bedingung der Möglichkeit seiner allgemeinen Präsenz als Geist" (140). Auf diese Weise erreicht Hegel nach

Vf. „die restlose Präsenz des eschatologischen Heils" (143). woraus für ihn die in Hegels Geschichtsphilosophie konzipierte Identität von christlicher Geschichte und Eschatologie offenkundig wird (vgl. 157). – Nach Mrheinekes christlicher Interpretation der Hegelschen Eschatologie ist „im wissenden Begreifen der göttlichen Wahrheit ... die Differenz zwischen menschlichem und göttlichem Geist aufgehoben" (166). Möglich wird diese Interpretation durch die Erneuerung der „Akkomodationstheorie" (vgl. 179.182), wonach „die eschatologischen Vorstellungen ... die Idee unter Raum und Zeit [subsumieren]", wohingegen die „spekulative Entmythologisierung" die „Idee aus den Fesseln der sinnlichen Anschauung in Raum und Zeit" entschränkt (183). – Die antichristliche Interpretation beginnt mit der „Grundfrage" des jungen Feuerbachs „nach der Universalittät der Wirklichkeitserkenntnis" (218). Dabei findet Vf. bei Feuerbach „eine d o p p e l t e G r u n d e r f a h r u n g": einerseits „die Erfahrung einer entgötterten Welt" und andererseits „die überwältigende Erfahrung der Unendlichkeit, Göttlichkeit, Allgemeinheit und Wahrheit eben derselben Wirklichkeit" (230f). Die Vermittlung ist für Feuerbach nur durch die Rücknahme der Geschichte in die Natur möglich (vgl. 233). – Schließlich die postchristliche Interpretation der Hegelschen Eschatologie durch Strauß hat ihren „Ansatz bei der inneren Erfahrung", die „auf das Leben Jesu" übertragen wird (244). Inhaltlich enthält „die religiöse Erfahrung ... unmittelbar nur die Gewißheit der immanenten mit der sittlichen Tat selbst gesetzten Glückseligkeit innerer Genugtuung" (246).

Das Ergebnis der Unsterblichkeitsdebatte hat unter „l o g i s c h e (m) A s p e k t" das Problem „I n d i v i d u u m u n d G a t t u n g" zum Thema (284ff). Bei Michelet wird dies Problem nach dem „Emanationsschema" gedacht, nämlich als „Aufstieg () und Abstieg () vom Allgemeinen zum Einzelnen und vom Einzelnen zum Allgemeinen". Letztlich vollzieht sich aber dieser Prozeß „unter dem ausdrücklichen Vorrang des Allgemeinen" (287). Gegen diese These bezieht Göschel in seiner Erwiderung an Richter Stellung: Soweit sich dieser Pantheismus als Interpretation des Hegelschen Systems versteht, verweist Göschel zurecht darauf hin, daß „in dem Hegelschen Systeme das Individuum das Höchste, Letzte, der Schlußstein des ganzen Gebäudes, das allein Wirkliche oder Konkrete" ist (Zit. Göschels vgl. 288). Doch gelingt auch Göschel die konkrete Vermittlung von Einzelnen und Allgemeinen nur durch die Dogmatisierung des Begriffs der „Kontinuität" (vgl. 293). Damit kehrt er zum vorkantischen Dogmatismus zurück (vgl. 295). Der zweite Aspekt, unter dem Vf. den sachlichen Ertrag erörtert, ist „der a n t h r o p o l o g i s c h e A s p e k t" (298ff). Hier wird – vor allem von seiten der pantheistischen Interpretation – „Kants Kritik der rationalen Psychologie" vorausgesetzt: Nach ihr kann der Tod nur „als Tod des ganzen Menschen" erklärt werden (300). Damit bleibt aber ungeklärt, „was in der Tradition ‚Geist' genannt wird". Das Ungenügen eines organologischen Begriffs des Menschen belegen Feuerbach und Richter (vgl. 302–304). Aber auch die Geisttheorie der Rechtshegelianer ist unbefriedigend, da der Begriff des Geistes wie der Begriff der Kontinuität dogmatisiert wird und der Geist, weil er „als Subjekt allen Kategorien des Objekts, des natürlichen Anderswerdens, überlegen ist, deshalb ... im Tode nicht untergehen kann" (311).

2. Die Deutung von Hegels Begriff des Todes Gottes

Der kritischste Punkt der Eschatologiedebatte ist die Deutung von Christi Tod und Auferstehung. Denn nach 1 Kor 15,12ff ist darin die Verheißung unserer Auferstehung erschlossen. Vf. konnte nun nachweisen, daß dieser Begründungszusammenhang in der Aufklärung durch die Unsterblichkeitsbeweise, bei Kant und Fichte durch das Postulat der Unsterblichkeit, bei Schleiermacher durch das „Vollgefühl gegenwärtiger Identität" (85) und schließlich bei Schelling durch die Kunst ersetzt wurde. Bei Hegel dagegen nimmt die Deutung des Todes Christi eine zentrale Stelle in seiner Philosophie ein. An dieser Deutung kritisiert Vf. die Koinzidenz von Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Ausgießung des Heiligen Geistes (vgl. 138f). Denn insofern Tod Christi und Entstehung der Gemeinde identisch sind, „steht" nach C. „in der Tat nichts wesentliches mehr aus" (141).

In der Tat ist diese Differenz bei Hegel aufgehoben, aber nur in einem Moment, nämlich – kultisch gesehen – „im Glauben und Genuß" (G. W. F. Hegel: ‚Die absolute Religion'. Hrsg. v. G. Lasson. Phil. Bibl. 63, Leipzig 1929, Hamburg 1966². S. 211). Darum ist, wie die ‚Phänomenologie' ausführt, die „Versöhnung" der Gemeinde zwar „in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewußtsein noch entzweit, und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. Was als das A n s i c h oder die Seite der e i n e n V e r m i t l u n g in ihr Bewußtsein tritt, ist die jenseits liegende Versöhnung; was aber als g e g e n w ä r t i g, als die Seite der U n m i t t e l b a r k e i t und des D a s e i n s, ist die Welt, die ihre Verklärung noch zu gewarten hat" (Ders.: ‚Phänomenologie des Geistes'. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Phil. Bibl. 114. Hamburg 1952⁶. S. 548). Daraus folgt für das Selbstbewußtsein, das in der Gemeinde das „unmittelbare ( ) Bewußtsein" (= Bewußtsein der Welt) als noch getrennt von dem „religiösen" erfaßt (ebd.), die Aufhebung dieser Unmittelbarkeit, d. i. die Identität des „Ich = Ich", insofern das erste Ich als „S u b j e k t" und das zweite als „S u b s t a n z" begriffen wird (vgl. ebd. 560). Gemeint ist mit dieser Identität jedoch nicht die abstrakte Identität der Transzendentalphilosophie (vgl. Fichtes Wissenschaftslehre von 1794), sondern Ich gilt hier einerseits als Subjekt der Welt und andererseits die Welt als Substanz des Ich (vgl. ebd. 561f).

Wenn wir die Hegelsche Deutung des Todes Christi rekapitulieren, so hat der Tod in den Frankfurter Schriften die Bedeutung des „negative(n) Attribut(s) der Schönheit der Seele": Jesu Tod war dort die einzige Möglichkeit, um „das höchste, unglücklichste Schicksal" der Juden „mit der höchsten Schuldlosigkeit ..., mit der Erhabenheit über alles Schicksal" zu vereinigen (‚Hegels theologische Jugendschriften ...'. Hrsg. v. H. Nohl. Tübingen 1907. S. 286). Die beschränkte Geltung dieser Vereinigung ist offensichtlich: Sie ist nur für eine bestimmte Geschichte, nämlich die jüdische Geschichte, relevant. Allgemeine Geltung kann diese Vereinigung nur erlangen, wenn Jesu Tod als Tod Gottes erfaßt wird. Hier nämlich treffen die Christologie von unten und die Christologie von oben zusammen: Erstere kündigt das Ende oder besser gesagt die Endlichkeit der religionsgeschichtlichen Gottesvorstellung an, woraus die „Härte der Gottlosigkeit" folgt (Ders.: ‚Erste Druckschriften ...'. Hrsg. v. G. Lasson. Phil. Bibl. 62 a Leipzig 1928 S. 346). Doch offenbart sich für die christliche Gemeinde in diesem Tod die ursprüngliche Versöhnung in Gott selbst, d. i. „die e w i g e L i e b e" (‚Die absolute Religion'. S. 57), aus der die Christologie von oben zu entwickeln ist. Beide Bestimmungen der Christologie können nur durch den doppelten Begriff der Entäußerung koinzidieren, nämlich die Entäußerung des Gottseins Gottes, d. i. die Menschwerdung Gottes, und die Entäußerung des Menschseins des Menschen Jesus, d. i. die Rückkehr zum Vater. Diese Bestimmungen sind bei Christus wesentlich identisch (vgl. ‚Phänomenologie'. S. 526) und müssen, soweit die christliche Gemeinde der gegenwärtige Christus ist, wesentlich identisch sein. In der Kirche nämlich entäußert sich die Gemeinde einerseits als weltgeschichtliches Prinzip zur Versittlichung der Welt; „im Glauben und Genuß" entäußert sie sich jedoch andererseits aller weltlichen Beziehung, um sich sakramentaliter mit dem realpräsenten Gott identisch zu wissen. Denn Christus gibt sich im Sakrament dem Einzelnen als dessen Natur und Selbst hin. Zugleich ist diese zweiseitige Entäußerung der Gemeinde die Voraussetzung für die philosophische Emanzipation aus der christlichen Gemeinde, wie dies von T. Rendtorff vorzüglich bei Hegel nachgewiesen ist (vgl. ‚Kirche und Theologie ...'. Gütersloh 1967. S. 109ff).

3. „Versöhnung als Grund der Hoffnung"

Unter dieser Überschrift faßt Vf. sein eigenes Eschatologieverständnis zusammen (vgl. 351): „Versöhnung ist als gegenwärtige Erfahrung präsent und kann doch nicht zum Besitz werden, weil sie sich einer Vermittlung verdankt und diesen transzendenten Grund ihrer selbst nicht verleugnen kann„ (357). Daraus deduziert Vf. einen „doppelten Sinn", um „von einer Z u k u n f t d e r V e r s ö h n u n g zu reden:

„1. Die erfahrene Versöhnung wird als das Leben erkannt, das die Macht der Entzweiung, und das heißt im Letzten die Macht des Todes, aufhebt, das aber „bleibt", nämlich: „kraft der Macht der Versöhnung, deren Erfahrung ein ‚Mehr' an im Endlichen nicht aufgehender Versprechen enthält".

„2. Die so erfahrene Versöhnung" „tendiert", „weil sie zunächst nur subjektive Erfahrung ist, ... notwendig auf Allgemeinheit ..." (357f).

Nach C. gibt es demnach eine irgendwie gegenwärtige erfahrene bzw. erfahrbare Versöhnung. Diese erfahrene Versöhnung bestimmt er zunächst als „Leben", das insofern erfahrbar ist, weil es „ein ‚Mehr' an ... Versprechen enthält". Dieses „Mehr" wird gemessen an eingelösten bzw. einlösbaren Versprechen im Bereich des Endlichen. – Hiermit wird deutlich, daß diese Denkweise den gleichen Postulatcharakter hat wie bei Kant und Fichte. Schlüssigerweise muß demnach auch das Postulat des „transzendenten Grund(es)" zur Begründung des ersten Postulats folgen. Allerdings – und das erscheint mir als das bedeutsamste Ergebnis von Vf.s Beschäftigung mit Hegel und der Hegelschule – muß diese „Hoffnung auf die Zukunft menschlicher Subjektivität" (anders als z. B. bei Kant) „als leibliche Auferstehung gedacht werden" (vgl. 358). Zur christlichen Eschatologie steht jedoch dieses Argument nur in äußerlicher Beziehung: „Solche Erfahrung könnte den Menschen motivieren, sich den in der biblischen Überlieferung enthaltenen und in der christlichen Geschichte tradierten eschatologischen Verheißungen anzuvertrauen" (357). Damit fällt C. in seiner systematischen Konzeption hinter Moltmann und Barth zurück, für die die christliche Eschatologie nicht nur modus potentialis, sondern unbedingte Forderung für die Gegenwart ist (s. o.).

Insofern die nur subjektiv erfahrene Versöhnung auf Allgemeinheit hin tendiert, beruft sich Vf. ausdrücklich auf Hegel. Allerdings kritisiert er dabei Hegels „Behauptung eines versöhnten Subjekts in einer bereits objektiv versöhnten Welt" (358). Doch hat bereits F. Rosenzweig diese Interpretation detailliert widerlegt (vgl. ‚Hegel und der Staat'. München, Berlin 1920. 2, 178f, dazu 81; vgl. ebenso Theunissen: ‚Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat'. Berlin 1970. S. 433ff). – Auch hier hat Vf.s Deduktion abstrakten Postulatcharakter, bzw. wird das christliche Argument wieder von außen eingeführt: Denn „hier entscheidet sich die Realität geglaubter und erfahrener Versöhnung in der Radikalität, mit der einer im Vertrauen auf Gott, den Grund der Freiheit, und in der Nachfolge Jesu bereit ist zur Entäußerung an das konkret aufgedeckte Elend, ohne Furcht, sich dabei selbst zu verlieren" (359). Hegel erschließt im Sinne der christlichen Gemeinde in dem Tod Jesu als dem Tod Gottes die sich darin offenbarende ursprüngliche Versöhnung des dreifaltigen Gottes, aus dem nunmehr die Heilsgeschichte erklärbar wird, wie dies Theunissen in seiner vorzüglichen Exegese der letzten Enzyklopädieparagraphen gezeigt hat (Theunissen aaO S. 216–290). Als gegenwärtige Realität ist diese Versöhnung für den Menschen in der bereits genannten kultischen Identität („im Glauben und Genuß") vorhanden. In der Philosophie ist sie für Hegel dagegen nur als Versöhnung in Gedanken zu begreifen. Letztere kann und – im Sinne von Hegels Lehre der Kenosis – muß sie auch das Endziel anvisieren: In der „Weltgeschichte" nämlich, so sagt bereits Hegels Jenaer Realphilosophie, „hebt sich dies auf, daß nur an sich die Natur und [der] Geist ein Wesen ist. Der Geist wird zum Wissen derselben. Der Mensch wird nicht Meister über die Natur, bis er es über sich selbst geworden ist. Sie ist Werden zum Geiste an sich. Daß dies Ansich da sei, muß der Geist sich selbst begreifen" (G. W. F. Hegel: ‚Jenaer Realphilosophie ...'. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1967² S. 273). Bis zu diesem Ziel ist das Unversöhntsein von Mensch und Welt offenkundig und darum der Mensch auf die oben beschriebene kultische Versöhnung angewiesen. Ob die philosophisch konzipierte und damit eben auch abstrakte Versöhnung so durchführbar ist, scheint von der christlichen Eschatologie her fraglich zu sein, da in ihr von der notwendigen Widerkunft Christi die Rede ist. Doch als das aus der christlichen Vorstellung deduzierte philosophische Prinzip weltlichen Handelns scheint Hegels Zukunftsprojektion zumindest einsichtig zu sein (vgl. ebenso Theunissen aaO S. 58. 375ff).

Bad Driburg Matthias Wilden

Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit. Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen. Hrsg. von Erich Dinkler. – Recklinghausen: Aurel Bongers (1970). 390 S., 69 farbige und 278 Schwarz-Weiß-Abb., 73 Karten, Lw. DM 180.–

Die Kenntnis der Geschichte der christlichen Reiche auf dem Boden des heutigen südlichsten Ägypten und des Sudan war bis vor einigen Jahren noch auf nur wenige Spezialisten beschränkt. Eine breitere Öffentlichkeit wurde auf das christliche Nubien aufmerksam, als polnische Archäologen seit 1961 die Kathedrale von Faras ausgruben und dort eine Fülle aufsehenerregender Wandmalereien entdeckten. Die Entdeckung wurde damals als „das Wunder aus Faras" gefeiert; unter diesem Namen lief in den Jahren 1968–1970 eine Ausstellung von abgelösten Bildern und anderen Funden, die nacheinander in Berlin, Essen, Den Haag, Zürich und Wien gezeigt wurde. Aus Anlaß der Ausstellung in der Villa Hügel in Essen veranstaltete man dort im September 1969 ein Symposion, dessen Referate nun in einer schönen, vom Bongers-Verlag mustergültig ausgestatteten Edition vorliegen.

Die ersten Nachrichten über die Überreste des christlichen Nubien verdanken wir den Forschungsreisenden des 18. und 19. Jahrhunderts und der preußischen Expedition von R. Lepsius. Als 1899–1902 der erste Assuan-Staudamm gebaut und in den Jahren 1907–1912 zum ersten Mal erhöht wurde, setzte eine systematische archäologische Erforschung der vom Wasser des gestauten Nils bedrohten Landstriche ein. Zu nennen sind besonders F. Ll. Griffith, der die Oxforder Grabungen leitete, und G. S. Mileham (Churches in Lower Nubia. E. B. Coxe Junior Expedition to Nubia, Vol. II, Philadelphia 1910). Nicht auf das Gebiet um den Assuan-Stausee beschränkt sich die Arbeit von Somers Clarke, Christian Antiquities in the Nile Valley. A contribution towards the study of the ancient churches, Oxford 1912.

Das 19. Jahrhundert erschloß durch seine Editionstätigkeit die meisten in den orientalischen Sprachen überlieferten literarischen Quellen. Hinzu kamen die bei den Ausgrabungen gefundenen Texte in Griechisch, Koptisch und Nubisch. Eine erste Zusammenstellung aller erreichbaren literarischen und archäologischen Quellen zum christlichen Nubien legte 1888–1890 der Russe A. Rozov vor. Unabhängig von ihm faßte G. Roeder 1912 das bis dahin Bekannte zusammen (Die christliche Zeit Nubiens und des Sudans, in: ZKG 33 [1912] 364–398). Den Forschungsstand von 1930 markiert die münsterische theologische Dissertation von J. Kraus: Die Anfänge des Christentums in Nubien.

Für die archäologische Erforschung des christlichen Nubien bedeutete es einen guten Schritt vorwärts, als der Italiener U. Monneret de Villard aus Anlaß der zweiten Erhöhung des Assuan-Staudammes in den Jahren 1929–1934 von der ägyptischen Altertümerverwaltung den Auftrag erhielt, parallel zum „Second Archaeological Survey" eine Aufnahme der christlichen Denkmäler durchzuführen. Das Ergebnis seiner Arbeit liegt in vier Bänden vor (La Nubia Medioevale I–IV, Le Caire 1935–1957). Von der genauen Kenntnis der Archäologie des von ihm bereisten Landes profitierte seine Darstellung der Geschichte des christlichen Nubien (Storia della Nubia Christiana, Roma 1938).

Den Anstoß zur neuesten und umfassendsten Erforschung Nubiens gab wieder einmal ein Assuan-Projekt, diesmal die Planung und der Bau des neuen Hochdamms, der das Wasser des Nils inzwischen bis weit in den Sudan hinein aufstaut. Die UNESCO rief 1960 zur „Saving Nubia Campaign" auf, an der sich schließlich über zwanzig archäologische Missionen verschiedener Länder beteiligten. Über das ägyptische Nubien hinaus wurde nun auch der nördliche Teil des Sudan durchforscht, mit dem Erfolg, daß heute keine andere größere Fläche der Welt sorgfältiger archäologisch untersucht ist als der vom Wasser überflutete oder bedrohte Abschnitt des Niltals. Die Ausgrabungen verbesserten unsere Kenntnis sowohl der alten und meroitischen wie auch der christlichen Kunst und Geschichte Nubiens. Auf den polnischen Erfolg in Faras wurde schon hingewiesen. Anläßlich der Ausstellung der von den polnischen Archäologen entdeckten Schätze in der Villa Hügel in Essen ergriff man nun die Initiative, die Ausgräber vor allem der christlichen Altertümer und Fachleute der Nachbardisziplinen zu einer Arbeitskonferenz einzuladen, die der gegenseitigen Information und der Klärung noch offenstehender Fragen dienen sollte, so E. Dinkler in seinem Eröffnungsbeitrag, in dem er „Plan und Zielsetzung der Nubien-Tagung" umriß (7–10). Den größten Teil des die Referate der Tagung umfassenden, hier vorzustellenden Bandes machen denn auch die Berichte der Ausgräber aus.

Der Beitrag von Fritz und Ursula Hintze über die Ausgrabungen des Instituts für Ägyptologie der Humboldt-Universität zu Berlin in Musawwarat es Sufra, bei denen ein meroitisches Wallfahrtsheiligtum freigelegt wurde, verweist auf die der christlichen Epoche vorausliegende Geschichte Nubiens (49–65). Alle anderen Berichte beziehen sich auf christliche Denkmäler. Michalowski, der Leiter der polnischen Ausgrabungen, eröffnet die Reihe der Beiträge mit seinem Referat über „offene Probleme nubischer Kunst und Kultur im Licht der Entdeckungen in Faras" (11–20). Zunächst skizziert er die gesicherten Ergebnisse und verweist dann auf die noch offenen Probleme, wie die Frage des monophysitischen oder dyophysitischen Bekenntnisses, des Nebeneinanders von drei Sprachen (Griechisch, Koptisch und Nubisch) und der Beziehungen zwischen der christlichen Kunst Nubiens und der Kunst der Nachbarländer. Einige dieser Fragen konnten im Verlauf der Tagung einer Lösung nähergeführt werden. Michalowskis Mitarbeiter Jakobielski berichtet sodann über die in Faras gefundenen Inschriften (29–38). Die beiden polnischen Archäologen unterrichten weiterhin über die nach Faras unternommenen Ausgrabungen in Alt-Dongola (163–166 und 171–177). Dort stieß man auf zwei Kirchen, die ins 7. oder 8. Jahrhundert datiert werden. Hans D. Schneider berichtet über die niederländischen Ausgrabungen in Abdallah Nirqi bei Abu Simbel, vor allem über die zentrale Kirche aus dem 8. Jahrhundert (87–98). Von besonderem Interesse ist es, daß die Kirche bis circa 1500 in Gebrauch war. Den Wandmalereien dieser Kirche ist der Beitrag van Moorsels gewidmet (103–107). Bei dem Abbildung 42 dargestellten Reiterheiligen handelt es sich wohl nicht, wie der Verf. zunächst annimmt, um den hl. Georg, der erst sehr spät als Drachentöter dargestellt wurde, sondern um den Märtyrer Theodor, auf den van Moorsel Anm. 11 verweist. Die rechts vom Reiter stehende Frau dürfte die Eusebia der Theodorlegende sein (Acta Graeca S. Theodori Ducis Martyris c. 4–6, in: Analecta Bollandiana 2 [1883] 360–362, zur Theodorverehrung in Ägypten vgl. Th. Baumeister, Martyr Invictus, Münster 1972, 135–137). Über die englischen Ausgrabungen in Qasr Ibrim, dem antiken Primis, informiert J. M. Plumley (129–134). Die wohl aus dem späten 6. oder frühen 7. Jahrhundert stammende Kathedrale nennt Plumley das unzweifelhaft schönste kirchliche Bauwerk in ganz Nubien (129). Die Dekoration der ganz aus gehauenem Stein gebauten Kirche bestand aus Bildhauerarbeit; Fresken wurden nicht entdeckt. Weiter wurden sechs griechisch beschriebene Grabsteine von Bischöfen aus der Zeit zwischen 1037 und 1132 gefunden. Adams berichtet über die Ausgrabungen der Universität von Kentucky auf der Nilinsel Kulubnarti, ungefähr 130 km südlich Wadi

Halfa (141–152). Die ausgemalte Kirche ist späten Datums. Zum Ende des Christentums in Kulubnarti bemerkt Adams: „The organized practice of Christianity probably lasted at least until the end of the 15th century and possibly longer, although there is no certain evidence of it" (150). Die französischen Ausgrabungen in Aksha, Mirgissa und Saï stellt J. Vercoutter vor (155–160). – Von besonderem Interesse ist die Kirche im Vorhof des Tempels aus der Zeit Ramses II. in Aksha und die Kathedrale auf der Nilinsel Saï. Die Schweizer Mission der Universität Genf, über die Ch. Maystre berichtet (181–194), untersuchte späte Kirchen in Kageras, Ukma Ost und Sonqi Süd. Die Ergebnisse der Grabung der Universität Rom in Sonqi Tino (Sonqi West) legt Sergio Donadoni vor (209–216). Ausgegraben wurde eine Kirche mit Malereien, die sich dem Kunstkreis von Faras zuordnen lassen. Die skandinavischen Länder hatten sich an der „Saving Nubia Campaign" mit einer gemeinsamen Expedition beteiligt, deren Arbeitsfeld – einige Orte ausgenommen – das östliche Nilufer von der ägyptischen Grenze an südwärts bis Gamai in der Gegend des 2. Katarakts war. Der Bericht Säve-Söderberghs informiert über die fünf in der Grabungskonzession enthaltenen Kirchen und die Besiedlung des Gebietes in christlicher Zeit (219–240). Gefunden wurde auch der Grabstein eines Bischofs Martyrophoros, der 1158/9 n. Chr. starb. Die Grabfelder sind kontinuierlich von meroitischer über die christliche bis in die islamische Zeit benutzt worden. Diese Tatsache spricht gegen religiöse Spannungen im Zusammenhang mit dem Religionswechsel. Die Ausgrabungen des Deutschen Archäologischen Instituts, deren Ergebnisse E. Dinkler zusammenfaßt (259–272), führten auf den Inseln Sunnarti und Tangur und in Kulb zur Freilegung von drei späten Kirchen und zwei Befestigungen. Über die in der befestigten Siedlung Kulb und in der Kirche der Nilinsel Sunnarti gefundenen Fragmente mit koptischen, griechischen und nubischen Texten schreibt C. Detlef G. Müller (245–256). Zum Abschluß des Referats über die Berichte der Ausgräber sei auf den Beitrag von Bruce G. Trigger (347–379) hingewiesen, in dem der Verf. vor allem im Blick auf das Gebiet von Toshka und Arminna die Siedlungsgeschichte und Bevölkerungsverteilung unter besonderer Berücksichtigung der Umweltbedingungen darstellt. Er bedauert, daß die Archäologen wegen der knappen Zeit oft nicht genügend Aufmerksamkeit für die Erhebung der für das Studium der Ökologie erforderlichen Daten aufgebracht haben.

Von großer Bedeutung für die Fragen der Chronologie und Datierung klassischen Kalender der Archäologen, in dem er frühere Arbeiten resümiert und z. T. korrigiert (111–123).

Der Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens ist der Beitrag von M. Krause gewidmet (71–86). Krause gibt zunächst einen Überblick über die älteren Arbeiten und die hinzugekommenen Quellen. Er beschäftigt sich dann mit der Frage nach dem Beginn der Christianisierung Nubiens, die nicht erst, wie vielfach oft aufgrund der literarischen Quellen angenommen wurde, im 6. Jahrhundert unter Justinian, sondern nach ist der Aufsatz von Adams über die Entwicklung der Töpferware, diesen Ausweis der Archäologie, die frühere christliche Spuren entdeckt hat, schon im 4. und 5. Jahrhundert anhebt. Weiter geht er auf das Problem des monophysitischen oder dyophysitischen Charakters des nubischen Christentums ein. Er setzt sich kritisch mit den von Adams und Michalowski beigebrachten Argumenten für einen zeitweiligen Übergang vom Monophysitismus zum Dyophysitismus auseinander. Die historische Wahrscheinlichkeit spricht tatsächlich für das durchgehend monophysitische Bekenntnis des von Ägypten her missionierten und beeinflußten Landes. Ein unkämpferischer Monophysitismus verhinderte nicht, daß man auch Beziehungen zur griechisch sprechenden Reichskirche unterhielt. Schließlich weist Krause darauf hin, daß nach dem archäologischen Befund das Christentum in Nubien länger unter der arabischen Herrschaft lebte, als bisher angenommen wurde. Eine Reihe von offenen Fragen, wie die nach der Dreisprachigkeit Nubiens, kann heute noch nicht zufriedenstellend gelöst werden.

Von den Verfechtern eines Wechsels vom Mono- zum Dyophysitismus in Faras um das Jahr 1000 wird als Argument angeführt, daß zu dieser Zeit die Madonna Galaktotrophusa dargestellt werde, deren Menschlichkeit in einer das Göttliche betonenden Theologie keinen Platz habe. Van Moorsel geht in seinem zweiten Beitrag zum Sammelband dem Motiv der stillenden Gottesmutter nach und zeigt auf, daß es auch in der Frömmigkeit des monophysitischen Ägypten Heimatrecht besaß (281–290). – Mit einem Thema der politischen Geschichte beschäftigt sich Giovanni Vantini, der über die Reise des Königs Georg von Nubien nach Bagdad im Jahr 836 n. Chr. schreibt (41–48).

In den drei noch zu nennenden Aufsätzen geht es um Fragen der Kunst. Jean Leclant skizziert eine Geschichte der äthiopischen Kunst (291–298). Aufgrund des bisher Bekannten kann kaum mit Berührungspunkten zwischen äthiopischer und nubischer Kunst gerechnet werden. Allerdings ist der südliche Teil Nubiens, der Äthiopien näher liegt, noch nicht erforscht. Pierre du Bourguet beschreibt knapp die Etappen der koptischen Kunst und stellt dann die Gemeinsamkeiten zwischen der koptischen und nubischen Kunst, wie gemeinsame Themen und Stilverwandtschaften, zusammen (303–312). Trotz mancher Ähnlichkeiten hält er den Stil in Nubien jedoch für spezifisch nubisch. Kurt Weitzmann sieht in den drei Stilepochen der Wandmalerei in Faras drei unterschiedliche Einflüsse am Werk (325–340). Der erste sog. „violette Stil" wurzelt im wesentlichen in koptischer Tradition. Der zweite sog. „weiße Stil" sei von Palästina beeinflußt. Weitzmann verweist u. a. auf die Ähnlichkeit zwischen der Szene der drei Jünglinge im Feuerofen in Faras und auf einer Ikone des 7. Jahrhunderts vom Sinai. Man sollte jedoch nicht die vergleichbaren koptischen Zeugnisse außer acht lassen (E. Drioton, Un bas-relief copte des trois Hébreux dans la fournaise, in: Bulletin de la Societé d'Archéologie Copte 8 [1942] 1–8 u. Pl. I–IV; ders., Trois documents pour l'étude de l'art copte, ebd. 10 [1944] 69–89, hier 80–85). In der dritten Phase sieht Weitzmann ein Einwirken des internationalen Stils von Konstantinopel. Trotz der Abgeschlossenheit des Landes partizipiert die Kunst Nubiens doch an der allgemeinen Entwicklung der christlichen Kunst im Osten, in der der Einfluß Palästinas von dem Konstantinopels abgelöst wird. Weitzmann bestimmt die Wandmalereien weiter als Einzelbilder, meist nach der Vorlage von Ikonen gemalt, die fast keinem ikonographischen Programm verpflichtet sind.

Das Werk eignet sich vorzüglich als Einführung in die Archäologie und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit. Zwar ist die Reihe der Grabungsberichte nicht vollständig; man vermißt etwa ein Referat über die spanischen Grabungen (vgl. F. J. Presedo Velo, Antigüedades cristianas de la isla de Kasar-Ico, Madrid 1963; F. J. Presedo Velo u. a., El poblado cristiano de la isla de Abkanarti en la segunda catarata del Nilo, Madrid 1965). Doch sind die wichtigsten Grabungen vertreten. Die gesicherten Ergebnisse in Kunst und Geschichte werden präsentiert; die noch offenen Fragen sind genannt. Daß der Band die notwendigen Illustrationen und Karten enthält und darüber hinaus reich ausgestattet ist, verdient besonders hervorgehoben zu werden. Störend ist, daß die Redaktion nicht stärkeres Gewicht auf die Vereinheitlichung der Namen und der Anmerkungen und eine bessere Reihenfolge der einzelnen Artikel gelegt hat.

Trotz der Fortschritte der letzten Jahre bleibt auf dem Feld der Archäologie und Geschichte Nubiens noch viel zu tun. Im Sommer 1972 fand in Warschau das 2. Nubien-Symposion statt. Der Kongreßband soll von der Polnischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben werden. Er wird wieder Grabungsberichte, so über die wichtigen Handschriftenfunde in Qasr Ibrim, und Beiträge zur Epigraphik und Ikonographie enthalten. In Warschau gründete man die Gesellschaft für Nubische Studien, zu derem Präsidenten der verdienstvolle Ausgräber von Faras und nun auch Dongola, Kasimierz Michalowski, gewählt wurde. Eine neue Wissenschaft, die Nubiologie, hat sich konstituiert. Zu einem dritten Symposion wollen sich die Fachleute 1975 in Paris treffen.

Città del Vaticano Theofried Baumeister

Koch, Klaus / **Peter,** Othmar: **Jesus People.** Medienpaket für Gemeinschaftskunde und Religion. – München: Calig Verlag [1972]

Neue gesellschaftliche Phänomene, die als „religiös" interpretierbar sind, scheinen in unserer Gesellschaft ähnlichen Markt- und Veröffentlichungsgesetzen zu unterliegen wie etwa Kleidungsmoden. (Es wäre sicher aussichtsreich, Peter L. Bergers Marktmodell zur Analyse des Ökumenismus in modifizierter Form auf sie anzuwenden.) Nach einer Aufmerksamkeitswelle in den Massenmedien und nach gutem Verkauf ist die Jesus-People-Bewegung eingetaucht in das differenzierte Gesamtangebot religiöser Randphänomene, in den „grauen" und „schwarzen" Markt der Religion, der nicht unter der Kontrolle der Großkirchen steht.

Das hier kurz vorzustellende Medienpaket ist von diesem Öffentlichkeitsschwund in der Weise betroffen, daß seine Dokumente historisch zu werden beginnen. Das Paket enthält folgende Medien:

1. Eine Serien von 36 Dias (die nur zu einem Teil erkennbar die Jesus-People-Bewegung zum Gegenstand haben);
2. Ein Tonband mit Bildkommentaren und Originalton-Dokumenten;
3. Ein Textbuch, das u. a. den Abdruck des Tonbandtextes, Tageslichtfolien und Arbeitsblätter enthält;
4. Lose (nachbestellbare) Arbeitsblätter, ein Plakat, einen Handzettel.

Der Kommentar-Text versucht die (religiöse, theologische kirchliche, psychologische, soziologische) Ambivalenz des Phänomens zu verdeutlichen, cum ira et studio (heute würde man größere Nüchternheit wünschen) und nicht immer konsequent in der Argumentation.

Jedenfalls kann dieses Medienpaket der Vergegenwärtigung einer Phase religiöser Sensibilisierung im Nachklang zur politischen dienen (der Absicht nach für die Fächer Gemeinschaftskunde und Religion). Für weitere soziologische und theologische Beschäftigung mit den Phänomenen religiöser Sensibilisierung kann und will es nicht mehr bieten als einen Anreiz.

Münster Ferdinand W. Menne

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

Das Wort und die Wörter. Festschrift Gerhard **Friedrich** zum 65. Geburstag. Hrsg. von Horst Balz und Siegfried Schulz. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). 235 S.; Lw. DM 85,–. S. 231–235: Bibliographie G. Friedrich. Bearbeitet v. H. Hammerich und H. Mahnke.

Septuagesimo anno. Theologische opstellen aangeboden aan Prof. Dr. G[errit] C[ornelis] **Berkouwer** ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar in de faculteit der godgeleerdheid van de Vrije Universiteit te Amsterdam. – Kampen: Kok 1973. 324 blz.; hfl 35,–; blz. 301–311: Bibliografie samengesteld door G. W. de Jong.

Festschrift für Ernst **Fuchs**. Hrsg. von Gerhard Ebeling, Eberhard Jüngel, Gerd Schunack. – Tü: Mohr 1973. XII, 361 S.; Lw. DM 74,–; S. 347–361: Brantschen, Johannes: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Ernst Fuchs.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Barr, James: The Bible in the modern world. – Lo: SCM Pr. 1973. XII, 193 p.; £ 2,50.

Festorazzi, Franco – Bruno Maggioni: Introduzione alle storia della salvezza. – Torino-Leumann: Elle di Ci (1973). 365 p., 1 carta generale = Corso completo di studi biblici; Lire 3500.

Beegle, Dewey M.: Scripture, tradition, and infallibility. – GrR/Mich.: Eerdmans 1973. 256 p.; $ 4,95.

Spivey, Robert A.: Structuralism and biblical studies: The uninvited quest. – Interpr XXVIII, 1974, 133–145; p. 146–164: Jacobson, Richard: The structuralists and the Bible; p. 165–181: Culley, Robert C.: Structural analysis: *Is it done with mirrors?*

2. Altes Testament

Nielsen, Eduard: Creation and the Fall of Man. A cross-disciplinary investigation. – Hebrew Union College Annual XLIII, 1972, 1–22.

Scharbert, Josef: Quellen und Redaktion in **Gen 2,4b – 4,16**. – BZ, N.F. XVIII, 1974, 45–64.

Coats, Georges W.: Redactional unity in Genesis **37–50**. – JBL XCIII, 1974, 15–21; p. 22–40: Clines, D. J. A.: The evidence for an autumnal new year in pre-exilic Israel reconsidered.

Baena, Gustavo, PS: El vocabulario de **II Reyes 17, 7–23. 35–39**. – EstB XXXII, 1973, 357–384.

Carlson, R. A.: The anti-Assyrian character of the oracle in **Is. IX, 1–6**. – VT XXIV, 1974, 130–135; p. 196–206: Otzen, Benedikt: Traditions and structures of Isaiah **XXIV–XXVII**.

Hobbs, T. R.: **Jeremiah 3,1–5** and **Deuteronomy 24, 1–4**. – ZAW LXXXVI, 1974, 23–29; S. 30–50: Hossfeld, F. L. und I. Meyer: Der Prophet vor dem Tribunal. Neuer Auslegungsversuch von **Jer 26**.

Pennacchini, Bruno: Temi mitici in **Ezechiele 28, 1–19**. – Assisi: Studio Teologico «Porziuncola» 1973. 151 p. = Collectio Assisiensis IX; Lire 2400.

Emerton, J. A.: A neglected solution of a problem in **Psalm LXXVI 11**. – VT XXIV, 1974, 136–146; p. 187–195: Lindblom, Johannes: Erwägungen zu Psalm **XVI**.

Beyerlin, Walter: Der nervus rerum in Psalm **106**. – ZAW LXXXVI, 1974, 50–64.

Polzin, Robert: The framework of the Book of **Iob**. – Interpr XXVIII, 1974, 182–200.

Lanahan, William F.: The speaking voice in the Book of **Lamentations**. – JBL XCIII, 1974, 41–49; p. 50–66: Collins, John J.: The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of **Daniel**.

Bunge, J. G.: Der „Gott der Festungen" und der „Liebling der Frauen". Zur Identifizierung der Götter in **Dan. 11, 36–39**. – Journal for the study of Judaism IV, 1973, 169–182.

Ackroyd, Peter R.: **I & II Chronicles, Ezra, Nehemiah**. Introduction and commentary. – Lo: SCM Press (1973). 320 p. = Torch Bible commentaries = Torch Bible paperbacks; £ 1,40.

Faith and reason. Essays in Judaism. Ed. by Robert Gordis and Ruth B. Waxman. – NY: KTAV Publ. House 1973. XXIII, 388 p.; $ 15,–.

Finkelstein, Louis: Pharisaism in the making. Selected essays. – [NY:] KTAV Publ. House 1972. XX, 459 p.; $ 16,95.

McKay, J(ohn) W(illiam): Religion in Judah under the Assyrians 732–609 BC. – Naperville, Ill.: Allenson; (Lo: SCM Press) (1973). XII, 142 p. = Studies in biblical theology II, 26; £ 2,25.

Whybray, R. N.: The intellectual tradition in the Old Testament. – B, NY: de Gruyter 1974. XII, 158 p. = ZAW, Beih. CXXXV; Lw. DM 68,–.

Zerafa, P., OP: **Retribution** in the Old Testament. – Angelicum L, 1973, 464–494.

Zenger, Erich: Der Juditroman als Traditionsmodell des Jahweglaubens. – TThZ LXXXIII, 1974, 65–80.

Collins, John J.: Apocalyptic eschatology as transcendence of death. – CBQ XXXVI, 1974, 24–43.

Siegert, Folker: Gottesfürchtige und Sympathisanten. – Journal for the study of Judaism IV, 1973, 109–164.

Janzen, J. Gerald: Studies in the text of Jeremiah. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1973. 242 p. = Harvard semitic monographs VI; $ 5,95,– [Diss., Cambridge, Mass., Harvard Univ.]

Levine, Étan: The Aramaic version of Ruth. – R: Biblical Institute Press 1973. X, 146 p. = Analecta biblica LVIII; Lire 7500.

Barth, Lewis M.: Analysis of Vatican 30. – NY, Los Angeles, Jerusalem: Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion 1973. XVII, 342 p.; $ 12,50.

A classified bibliography of the **Septuagint** compiled by Sebastian P. Brock, Charles T. Fritsch, Sydney Jellicol. – Lei: Brill 1973. XVIII, 217 p. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums VI; hfl 56,–.

Walters, Peter: The text of the Septuagint. Its corruptions and their emendation. Ed. by D. W. Gooding. – (Lo:) Cambridge University Press 1973. XX, 418 p.; £ 12,–.

Genesis. Edidit John William Wevers. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 502 p. = Septuaginta I; Lw. DM 185,–.

Rodríguez-Herranz, Juan C., SJ: Los testamentos de los **XII Patriarcas**. El problema de su género fontal. – MiscCom XXXI, 1973, 161–199.

Le Testament d'**Abraham**. Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue. Suivi de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales par Mathias Delcor. – Lei: Brill 1974. X, 282 p. = Studies in Veteris Testamenti pseudepigrapha II; hfl 175,–.

Soviet views of Talmudic Judaism. Five papers by Yu. A. Solodukho in English translation. Ed. with a commentary by Jacob Neusner. – Lei: Brill 1973. XIV, 110 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity II; hfl 44,–.

Goetschel, Roland: Le Midrash de la seconde Pâque. – RSR XLVII, 1973, 162–168; p. 169–231: Diéz Macho, A.: Le Targum palestinien; p. 232–261: Delcor, Mathias: Le Targum de Job et l'araméen du temps de Jésus; p. 262–269: Cazeaux, Jacques: Aspects de l'exégèse philonienne; p. 341–372: Hruby, Kurt: Exégèse rabbinique et exégèse patristique; p. 373–390: Jaubert, A.: Symboles et figures christologiques dans le Judaïsme.

3. Neues Testament

Conzelmann, Hans: Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Testament. – Mchn: Kaiser Verl. 1974. 243 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXV; Lw. DM 27,–.

Lorenzmeier, Theodor: Zum Logion **Mt 12,28**; **Lk 11,20**. – Neues Testament und christliche Existenz. Festsschrift für Herbert Braun zum 70. Geburtstag..., Tü 1973, 289–304; S. 279–287: Lohse, Eduard: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς. Exegetische Anmerkungen zu **Röm 8,2**; S. 183–193: Fuchs, Ernst: Die Herrschaft Christi. Zur Auslegung von **1 Kor 6,12–20**; S. 503–521: Stählin, Gustav: „Um mitzusterben und mitzuleben". Bemerkungen zu **2 Kor 7,3**; S. 229–239: Hahn, Ferdinand: Das Ja des Paulus und das Ja Gottes. Bemerkungen zu **2 Kor 1,12 – 2,1**; S. 523–538: Strecker, Georg: Freiheit und Agape. Exegese und Predigt über **Phil 2,5–11**; S. 421–437: Schenke, Hans-Martin: Erwägungen zum Rätsel des **Hebräerbriefes**; S. 195–206: Grässer, Erich: Zur Christologie des Hebräerbriefes. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Braun; S. 95–113: Delling, Gerhard: Der Bezug der christlichen Existenz auf das Heilshandeln Gottes nach dem **ersten Petrusbrief**; S. 387–400: Robinson, James M.: Die Zukunft der neutestamentlichen Theologie; S. 439–461: Schottroff, Luise: Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens; S. 241–262: Klein, Günter: Apokalyptische Naherwartung bei **Paulus**; S. 263–277: Løgstrup, Knud E.: Die Verkündigung Jesu in existenztheologischer und in religionsphilosophischer Sicht; S. 483–502: Schulz, Siegfried: Evangelium und Welt. Hauptprobleme einer **Ethik** des Neuen Testaments; S. 207–227: Haenchen, Ernst: Die Anthropologie des Thomas-Evangeliums.

Kümmel, Werner G.: Äußere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus. – Das Wort und die Wörter. Festschrift Gerhard Friedrich..., Stu/B/Köln/Mz (1973), 35–46; S. 47–55: Reicke, Bo: Jesus in Nazareth – **Lk 4,14–30**; S. 57–67: Schulz, Siegfried: „Die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen" ‹**Mt 10,7 / Lk 10,9**›. Der kerygmatische Entwurf der Q-Gemeinde Syriens; S. 69–73: Schweizer, Eduard: Noch einmal **Mt 5,17–20**; S. 75–84: Delling, Gerhard: „...als er uns die Schrift aufschloß". Zur Lukanischen Terminologie der Auslegung des Alten Testaments; S. 85–95: Becker, Jürgen: **J 3,1–21** als Reflex johanneischer Schuldiskussion; S. 97–100: Krämer, Helmut: Zum sprachlichen Diktus in **2 K 10, V. 9** und **12**; S. 101–112: Balz: Horst: Eschatologie und Christologie. Modelle apokalyptischer und urchristlicher Heilserwartung.

Lane, William: The Gospel of **Mark**. – GrR/Mich.: Eerdmans 1973. 704 p. = New International Commentary on the New Testament.

Mourlon Beernaert, Pierre, SJ: Accueillir le royaume comme fait un enfant. Lecture de **Marc 9,33 – 10,31**. – La foi et le temps IV, 1974, 186–208.

Coppens, Joseph: De Mensenzoon-Logia in het Markus-Evangelie. Avec un résumé, des notes et une bibliographie en français. – Brux: Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België 1973. 55 p. = Mededelingen. Klasse der Letteren Jg XXXV, 3; FB 270.

Panimolle, Salvatore Alberto: Il dono della legge e la grazia della verità ‹**Gv 1,17**›. Presentazione di Donatien Mollat. – R: Editrice A.V.E. (1973). 550 p. = Teologia oggi XXI; Lire 6000.

Granado, Carmelo, SJ: El Espíritu Santo revelado como persona en el sermón de la Cena. – EstB XXXII, 1973, 157–173.

Potterie, Ignace de la, SJ: La parole de Jésus «Voici ta mère» et l'accueil du disciple ‹**Jn 19, 27b**›. – Marianum XXXVI, 1974, 1–39.

Ghiberti, Giuseppe: I racconti pasquali del cap. **20** di Giovanni, confrontati con le altre tradizioni neotestamentarie. – Brescia: Paideia Editrice (1972). 171 p. = Studi biblici XIX; Lire 1800,–.

Löning, Karl: Die Korneliustradition. – BZ, N. F. XVIII, 1974, 1–19.

Beatrice, P. F.: Il giudizio secondo le opere della Legge e l'amore compimento della Legge. Contributo all' esegesi di **Rm. 13,1–10**. – Studia Patavina XX, 1973, 491–545.

Lang, Friedrich Gustav: **2. Korinther 5,1–10** in der neueren Forschung. – Tü: Mohr 1973. 207 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XVI; Lw. DM 39,– [Diss., Tübingen]

Klauck, Hans-Josef, OFM: Das Amt in der Kirche nach **Eph 4,1–16**. – WissWeish XXXVI, 1973, 81–110.

Dockx, S., OP: Lieu et date de l'épître aux **Philippiens**. – RB LXXX, 1973, 230–246; p. 247–260: Dewailly, L.-M., OP: La part prise à l'évangile ‹Phil. I,5›.

Theissen, Gerd: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1974. 319 S. = Studien zum Neuen Testament VIII; Lw. DM 58,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Bowker, John: Jesus and the Pharisees. – NY: Cambridge Univ. Pr. 1973. XI, 192 p.; $ 13,50.

Schenke, Ludger: Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte. – Stu: KBW Verlag (1974). 150 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXIX; kart. DM 14,80.

Walter, Nikolaus: Eine vormatthäische Schilderung der Auferstehung Jesu. – NTSt XIX, 4, 1973, 415–429.

Vawter, Bruce: This man Jesus. An essay toward a New Testament **christology**. – Garden City, NY: Doubleday (1973). 216 p.; $ 5,95.

Mondin, Battista: New trends in christology. – Biblical theology bulletin IV, 1974, 33–74.

Berger, Klaus: Zum Problem der **Messianität** Jesu. – ZThK LXXI, 1974, 1–30.

Müller, Paul-Gerhard: Christus Archegos. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. 432 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 28; kart. sfr 54,– [Diss., Regensburg]

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Duchesne, Louis: Scripta minora. Études de topographie romaine et de géographie ecclésiastique. – R: Ecole française de Rome 1973. L, 468 p. = Collection de l'Ecole française de Rome XIII; F 50,–.

Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchenhistorische Studien. Hrsg. von Bernd Moeller und Gerhard Ruhbach. – Tü: Mohr 1973. 363 S.; Lw. DM 82,–.

Schilson, Arno: Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. **Lessing**s Beitrag zu einer Theologie der Geschichte. – (Mz:) Grünewald-Verl. (1974). 352 S. = Tübinger theologische Studien III; kart. DM 36,– [Diss., Tübingen]

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kirche und Staat in Idee und Geschichte des Abendlandes. Festschrift zum 70. Geburtstag von Ferdinand **Maass** SJ. Herausgegeben von Wilhelm Baum. – Wien, Mchn: Herold 1973. 368 S.; kart. Ösch 490,–; [enth. u. a.] S. 13–37: Baum, Wilhelm: Ferdinand Maaß – Leben und Werk; S. 38–54: Messner, Johannes: Geschichtsphilosophisches zum Verhältnis von Staat, Kirche und Kultur im abendländischen Raum; S. 55–80: Monachino, Vincenzo, SJ: Uno „speculum principum" in facondo di Hermiane; S. 81–96: Fichtenau, Heinrich: Vier Reichsbischöfe der Ottonenzeit; S. 97–112: Pellens, Karl: Herrschaft und Heil. Kirchliche und politische Momente in regnum und sacerdotium nach dem sogenannten *Liber de unitate ecclesiae conservanda*; S. 113–119: Hye, Franz-Heinz: Die „Fünf gesalbten Könige". Ein staatstheoretischer Begriff des Spätmittelalters; S. 120–142: Hamann, Günther: Die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung der Gesandtschaftsreisen mittelalterlicher Mönche an die Höfe Inner- und Ostasiens; S. 143–165: Wiesflecker, Hermann: Kaiser Maximilian I. und die Kirche; S. 166–191: Lortz, Joseph: Luther und wir Katholiken heute; S. 192–212: Liebmann, Maximilian: Der himmlische Ablassbrief des Urbanus Rhegius; S. 213–230: Lutz, Heinrich: Ein Rückblick des Reichsvizekanzlers Georg Sigmund Seld auf die zweite Tagungsperiode des Konzils von Trient; S. 231–247: Tüchle, Hermann: Zum Kirchenwesen fürstlicher Konvertiten des 17. und 18. Jahrhunderts; S. 248–265: Mühlsteiger, Johannes: Der erste Versuch zum Abbau der josephinischen Ehegesetzgebung; S. 266–285: Winner, Gerhard: Die staatliche Ordensgesetzgebung im nachjosephinischen Österreich; S. 286–306: Klecatsky, Hans R.: Zum Selbstbestimmungsrecht der Kirche nach der heutigen österreichischen Verfassungsordnung; S. 307–327: Baum, Wilhelm: Zur Kirchenpolitik Erzherzogs Franz Ferdinands; S. 328–345: Weinzierl, Erika: Säkularisation und Säkularisierung; S. 346–368: Drimmel, Heinrich: Das konstantinische Zeitalter und die Revolution.

3. Alte Kirchengeschichte

Dias, Patrick V.: Kirche in der Schrift und im 2. Jahrhundert. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1974. VIII, 165 S. = Handbuch der Dogmengeschichte III, 3a; kart. DM 54,–.

Simonetti, Manlio: Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea. – Augustinianum XIII, 1973, 369–398; p. 399–409: Christou, Panachiotis: Uncreated and created, unbegotten and begotten in the theology of Athanasius of Alexandria; p. 411–423: Ortiz de Urbina, J., SJ: L'opera di s. Atanasio per tutte le chiese dopo Nicea; p. 425–453: Venanzi, V.: Dogma e linguaggio trinitario dei Padri della Chiesa. Un panorama bibliografico 1960–1972; p. 455–458: Hamman, A.: Existe-t-il un langage trinitaire chez les Pères Apostoliques?; p. 459–467: Sabugal, S., OSA: El vocabulario pneumatológico en la obra de s. Justino y sus implicaciones teológicas; p. 469–482: Prete, Serafino: 'Confessioni Trinitarie' in alcuni Atti di martiri del sec. II ‹Giustino, Apollonia, Policarpo›; p. 483–506: Curti, Carmelo: Il linguaggio relativo al Padre e al Figlio in alcuni passi dei «Commentarii in Psalmos» di Eusebio di Cesarea; p. 507–514: Scazzoso, P.: La componente ecclesiologica del linguaggio trinitario di s. Basilio; p. 515–523: Špidlík, T.: La libertà come riflesso del mistero trinitario nei Padri Greci; p. 525–534: Bellini, Enzo: Il dogma trinitario nei primi discorsi di Gregorio Nazianzeno; p. 535–549: Moreschini, C.: Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio Nazianzeno; p. 551–565: Weijenborg, R., OFM: L'origine evagriana dei «Discorsi Teologici III, IV, V ‹Discorsi XXIX, XXX, XXXI›», attribuiti a Gregorio di Nazianzo; p. 567–575: Del Ton, Giuseppe: Τὰ ἀπόῤῥητα nel linguaggio di s. Gregorio Nazianzeno; p. 577–587: Trapè, A., OSA: I termini «natura» e «persona» nella teologia trinitaria di s. Agostino; p. 589–598: Cavalcanti, Elena: Spirito di verità – Somiglianza del Figlio nel Dialogo VII, *De Spiritu Sancto*, di Cirillo di Alessandria; p. 599–607: Studer, B.: Il concetto di «consostanziale» in Leone Magno; p. 609–623: Lilla, S.: Terminologia trinitaria nello pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi.

Schmöle, Klaus: Die Fraglichkeit des Betens und Antworten der Kirchenväter. – GL XLVI, 1973, 446–459.

Bietenhard, Hans: Caesarea, **Origenes** und die Juden. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 76 S. = Franz Delitzsch-Vorlesungen 1972; kart. DM 25,–.

Ruiz Jurado, Manuel, SJ: Le concept de «monde» chez Origène. – BLE LXXV, 1974, 3–24.

Cirillo, Luigi: La christologie pneumatique de la cinquième parabole du "**Pasteur**" d'**Hermas** ‹Par. V, 6, 5›. – RHR CLXXXIV, 1973, 25–48.

Mahé, J.-P.: Remarques d'un latiniste sur l'Asclepius copte de Nag Hammadi. – RevSR XLII, 1974, 136–155.

Tardieu, Michel: Pour un phénix gnostique. – RHR CLXXXIII, 1973, 117–142.

Hage, Wolfgang: Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches. – ZKG LXXXIV, 1973, 174–187.

Scanzillo, Ciriaco: "Adversus nolentes confiteri Sanctam Virginem esse deiparam". – RLSE V, 1973, 267–280.

Sundberg, Albert C., Jr.: Canon **Muratori**: A fourth-century list. – HTR LXVI, 1973, 1–41.

Crouzel, Henri: A propos du concile d'Arles. Faut-il mettre *non* avant *prohibentur nubere* dans le canon 11 ‹ou 10› du concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce? – BLE LXXV, 1974, 25–40.

Staats, Reinhard: **Gregor** von **Nyssa** und das Bischofsamt. – ZKG LXXXIV, 1973, 149–173.

Madec, Goulven: Saint **Ambroise** et la philosophie. – P: Études Augustiniennes 1973. 452 p.; F 112.

Duval, Yves-Marie: Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influences du Commentaire sur Jonas de saint **Jérome**. – P: Études Augustiniennes 1973. 750 p.; F 198.

Courcelle, Jeanne et Pierre: L'illustration symbolique des «Confessions» augustiniennes dans les «Flammulae Amoris» (13 planches). – Recherches augustiniennes VIII, 1972 = Mémorial Athanase Sage, 7–24; p. 25–53: Johnson, Douglas W.: Verbum in the early Augustine ‹386–397›; p. 55–143: Wright, David F.: The manuscripts of St. Augustine's *Tractatus in Euangelium Iohannis*: A preliminary survey and check-list; p. 145–147: Folliet, Georges: Un fragment de manuscrit du *Tractatus in Evangelium Iohannis* de s. Augustin découvert à Vézelay en 1966; p. 149–185: Veer, Albert C. de: Rom. 14,23b dans l'œuvre de saint Augustin ‹*Omne quod non est ex fide peccatum est*›; p. 187–229: MacQueen, D. J.: St. Augustine's concept of property ownership; p. 231–260: Fortin, E. L.: Idéalisme politique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin; p. 261–299: Folliet, Georges: Un abrégé du *De sacramento corporis et sanguinis Domini* d'Alger de Liège, mis sous le nom de s. Augustin; p. 301–373: Cremer, Franz Gerhard: Der Beitrag Augustins zur Auslegung des Fastenstreitgesprächs ‹Mk 2, 18–22 parr› und der Einfluß seiner Exegese auf die mittelalterliche Theologie.

Campánaga, Victorino: Interpretación agustiniana del amor. Eros y agape. – Augustinus XVIII, 1973, 213–278; p. 279–302: García Montaño, Gonzalo: Doctrina agustiniana de la oración; p. 303–315: Covi, Davide: La ética sexual según san Agustín; p. 317–354: Azcona, José Luis: Cristo camino humilde, según san Agustín; p. 355–372: Molina, Mario A.: Felicidad y sabiduría: Agustín en noviembre del 386; p. 373–389: Larrabe, José Luis: Matrimonio cristiano y educación de los hijos, según san Agustín.

Swift, Louis J.: Augustine on war and killing: another view. – HThR LXVI, 1973, 369–383.

Zottele, C.: Ragione, intelletto e fede nel pensiero di S. Agostino. – Studia Patavina XX, 1973, 464–490.

Bori, P. C.: La référence à la communauté de Jérusalem dans les sources chrétiennes de l'Orient et de l'Occident jusqu' au Ve siècle. – Istina XIX, 1974, 31–48.

Solignac, Aimé, SJ: Les fragments du "De natura animae" de Julien Pomère ‹fin Ve siècle›. – BLE LXXV, 1974, 41–60.

Mähler, Maximilien: Évocations bibliques et hagiographiques dans la vie de saint **Benoît** par saint **Grégoire**. – RBén LXXXIII, 1973, 398–429.

Aubin, Paul, SJ: Intériorité et extériorité dans les Moralia in Job de saint Grégoire le Grand. – RSR LXII, 1974, 117–166.

Leloir, Louis: Les orientations essentielles de la spiritualité des Pères du désert d'après les «Paterica» arméniens. – RThPh S. III, XXIV, 1974, 30–47.

4. Mittelalter und Neuzeit

Goetting, Hans: Das Bistum **Hildesheim**. Bd I: Das reichsunmittelbare Kanonissenstift Gandersheim. – B, NY: de Gruyter 1973. X, 622 S. = Germania sacra. N. F. VII: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz; brosch. DM 140,–.

Piccottini, Gernot: Frühes Christentum in Kärnten. – Festgabe zum 900-Jahrjubiläum des Bistums Gurk, 1072–1972. Teil I, Klagenfurt (1972), 3–33, 16 Abb.; S. 35–48: Dolenz, Hans: Ausgrabungen in der Kirche von St. Peter in Holz ‹Teurnia›; S. 51–75: Koller, Heinrich: Zur Vorgeschichte der Gurker Bistumsgründung; S. 77–93: Fresacher, Walther: Die Erschließung des Gurker Kerngebietes; S. 95–123: Dopsch, Heinz: Die Stifterfamilie des Klosters Gurk und ihre Verwandtschaft; S. 125–149: Fresacher, Walther: Wirtschaftsgeschichtliche Erkenntnisse aus den Gurker Urbaren; S. 151–155: Wießner, Hermann: Bistum und Kapitel von Gurk als Kärntner Grundherrschaft; S. 157–161: Wießner, Hermann: Bistum und Kapitel von Gurk als Gewerken; S. 163–174: Ogris, Alfred: Der Kampf des Bistums Gurk um Friesach bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts; S. 175–190: Staunig, Helga: Zur Geschichte des Marktes Metnitz; S. 191–196: Pferschy, Gerhard: Ein bisher unbekanntes Mandat des Bischofs Bruno von Olmütz zur Albecker Fehde; S. 197–212: Hausmann, Friedrich: Ein verschollenes Diplomatar für Gurk und die „Germania sacra" des P. Marcus Hansitz S.J. und des Abtes Magnus von Klein von Göttweig. ‹Mit einem Anhang›; S. 213–223: Jäger-Sustenau, Hanns: Der Wappenbrief für das Bistum Gurk ‹1305›. Eine Bestandsaufnahme; S. 225–248: Haider, Siegfried: Der Gurker Hofkapellan und „Geschichtsschreiber" Johann Turs. Zur Kärntner Historiographie in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts; S. 249–262: Gerhartl, Gertrud: Der Hausbesitz der Bischöfe von Gurk in der Stadt Wiener Neustadt; S. 263–275: Kummer, Edmund: Johannes von Schönburg, Abt von Melk ‹1549–1552›, Bischof von Gurk ‹1552–1555›; S. 277–292: Mairold, Maria: Die Bibliothek Bischof Urban Sagstetters; S. 293–307: Obersteiner, Jakob: Neue „Dokumente zur Biographie des Gurker Bischofs Christoph Andreas von Spaur ‹1574–1603›; S. 309–317: Rainer, Johann: Die Legation des innerösterreichischen Statthalters Christoph Andreas von Spaur nach Rom 1581; S. 319–346: Rauber-Zimmer, Ingeborg U.: Franz Xaver Altgraf von Salm-Reifferscheid, Kirchenfürst, Förderer von Kunst und Wissenschaft, Patriot und Wohltäter der Notleidenden.

5. Mittelalter

Musca, Giosuè: Il Venerabile **Beda**, storico dell'Alto Medioevo. – Bari: Dedalo 1973. 482 p. = Storia e civiltà IX; Lire 5000.

Die Reichsabtei **Lorsch**. Festschrift zum Gedenken an ihre Stiftung **764**. Teil I. Hrsg. von Friedrich Knöpp. – Dmst: Hessische Historische Kommission 1973. 684 S.; DM 100,–.

Constantinescu, Radu: **Alcuin** et les "Libelli precum" de l'époque carolingienne. – Revue d'histoire de la spiritualité L, 1974, 17–56.

Schultze, Bernhard: Das Weltbild des Patriarchen **Photios** nach seinen Homilien. – Kairos, N. F. XV, 1973, 101–115.

Herkommer, Lotte: Untersuchungen zur Abtsnachfolge unter den Ottonen im südwestdeutschen Raum. – Stu: Kohlhammer 1973. XVI, 113 S. = Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B, Forschungen LXXV; kart. DM 15,–. [Diss., Freiburg/B]

Kosztolnyk, Zoltan J.: The negative results of the enforced missionary policy of King Saint **Stephen** of **Hungary**: The uprising of **1046**. – CHR LIX, 4, 1974, 569–586.

Cowdrey, H. E. J.: **Cluny** and the First Crusade. – RBén LXXXIII, 1973, 285–311; p. 326–350: Constable, Giles: Famuli and conversi at Cluny. A note on statute 24 of Peter the Venerable.

Ryan, P.: The influence of Seneca on **William** of **St. Thierry**. – Cît XXV, 1974, 24–32.

Nicholson, Robert Lawrence: **Joscelyn III** and the fall of the crusader states, 1134–1199. – Lei: Brill 1973. VIII, 232 p.; hfl 50,–.

Dimier, A.: L'architecture des églises des moniales cisterciennes. – Cît XXV, 1974, 8–23.

Pompei, Alfonso, OFMCap: Il movimento penitenziale nei secoli XII–XIII. – CollFr XLIII, 1973, 9–40; p. 41–63: Matanić, Atanasio G., OFM: I Penitenti francescani dal 1221. ‹Memoriale› al 1289 ‹Regola bollata› principalmente attraverso i loro statuti e le regole; p. 79–115: Odoardi, Giovanni, OFM: L'Ordine della penitenza di san Francesco nei documenti pontifici del secolo XIII; p. 145–179: Da Campagnola, Stanislao, OFMCap: L'«Ordo Poenitentium» di san Francesco nelle cronache del Duecento; p. 181–197: D'Alatri, Mariano, OFMCap: «Ordo Paenitentium» ed eresia in Italia; p. 211–217: Péano, Pierre, OFM: Les «Pauvres Frères de la Pénitence» ou du «Tiers-Ordre du bienheureux François» en France méridionale au XIIIe siècle.

Beinert, Wolfgang: Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des **12.** Jahrhunderts. – Mstr: Aschendorff (1973). XVI, 464 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. XIII; kart. DM 84,–. [Habil.-Schrift, Regensburg]

Brincken, Anna-Dorothee von den: Die Nationes christianorum orientalium im Verständnis der lateinischen Historiographie. Von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts. – Köln, Wien: Böhlau 1973. XII, 551 S., 12 Ill., 1 Kt.; Lw. DM 98,–. [Habil.-Schrift, Köln]

Dietrich, Sepp: Die deutschen Predigten **Bertholds** von **Regensburg**. – ZSKG LXVII, 1973, 169–257.

S. Bonaventura, 1274–1974. (Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici cura et studio Commissionis Internationalis Bonaventurianae.) Vol. II. – Grottaferrata ‹Roma›: Collegio S. Bonaventura (1973). 699 p.; Lire 18 000; [cont. e.a.:] p. 21–44: Pegis, Anton C.: St. Bonaventure revisited; p. 45–69: Schmaus, Michael: Neuplatonische Elemente im Trinitätsdenken des Itinerariums Bonaventuras; p. 71–78: Hamman, Adalbert, OFM: Le symbole eucharistique des «Grains nombreux du pain unique» chez Bonaventure. Origine et histoire du thème; p. 79–102: Buscaroli, Silvano: Autorità, verbo e «concretezza» in un sermo bonaventuriano; p. 103–124: Pouchet, Jean-Robert, OSB: Le Proslogion de saint Anselme et l'esprit de saint Bonaventure; p. 125–142: Herrera, Daniel: San Buenaventura ante el «Cur Deus homo»; p. 143–169: Zinn, Grover A. Jr.: Book and word. The Victorine background of Bonaventure's use of symbols; p. 170–187: Daniel, E. Randolph: St. Bonaventure a faithful disciple of Saint Francis? A reexamination of the question; p. 189–208: Di Mattia Spirito, Silvana: Fraternità e ordine in San Bonaventura; p. 209–223: Petry, Ray C.: Verbum abbreviatum. St. Bonaventure's interpretation of the evangelical preaching of St. Francis; p. 225–277: Mückshoff, Meinholf, OFMCap: Der Einfluß des hl. Bonaventura auf die deutsche Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Theologie und Mystik des seligen Heinrich Seuse; p. 279–287: McLoughlin, Justin, OFM: St. Bonaventure and the English mystics; p. 289–308: Connell, D.: St. Bonaventure and the ontologist tradition; p. 309–343: McEvoy, James: Microcosm and macrocosm in the writings of St. Bonaventure; p. 345–359: Nemetz, Anthony: The *Itinerarium mentis in Deum*. The human condition; p. 361–386: Schumacher, Marigwen: Mysticism in metaphor; p. 387–393: Brezzi, Paolo: La storia nel pensiero di San Bonaventura; p. 395–416: Allard, Guy H.: La technique de la «Reductio» chez Bonaventure; p. 417–433: Barrata-Moura, José: Inteligibilidade por meio de esquema. Aplicação à estrutura formal de algumas obras de São Boaventura; p. 435–446: Hazel, Harry C.: The Bonaventurian «Ars concionandi»; p. 447–467: Beumer, Johannes, SJ: Die Predigten des heiligen Bonaventura. Ihre Authentizität und ihr theologischer Gehalt; p. 469–493: Bougerol, Jacques Guy, OFM: Saint Bonaventure et le roi Saint Louis; p. 495–515: Bataillon, Louis Jacques, OP: Sur quelques sermons de saint Bonaventure; p. 517–530: Schneyer, Johannes Baptist: Das Bild des Predigers bei Bonaventura; p. 531–570: Clasen, Sophronius, OFM: Bonaventuras Expositio super regulam Fratrum Minorum; p. 571–584: Falbel, Nachman: São Boaventura e a teologia da história de Joaquim de Fiore. Un resumo crítico; p. 585–612: Douie, Decima L.: St. Bonaventura's part in the conflict between seculars and mendicants in Paris; p. 613–626: Hamesse, Jacqueline: Le traitement automatique de l'œuvre de saint Bonaventure; p. 627–654: Berube, Camille et Servus Gieben, OFMCap: Guibert de Tournai et Robert Grosseteste, sources inconnues de Saint Bonaventure, suivi de l'édition critique de trois chapitres du Rudimentum Doctrinae de Guibert de Tournai.

Molnar, Amedeo: La révolte des **Vaudois** préhussites. – RHPhR LIV, 1974, 3–13.

Walch, Doris: **Caritas**. Zur Rezeption des mandatum novum in altdeutschen Texten. – Göppingen: Kümmerle 1973. 131 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik LXII; DM 19,–.

Agatangelo da Roccagloriosa, P.: Il Cardinale Leonardo De' **Rossi** ‹1335–1340› da Giffoni Valle Piana. – RLSE V, 1973, 281–302.

Trexler, Richard C.: The spiritual power. Republican **Florence** under interdict. – Lei: Brill 1974. XII, 208 p., 1 map = Studies in the history of christian thought IX; hfl 58.

Friedenthal, Richard: Ketzer und Rebell. Jan **Hus** und das Jahrhundert der Revolutionskriege. – Mchn: Piper Verlag (1972). 478 S.

Molnar, Amedeo: Jan Hus testimone della verità. – Torino: Claudiana 1973. 255 p., ill. = Ritratti storici VI; Lire 3200.

Machilek, Franz: Ergebnisse und Aufgaben moderner Hus-Forschung. Zu einer neuen Biographie des Johannes Hus. – Zeitschrift für Ostforschung XXII, 1973, 302–330.

Frank, Barbara: Das **Erfurter Peterskloster** im **15.** Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Klosterreform und der Bursfelder Union. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 465 S., 3 Abb., 1 Kte = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XXXIV = Studien zur Germania Sacra XI; brosch. DM 75,– [Diss., Göttingen]

Nyberg, Tore: Bemerkungen zum benediktinischen und zisterziensischen Einfluß auf die Satzungen des **Birgittenordens**. – RBén LXXXIII, 1973, 351–382.

Schofiled, A. N. E. D.: England and the **Council** of **Basel**. – AHC V, 1973, 1–117.

Krajcar, Jan, SJ: Simeon of Suzdal's account of the **Council** of **Florence**. – OChP XXXIX, 1973, 103–130.

Dunston, A. J.: Pope **Paul II** and the Humanists. – The Journal of religious history VII, 1973, 287–306.

González González, Nicolás: Fuentes de los sermones de santo **Tomás** de **Villanueva**. – CD CLXXXVI, 1973, 355–371; ∼ p. 506–528: Tomás de Villanueva y su tiempo.

6. Gesamte Neuzeit

Luijk, Benigno A. L. van, OSA: L'ordine agostiniano e la riforma monastica dal Cinquecento alla vigilia della Rivoluzione Francese. Un sommario cronologico-storico. – Heverlee-Leuven: Institut historique Augustinien 1973. 364, 164* p., 10 tabl., 14 cartes; FB 950,–.

Ypma, E., OSA: Les auteurs augustiniens français. Liste de leurs noms et de leurs ouvrages. – Augustiniana XVIII, 1968, 203–261; XIX, 1969, 487–531; XX, 1970, 347–396; XXI, 1971, 594–636; XXII, 1972, 641–653.

Mariotti, Agostino Maria: Concili provinciali e sinodi diocesani posttridentini in **Calabria**. – RSCI XXVII, 1973, 130–169.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Lehmann, Hartmut: Katastrophe und Kontinuität. Die Diskussion über Martin Luthers historische Bedeutung in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. – GWissUnt XXV, 1974, 129–149.

Hendrix, Scott H.: Ecclesia in via. Ecclesiological developments in the medieval Psalms exegesis and the *Dictata super Psalterium* ‹1513–1515› of Martin Luther. – Lei: Brill 1974. X, 297 p. = Studies in the history of christian thought VIII; hfl 64,–.

Lienhard, Marc: Luther témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur. – P: Les Éditions du Cerf 1973. 427 p. = Cogitatio fidei LXXIII; F 39,–.

Reinke, Darell R.: From allegory to metaphor: More notes on Luther's hermeneutical shift. – HThR LXVI, 1973, 386–395.

Lienhard, Marc: Luther et les droits de l'homme. – RHPhR LIV, 1974, 15–29.

Endres, Rudolf: Der Bauernkrieg in Franken. – BDLG CIX, 1973, 31–68.

Bonini, Cissie Rafferty: Lutheran influences in the early English Reformation: Richard Morison re-examined. – ARG LXIV, 1973, 206–224.

Rück, Peter: Die Kaplaneiarchive der Kathedrale von **Lausanne** nach dem Visitationsbericht von **1529**. – ZSKG LXVII, 1973, 270–311.

Vinay, Valdo: Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni **Calvino**. – Brescia: Paideia Editrice (1973). 200 p. = Biblioteca di cultura religiosa XXVIII; Lire 2000.

Melles, G.: Albertus **Pighius** en zijn strijd met Calvijn over het liberum arbitrium. – Kampen: Kok 1973. 212 blz.; hfl 17,50 [Diss., Kampen]

Ficker, Friedbert: War **Dürer** ein Sozialrevolutionär? – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXVI, 1973, 909–923.

Kuspit, Donald B.: Melanchthon and Dürer: the search for the simple style. – The Journal of Medieval and Renaissance studies III, 1973, 177–202.

Rott, Jean: Magistrat et réforme à Strasbourg. – RHPhR LIV, 1974, 103–114.

Rapp, Francis: L'Evêque de Strasbourg, Guillaume de Honstein et la Réformation. – RHPhR LIV, 1974, 79–88.

Stupperich, Robert: Strassburg und Münster. – RHPhR LIV, 1974, 69–77.

Allmen, Jean-Jacques von: L'Eglise réformée du XVIe siècle et l'Église ancienne. – Istina XIX, 1974, 95–110.

Schreiner, Klaus: Altwürttembergische Klöster im Spannungsfeld landesherrlicher Territorialpolitik. – BDLG CIX, 1973, 196–245.

Rotsaert, Mark: Les premiers contacts de saint **Ignace** avec l'érasmisme espagnol. – Revue d'histoire de la spiritualité XLIX, 1973, 443–464.

Völkl, Ekkehard: Möglichkeiten und Grenzen der konfessionellen Toleranz dargestellt am Beispiel **Siebenbürgen**s im 16. Jahrhundert. – Ungarn-Jahrbuch IV, 1972, (Mz 1973), 46–60; S. 61–71: Adriányi, Gabriel: Polnische Einflüsse auf Reformation und Gegenreformation in **Ungarn**; S. 72–100: Révész, László: Die helvetische Reformation in Ungarn.

List, Günther: Chiliastische Utopie und radikale Reformation. Die Erneuerung der Idee vom tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert. – Mchn: Fink 1973. 272 S. = Humanistische Bibliothek. Abhandlungen und Texte. Reihe I: Abhandlungen XIV; Lw. DM 48,– [Diss., Freiburg, Überarb.]

Reinhardt, Rudolf: Die Auswirkungen der nachtridentinischen Kirchenreform auf die wirtschaftliche Entwicklung der **Klöster** in **Oberschwaben**. – BDLG CIX, 1973, 124–138.

Vogler, Bernard: Les inspecteurs ecclésiastiques protestants en territoire rhénan. – RHPhR LIV, 1974, 89–101.

Stupperich, Martin: **Osiander** in Preußen: **1549–1552**. – B, NY: de Gruyter 1973. 402 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XLIV; Lw. DM 62,– [Diss., Erlangen Nürnberg. Kurzfassung]

Meier, Johannes: Johannes **Groppers** Predigt vor den Trienter Konzilsvätern am Dreikönigsfest 1552. – AHC V, 1973, 134–151.

Jacqueline, Bernard: La doctrine du caractère sacerdotal d'après le Concile de Trente. – Teología del sacerdocio ... T. V, Burgos 1973, 167–181; p. 182–209: Saraiva Martins, J.: Il carattere sacerdotale secondo il Concilio di Trento.

Fligge, Jörg: Zur Interpretation der osiandrischen Theologie Herzog Albrechts v. Preußen. – ARG LXIV, 1973, 245–280.

8. Neuere Zeit

Nieto, José C.: Mystical theology and "Salvation-history" in **John** of the **Cross**: two conflicting methods of biblical interpretations. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXVI, 1974, 17–32.

Shulvass, Moses A.: The **Jews** in the world of the **Renaissance**. – Lei: Brill 1973. XV, 367 p.; hfl 58,–.

Malaspina, Germanico: Nuntiatur des Germanico Malaspina, Sendung des Antonio Possevino. 1580–1582. Bearb. von Johann Rainer. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1973. XXXIX, 451 S. = Nuntiaturberichte. Sonderreihe: Grazer Nuntiatur I = Publikationen des Österr. Kulturinstituts in Rom II, 2; kart. ÖSch 540.

Vargas-Machuca, Antonio, SJ: Teoría del progreso dogmático en F. **Suárez**. – ATG XXXVI, 1973, 5–80.

Raab, Heribert: Die oberdeutschen Hochstifte zwischen Habsburg und Wittelsbach in der frühen Neuzeit. – BDLG CIX, 1973, 69–101.

Dülmen, Richard van: Histoire des années de jeneusse de Joh. Valentin Andreae. – RHR CLXXXIV, 1973, 113–135.

Stevenson, David: The radical party in the Kirk, 1637–45. – JEH XXV, 1974, 135–165.

Stannard, David E.: Death and dying in Puritan New England. – The American Historical Review LXXVIII, 1973, 1305–1330.

Hüttenhain, Erich: Die Geheimschriften des Fürstbistums **Münster** unter Christoph Bernhard von **Galen 1650–1678**. – Mstr: Aschendorff 1974. 101 S. = Schriften der Historischen Kommission Westfalens IX; kart. DM 24,–.

Verheule, Anthonie F.: Wilhelm **Bousset** – Leben und Werk. Ein theologiegeschichtlicher Versuch. – Amsterdam: Ton Bolland 1973. 435 S., 1 Titelbild; hfl 39,50.

Gabriel, Martin: Die reformierten Gemeinden in **Mitteldeutschland.** Geschichte und Verfassung einer Bekenntnisminderheit im **18.** Jahrhundert und danach. – Witten: Luther-Verl. 1973. 400 S. = Unio und Confessio V; Lw. DM 30,– [Diss., Halle, Wittenberg]

Vaussard, Maurice: Un janséniste de grande classe: Benedetto **Solari**. – RHE LXVIII, 1973, 429–456.

Russo, Antonio: Americanismo e modernismo cattolico. – RLSE V, 1973, 65–73. 147–158. 226–239. 303–312.

Hill, Michael: The religious order: a study of virtuoso religion and its legitimation in the nineteenth-century Church of England. – Lo: Heinemann 1973. VIII, 344 p.; £ 4,50.

Cuenca, José Manuel: Estudios sobre la **iglesia española** del **XIX**. – Madr: Ediciones Rialp (1973). 301 p. = Libros de Bolsillo Rialp LXIII.

Piolanti, Antonio: **Pio IX** e la rinascita del Tomismo. – Pio IX, III, 1974, 3–100; p. 101–143: Radice, Gianfranco: La difesa dell'ortodossia degli scritti rosminiani sostenuta da Pio IX dopo la morte del Revoretano; p. 144–156: Grillantini, Carlo: Il Card. Giovanni Soglia Ceroni, Vescovo di Osimo e Segretario di Stato di Pio IX.

Harris, Horton: David Friedrich **Strauss** and his theology. – (Lo:) Cambridge University Press (1973). VIII, 301 p. = Monograph supplements to the Scottish journal of theology; £ 5,20.

Williams, George Huntston: Omnium christianorum pastor et doctor. Vatican I et l'Angleterre victorienne. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 113–146. 337–365.

Halperin, S. William: Catholic journalism in Italy and the Italo-papal conflict of the 1870's. – CHR LIX, 4, 1974, 587–601.

Weber, Christoph: Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter **Leo XIII**. Mit Berücksichtigung der Beziehungen des Hl. Stuhles zu den Dreibundmächten. – Tü: Niemeyer 1973. XIX, 594 S., 12 Abb. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XLV; Lw. DM 134,–.

Pollmann, Klaus Erich: Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage. Der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1890. – B, NY: de Gruyter 1973. X, 329 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin XLIV; Lw. DM 112,– [Diss., Karlsruhe]

Hulshof, Jan: Wahrheit und Geschichte: Alfred **Loisy** zwischen Tradition und Kritik. – Essen: Ludgerus-Verl. Wingen 1973. XI, 213 S. = Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie XVI; kart. DM 32,– [Diss., Münster]

Provencher, Normand, OMI: Un inédit d'Alfred **Loisy**. – EglTh IV, 1973, 391–413.

9. Neueste Zeit

Evans, Ellen L.: Adam **Stegerwald** and the role of the christian Trade Unions in the Weimar Republic. – CHR LIX, 4, 1974, 602–626.

Köberle, Adolf: Karl **Heim,** Denker und Verkündiger aus evangelischem Glauben. – Hbg: Furche-Verlag (1973). 240 S.; Lw. DM 19,80.

Barth, Karl – Eduard Thurneysen: Briefwechsel. Band II: 1921–1930. Bearbeitet und herausgegeben von Eduard Thurneysen. – Zü: Theol. Verl. (1974). VIII, 744 S. = Barth, Karl: Gesamtausgabe. V. Briefe; Lw. DM 56,–.

Géradin, Paul: La genèse de l'option théologique de Karl Barth. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 389–405.

Larès, Micheline: Arnold J. **Toynbee** et la religion de l'Ancien Testament. – RHR T. CLXXXIV, 1973, 159–208.

Hoffmann, Axthelm Diether: Anschauung und Begriff. Zur historischen Einordnung von „Nouvelle théologie" und „Existentialer Theologie". – Mchn: Kaiser (1973). 54 S. = Theologische Existenz heute CLXXVI; kart. DM 6,80.

Köck, Heribert Franz: Der **Vatikan** und **Palästina**. Ein Beitrag zur Völkerrechts- und Kirchengeschichte der neuesten Zeit. – Wien, Mnch: Herold 1973. 157 S.; Pp. DM 22,–.

Bellini, Enzo: Gli studi patristici in Italia negli ultimi vent'anni ‹1951–1970›. – SC CI, 1973, 107–139.

Arts, Herwig [,SJ]: **Moltmann** et **Tillich.** Les fondements de l'espérance chrétienne. Préface de Roger Mehl. – Gembloux: Éditions Duculot (1973). 178 p. = Recherches et synthèses, Section d'Œcuménisme II; FB 350,– [Diss., Strasbourg]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografie van in Nederland en België verchenen missiologische literatuur in het jaar 1973. – Wereld en zending. Tijdschrift voor missiologie III, 1974, 156–166.

Herzog, Wilhelm: Church and communication in developing countries. A bibliography. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. 67 p. = Communicatio socialis. Beih. II; kart. DM 6,80.

Aparicio, T.: La persecución religiosa y la Orden de San Agustín en la Independencia de **Filipinas**. – EstAg 1972, 71–104. 1973, 67–117.

Dehergne, Joseph, SJ: La **Chine** du Sud-Ouest: le Szechwan, le Kweichow, le Yunnam. Etude de géographie missionnaire. – AHSJ XLII, 1973, 246–287.

Freinademetz, J., SVD: Berichte aus der China-Mission. – R: S.V.D. 1974. 173 S. = Analecta S.V.D. XXVII.

Hitz, P.: Missionnaires avec le Christ. – Chicoutimi, Canada: Ed. Science moderne 1973. 61 p.; $ 1,–.

Hoornaert, Eduardo: Formação do catolicismo guerreiro no **Brasil**: **1500–1800**. – REBras XXXIII, 1973, 854–885.

Pang, Eul-Soo: The changing roles of priests in the politics of Northeast Brazil, 1889–1964. – The Americas XXX, 1973/74, 341–372.

Harms, Hartwig: **Hamburg** und die Mission zu Beginn des **19.** Jahrhunderts. Kirchlich-missionarische Vereine 1814–1836. – Hbg: Wittig 1973. 236 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs XII; Lw. DM 24,– [Diss., Heidelberg]

Zeefink, K. A.: Herrnhuter Zending en Haagsche Maatschappij 1828–1867. Een hoofdstuk uit de geschiedenis van zending en emancipatie in Suriname. – Utr: Theologische Faculteit van de R. U. 1973. 192 p. [Diss., Utrecht]

Bigo, P.: L'Eglise et la révolution du tiers monde. – P: Presses Universitaires de France 1974. 284 p.

L'évangélisation du monde contemporain. Dossier Synode des évêques 1974. – Brux: Pro Mundi Vita 1974. 28 p. = Note spéciale XXXIII.

Heyke, J., CSSp: Heil voor de wereld. Theologie voor missionarissen. – Gemert, Nl.: Provincialaat van de Congregatie v. d. H. Geest 1973. 139 p.

Comblin, José: Atualidade da Teologia da Missão. – REBras XXXIII, 1973, 579–603.

Missão da Igreja no Brasil. – São Paulo: Ed. Loyola 1973. 226 p.

Dussel, Enrique: Histoire et théologie de la libération. Perspective latino-américaine. – P: Editions Ouvrières 1974. 183 p.; F 26,–.

Vandaele, Ludovic: Het Braziliaanse katholicisme. Een pastoraaltheologische benadering. – Lv: Faculteit der Godgeleerdheid 1974. XIX, 202 p. [Diss., Leuven]

Vanneste, Alfred: Où en est le problème de la théologie africaine? – Cultures et développement VI, 1974, 149–167.

Christian-Muslim dialogue. Editors S.J. Samartha and J. B. Taylor. – Gen: World Council of Churches 1973. 168 p.

Jáuregui, J. A., SJ: Testimonio, apostolado-misión. – Bilbao: Mensajero del Sagrado Corazón 1973. 253 p.

Koop, Pedro Paulo, MSC: Uma visão pastoral nova? – REBras XXXIII, 1973, 826–853.

L'Eglise dans les états africains. – Brux: Pro Mundi Vita 1973. 26 p. = Note spéciale XXXIV.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Szolc, Piort O.: Religionswissenschaft und Archäologie. – Numen XXI, 1974, 1–16.

Faber, Heije: Religionspsychologie (Cirkelen om een geheim, dt.) – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1974). 308 S.; Lw. DM 45,–.

Oates, Wayne E.: The psychology of religion. – Waco: Word Books (1973). 291 p.; $ 7,95.

Sacerdoce et prophétie dans le christianisme et les autres religions. – R: Gregorian Univ. Pr. 1973. 370 p. = Studia missionalia XXII; Lire 7000; [cont.:] p. 1–14: Closs, Alois: Priester; p. 15–30: Closs, Alois: Prophet; p. 31–65: Goetz, Joseph: Ethnologie du sacerdoce; p. 67–104: Numazawa, Kiichi: Das Priestertum im Schintoismus; p. 105–121: Shih, Joseph: Non è forse Confucio un profeta?; p. 123–144: Masson, Joseph: Le bouddhisme ancien face au brahmane et au sacrifice; p. 145–163: Zago, Marcello: Le Bonze dans le Bouddhisme Theravāda Lao; p. 165–185: Dhavamony, Mariasusai: Priesthood in early Hinduism; p. 187–200: Biardeau, Madeleine: Le sacerdoce dans l'hindouisme classique; p. 201–236: Fuchs, Stephen: Priests and Magicians in aboriginal India; p. 237–254: Jomier, Jacques: Le Prophétisme Musulman; p. 255–277: Moriarty, Frederick L.: Antecedents of Israelite prophecy in the ancient Near East; p. 279–308: Bernini, G.: I profeti nell'antico Testamento; p. 309–329: Cody, Aalred: Priesthood in the Old Testament; p. 331–344: Guillet, Jacques: Jésus-Christ, prêtre et prophète; p. 345–370: Ligier, Louis: Le sacerdoce chrétien: nouveauté évangélique et sacramentalité missionnaire.

Mishra, Vibhuti Bhushan: Religious beliefs and practices of North India during the early mediaeval period. With a foreword by A. L. Basham. – Lei, Köln: Brill 1973. XX, 191 p. = Handbuch der Orientalistik Abt. II, Indien. Erg.-Bd III; hfl 60,–.

Eracle, Jean: La doctrine bouddhique de la terre pure. Introduction à trois Sûtra bouddhiques. – P: [Ed.] Dervy-Livres 1973. 119 p. = Mystiques et religions; F 22,–.

Williams, David M.: The translation and interpretation of the twelve terms in the Paṭiccasamuppāda. – Numen XXI, 1974, 35–63.

Bloss, Lowell W.: The Buddha and the Nāga: A study in Buddhist folk religiosity. – HRel XIII, 1, 1973, 36–53.

Rolland, Pierre: La Mahāvrata: contribution à l'étude d'un rituel solennel **védique**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht [1973]. 29 p. = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Jg 1973, 3; brosch. DM 5,–.

Schneider, Marius: Die Grundlage der Kultsprache in der vedischen Kosmologie. – Sprache und Sprachverständnis in religiöser Rede ... = 12. Forschungsgespräch, Sa-Mchn 1973, 13–56.

Dietrich, Bernard C.: The origins of **Greek** religion. – B, NY: de Gruyter 1974. XVII, 345 p.; Lw. DM 128,–.

Hornbostel, Wilhelm: **Sarapis**. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes. – Lei: Brill 1973. XX, 484 S. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain XXXII; hfl 280,–.

Eliade, Mircea: Zalmoxis. The vanishing god. Comparative studies in the religions and folklore of **Dacia** and **Eastern Europe** (De Zalmoxis à Gengis-Khan: Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale, engl.) Translated by Willard R. Trask. – Chic, Lo: The University of Chicago Press (1972). X, 260 p.

Kitagawa, Joseph M.: The Japanese *Kokutai* ‹National community›. History and myth. – HRel XIII, 3, 1974, 209–226.

VI. Religionsphilosophie

Fay, Thomas A.: Analogy: The key to man's knowledge of God in the metaphysics of **Thomas Aquinas**. – DThom LXXVI, 1973, 343–364.

Bérubé, Camille, OFMCap: Dynamisme psychologique et existence de Dieu chez Jean **Duns Scot**, J. **Maréchal** et B. **Lonergan**. – Antonianum XLVIII, 1973, 5–45.

Flasch, Kurt: Die Metaphysik des Einen bei **Nikolaus** von **Kues**. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung. – Lei: Brill 1973. XVI, 365 S. = Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie VII; Lw. DM 80,–.

Bonetti, Aldo: La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano. – Brescia: Paideia Editrice (1973). 187 p. = Studi filosofici VIII; Lire 4000.

Keil, Günther: **Kants** „Kritik der reinen Vernunft" und der Gott der theoretischen Metaphysik.– NZSTh XVI, 1974, 1–16.

Hadot, Jean: Les théologies de la mort de Dieu. – Problèmes d'histoire du christianisme II, 1971–1972, Brux (1973), 39–66.

Weisshaupt, Kurt: Die Zeitlichkeit der Wahrheit. Eine Untersuchung zum Wahrheitsbegriff Sören **Kierkegaards**. – Frb/B, Mchn: Alber 1973. 160 S. = Symposion XLI; brosch. DM 28,– [Diss., Zürich]

Sonnemans, Heino: Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit Ernst **Bloch**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 234 S.; kart. DM 26,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Hoye, William J.: A critical remark on Karl **Rahner**'s *Hearers of the word*. – Antonianum XLVIII, 1973, 508–532.

Traces of God in a secular culture. [Ed. by] George F. McLean, O.M.I. – Staten Island, NY: Alba House, Division of the Society of St. Paul (1973). XVI, 407 p.; $ 5,95; [cont. e.a.:] p. 3–23: Gilkey, Langdon: The problem of God: A programmatic essay; p. 27–60: Fontinell, Eugene: Toward a pragmatic reconstruction of religion; p. 61–84: Stokes, Walter E., SJ: A Whiteheadean approach to the problem of God; p. 85–115: Ford, Lewis S.: Process philosophy and our knowledge of God; p. 117–141: Hartshorne, Charles: Process and the nature of God; p. 143–165: Baltazar, Eulalio: Evolutionary perspectives and the divine; p. 169–186: Langan, Thomas: Heidegger and the possibility of authentic christianity; p. 187–209: Nédoncelle, Maurice: Person and/or world as the source of religious insight; p. 211–235: Schwarcz, Moshe: Ontology of mystery and ontology of covenant: Phenomenology as directing the mind to a divine; p. 237–252: Leonard, Augustin P., OP: Classical philosophy and the meaning of God; p. 253–270: Geiger, L. B., OP: Freedom and christian philosophy; p. 273–306: Nielsen, Kai: God, necessity and falsifiability; p. 307–344: Clarke, W. Norris, SJ: Analytic philosophy and language about God; p. 345–379: Slater, Peter: Christian talk of God; p. 381–403: Sleeper, Ralph: Sense and nonsense in theological myths: An essay on the limits of demythologization.

Westphal, Merold: Prolegomena to any future philosophy of religion which will be able to come forth as prophecy. – International journal for philosophy of religion XV, 1973, 129–150; p. 151–167: Schrag, Oswald: An existentialist challenge to philosophy of religion.

Schilling, Harold K.: The new consciousness in science and religion. – Phil: Pilgrim 1973. 288 p.; $ 7,95.

Gómez Caffarena, José – Juan Martín Velasco: Filosofía de la religión. – Madr: Ediciones de la Revista de Occidente (1973). 501 p.; pes 450.

Döring, Heinrich: Gotteserkenntnis oder Gotteserfahrung? – ThGl LXIV, 1974, 89–114.

Cenacchi, Giuseppe: Esame critico e rigorizzazione delle vie tomistiche per l'esistenza di Dio. – Divinitas XVIII, 1974, 40–61.

VII. Fundamentaltheologie

Van Roo, William A., SJ: **Lonergan**'s method in theology. – Gr LV, 1974, 99–148; p. 149–150: Résumé.

Heinzmann, Richard: Die Theologie auf dem Weg zur Wissenschaft. Zur Entwicklung der theologischen Systematik in der Scholastik. – MThZ XXV, 1974, 1–17.

O'Grady, Colm, MSC: Change in theology. – Louvain Studies IV, 1973, 209–228.

Schlink, Edmund: Thesen zur Methodik einer kontextuellen Theologie. – KuD XX, 1974, 87–90; S. 91–105: Mildenberger, Friedrich: Theologie als Anwendungswissenschaft.

Clayton, John Powell: Wie falsch ist die Korrelationstheologie? – NZSTh XVI, 1974, 93–111.

Pöll, Wilhelm: Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen. – Mchn: Kösel-Verl. (1974). 303 S.; kart. DM 38,–.

Smits, P.: Over religieuze **twijfel**. Maatschappelijke achtergronden. – Assen: Van Gorcum 1973. 137 blz.; hfl 14,50.

Martin, James A.: Philosophische Sprachprüfung der Theologie. Eine Einführung in den Dialog zwischen der analytischen Philosophie und der Theologie (The new dialogue between philosophy and theology, dt.) Einleitung und Bearbeitung der deutschen Ausg. von Gerhard Sauter und Hans Günter Ulich. – Mchn: Kaiser Verl. 1974. 203 S. = Theologische Bücherei. Systematische Theologie LIV; kart. DM 24,50.

Cone, James H.: Schwarze Theologie im Blick auf Revolution, Gewaltanwendung und Versöhnung. – EvTh XXXIV, 1974, 4–16; S. 16–25: Lincoln, Eric C.: Antwort aus schwarzer Perspektive; S. 25–34: Edwards, Herbert O.: Schwarze Einwände und Fragen; S. 34–42: Lehmann, Paul L.: Schwarze Theologie und „christliche" Theologie; S. 43–69: Gollwitzer, Helmut: Zur „schwarzen Theologie"; S. 70–80: Herzog, Frederick: Theologie am Scheideweg; S. 80–95: Cone, James H.: Schwarze Theologie und Ideologie. Eine Antwort an meine Gesprächspartner.

Staedte, Joachim: Möglichkeiten und Grenzen politischer Theologie. – Zü: Theologischer Verlag 1974. 40 S. = Theologische Studien CXII.

Bambrough, Renford: Reason, truth and God. – Lo: Methuen 1973. IX, 164 p.; £ 1,–.

Evans, Donald: **Faith** and **belief.** – Religious Studies X, 1974, 1–19; p. 21–43: Odgen, Schubert M.: Falsification and belief.

Muschalek, Georg: Tat Gottes und Selbstverwirklichung des Menschen. Empfangen und Tätigsein als Fähigkeit christlichen Glaubens. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1973. 137 S. = Quaestiones disputatae LXII; kart. DM 18,80.

Schupp, Franz: Glaube, Kultur, Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis. – Düs: Patmos-Verl. (1974). 316 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 25,–.

Michel, Marc: Le péché originel, question herméneutique. – RSR XLVIII, 1974, 113–145.

Beegle, Dewey M.: Scripture, tradition, and infallibility. (Expanded revision). – GrR: Eerdmans (1973). 332 p.; $ 4,95.

VIII. Dogmatik

Schumacher, Joseph: Der **„Denzinger"**. Geschichte und Deutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 318 S. = Freiburger theologische Studien XCV; kart. DM 48,– [Diss., Freiburg/B]

Walgrave, J.H., OP: Change in christian dogmatic language. – Louvain Studies IV, 1973, 245–253.

Toinet, Paul: Le principe de développement dogmatique et les idées du temps. – RThom, A. LXXXI = T. LXXIII, 1973, 211–238.

Margerie, Bertrand de, SJ: Réflexions humaines et relations divines. Réflexions sur la Trinité économique et immanente. – Divinitas XVIII, 1974, 5–39.

Hill, Edmund: Our knowledge of the Trinity. – SJTh XXVII, 1974, 1–11.

Panikkar, Raimundo: The Trinity and the religious experience of man. Icon, person, mystery. – NY: Orbis Books; Lo: Darton, Longman & Todd (1973). XVI, 82 p.; $ 2.95.

Schoonenberg, Piet, SJ: Process or history in God? – Louvain Studies IV, 1973, 303–319.

Hill, William J., OP: Does the world make a difference to God? – Thomist XXXVIII, 1974, 146–164.

Beinert, Wolfgang: Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der **Schöpfung**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 128 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 14,80.

Galot, Jean, SJ: Valeur de la notion de personne dans l'expression du mystère du **Christ**. – Gr LV, 1974, 69–97; p. 97: Summary.

Durwell, F. X., CSSR: Mystère pascal et parousie. L'importance sotériologique de la présence du Christ. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 253–278.

Küng, Hans: Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens. Versuch einer systematischen Klärung. – ThQ CLIV, 1974, 103–117.

Courth, Franz, SAC: Gerechtfertigt von Gott – frei für das Leben. Aspekte der neueren systematischen Theologie zur **Rechtfertigungs**lehre. – TrThZ LXXXIII, 1974, 81–97.

Salado Martínez, Domingo M., OP: Catolicidad y sacramentalidad, dos líneas convergentes en la eclesiología del Concilio Vaticano II. – CTom, A. LXIV = T. C, 1973, 3–62. 439–534.

Walter, Eugen: **Eucharistie.** Bleibende Wahrheit und heutige Fragen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 125 S. = Buchreihe: Theologie im Fernkurs II; kart. DM 16,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

May, Georg: **Interkonfessionalismus** in **Bayern** in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. – Aus Reformation und Gegenreformation. Festschrift für Theobald Freudenberger . . ., Wü 1974, 431–478.

Conzemius, Victor: **Old Catholicism**: A forgotten lesson of Catholic reform. – Louvain Studies IV, 1973, 320–337.

Sullivan, Francis A., SJ: "Baptism in the Holy Spirit". A Catholic interpretation of the **Pentecostal** experience. – Gr LV, 1974, 49–66; p. 67–68: Résumé.

Brandenburg, Hans: Christen im Schatten der Macht. Die Geschichte des **Stundismus** in Rußland. – Wup: Brockhaus (1974). 206 S., 1 Karte; kart. DM 14,80.

Bourdeaux, Michael en Eugen Voss, De religieuze samizdat in de Sovjet-Unie. – CO XXVI, 1974, 97–113; p. 113: Sommaire.

Pákozdy, Ladislaus Martin: Der **siebenbürgische Sabbatismus**. Seine Entstehung und seine Entwicklung vom Unitarismus zum Judentum sowie sein Untergang. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1969. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1973. 67 S. = Franz Delitzsch-Vorlesungen an der Universität Münster; kart. DM 27,–.

Sharpe, Eric J.: Dialogue and faith. – Religion III, 1973, 89–105; p. 106–114: Cantwell Smith, W.: On dialogue and 'faith': a rejoinder.

Tavard, George H.: The recognition of **ministry**. – JESt XI, 1974, 65–83.

Tillard, J.M.R., OP: Une étape: l'accord de Canterbury sur le ministère. La «Déclaration commune». – Lumen Vitae XXIX, 1974, 7–32; p. 33–40: Davey, Colin: Appendice. Commission Internationale Anglicane-Catholique Romaine. Discussion de la doctrine du ministère.

Christianity in **India**. A history in ecumenical perspective. Ed. by H. C. Perumalil, C.M.J., and E. R. Hambye, S.J. – Allepey/S. India: Prakasam 1973. 355 p.; $ 2,50.

Geschichte der ökumenischen Bewegung **1948–1968** (The ecumenical advance. A history of the ecumenical movements, Vol. 2. 1948–1968; dt.) Im Auftrag des Ausschusses für ökumenische Geschichte, Genf, hrsg. von Harold E. Fey. Deutsche Ausgabe bearb. von Günter Gaßmann. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 639 S. = Theologie der Ökumene XIII; Lw. DM 98,–.

Echternach, Helmut: Die Lutherische Erbsündenlehre als ökumenische Verheißung. – Amsterdam: Rodopi 1973. 105 S.; kart. hfl 10,–.

Vischer, Lukas: Drawn and held together by the reconciling power of Christ. Reflections on the unity of the Church towards the Fifth Assembly of the WCC. – ER XXVI, 1974, 166–190; p. 191–209: Beaupère, René: What sort of unity? The decree on ecumenism ten years later. A Roman Catholic view; p. 210–221: Míguez Bonino, José: A Latin American attempt to locate the question of unity; p. 224–233: Bria, Ion: Living in the one tradition. An orthodox contribution to the question of unity; p. 234–245: Crow, Paul: Church union as vision and experience; p. 246–264: Moede, Gerald F.: Church union as a model of christian unity; p. 265–277: Ehrenström, Nils: The world confessional families in the service of unity.

Held, Heinz Joachim: Stationen der Ökumene in Lateinamerika. – OekRu XIII, 1974, 213–234.

Lanne, Emmanuel, OSB: Israël, Ismaël, et l'unité chrétienne. – Irénikon XLVI, 1973, 172–197.

X. Moraltheologie

Ruf, Wolfgang: Johann Sebastian von **Dreys** System der Theologie als Begründung der Moraltheologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 175 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts VII; Lw. DM 28,–.

Morin, Ghislain: Introduction à l'étude de Jacques **Leclercq.** (Avant-propos de William Ugeux). – Gembl: Duculot (1973). 126 p. (p. 63–117: Bibliographie des écrits de Jacques Leclercq) = Recherches et sythèses. Section morale X; FB 220.

Laun, Andreas: Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie. – Wien: Dom-Verl. 1973. 241 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XLV; kart. ÖSch 190.

Baier, Kurt: Der Standpunkt der Moral (The moral point of view, dt.) Eine rationale Grundlegung der Ethik. – Düs: Patmos-Verl. (1974). 303 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 32,–.

Capone, Domenico: L'uomo è persona in Cristo. Introduzione antropologica alla teologia morale. – Bologna: Edizioni Dehoniane 1973. 200 p. = Corso di teologia morale; Lire 2500.

Goffi, Tullo: Etica, come cristiana. – Rivista di teologia morale VI, 1974, 9–28.

Fuchs, Josef: Sittliche Normen – Universalien und Generalisierungen. – MThZ XXV, 1974, 18–33.

Bourke, Vernon J.: Right reason in contemporary ethics. – Thomist XXXVIII, 1974, 106–124.

Müller, Gotthold: Die „Krisis" der Ethik und die Nachfolge Christi. – StTh XXVIII, 1974, 57–67.

Sexualität und Gewissen. Hrsg. von Alexander Groß und Stephan H. Pfürtner. – Mz: Grünewald-Verl. (1973). 168 S.; kart. DM 18,80; [enth.:] S. 11–31: Pfürtner, Stephan H.: Jugend – Sexualität – Gewissen. Skizze des Problem- und Forschungsstandes; S. 32–50: Eiff, August Wilhelm von: Die Regulation des Sexualtriebs in psychosomatischer Sicht; S. 51–62: Meistermann-Seeger, Edeltraud: Psychosexuelle Grundlagen der Entwicklung und Gewissensbildung – Konzepte der Psychoanalyse; S. 63–80: Rudin, Josef: Individuation und Geschlechtlichkeit; S. 81–104: Spijker, A.M.J.M. van de: Homotropie – Homophobie, menschliche Wirklichkeit – kirchliche Stellungnahme; S. 105–115: Müller-Luckmann, Elisabeth: Erlebnis- und Verarbeitungsformen von Sexualdelikten durch die Betroffenen; S. 116–127: Keil, Siegfried: Die Entwicklung von Wertbewußtsein und Rollenvorstellungen in der Familie und spätere Korrekturmöglichkeiten in sekundären Sozialisationsbereichen; S. 128–133: Haensch, Dietrich: Sexualverhalten, Sexualmoral und Sexualgewissen in der bürgerlichen Gesellschaft; S. 134–140: Böckle, Franz: Die Kirchen und die sexuelle Emanzipation der Jugend; S. 141–152: Podiumsgespräch; S. 152–166: Pfürtner, Stephan H.: Statt einer Bilanz: Plädoyer für eine humane Gewissensbildung.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Turbessi, Giuseppe, OSB: La **Regola** di S. **Benedetto** nel contesto delle antiche regole monastiche. – Regulae Benedicti studia. Annuarium internationale. Vol. I: Erster internationaler Regula Benedicti-Kongress ... Roma 4.–9. 10. 1971, Hild 1972, 57–90: S. 91–95: Jaspert, Bernd: Zur Koordinierung der Regula Benedicti-Forschung; S. 99–110: Manning, Eugène, OCR: Rapports entre la Regula Magistri et la Regula Benedicti. Les deux plans; S. 111–151: Masai, François: Les documents de base de la Règle; S. 169–193: Vogüé, Adalbert de, OSB: Saint Benoît et son temps: règles italiennes et règles provençales au VIe siècle; S. 195–207: Hanslik, Rudolf: Zur Sprache der Regula Benedicti und der Regula Magistri; S. 209–217: Prinz, Friedrich: Mönchtum und frühmittelalterliche Gesellschaft; S. 233–242: Severus, Emmanuel von, OSB: Theologische Elemente der Regula Benedicti und theologische Grundtendenzen der Gegenwart; S. 243–252: Droste, Benedicta, OSB: Psycho-pädagogische Leitlinien der Regula S. Benedicti aus theologischer Sicht; S. 257–270: Klemp, Adelheid: Die Regula s. Benedicti und ihre psychologischen Korrelate; S. 271–283: Viralode, Bernard, OSB: L'anthropologie de la Règle de saint Benoît; S. 287–291: Seilhac, Lazare de, OSB: Remarques sur l'utilisation par Césaire d'Arles de la Regula Augustini; S. 297–375: Linage Conde, Antonio: La difusión de la Regula Benedicti en la península ibérica.

Wathen, Ambrose: The meaning of silence in the rule of St. Benedict. – Wash: McGrath Publ. Comp. 1973. 240 p. = Cistercian studies XXII; $ 10,95.

Vleeschouwers, Cyriel: Joes van Dormael's kroniek der hervorming binnen de Brabantse Cisterciënserinnenabdij Hertogendal ‹1488›. – OGE XLVII, 1973, 173–220.

Francez, J.: Notre Dame de Montserrat et les Hautes-Pyrénées. – Studia monastica XV, 1973, 65–101.

Fiores, Stefano de, SMM: La devozione mariana di San Luigi Maria da **Montfort** nel contesto della polemica degli «Avvisi salutari» di Widenfeld. – Marianum XXXVI, 1974, 40–69.

Streffler, F. Ernest: German Pietism during the eighteenth century. – Lei: Brill 1973. XII, 282 p. = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XXIV; hfl 64,–.

Gómez Heras, J. M. G.: Religión y Cristianismo, como mística, estética e ideología. – Salm XX, 1973, 435–504.

Boyce, Philip, OCD: Christian perfection in the writings of John Henry **Newman**. – ECarm XXIV, 1973, 215–290.

Goichot, Emile: Une source nouvelle pour l'histoire de la spiritualité: Les «Etudes bremondiennes». – Revue d'histoire de la spiritualité XLIX, 1973, 91–116.

Sans, Lluís, OFMCap: Problemática del mecanismo de la visiones y audiciones en las experiencias de un vidente de Ezquioga. – EF LXXIV, 1973, 113–161.

Huerga, Alvaro, OP: La espiritualidad tomista. – Divinitas XVIII, 1974, 115–137.

Boros, Ladislaus: Über das christliche **Beten**. – Mz: Grünewald-Verl. 1973. 166 S.; Lw. DM 19,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Theissen, Gerd: Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums. – NZSTh XVI, 1974, 35–56.

Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung. Hrsg. u. eingel. von Helmut Schnatz. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1973. XXXII, 447 S. = Texte zur Forschung XII; Lw. DM 57,–.

Goppelt, Leonhard: Prinzipien neutestamentlicher und systematischer Sozialethik heute. – Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft ..., Stu (1973), 7–30; S. 31–56: Baur, Jörg: Geschichte und Eschatologie in sozialethischem Aspekt; S. 57–84: Reventlow, Henning Graf: Der Eifer um Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament und die theologische Frage nach dem Recht im Zusammenhang mit der heutigen Menschenrechtsdiskussion; S. 85–109: Kerber, Walter, SJ: Politische Theologie und die Botschaft Jesu.

Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max **Webers**. Hrsg. von Constans Seyfarth und Walter M. Sprondel. – (Ffm:) Suhrkamp (1973). 379 S. = Suhrkamp Taschenbuch-Wissenschaft XXXVIII; DM 12,–.

Rosanna, Enrica: Secolarizzazione o trasfunzionalizzazione della religione? Rapporto critico su una discussione attuale in sociologia della religione. – Zü: Pas-Verl. 1973. 128 p. = Biblioteca di scienze religiose VIII; Lire 2500.

Corral Salvador, Carlos: La libertad religiosa en la comunidad europea. Estudio comparado. – Madr: Instituto de Estudios Políticos. Seminario de la Sección de Instituciones Europeas 1973. 685 p. = Colección Temas Europeos; pes 550,–.

Klapwijk, C.: Sociaal masochisme en christelijk ethos. Een confrontatie met Th. Reiks interpretatie van het christendom. – Kampen: Kok 1973. VIII, 218 blz.; hfl 21,–.

Wilson, Bryan R.: Magic and the millenium. A sociological study of religious movements of protest among tribal and third-world peoples. – NY [e. a.:] Harper & Row (1973). XI, 547 p.; $ 15,–.

Spieker, Manfred: Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 296 S. = Abhandlungen zur Sozialethik VII; kart. DM 24,–. [Diss., München]

Richardson, Alan: The political Christ. – Phil: Westminster 1973. 118 p.; $ 4,95.

Blum, Fred: Der industrialisierte Mensch. Seine Einstellung zu Religion und Gesellschaft. (Aus d. Engl. übertragen v. Trade Banndorff.) – Wien, Köln, Graz: Böhlau (1973). 262 S. = Böhlaus Wissenschaftliche Bibliothek; br. DM 48,–.

Stegmann, Franz Josef: Der soziale Katholizismus und die **Mitbestimmung** in Deutschland vom Beginn der Industrialisierung bis zum Jahre 1933. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 230 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung Reihe B; kart. DM 28,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Publik – Episode oder Lehrstück? Auskünfte über eine katholische Wochenzeitung. Hrsg. von Michael Schmolke. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 90 S. = Communicatio Socialis. Beiheft III; DM 8,–.

XIII. Kirchenrecht

Normae exsequutivae Concilii Oecumenici Vaticani II. Supplementum I ‹1969–1972›. Curante Florentio Romita. Textus officialis titulis, postillis ac numeratione continua instructus, XVI indicibus ‹formalibus externis, rerum, citationum› locupletatus. – Nap: D'Auria 1973. p. 565–853; Lire 9000.

Saier, Oskar: **„Communio"** in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung. – Ismaning: Hueber Verlag 1973. XXXI, 302 S. = Münchener theologische Studien III, 32; br. DM 60,– [Diss., München]

Lombardía, Pedro: Escritos de derecho canónico. Vol. I. II. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1973. XII, 495 p.; IX, 477 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 1300.

Souto, José Antonio: Notas para una interpretación actual del derecho canónico. – (Pamplona:) EUNSAC (Ediciones Universidad de Navarra) (1973). 210 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra.

Schwarz, Reinhold: Die eigenberechtigte Gewalt der Kirche. – R: Università Gregoriana Ed. 1974. XXXV, 141 S. = Analecta Gregoriana CXCVI = Series Facultatis iuris canonici: sectio B, n. XXXIV; Lire 4300. [Diss., Univ. Gregoriana Rom]

Leclerc, Gustave, SDB: Ordinamento canonico e personalismo cristiano. – Sales XXXV, 1973, 601–619.

Denis, Jacques: Voix consultative, voix délibérative: avenir du conseil presbytéral. – RTL V, 1974, 198–210.

Prader, Josef: Das religiöse Eherecht der christlichen Kirchen, der Mohammedaner und der Juden unter bes. Berücks. der Staaten im Vorderen Orient. – Ffm: Metzner 1973. 117 S.; kart. DM 22,–.

Castaño, Josephus F., OP: De potestate dispensandi super impedimentis matrimonialibus et super forma canonica, qua hodierna stante legislatione, Episcopis diœcesanis nimirum gaudent. – Angelicum L, 1973, 309–331; p. 332–356: Moya, R., OP: La forma canónica del matrimonio en las misiones; p. 357–375: Serrano Ruiz, José M.: Sobre el conocimiento que se requiere para la validez del matrimonio ‹can. 1082›; p. 376–430: Gangoiti, Benito, OP: Dolus, vel melius, error constituitne titulum sive causam nullitatis matrimonii?; p. 431–447: Tozzi, Valerio: Se possa il «metus» indiretto essere causa di invalidità del matrimonio canonico; p. 448–463: Avallone, Luigi: Perché, il Motu Proprio «Causas Matrimoniales», non ha carattere concorrenziale con il divorzio recentemente introdotto in Italia.

Robleda, Olís, SJ: De nullitate sententiae iudicialis. Retractatur ius canonicum circa querelam contra sententiam. – PerRMCL LXIII, 1974, 3–35.

Romita, Fiorenzo: Fondamenti teologico-giuridici della giustizia amministrativa nella Chiesa dopo il Vaticano II. – MonEccl, Ser. IX, Vol. XCVIII, 1973, 324–353; p. 354–361: Ciprotti, Pio: Stato attuale e prospettive della giustizia amministrativa canonica; p. 362–372: Vitale, Antonio: Differenze e convergenze dei principi della giustizia amministrativa civile e canonica; p. 373–383: Baccari, Renato: La giurisdizione amministrativa locale nel diritto canonico; p. 384–419: Gordon, Ignazio, SJ: La responsabilità dell'amministrazione pubblica ecclesiastica.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Forster, Karl: Volkskirche oder Entscheidungskirche? Theologische und soziologische Aspekte zu einer Grundfrage des pastoralen Dienstes. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ..., Wü 1973, 488–506; S. 507–526: Schilling, Hans: Pastorale Praxis im gesamtgesellschaftlichen Kontext.

Sabourin, Leopold, SJ: **Priesthood**. A comparative study. – Lei: Brill 1973. XI, 280 p. = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XXV; hfl 48,–.

Altana, Alberto: Il rinnovamento della vita ecclesiale e il **diaconato**. – (Brescia:) Queriniana (1973). 208 p.

Zulehner, Paul Michael: Religion nach Wahl. Grundlegung einer **Auswahlchristenpastoral**. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1974). 169 S.

Die Predigt bei Taufe, Trauung und Begräbnis. Inhalt, Wirkung und Funktion. Eine Contentanalyse. Erarbeitet von der Homiletischen Arbeitsgruppe Stuttgart/Frankfurt. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1973). 192 S. = Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Praxis der Kirche XV; Snolin DM 22,50.

Haggerty, Brian A.: Studiendokument zur Praxis von Erstkommunion und Erstbeichte. – KatBl XCIX, 1974, 257–286.

Feilzer, Heinz: Die Gemeinde und ihre Dienste an Ehe und Familie. Zur Erstellung und Beschreibung eines Grundplans. – TThZ LXXXIII, 1974, 98–109.

Jentsch, Werner: Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte, Theologie, Praxis. Teil III: Praxis der Jugendseelsorge: Mittel. Halbbd 2: Dokumente und Analysen. – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1973). 548 S.; Lw. DM 60,–.

Reiner, Artur: „Ich sehe keinen Ausweg mehr". **Suizid** und Suizidverhütung. Konsequenzen für die Seelsorge. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1974). 249 S. = Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche XVII; kart. DM 24,– [Diss., Würzburg]

Baudler, Georg: Erneuerung der Kirche durch **Katechese**. Ansatzpunkte, Ziele und Strukturen einer neu zu konstituierenden kirchlichen Katechese. – Lebendiges Zeugnis H. 1, 1974, 69–82.

Göpfert, Hans: Religionsunterricht und weltanschauliche Pluralität. Problem und Lösungsvorschlag für den Primarbereich. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1974). 208 S.; kart. DM 22,– [Diss., Regensburg]

Eggers, Theodor: Am Rande leben. Ein Beispiel für den Religionsunterricht in der Primarstufe. – Düss: Patmos-Verl. 1973. 231 S., Ill., graph. Darst. = Patmos-Religionspädagogik; kart. DM 24,–.

Reents, Christine: Erziehung zum kritisch-produktiven Denken im Religionsunterricht der Grund- und Orientierungsstufe. Theoretische Grundlegung. – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1974). 139 S.

Rittgen, Paul: „Gott" in der **Berufschule**. Exemplarische Analyse der beiden Rahmenplanentwürfe für den katholischen Religionsunterricht an den berufsbildenden Schulen in der BRD. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 332 S. = Studien zur praktischen Theologie V; kart. DM 29,90. [Diss., Tübingen]

Lähnemann, Johannes: Der **Philemonbrief**. Zur didaktischen Erschließung eines Paulusbriefes. – Gü: Gütersloher Verl.Haus G. Mohn 1973. 70 S. = Handbücherei für den Religionsunterricht XVI; DM 9,80.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Lukken, G.M.: Original sin in the Roman liturgy. Research into the theology of original sin in the Roman sacramentaria and the early baptismal liturgy. – Lei: Brill 1973. XXIV, 432 p.; hfl 88,– [Diss., Rom, Pont. Univ. Gregoriana. Überarb.]

Riggio, Giuseppe: Liturgia e pastorale della Confermazione nei secoli XI–XII–XIII. – EL LXXXVII, 1973, 445–472; LXXXVIII, 1974, 3–31.

Huot, François, OSB: L'Ordinaire de **Sion**. Etude sur sa transmission manuscrite, son cadre historique et sa liturgie. – Frb/S: Ed. Universitaires 1973. 800 p., 4 illustr., 3 plans, 3 tabbles = Spicilegium Friburgense XVIII; sfr 96,–.

Fawcett, Timothy J.: The liturgy of comprehension **1689**. An abortive attempt to revise the Book of Common Prayer. – Southend-on-Sea: Mayhew-McCrimmon (1973). XII, 287 p. = Alcuin Club collections LIV; £ 4,–.

Dürig, Walter: Das Ordal der Psalterprobe im Codex Latinus Monacensis 100. Ihr liturgietheologischer und volkskundlicher Hintergrund. – MThZ XXIV, 1973, 266–278.

Cuva, Armando, SDB: Linee di **antropologia liturgica**. – Sales XXVI, 1974, 3–31.

Dufort, Jean-Marc, SJ: Le langage de l'espérance dans la prière liturgique. – Science et esprit XXVI, 1974, 233–250.

Fitzer, Joseph: Liturgy as visual experience. – Worship XLVIII, 1974, 217–229.

Kerkhofs, Jan: Het beeld van de **zondag** is gewijzigd. Pastoraalsociologische verschuivingen in het cultuurpatroon van de zondag. – TsLit LVIII, 1974, 3–16; p. 17–36: Lukken, G.M.: De weekendliturgie. Recente empirische onderzoekingen; p. 37–51: Verheul, Ambroos: Het vieren van de Dag des Heren. Zijn betekenis in het leven van de christen; p. 52–62: Hamels, O.: Voorbereiding tot de zondagsliturgie door pastoor en gelovigen; p. 63–69: Eykens, C.: De pastoor als voorganger in de zondagsliturgie; p. 70–82: Danneels, Godfried: De dienst van het woord in het liturgisch samenzijn op zondag.

Nocent, Adrien, OSB: Il significato del Triduo pasquale alla luce della storia. – RLit N.S. LXI, 1974, 196–205; p. 206–221: Boggio, Giovanni, CSJ: La Pasqua come memoriale: dall'evento al rito; p. 222–235: Mosso, Domenico: Per celebrare il Triduo pasquale: la proposta del Messale Romano; p. 236–246: Ashworth, Henry, OSB: I temi patristici del Tempo pasquale nella liturgia delle Ore; p. 247–266: Dell' Oro, Fernando, SDB: La santa Comunione e il culto del mistero eucaristico fuori della Messa.

Journel, Pierre: La liturgie de la **réconciliation**. – MD CXVII, 1974, 7–37; p. 38–62: Brulin, Monique: Orientations pastorales de la pénitence dans divers pays; p. 63–85: Gy, Pierre-Marie, OP: Les bases de la pénitence moderne; p. 86–135: Rigaux, Béda, OFM: «Lier et délier». Les ministères de réconciliation dans l'Eglise des temps apostoliques; p. 136–153: Sagne, Jean-Claude, OP: Le procès de l'aveu.

Renard, A.: Rituel du baptême et dimanche du baptême dans les Églises luthériennes scandinaves. – Irénikon XLVI, 1973, 131–164.

Wagner, Georg: Der Ursprung der **Chrysostomusliturgie**. – Mstr: Aschendorff (1973). VIII, 138 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LIX; kart. DM 28,– [Diss., Berlin F. U.]

Kaszynski, Reiner: Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 432 S. = Freiburger theologische Studien XCIV; kart. DM 76,– [Diss., Trier]

Hanna, Malak: Le rôle de la divine liturgie eucharistique dans la vie de l'**Eglise copte** hier et aujourd'hui. – POC XXIII, 1973, 266–283.

Trott, Elfriede: Die katholischen Kirchen **Erfurts**. Einführung in Geschichte, Baukunst und Ausstattungen. – Lpz: St. Benno-Verlag; Heiligenstadt: Cordier (1973). 159 S., davon S. 74–149 Tafeln.

Poeschke, Joachim: Die **Sieneser Domkanzel** des Nicola **Pisano**. Ihre Bedeutung für die Bildung der Figur im Stile nuovo der Dante-Zeit. – B, NY: de Gruyter 1973. 80, [40] S., 48 Ill. = Beiträge zur Kunstgeschichte IX; Lw. DM 48,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Theofried Baumeister OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, 6 Frankfurt 70, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Norbert Brox, 84 Regensburg, Universität, Universitätsstr.; Prof. Dr. Henri Crouzel SJ, F 31068 Toulouse Ol Cedex, rue des Fleurs 22; Kardinal Prof. Dr. Jean Daniélou SJ †; Prof. Dr. Ernst Dassmann, 53 Bonn, Alftererstr. 27; Prof. Dr. Milan S. Durica, I 35030 Abano Terme, Padova, Via Santuario 86; Prof. Dr. Willehad Paul Eckert OP, 5 Köln-Lindenthal, Lindenstr. 45; Prof. Dr. Hermann Eising, 44 Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, 8 München 60, Neideckstr. 45; Akad. Rat Dr. Hermann Häring, 74 Tübingen, Hausserstr. 142; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen 1/Weser, Postfach 5127; Dr. Alwin Hanschmidt, 44 Münster, Kuhstr. 14a; Dr. William J. Hoye, 65 Mainz, Cusanus-Institut der Universität; DDr. Günter Koch, 8702 Lengfeld üb. Würzburg, Balthasar-Neumann-Str. 12; Prof. Dr. Jacob Kremer, A 1090 Wien, Boltzmanngasse 9; Prof. Dr. Joseph Kürzinger, 8833 Eichstätt, Leonrodplatz 3; Prof. Dr. Karl Löning, 44 Münster, Wilhelmstr. 63; Prof. Dr. Oswald Loretz, 4401 Roxel üb. Münster, Agnes-Miegel-Str. 6; Prof. Dr. Michael Mees, I 00142 Rom, Via del Serafico 1; Dr. Ferdinand W. Menne, 44 Münster, Aegidiistr. 5; Dr. Paul-Gerhard Müller, 84 Regensburg, Landshuter Str. 65; Prof. Dr. Franz Mußner, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28; Prof. Dr. Josef Rief, 84 Regensburg, Neuprüll 25; Prof. Dr. Béda Rigaux OFM, B 1150 Bruxelles 15, avenue Chant d'Oiseau 2; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8 München 70, Pählstr. 7; Prof. Dr. Heribert Schauf, 51 Aachen, Leonhardstr. 22; Prof. Dr. Wilhelm Weber, 44 Münster, Angelmodder Weg 27; Offizial Dr. Paul Wesemann, 44 Münster, Domplatz 29; Dr. Matthias Wilden, 349 Bad Driburg, Helmtrudisstr. 3c; Prof. Dr. Erich Zenger, 44 Münster, Von-Stauffenberg-Str. 57; Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, 6501 Finthen üb. Mainz, Budenheimer Str. 52a.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Herbert Immenkötter

Um die Einheit im Glauben

In 2. Auflage

Den Ereignissen des Augsburger Reichstages 1530 kommt im Gespräch der Konfessionen große Bedeutung zu. Die vorliegende Arbeit stützt sich größtenteils auf unbekannte Quellen deutscher und ausländischer Archive; sie zeigt, daß die Vertreter beider Seiten zu einer weitreichenden Übereinkunft in den eigentlichen Lehrartikeln gekommen sind. Die damals fortbestehenden Differenzen — Laienkelch, Zölibat, Meßkanon und Kirchenvermögen — scheinen uns heute nicht unüberbrückbar. Wenn die Verhandlungen damals trotzdem scheiterten, dann waren dafür weniger theologische als politische und finanzielle Überlegungen maßgebend. 2. Auflage, 103 Seiten, kart. 12,— DM, ISBN 3-402-03321-6. Bezug durch jede Buchhandlung.

Aschendorff Münster

Remigius Bäumer:
Martin Luther und der Papst

Wie konnte aus dem Papstverehrer Martin Luther der Mann werden, der das Papsttum mit einem triebhaften Haß bekämpfte? Bereits 1519 stellte Luther die Frage, ob der Antichrist nicht bloß in der Kurie herrsche, sondern der Papst persönlich der Antichrist sei. Die Grundzüge der Entwicklung von Luthers Papstbild vom frühen Luther bis zu seinem Tode werden in diesem Werk aufgezeigt. 2. Auflage, 100 Seiten, kart. 9,— DM, ISBN 3-402-03317-8.

August Franzen:
Bischof und Reformation

Hätten die Bischöfe der Reformationszeit die Herausforderung Luthers zur echten Reform rechtzeitig aufgegriffen, wäre der Bruch wahrscheinlich vermieden worden. Sie verpaßten die Chancen, weil ihnen weithin nicht nur der seelsorgerische Eifer, sondern auch die theologischen Voraussetzungen fehlten. Einer der typischen Vertreter des deutschen Episkopates jener Zeit war der Kölner Erzbischof Hermann von Wied, dessen Entscheidung zwischen Reform und Reformation hier untersucht wird. 2. Auflage, 111 Seiten, kart. 11,— DM, ISBN 3-402-03318-6.

Lutherprozeß und Lutherbann

Vorgeschichte, Ergebnis, Nachwirkung. Remigius BÄUMER bietet eine kritische Auseinandersetzung mit den bisherigen Darstellungen des Lutherprozesses, die er an vielen Stellen als korrekturbedürftig aufweist. Mehrere von der bisherigen Forschung verwertete Quellen werden in ihrer Echtheit in Frage gestellt. Hermann TÜCHLE macht mit einem römischen Gutachter über Luther anläßlich der Verbrennung der Bannandrohungsbulle vertraut. Er gibt ein aufschlußreiches Zeugnis für die Auseinandersetzung führender kurialer Kreise mit Luther. Mit der aktuellen Frage nach der Aufhebung des Lutherbanns beschäftigt sich Erwin ISERLOH. Er lehnt eine solche Aufhebung als unredlich und sachlich nicht berechtigt ab. 80 Seiten, kart. 9,20 DM, ISBN 3-402-03319-4.

Reihe
THEMATISCHE VERKÜNDIGUNG

Damit christliche Verkündigung tätsächlich den Hörer treffen und betroffen machen kann, muß sie ihn dort abholen, wo er sich befindet: bei seinen Fragen, Problemen, Nöten, Bedürfnissen, Vorstellungen . . . Dies vermag nur eine **induktive Methode** zu leisten, die der **neuen Reihe** THEMATISCHE VERKÜNDIGUNG zugrunde liegt. Damit ist dem Verkünder für die **Predigtarbeit,** ebenso aber auch für die religiös-theologische **Bildungsarbeit** ein sehr praktikabler **kerygmatischer Grundkurs** angeboten, der es ihm erlaubt, sich in kurzer Zeit auf jedes Thema christlicher Verkündigung vorzubereiten.

IM FRÜHJAHR 1974 ERSCHIENEN:

Thematische Verkündigung — was ist das?

Elemente einer zeitgemäßen Verkündigungsdidaktik, zusammengestellt von Gottfried Hierzenberger.

176 Seiten, Paperback, S 98,—, DM 16,50

Inhalt:

1. Verkündigung
2. Die induktive Methode
3. Sprachprobleme
4. Verkündigungstypologie
5. Sprachanalyse und Verkündigung (A. Grabner-Haider)

Anton Grabner-Haider

Thema Mensch

Erstmalig wird hier die wissenschaftliche Sprachanalyse für die Verkündigung fruchtbar gemacht.

206 Seiten, Paperback, S 108,—, DM 18,—

Inhalt:

1. Einführung
   (Zum Thema — Zur Methode — Umgang mit Texten)
2. Material für die Verkündigung
   (20 Situationen menschlicher Existenz)

Bernhard Liss

Thema Ehe — Familie

Der erfahrene Ehe- und Familienseelsorger bzw. Eheberater entfaltet hier dieses jeden betreffende Thema.

240 Seiten, Paperback, S 128,—, DM 21,30

Inhalt:

1. Material
   Blitzlichtaufnahmen aus dem Leben — die christliche Sicht — Belegstellen aus der Literatur
2. Konzepte
   Predigtzyklen — Einzelthemen — Dialogverkündigung — Verkündigung in der Gemeindearbeit.

VERLAG HERDER WIEN · FREIBURG · BASEL

Ulrich Köpf

Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert

1974. XIII, 310 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie 49). Leinen ca. 68.— DM

Eine Besinnung auf die Grundlagenproblematik ist heute in der Theologie wie in anderen Wissenschaften besonders dringlich. Fruchtbare systematische Erörterungen sind jedoch ohne Kenntnis des geschichtlichen Hintergrunds unmöglich. Die vorliegende Arbeit beschreibt in einem ersten Hauptteil die Voraussetzungen und Bedingungen, unter denen im 2. Viertel des 13. Jahrhunderts die theologische Wissenschaftstheorie entstand, deren Begriffe, Fragestellungen und Lösungsvorschläge bis heute fortwirken. Im zweiten (größeren) Teil analysiert sie die einzelnen Wissenschaftslehren in problemorientierten Längsschnitten. Da der Verfasser neben den gedruckten auch die handschriftlichen Quellen heranzieht, entsteht ein differenziertes Bild, in dem nicht nur die berühmten Autoren der Zeit (wie Bonaventura und Thomas von Aquin), sondern auch weniger bekannte erscheinen. Dabei wird manches bisher gängige Urteil berichtigt. Die Arbeit bietet durch die Berücksichtigung aller behandelten Probleme einen umfassenden Überblick, der auch dem Philosophie- und Literarhistoriker Anregungen vermittelt. Damit schafft sie eine Grundlage für weitere historische Untersuchungen und stellt Material für die systematische Diskussion in der theologischen wie in der allgemeinen Wissenschaftstheorie bereit.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Theologische Grundlegungen

Walter Kasper
Jesus der Christus
1974. Ca. 242 Seiten. Ln.
Ca. 29,50 DM
Das biblische und kirchliche Bekenntnis „Jesus ist der Christus" erweist sich in der von Walter Kasper vorgelegten Christologie als grundlegende Neuinterpretation jedes Wirklichkeitsverständnisses und wirft damit Licht auf das Verständnis der Sendung des Christentums heute.

Karl Lehmann
Gegenwart des Glaubens
1974. Ca. 328 Seiten. Ln.
Ca. 39,– DM
Lebendige Gegenwart des christlichen Glaubens auch heute – so könnte man das Ziel theologischen Arbeitens des Freiburger Dogmatikers, aber auch das Anliegen der in diesem Band vorgelegten wissenschafts-theoretischen, theologischen und praktisch-pastoralen Beiträge des Autors zusammenfassen.

Hermann Volk
Der Christ als geistlicher Mensch
Von christlicher und priesterlicher Spiritualität
1974. Ca. 120 Seiten. Kt.
Ca. 10,80 DM
Christliches Leben ist geistliches Leben, denn Christus selbst ist uns in seinem Heilswerk durch den Heiligen Geist erschlossen. In der Besinnung auf die Mitte des Christlichen gewinnt der Christ seinen Standort in der Welt.

Carl Albrecht
Das mystische Wort
Erleben und Sprechen in Versunkenheit
Dargestellt und herausgegeben von Hans A. Fischer-Barnicol
Mit einem Vorwort von Karl Rahner
1974. Ca. 268 Seiten. Ln.
Ca. 39,– DM
Der vorliegende Band führt in die wissenschaftlichen Forschungen des Arztes, Psychologen und Philosophen Carl Albrecht zum Verständnis mystischen Erlebens ein und dokumentiert gleichzeitig, wie solches Erleben sich in Versunkenheitsaussagen zur Sprache bringt.

Gerhard Heinz
Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts
Tübinger Theologische Studien Band 4
1974. Ca. 440 Seiten. Kt.
Ca. 52,– DM
Der vorliegende Forschungsbericht stellt die wichtigsten Hypothesen zur Frage der Kirchenentstehung aus der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts vor. Er liefert damit einen wichtigen Beitrag zur Erhellung des Problems selbst und läßt zugleich die Fragwürdigkeit der bisher gegebenen Antworten sichtbar werden.

Willehad Paul Eckert (Hg.)
Thomas von Aquino
Interpretation und Rezeption – Studien und Texte
Festschrift zum 700. Todestag
Walberberger Studien, Philosophische Reihe Band 5
1974. Ca. 800 Seiten. Ln.
Ca. 88,– DM
Der Schwerpunkt dieser Festschrift zum 700. Todestag des Thomas von Aquino gilt der Wirkungsgeschichte seiner Philosophie und Theologie. Sie stellt ein Standardwerk jeder künftigen Thomasforschung und -interpretation dar.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

GEMEINSAME EVANGELISCH-KATHOLISCHE KIRCHENGESCHICHTE

Raymund Kottje/Bernd Moeller (Hg.)
Ökumenische Kirchengeschichte

Band I: Alte Kirchen und Ostkirchen
1970. 309 Seiten. Linson. 22,– DM

Band II: Mittelalter und Reformation
1973: 484 Seiten. Linson. 39,– DM

Band III: Neuzeit
1974. Ca. 320 Seiten. Linson. Ca. 34,– DM

Zur wachsenden interkonfessionellen Zusammenarbeit gehört die gemeinsame Aufarbeitung der Vergangenheit. Die „Ökumenische Kirchengeschichte" ist ein Gemeinschaftswerk von 21 Historikern der großen christlichen Konfessionen. Sie stößt in der Geschichtsschreibung in Neuland vor. Das Werk soll zeigen, inwieweit Historiker der verschiedenen Konfessionen heute zu einer gemeinsamen Schau der Kirchengeschichte fähig sind.
Die einzelnen Zeitabschnitte sind von je einem evangelischen und einem katholischen Gelehrten gemeinsam dargestellt. Meinungsverschiedenheiten und Gegensätze werden nicht ausgeklammert, verharmlost oder verschleiert, sondern ausdrücklich kenntlich gemacht. Auf die Lesbarkeit der Darstellung wurde besonderes Augenmerk gerichtet. Die Verfasser sind bemüht, die großen Linien aufzuweisen und sinnvolle Akzente zu setzen. Zeittafeln, Literaturhinweise und Register helfen zu vielseitigem Gebrauch.

Daß ausgerechnet die Kirchengeschichte, die jahrhundertelang ein wahres Schlachtfeld der konfessionellen Entzweiung und Verdächtigung war, zum Ort der Versöhnung wird, verleiht der „ökumenischen Kirchengeschichte" besonderen Wert. Rheinische Post

Diese Kirchengeschichte wird vielen geschichtlich Interessierten ein Wegweiser sein in den ökumenischen Auseinandersetzungen unserer Zeit. Dabei werden die beigegebenen Register die Zeittafeln und Literaturhinweise eine große Hilfe sein. Anzeiger für die katholische Geistlichkeit

in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Karlmann Beyschlag

Simon Magus und die christliche Gnosis

1974. VII, 249 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 16). Leinen DM 76,–

Seit Jahrzehnten gilt es weiten Kreisen der neutestamentlichen und religionsgeschichtlichen Forschung zum frühen Christentum als feststehende Tatsache, daß der in Apg 8 beschriebene samaritanische „Magier" Simon als einer der ältesten greifbaren Verkünder der gnostischen Erlösungsreligion anzusehen sei. Die vieldiskutierte These vom „gnostischen Hintergrund" wichtiger neutestamentlicher Schriften (z. B. der Korintherbriefe) hat hier eine ihrer wichtigsten, angeblich historisch gesicherten Stützen. Dieser weithin zum wissenschaftlichen Dogma verfestigten Annahme geht der Verfasser in einer ebenso umfassenden wie detaillierten Untersuchung nach mit dem Ergebnis, daß von einer samaritanisch-simonianischen Frühgnosis im Ernst keine Rede sein kann. Der gnostische Simonianismus dürfte vielmehr ein Neben- und Konkurrenzprodukt zur christlichen Gnosis des 2. Jh. darstellen, von der er motivmäßig durchweg abhängig ist. Die von einer breiten quellenkritischen Grundlegung ausgehende Arbeit bildet zugleich eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der vergleichenden religionsgeschichtlichen Methode.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

CIVITAS JAHRBUCH FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

Dreizehnter Band 1974

Herausgegeben von der Görres-Gesellschaft und dem Heinrich-Pesch-Haus in Verbindung mit Jean-Yves Calvez, Rom; Josef Kardinal Höffner, Köln; Werner Mahr, München; Hans Maier, München; Paul Mikat, Bochum; Ludwig Neundörfer, Frankfurt; Hermann Josef Wallraff, Frankfurt.

Schriftleitung: Bernhard Vogel, Peter Haungs, Heinrich Krauss, Peter Molt, J. Heinz Müller.

1974, ca. 300 Seiten, Leinen, ca. 45–, DM.

Aus einigen Rezensionen:

„Überblickt man die . . . Bände des Jahrbuchs Civitas, so kann dem Unternehmen in Aufmachung und Qualität eine anerkennenswerte Kontinuität bescheinigt werden. Positiv ist weiter, daß der unbefangene Leser nicht den Eindruck gewinnt, hier sei eine Gesellschaft unter sich. Zu einer Neuorientierung sollte das Jahrbuch allen verhelfen, die traditionsgebunden die Auseinandersetzung mit der modernen Welt nicht scheuen."

Frankfurter Allgemeine Zeitung

„Als ‚Jahrbuch der Sozialwissenschaften' hat Civitas mit den nunmehr vorliegenden zehn Jahresbänden seinen anerkannten Platz im grundsätzlich interessierten sozialwissenschaftlichen Schrifttum, das sich nicht nur an Spezialisten des Fachs, sondern an alle wendet, die aus höherem Interesse als bloßem Eigennutz sich zu unterrichten wünschen."

Stimmen der Zeit

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG - MAINZ

Schöningh

neu 74

Kafka, Gustav E. / Matz, Ulrich
Zur Kritik der Politischen Theologie
48 S. DM 4,80. ISBN 3-506-73311-7

Heribert Mühlen
Morgen wird Einheit sein
Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen.
X, 214 S. DM 16,80. ISBN 3-506-75804-7

Paul-Werner Scheele
Opfer des Wortes
Gebete der Heiden aus 5 Jahrtausenden.
2. Aufl., 296 S. DM 13,80. ISBN 3-506-97622-2
Gemeinschaftsausgabe mit „Die Spur".

Herman Schell
Briefe an einen jungen Theologen
Herausgegeben und eingeleitet von Josef Hasenfuß.
XLIV, 236 S. DM 24,—. ISBN 3-506-77656-8

Friedrich Schlegel
Studien zur Philosophie und Theologie
Eingeleitet und herausgegeben von Ernst Behler.
Ca. 620 S. ca. DM 56,—. ISBN 3-506-77808-0

Klaus Stadel
Buße in Aufklärung und Gegenwart
Buße und Bußsakrament nach den pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit in Konfrontation mit dem gegenwärtigen Sakramentsverständnis.
Ca. 590 S. ca. DM 38,—. ISBN 3-506-78630-X

Beihefte zu „Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt". Herausgegeben von Franz-Josef Eilers, Karl Höller, Josef Hosse und Michael Schmolke:

Eilers/Höller/Hosse/Schmolke
Kirche und Publizistik
13 Kommentare zur Pastoralinstruktion „Communio et Progressio". Mit dem deutschen Originaltext.
200 S. DM 16,—. ISBN 3-506-72211-5

Wilhelm Herzog
Church and Communication in Developing Countries
68 S. DM 8,—. ISBN 3-506-73921-2

neu 74

Michael Schmolke
Publik — Episode oder Lehrstück
Auskünfte über eine katholische Wochenzeitung.
90 S. DM 8,—. ISBN 3-506-77910-9

Franz-Josef Eilers/Wilhelm Herzog
Catholic Press Directory Africa/Asia
Ca. 200 S. ca. DM 18,—. ISBN 3-506-72212-3

Abhandlungen zur Sozialethik. Herausgegeben von Wilhelm Weber und Anton Rauscher:

Manfred Spieker
Neomarxismus und Christentum
Zur Problematik des Dialogs.
296 S. DM 24,—. ISBN 3-506-70207-6

Wolfgang Klein
Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil
Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhards de Chardin.
Ca. 336 S. ca. DM 32,—. ISBN 3-506-70208-4

Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Herausgegeben von Michael Schmaus, Werner Dettloff, Richard Heinzmann:

J. A. Wayne Hellmann
Ordo
Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras.
188 S. DM 20,—. ISBN 3-506-79418-3

Duane V. Lapsanski
Perfectio evangelica
Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum.
XXXII, 279 S. DM 24,—. ISBN 3-506-79422-1

Ernst Borchert
Die Quaestiones speculativae et canonicae des Johannes Baconthorp über den sakramentalen Charakter
VIII, 48 S. DM 6,80. ISBN 3-506-79419-1

Eine Auswahl unserer theologischen Neuerscheinungen

neu 74

Ernst Borchert
Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa
Ca. 1030 S. ca. DM 150,–. ISBN 3-506-79421-3

Elisabeth Gössmann
Antiqui und Moderni im Mittelalter
Eine geschichtliche Standortbestimmung.
160 S. ca. DM 26,–. ISBN 3-506-79423-X

Richard Heinzmann
Die Summe „Colligite fragmenta" des Magister Hubertus (Clm 28799)
Ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik.
Ca. 420 S. ca. DM 68,–. ISBN 3-506-79424-8

Heinz W. Enders
Sprachlogische Traktate des Mittelalters und der Semantikbegriff
Ca. 290 S. ca. DM 40,–. ISBN 3-506-79420-5

Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. Herausgegeben von Josef Hasenfuß:

Aloys Klein
Glaube und Mythos
Eine kritische, religionsphilosophisch-theologische Untersuchung des Mythos-Begriffs bei Karl Jaspers.
272 S. DM 28,–. ISBN 3-506-70176-2

Filipe José Couto
Hoffnung im Unglauben
Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes.
XX, 298 S. DM 24,–. ISBN 3-506-70178-9

Karl Mühlek
Dynamische Gemeinschaft
Zur Lehre Herman Schells von der Kirche.
VIII, 313 S. DM 32,–. ISBN 3-506-70179-7

Wilhelm Keilbach
Religiöses Erleben
Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie.
160 S. DM 15,–. ISBN 3-506-70177-0

Kurt Krenn (Hrsg.)
Die wirkliche Wirklichkeit Gottes
Gott in der Sprache heutiger Probleme.
Ca. 176 S. ca. DM 19,80. ISBN 3-506-70180-0

neu 74

Beiträge zur Katholizismusforschung. In Verbindung mit Clemens Bauer, Bernhard Casper, Alexander Hollerbach, Albrecht Langner, Hans Maier, Konrad Repgen, hrsg. von Anton Rauscher:

Anton Rauscher (Hrsg.)
Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus
112 S. DM 9,60. ISBN 3-506-70722-1

Anton Rauscher (Hrsg.)
Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert
Ca. 220 S. ca. DM 18,–. ISBN 3-506-70725-6

Supplementheft zum „Annuarium Historiae Conciliorum". Herausgegeben von W. Brandmüller und R. Bäumer:

Heribert Schauf
Das Leitungsamt der Bischöfe
Zur Textgeschichte grundlegender Aussagen aus „Lumen Gentium" über das regimen der Bischöfe.
Ca. 240 S. ca. DM 32,–. ISBN 3-506-70340-4

Paderborner Theologische Studien. Herausgegeben von Remigius Bäumer, Josef Ernst und Heribert Mühlen:

Wilhelm Maas
Unveränderlichkeit Gottes
Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre.
211 S. DM 24,–. ISBN 3-506-76251

Karl Hengst
Kirchliche Reformen im Fürstbistum Paderborn unter Dietrich von Fürstenberg (1585–1618)
Ca. 260 S. ca. DM 38,–. ISBN 3-506-76252-4

Ferdinand Schöningh
479 Paderborn, Postfach 1020
Auslieferung für die Schweiz:
Becket-Verlag, CH-8001 Zürich, Rennweg 14
Auslieferung für Österreich:
Verlag Ferdinand Schöningh, A–1010 Wien 1, Zedlitzgasse 3

Missions-wissenschaftliche Abhandlungen und Texte

Mission — Nichtchristliche Religionen — Weltliche Welt	Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip	Die missionarische Erschließung Ozeaniens

Georg Evers: Mission – Nichtchristliche Religionen – Weltliche Welt. In der Krise der Mission, die von Schlagworten wie „Humanisierung einzige Hoffnung" oder „Entwicklungshilfe als Missionsersatz" bestimmt wird, versucht Evers auf dem Hintergrund langjähriger Japanerfahrung eine grundsätzliche Besinnung auf die Frage des Ansatzes der missionarischen Verkündigung zu geben. Findet die missionarische Verkündigung ihren Anknüpfungspunkt in den religiösen Traditionen der nichtchristlichen Religionen, oder muß sie vielmehr bei den Strukturen der „weltlichen Welt" ansetzen? XXII und 232 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3-402-03521-9.

Josef Müller: Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip. Missionarische Anpassung ist kaum eine Frage der Methode, der geschickten Pädagogik, sondern eine Frage der Auslegung, der Interpretation und Anwendung eines einmal in einer ganz anderen Situation, an ein ganz anderes Volk ergangenen Rufes. Anpassung ist eine theologische Aufgabe, sofern Theologie dem ständigen Bedenken des göttlichen Rufes entspringt. Angesichts der epochalen Wende, die wir erleben, ist Anpassung, das Problem, das sich der Kirche jahrhundertelang vor allem an ihren „Randzonen", den Missionsgebieten, stellte, wieder zum Problem der Kirche selbst geworden, die nicht von der Weitergabe, sondern vom Bezeugen der Überlieferung lebt. VIII und 322 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3-402-03520-0.

Reiner Jaspers: Die missionarische Erschließung Ozeaniens. Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855. Von der weltumspannenden europäischen Expansion Portugals und Spaniens im 15. und 16. Jh. über die Utopien eines irdischen Gottesreiches im 17. und 18. Jh. bis zur realistischen Aufteilung der Südsee in überschaubare Missionsgebiete um die Mitte des 19. Jh. wird anhand von veröffentlichten und unveröffentlichten Quellen der geschichtliche und geographische Rahmen abgesteckt, in den die detaillierte Missions- und Kirchengeschichte Ozeaniens zu stellen ist. So kommen grundsätzliche Probleme zur Sprache, die fast alle auch heute noch aktuell sind. XXIV und 288 Seiten, 4 Faltkarten, kart. 58,– DM, ISBN 3-402-03519-7.

Verlag Aschendorff
44 Münster
Gallitzinstr. 13
Bezug durch
Ihre Buchhandlung

Aschendorff Münster

476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Halbjährlich DM 30,–**

Nummer 5 **1974** **70. Jahrgang**

Dieter Emeis und Ernst Spranger: Der Mensch im Alter. Ein Literaturbericht . . . . . Spalte 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 359

F. Schicklberger: Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches (W. Groß)
J. Maier/K. Schubert: Die Qumran-Essener (O. Loretz)
H. W. Wolff: Anthropologie des Alten Testaments (E. Zenger)
K. Seybold: Das Gebet des Kranken im Alten Testament (J. Scharbert)
K. H. Schelkle: Theologie des Neuen Testaments (O. Knoch)
H. Frankemölle: Jahwebund und Kirche Christi (E. Schweizer)
P. Stuhlmacher: Das paulinische Evangelium Bd I (P. Hoffmann)
O. Kuss: Paulus (F. Mußner)
G. Eichholz: Die Theologie des Paulus im Umriß (F. Mußner)
K. M. Fischer: Tendenz und Absicht des Epheserbriefes (H. Merklein)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 379

Conciliorum oecumenicorum decreta Hrsg. von J. Alberigo u.a. (V. Pfnür)
P. Stockmeier: Glaube und Religion in der frühen Kirche (J. Speigl)
Chr. Gnilka: Aetas Spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens (K. S. Frank)
A. P. Orbán: Les dénominations du monde chez les premiers auteurs Chrétiens (B. R. Voß)
H. Jürgens: Pompa Diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater (C. Andresen)
W. Weismann: Kirche und Schauspiele (Chr. Gnilka)
Ch. Kannengiesser: Athanase d'Alexandrie. Sur l'incarnation du verbe (H. Saake)
H. Schüppert: Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts (H. Riedlinger)
W. Ernst: Gott und Mensch am Vorabend der Reformation (R. Damerau)
R. Pfister: Kirchengeschichte der Schweiz Zweiter Band: Von der Reformation bis zum zweiten Villmergerkrieg (L. Ettlin)
K. Fischer: Sakrale Goldschmiedekunst im Kreise Coesfeld (H. Eising)
P. Weninger: Volkskunst in den Alpen (V. Pfnür)
K. Weber: Der moderne Staat und die katholische Kirche (N. Trippen)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 401

H. M. Rumscheidt: Revelation and Theology (H. Waldenfels)
D. Sölle: Leiden (N. Schiffers)
B. Welte: Dialektik der Liebe (B. Casper)
D. von Hildebrand: Das Wesen der Liebe (A. Borgolte)
G. Kranz: Liebe und Erkenntnis (A. Kraus)
W. A. van Roo: The Mystery (J. B. Bauer)
Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, IV, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Hrsg. von J. Feiner u. M. Löhrer (L. Scheffczyk)
Der priesterliche Dienst. V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht. Hrsg. von H. Vorgrimler (J.-J. von Allmen)
Was heißt – „Wiederkunft Christi"? Analyse und Thesen: Paul Schütz (J. Ratzinger)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 418

Diaconia et ius. Festgabe für Heinrich Flatten. Hrsg. von H. Heinemann u.a. (J. Listl)
W. Huber: Kirche und Öffentlichkeit (H. Herrmann)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 421

W. Deresch: Handbuch für kirchliche Erwachsenenbildung (D. Emeis)
Religion in der Grundschule. Hrsg. von H. Grosch (G. Bitter)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 424

V. Zsifkovits: Der Friede als Wert (G. Ermecke)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

Der Mensch im Alter

Ein Literaturbericht von Prof. DDr. Dieter Emeis und Ernst Spranger

Nach Schätzungen von René Schubert (Die Altersverschiebung in Deutschland, in: Der alte Mensch in unserer Zeit, Stuttgart o. J. (1958), 103f) lag die durchschnittliche Lebenserwartung des Bürgers im Römischen Reich bei ungefähr 30 Jahren. Bis zur Wende zu unserem Jahrhundert – also in einem Zeitraum von fast 2000 Jahren – erhöhte sich diese Zahl auf etwa 43 Lebensjahre. Seither ist sie um über 20 Jahre gestiegen, so daß die um 1950 Geborenen die statistische Aussicht haben, ein Alter von 64 Jahren zu erreichen. Diese rapide Erhöhung des durchschnittlichen Lebensalters in breiten Bevölkerungsschichten ist einer der Gründe, der die Aufmerksamkeit der anthropologischen Forschung auf die Gruppe der älteren Menschen lenkt und sie fragen läßt, was im Prozeß des Alterns geschieht und von welchen Faktoren dieser Prozeß beeinflußt wird. Hauptergebnis wie Hauptintention der Alternsforschung ist es dabei, das Alter und das Altern des Menschen als eigenartige und eigenwertige Weise des Menschseins zu erfassen und gegen eine vom Ideal des jüngeren Menschen ausgehende, rein defizitäre Betrachtungsweise zu argumentieren. In der Tat erweisen sich allgemein verbreitete Auffassungen vom Altern als Vorurteile, die gesellschaftlich bedingt sind und ihrerseits Alternprozesse negativ beeinflussen. Hier liegt eine der aufklärenden und kritischen Aufgaben der Alternsforschung, Vorurteile abbauen zu helfen und einer angemesseneren Sicht des Alterns den Weg zu bereiten.

Die Literatur über das Alter und den alternden Menschen ist seit ungefähr 5 Jahren sprunghaft angewachsen. Die Veröffentlichungen sind – wie zu erwarten – von sehr unterschiedlichem wissenschaftlichen und praktischen Wert. Der folgende Literaturbericht stellt einige der wichtigsten Publikationen seit 1968 zusammen, um eine Übersicht zu erleichtern. Eine detaillierte Würdigung der Arbeiten würde den Rahmen dieser Sammelbesprechung sprengen.

Eine sehr gründliche dabei doch gut verständliche Zusammenfassung wichtiger soziologischer Aussagen über das Alter und die wohl umfassendste Einführung in die Soziologie des Alterns in deutscher Sprache ist die zweibändige „Soziologie des Alterns" von H.-P. Tews[1]. Die Arbeit ist allerdings nicht auf rein soziologische Fragestellungen begrenzt, sondern macht deutlich, daß ein so komplexes Problem wie das Thema Alter interdisziplinär behandelt werden muß, auch wenn es, wie in diesem Buch, aus dem Blickwinkel der Soziologie angegangen wird.

[1] **Tews,** Hans Peter: **Soziologie des Alterns.** 2 Bde. – Heidelberg: Quelle & Meyer 1971. 352 S. (Uni-Taschenbücher 83 und 96) DM 11.80; 12.80

- 6. NOV. 1974

So berücksichtigt Tews wichtige biologische und psychologische Gesichtspunkte, die eng mit den soziologischen Aspekten verbunden sind.

Der Vf. beschreibt zunächst die Determinanten des demographischen Alterns, vergleicht die Situation alter Menschen in vorindustriellen und industriellen Gesellschaften und untersucht die verschiedenen Dimensionen des Alternsprozesses. Im zweiten Teil der Arbeit werden vor allem zwei allgemeine theoretische Ansätze zur Bestimmung von Integration und Desintegration im Alter diskutiert, einmal die Frage nach dem „erfolgreichen" Altern und zum anderen die Theorie des Disengagement. Im dritten Teil werden sehr ausführlich die Ergebnisse und Probleme der einzelnen Bereiche der Alterssoziologie aufgeführt: Familie, Beruf und Berufsaufgabe, Freizeit und Freizeitaktivitäten, Krankheit und Tod, Institutionalisierung (Zur Problematik des Wohnens im Altenheim), Formen abweichenden Verhaltens im Alter.

Der an der Psychologie des Alterns wissenschaftlich interessierte Leser kann sich in dem Sammelband „Altern. Probleme und Tatsachen" hrg. von H. Thomae und U. Lehr[2] einen umfassenden und wohl vollständigen Überblick über die bisherige Diskussion und den neueren Stand der Forschungen auf diesem Gebiet verschaffen. Fast alle Beiträge wenden sich dagegen, das Altern vornehmlich als das Ergebnis endogener Prozesse anzusehen; sie wollen nachweisen, daß der Verlauf des Alterns in erster Linie vom individuellen Lebenslauf der älteren Menschen bestimmt und geprägt ist. Die Entwicklung des Menschen endet nicht mit dem Abschluß der Reifezeit, sondern Entwicklung im Erleben und Verhalten findet auch beim erwachsenen und älteren Menschen statt.

Die Beiträge des Bandes sind nach übergeordneten Gesichtspunkten gegliedert, so daß der Leser die zu einem Themengebiet wichtigsten Texte in repräsentativer Auswahl zusammengefaßt finden kann: Formen des Alternserlebens, Veränderungen der Persönlichkeit, die Stellung älterer Menschen in der Berufsarbeit, Alter und Familie, Lebensziele und Lebensgestaltung. Das Buch vermittelt detaillierte Kenntnisse über das Verhalten und Erleben älterer Menschen und darf als ein Standardwerk für die Auseinandersetzung mit dem Problem älterer Menschen gelten.

Das von der Arbeitsgruppe Alternsforschung Bonn herausgegebene Buch „Altern – psychologisch gesehen"[3] stellt in Beiträgen von jeweils 10–15 Seiten die wichtigsten Probleme und Themen des menschlichen Alters und Alterns aus der Sicht der Psychologen dar. Obwohl das Buch in der Reihe Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung erschienen ist, nimmt es mit Ausnahme des Nachworts von Hans Tietgens keinen unmittelbaren Bezug auf die Aufgabe des Erwachsenenbildners, und zwar in der Absicht, die Probleme nicht von vornherein in ihrer „andragogischen Bedeutung" erscheinen zu lassen. Ziel der einzelnen Beiträge ist es, das Phänomen Alter erst einmal generell ins Blickfeld zu rücken, um dadurch die Vielfalt der Verhaltensmöglichkeiten älterer Menschen sichtbar zu machen.

Die Vf. des Buches bemühen sich darum, detaillierte Informationen über das Verhalten älterer Menschen zu geben; sie wenden sich gegen eine biologistisch und leistungsorientiert verkürzte Sicht der Älteren als Mängelwesen. In ihren Untersuchungen greifen sie die Lebenssituation älterer Menschen auf und weisen gerade auf die soziale Bedingtheit und Abhängigkeit des Verhaltens der älteren Menschen in unserer Gesellschaft hin.

Ebenfalls auf Anregungen aus dem Bereich der Erwachsenenbildung hin entstand das Buch „Das alternde Gedächtnis" von Richard Olechowski[4]. Während sich das zuvor besprochene Buch der Arbeitsgruppe Bonn generell mit dem Problem des Alters aus psychologischer Sicht auseinandersetzte, konzentriert sich der Autor dieser Arbeit auf die Probleme des Lernens im engeren Sinn.

Er untersucht das Problem des alternden Gedächtnisses und kommt zu dem Hauptergebnis, daß die Lernfähigkeit des alternden Menschen nicht einfach nachläßt, sondern sich auf spezifische Weise ändert. Dadurch werden die Möglichkeiten und Grenzen einer Erwachsenenbildung im Alter bestimmt. Der Betonung dieses praktisch-pädagogischen Aspektes entspricht der Versuch, didaktische Konsequenzen aus den altersspezifischen Veränderungen psychischer Funktionen zu ziehen und Möglichkeiten aufzuzeigen, altersbedingte Leistungsabfälle zu kompensieren. Neben dieser praktischen Ausrichtung bezieht der Vf. auch grundlegende theoretische Fragen in seine Untersuchung mit ein und bemüht sich, das zur Frage der Lernfähigkeit älterer Menschen vorliegende Material – auch aus dem Bereich der amerikanischen Alternsforschung – aufzuarbeiten.

Das Verhältnis unserer Leistungs- und Konsumgesellschaft zu ihren älteren Mitgliedern analysiert J. P. Junker in seiner Schrift „Alter als Exil"[5].

Der Vf. gibt keine umfassende Darstellung der Situation älterer Menschen; er weist vielmehr nach, daß die Ausgrenzung und Diskriminierung der Älteren ihren Grund in den Werten und Idealen unserer Leistungs- und Konsumgesellschaft haben. Die Gedanken und Ausführungen Junkers geben dem Leser, vor allem auch den in der Altenarbeit Tätigen, kritische Impulse und lenken den Blick von den konkreten Aufgaben und Hilfestellungen auf gesellschaftliche Zusammenhänge und Eigentümlichkeiten.

Einen Versuch, die Erkenntnisse gerontologischer Forschungen möglichst allgemeinverständlich und übersichtlich darzulegen und einem größeren Kreis von Interessierten zugänglich zu machen, stellt das Buch „Das Elend der alten Leute" von R. Schenda[6] dar. Das Bemühen, einen verständlichen und gut lesbaren Text vorzulegen, ging nicht zu Lasten der Genauigkeit der Darstellung und einer Verflachung des Problembewußtseins. Gerade auch die sehr umfangreiche Bibliographie am Ende des Buches wird neben dem Literaturverzeichnis bei H.-P. Tews, das in erster Linie soziologische Literatur berücksichtigt, dem wissenschaftlich interessierten Leser brauchbare Hilfestellungen geben können.

Durch eine Analyse der demographischen, biologischen, ökonomischen, sozialen und psychologischen Elemente der Situation älterer Menschen macht der Vf. die Verflechtungen und wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen den biologischen Gegebenheiten des Alterns und der gesellschaftlichen Stellung der Älteren durchsichtig. Neben dieser Kritik am „Elend der alten Leute", der sozialen Diskriminierung und Ausgrenzung der älteren Menschen stellt der Autor im Schlußkapitel des Buches ganz konkrete Postulate für eine Alterspolitik, eine Altenhilfe und eine Alterserziehung auf. Gerade in einer permanenten Erziehung zum Alter, die schon bei den Jüngsten einzusetzen hat, sieht Schenda die Lösung der anstehenden Probleme.

Georg Sieber beschreibt in seinem Buch „Die Altersrevolution"[7] die psychologischen und gesellschaftlichen Probleme des Alterns in äußerst kritischer und teilweise herausfordernder Weise.

An vielen Beispielen analysiert er die falschen Vorstellungen vom Altern und zeigt auf, daß das Jugendlichkeitsideal unserer Leistungsgesellschaft und nicht so sehr biologische Veränderungen der eigentliche Grund dafür sind, ältere Menschen als nicht mehr vollgültige Mitglieder der Gesellschaft anzusehen und das Altern als einen Prozeß abnehmender Fähigkeiten und Möglichkeiten zu betrachten. Das Buch ist in gut verständlicher Form abgefaßt, und es muß besonders hervorgehoben werden, daß es auch aufgrund des Großdruckes für ältere Leser ein „leicht lesbares" Buch ist.

Schon in den bisher genannten Publikationen wird wiederholt hervorgehoben, daß das Alter eine Lernaufgabe darstellt, und zwar in einem doppelten Sinn. Einmal ist die Gesellschaft und in ihr jeder einzelne herausgefordert, seine Einstellungen gegenüber den älteren Mitmenschen zu ändern. Zum anderen muß sich der Mensch auf sein eigenes Alter vorbereiten und im Prozeß des Alterns dessen Chancen wahrnehmen und dessen Schwierigkeiten bewältigen lernen. Vor allem mit der letzteren Aufgabe und mit den dafür erforderlichen Lernhilfen in der Bildungsarbeit befassen sich die folgenden Titel. In der Regel stellen sie in einem ersten Teil die neueren Erkenntnisse wissenschaftlicher Forschungen und die politischen Aspekte des „Altenproblems" dar und

[2] **Altern.** Probleme und Tatsachen. Hrsg. von Hans Thomae u. Ursula Lehr. – Frankfurt a. M.: Akademische Verlagsgesellschaft 1968. X, 615 S.; DM 19.80

[3] **Arbeitsgruppe Alternsforschung** Bonn: **Altern – psychologisch gesehen.** – Braunschweig: Westermann 1971. 172 S. (Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung hrsg. von der Pädagogischen Arbeitsstelle des Deutschen Volkshochschul-Verbandes) TB. DM 7.80

[4] **Olechowski,** Richard: **Das alterne Gedächtnis.** Lernleistung und Lernmotivation Erwachsener. Ein Beitrag zur andragogischen Grundlagenforschung. – Bern, Stuttgart, Wien: Huber 1969. 248 S.; kart. DM 25.–

[5] **Junker,** Jean-Pierre: Zur gesellschaftlichen Ausgrenzung des alten Menschen. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1973. 56 S. (Kritische Texte 13) br. DM 4.80

[6] **Schenda,** Rudolf: **Das Elend der alten Leute.** Informationen zur Sozialgerontologie für die Jüngeren. – Düsseldorf: Patmos (1972). 222 S.; DM 16.–

[7] **Sieber,** Georg: **Die Altersrevolution.** – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1972. 188 S.; br. DM 19.80

ziehen in einem zweiten Teil die Folgerungen für die Arbeit mit älteren Menschen oder berichten über praktische Möglichkeiten und Modelle.

Einen Versuch für die Bildungsarbeit mit älteren Menschen und die Vorbereitung auf das Alter stellt das „Ottobeurer Seminar" dar. G.-H. Sitzmann berichtet in dem Buch „Lernen für das Alter"[8], aus welcher Problemstellung sich das Seminar entwickelte, wie es aufgebaut war, welchen Anklang es fand und welche Folgerungen daraus gezogen wurden.

Das Buch bringt im geraffter Form die wesentlichen Lehrinhalte des Seminars und zwar aus der Pädagogik (H. Ruprecht), der Psychologie (U. Lehr), der Medizin (H. Kaiser), der Soziologie (O. Blume) und aus der Politik (J. Reischl, H. Schmatz, J. Müller). In einem abschließenden Beitrag versucht G.-H. Sitzmann aufgrund der Erfahrungen des Ottobeurer Seminars, die wesentlichen Aspekte und Wissensinhalte des Lernens für das Alter festzulegen. Dabei ging es dem Herausgeber in erster Linie darum, den Mitarbeitern in der Erwachsenenbildung den Ansatz für eine Vorbereitung auf das Alter zu skizzieren und ihnen Arbeitshilfen für eigene Bemühungen anzubieten.

Von einem etwas anderen Ausgangspunkt her und mit anderer Zielsetzung versucht auch H. Ruprecht in seinem Buch „Lernen für das Älterwerden"[9] Möglichkeiten und Grenzen der Erwachsenenbildung im höheren Alter zu erörtern.

R. gibt zunächst einen Überblick über die wichtigsten statistischen Daten zu Fragen der Lebenserwartung und des Anteils älterer Menschen an der Gesamtbevölkerung verschiedener Länder. Danach stellt er die zentralen medizinischen, soziologischen, psychologischen und andragogischen Probleme und Themen im Bereich gerontologischer Forschungen vor. Auf dem Hintergrund dieser Informationen (Aussagen) stellt der Autor die Fragen, welche Möglichkeiten des Lernens bestehen, um den Alternsprozeß zu bewältigen und wann der Lernprozeß einzusetzen hat. Im letzten Teil des Buches zeigt er eine Reihe von Inhalten für die Bildungsarbeit mit älteren Menschen auf, die für den Bereich einer kirchlichen Bildungsarbeit sicherlich noch ergänzt werden muß. Der Autor schließt mit allgemein-didaktischen Überlegungen einer „Gerontagogik".

Der von K. F. Becker herausgegebene Sammelband „Älter – doch dabei!"[10] ist ebenfalls eine Handreichung für Leser, die in der Politik, Wrtschaft, Bildung, Wohlfahrt oder Gemeinde sich mit Fragen und Problemen der älteren Menschen auseinandersetzen.

Im ersten Teil des Buches wird in einer Reihe von Beiträgen eine gut verständliche Zusammenfassung der wichtigsten neueren Erkenntnisse der Gerontologie gegeben und der Leser in einer weiteren Reihe von Beiträgen aus dem Bereich der Politik, des Rentenwesens und der Architektur mit den sozialen Grundfragen des Alters bekanntgemacht. Im zweiten Teil des Sammelbandes werden verschiedene praktische Möglichkeiten der Arbeit mit älteren Menschen vorgestellt. Die zahlreichen Beiträge sind von recht unterschiedlichem wissenschaftlichen und praktischen Wert. Es muß besonders hervorgehoben werden, daß der Herausgeber des Buches auch auf Erfahrungen und Modelle in Nachbarländern eingeht, so etwa in Berichten über Ferienbildungswochen für ältere Menschen in der Schweiz, Freiwilligendienste in Frankreich oder Pensionistenhochschulen in Dänemark. Doch auch in den übrigen Berichten und Anregungen des zweiten Teils erhält der Leser eine Fülle von Hinweisen und Anregungen aus der Praxis für die Praxis.

Impulse für die Arbeit mit älteren Menschen, insbesondere für die Altenpastoral, findet der Interessierte auch in dem Tagungsbericht „Alter, Altern, Altenpastoral" im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts hrg. von W. Zauner und H. Erharter[11].

Nach einer Darlegung der Situation der älteren Menschen in unserer Zeit aus medizinischer, psychologischer und soziologischer Sicht nehmen drei Theologen zum Problem des Altseins und Älterwerdens Stellung. Ein Exeget (N. Füglister) zeigt auf, in welcher Weise die Bibel zum Problem des Alterns Stellung nimmt, ein Dogmatiker (O. Semmelroth) spricht über „die letzte Lebensspanne und die letzten Dinge" und ein Pastoraltheologe (H. J. Brouwer) stellt ausgehend von den Beiträgen der Gerontologen und Theologen die Aufgabe der Kirche im Dienst am älteren Menschen dar. Eine Fundgrube praktischer Anregungen für den Leser sind vor allem die zusammenfassenden Berichte aus den Arbeitskreisen und die Ergebnisse aus den Diskussionen mit den Referenten im Anschluß an die jeweiligen Beiträge.

Der letztgenannte Tagungsbericht gibt Anlaß zu einer selbstkritischen Anmerkung des Pastoraltheologen. Insgesamt fällt auf, daß in der neueren Literatur zum Alter gewichtige Monographien aus dem kirchlichen und pastoraltheologischen Bereich fehlen, und das trotz des erheblichen Einsatzes der Kirchen für die älteren Menschen. Seit dem Buch von R. Swoboda (Altersseelsorge, Donauwörth 1961) klafft hier – abgesehen von einzelnen Aufsätzen – eine Leerstelle in der pastoraltheologischen Literatur. Dies wird zu einem erheblichen Teil an der Vielzahl der Probleme liegen, mit denen die neuere Pastoraltheologie befaßt ist. Ohne systematische Aufarbeitung der neueren gerontologischen Literatur und deren pastoraltheologische, praxisverändernde Reflexion laufen aber die kirchlichen Aktivitäten für die älteren Menschen immer größere Gefahr, gegenüber kritischen Einwänden ihre Intentionen und Methoden nicht mehr verantworten zu können. Hier verdienen die von F. Pöggeler (vor allem in: Die Lebensalter, Mainz 1973, 61–68) erhobenen Mahnungen aufmerksameres Gehör.

Eine weitere kritische Anmerkung betrifft die Situation der Literatur zur Altenbildung im Gesamt der Literatur zur Erwachsenenbildung. Die Literatur über die vorbereitende Bildungsarbeit auf das Alter und über die Bildungsarbeit mit alten Menschen ist vergleichbar isoliert wie die alten Menschen in unserer Gesellschaft. Es gibt kaum Ansätze, den alternden Menschen in der Theorie der Erwachsenenbildung fundamental und integriert zu berücksichtigen. Würde dies geschehen, so würden manche theoretische Entwürfe zur Erwachsenenbildung von vornherein vor bedenklichen Engführungen bewahrt. Vor allem aber wird nur bei einer Integration der Aspekte der Alternsforschung in ein umfassendes Bildungskonzept zu erwarten sein, daß die Impulse dieser Forschung in der wünschenswerten und notwendigen Weise wirksam werden.

Da das Altern nicht nur ein Thema wissenschaftlicher Forschung ist, sei in einem Anhang auf drei Publikationen aufmerksam gemacht, die sich als direkte Lebenshilfe für die vom Alter betroffenen bzw. für das Zusammenleben mit alten Menschen anbieten und deren Hinweise wissenschaftlich hinreichend verantwortet werden können.

Eine Reihe von Journalisten, freien Schriftstellern, Wissenschaftlern, Theologen und Mitarbeitern in Bildungseinrichtungen sind die Autoren des Buches „Die abgeschobene Generation" hrsg. von U. Schulz[12]. Gemeinsames Anliegen der verschiedenen Beiträge ist es, Wege und Möglichkeiten der Überwindung der Isolation älterer Menschen aufzuzeigen. Das Buch bringt eine Reihe lesenswerter Reflexionen, die dem Praktiker der Altenarbeit wertvolle Anregungen geben, die vor allem aber auch den verschiedenen Generationen zu größerem Verständnis füreinander und zu einem besseren Zusammenleben helfen können.

Ein recht anschauliches Büchlein, das sich den Alltagsproblemen im Miteinander der verschiedenen Generationen widmet, ist „Vom Umgang mit Großeltern" (Grands – Parents d'aujourd'hui) von F. Isambert[13]. Ohne unmittelbar auf die Ergebnisse der Gerontologie einzugehen, versucht der Vf., aus seiner Erfahrung praktische Ratschläge und Hilfen für das Zusammenleben zwischen älteren Menschen, ihren Kindern und Enkelkindern und die sich dabei ergebenden Fragen und Probleme zu geben.

Nicht nur Leser, die in der Altenarbeit tätig sind oder sich innerhalb der Gemeinde besonders mit älteren Menschen beschäftigen, kann das Buch „Morgen ist gestern" von H. Wulf[14] eine Fülle von Hinweisen für ein besseres Verstehen der Älteren und ihrer Situation geben, sondern auch den Familien und den älteren Menschen selbst. Trotz seiner teilweise beschaulichen Art sind im Buch auch gerontologische Forschungsergebnisse eingearbeitet, die allerdings an einigen Stellen durch neuere Literatur aufgearbeitet werden müßten.[15]

[8] **Lernen für das Alter.** Hrsg. von Gerhard-H. Sitzmann. – Diessen vor München: Huber 1970. 111 S.

[9] **Ruprecht,** Horst: **Lernen für das Älterwerden.** – Heidelberg: Quelle & Meyer (1972). 124 S.; br. DM 12.50

[10] **Älter – doch dabei!** Ruhestand in der Leistungsgesellschaft zwischen Krise und Möglichkeiten. Hrsg. von Karl-Friedrich Becker. – Stuttgart, Göttingen: Klotz 1973[2]. 193 S.; Ppb. DM 19.80

[11] **Alter, Altern, Altenpastoral.** Hrsg. von Wilhelm Zauner und Helmut Erharter. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 139 S.; DM 15.80

[12] **Die abgeschobene Generation.** Vorschläge zur Überwindung der Isolation alter Menschen. Hrsg. von Ursula Schulz. – Wuppertal: Jugenddienst-Verlag (1972). 175 S.; DM 13.80

[13] **Isambert,** Fernande: **Vom Umgang mit Großeltern.** Ein Ratgeber für alle Generationen. – Luzern, München: Rex 1972. 159 S.; br. DM 12.80

[14] **Wulf,** Hans: **Morgen ist gestern.** Ein Beitrag zum Verständnis des Alters. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag (1972). 149 S.; DM 8.80

[15] Vgl. auch noch: **Deeken,** Alfons: **Alt sein ist lernbar.** Anleitung und Hilfe. (Deutsch von Karl Schmitz-Moormann). – Kevelaer: Butzon & Bercker 1973. 132 S.; Snolin DM 9.80

Schicklberger, Franz: **Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches.** Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung. – (Würzburg): Echter (1973). 263 S. (Forschung zur Bibel 7) br. DM 24.–

In seiner Würzburger Dissertation handelt Vf. über die cap. 1 Sam 4–6, die seit L. Rost meist, zusammen mit 2 Sam 6, als ἱερὸς λόγος des Jerusalemer Ladeheiligtums aufgefaßt werden. Vf. lehnt diese Hypothese ab und erweist 2 Sam 6 als literarisch unabhängig. Innerhalb 1 Sam 4–6 scheidet er die ursprünglich selbständige vordawidische in/bei Schilo zunächst mündlich entstandene „novellistische Katastrophenerzählung" vom Verlust der Lade und dem Schicksal der Eliden 1 Sam 4,1a(LXX) b.2–4.10–12.13a α*βγb.14b–18a.19–21 aus. Ein 720 geflohener Nordisraelit schrieb um 700 in Jerusalem 1 Sam 5,1–6bα.7–12; 6,1–4*.5aβ–11abαβ.12–14.16, bezog mittels 1 Sam 4,5–9.22 die Katastrophenerzählung ein und verfaßte so die Ladeerzählung als „komponierte theologische Aussageerzählung", die verschiedentlich erweitert wurde. Vf. gründet die Datierung auf Verflechtung und Ausstilisierung mehrerer Theologumena sowie Anklänge an Traditionen, die er teils in Israel, teils in Jerusalem oder Juda ansetzt. Im „theologiekritischen" Teil begründet Vf. seine These, der Autor der Ladeerzählung habe aus konservativer Tendenz und in Konkurrenz zur herrschenden Zionstheologie darstellen wollen, daß YHWH nach wie vor der etwas in Vergessenheit geratenen Lade verbunden sei, und aus tagespolitischen Gründen habe er das Ladethema in Zusammenhang mit den Philistern aufgegriffen.

Vf. diskutiert die erheblichen literarkritischen Probleme in 1 Sam 4–6 ausführlich und sorgfältig. Bezüglich der Katastrophenerzählung argumentiert Vf. nicht traditionsgeschichtlich, es müsse eine alte Überlieferung vom Verlust der Lade und vom Tod der Eliden gegeben haben (woher weiß Vf., daß eine solche Überlieferung später nicht „wesentlich umformuliert" worden wäre [16]? Vgl. seine Erwägungen zu möglichen literarischen Gestaltungen [70]), sondern er will sie mit literarkritischen Methoden als literarische Einheit aussondern.

Seine Argumente überzeugen nicht. (1) Ladebezeichnungen. Vf. unterdrückt nicht nur mit LXX bei den Ladebezeichnungen 4,3.4.5 b r y t, sondern liest 4,3 mit LXX 'l h y n w für y h w h, während er in beiden Nennungen der Lade 4,4 LXX nicht folgt, ohne die unterschiedliche konjekturalkritische Bewertung der LXX zu begründen (27ff). Da nach der vorgelegten Literarkritik derselbe Autor in 4,4 sowohl 'r w n y h w h ṣb'w t als auch 'r w n h'l h y m sagt, kann 'r w n y h w h in 4,5.6 weder die Ausscheidung dieser V. aus der Katastrophenerzählung (trotz 88 Anm. 195) noch ihre Zuordnung zu 1 Sam 5f (88) begründen, zumal 1 Sam 5 u. a. sowohl 'r w n y h w h als auch 'r w n h'l h y m gebraucht, dort aber Vf. literarkritische Konsequenzen ausschließt (101 Anm. 3; 159f + Anm. 148).

(2) Bei ursprünglicher Folge 4,9.10 sei die Nennung des Subjekts P L Š T Y M in 4,10 überflüssig (31). 4,9 ist Redesatz, 4,10 jedoch Handlungssatz; damit entfällt dieses Argument (die auffallendere Wiederholung innerhalb der Handlungssätze 5,1.2 dient Vf. nicht als Scheidungsgrund [101f]).

(3) Die Lade stehe zwar 4,5–9, nicht aber in der Katastrophenerzählung im Zentrum des Interesses (30). Dieses Urteil beachtet zu wenig 4,3 und fußt auf einigen fragwürdigen Textmanipulationen.

(a) Vf. eliminiert in 4,13a w h n h bis h k s', wodurch sich nicht mehr Eli, sondern der Bote um die Lade ängstigt (32ff). w y b w' stehe in 4,13 ohne Ziel und Ausgangspunkt. Beides geht jedoch in 4,12 vorauf. Der Name „Überraschungspartikel" (33) charakterisiert h n h zu einseitig; die häufigen Partizipialsätze mit w h n h nach Verben der Bewegung decken diese Funktionsbestimmung nicht. w y b w' in 4,13 ist weder „ein erratischer Block ohne Beziehung zum Kontext" noch „völlig überflüssig" (33). 4,12: Handlung im Vordergrund: zwei Narrative w y r ṣ w y b', denen syndetisch ein partizipialer und ein nominaler Hāl-Satz zugeordnet sind. 4,13: nach diesem beschreibenden Element nimmt der Narrativ w y b w' in 4,13 mit selbem Lexem die Handlung des Vordergrunds wieder auf (vgl. doppeltes w y r' Gen 18,2); ihm ist durch Partizipialsatz mit w h n h eine Hintergrundschilderung als retardierendes Element zugeordnet. Durch die Inversion 4,13b wird nicht nur „der Faden der Ereignisse ... wieder ... aufgenommen" (46); sie bezeichnet einen Einschnitt gemäß dem Satztyp w a + Subjekt + qaṭal + wa(y) = yiqṭol mit neuem Subjekt (anstelle häufigeren Nachsatzes: w a + Subjekt + qaṭal) für ‚sobald ... da ...'. Erst in wyb' 4,14 kommt diese Bewegung zum Ziel. Die grundlose Ausmerzung des h n h-Satzes nötigt zur Deutung: (l) y d (!) d r k m ṣ p h = „längs (zur Seite) des Weges nach Mizpa" (32). Die Ausdrücke cl/'l/l=yd fußen jedoch auf der Bedeutung y d = ‚Seite' (dann auch seitliche Begrenzungslinie wie z. B. Ufer) und bedeuten: ‚neben', ‚(seitlich) entlang'. Daß aber die Marschroute auf einem Weg so ausgedrückt werden könnte, ist unbewiesen und unwahrscheinlich. Noch weniger begründet ist die Ausscheidung des retardierenden 14a, die zu der eigenartigen Satzfolge w h'y š b' ... w t z c q ... w h'y š m h r w y b' (die Funktion dieser zweiten Inversion diskutiert Vf. nicht) führt. Der h n h-Satz ist fest im Kontext verankert. Somit ist Eli um die Lade besorgt, und diese Sorge verdient mehr Interesse, als Vf. ihr 33 Anm. 82 widmet.

(b) In 4,16 „erwartet man ... eine viel konkretere Informationsbitte", eine Frage des Vaters nach seinen im Feld stehenden Söhnen wäre „psychologisch verständlicher" (35f). Durch solche willkürlichen, vom Text her nicht begründeten Erwägungen verleitet, liest Vf. m h h y h d b r b n y: „wie steht die Sache um meine Söhne", obwohl er Dittographie bei h d b r annehmen muß und dieselbe formelhafte, zu ausführlicherer Schilderung auffordernde Frage in 2 Sam 1,4 im selben Kontext begegnet, wie Vf. selbst bemerkt. Nur diese Textänderung aber stützt die Meinung des Vf., von den vier Mitteilungen des Boten in 4,17 seien der Tod der Söhne und der Verlust der Lade „das Wesentliche seiner Antwort" (36). Formal steht die Lade betont an letzter Stelle und wird allein zu Beginn von 18 aufgenommen. Auch die unerwartete Erwägung, daß der Todessturz Elis vielleicht nicht durch die Nachricht vom Verlust der Lade verursacht wurde, sondern nur „in dem Augenblick passierte, in dem der Bote mit seiner Hiobsbotschaft fertig war" (36), kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Lade hier im Zentrum des Interesses steht.

(4) Wenn 4,5–9 über 4,21 hinausweisen (85ff), so gilt das mit selbem Recht von 4,3 (trotz 60ff; 87 Anm. 193). Vf. erweist Beeinflussung der Darstellung 4,5–9 durch Formelgut des YHWH-Kriegs (74ff). Er versäumt aber (trotz 45), in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß in 4,3 die Retterformel, ebenfalls aus YHWH-Krieg-Kontext, steht, was gegen literarkritische Scheidung spricht. Die Erwartungen, die 4,3 an die Lade knüpft, entsprechen der Sicht der Lade in 4,5–9 und cap. 5f. Unterschiede sind stofflich bedingt – zunächst war vom Verlust der Lade zu berichten –; sie können nicht literarkritisch ausgewertet werden.

Auch bei der literarkritischen Analyse der cap. 5f, die Spannungen eher unterbewertet, wird die Nachprüfung dadurch erschwert, daß Vf. die Scheidungskriterien – Doppelungen; sachliche, nomenklatorische, syntaktische Spannungen – weder getrennt in ihrer Tragweite bewertet noch einzeln nach sämtlichen Belegen im Text aufführt und diskutiert.

Wesentliche Beobachtungen erarbeitet Vf. in den ausführlichen formkritischen Analysen. Ausgehend von einer syntaktisch-stilistischen Beschreibung, untersucht er den Text nach Gesichtspunkten wie Rede, Handlung, Dimension, Zeit, Stimmung, Wortfeld, Leitwörter, Beschreibung, Wertung, lehrhafte Ausrichtung, Horizont und erzielt vor allem bezüglich des Aufbaus von cap. 5f überzeugende Resultate.

Die syntaktische Analyse ähnelt allerdings oft mehr einer Nacherzählung, ist terminologisch ungenau (Vf. spricht z. B. passim von Begriffen, wo er Wörter, Wurzeln, somit Lexeme meint; er nennt eine Präpositionalverbindung mit Inf. cs. Kausalsatz [41], bezeichnet eine dem verbalen Prädikat zugeordnete Umstandsbestimmung als Objektserweiterung [45]), schnell bei der Hand mit emotionalen Deutungen, unvollständig (häufig wird nur die äußere Form, nicht aber die syntaktische Funktion genannt: z. B. Funktion des syndetischen Nominalsatzes als Hāl-Satz, explikative Funktion der Asyndese, Verbfunktionen), manchmal fehlerhaft. 1 Sam 4,19 beginnt nicht mit invertiertem Verbalstz (48), sondern mit Nominalsatz. w l' y m y t 1 Sam 5,11 ist kein Jussiv (154). Diese Deutung verwehrt die morphologisch klar erkennbare Langform; auch ohne dies sollte sie wegen l' seit W. Richter, Recht und Ethos, Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches, StANT 15, München 1966, 72ff, ohne Begründung nicht mehr möglich sein. Protasis und Apodosis in 1 Sam 6,9 drücken nicht „das in der Vergangenheit Andauernde" (166) aus, sondern 'm-yiqṭol steht für individuellen Sachverhalt der Zukunft, x-qaṭal für individuellen Sachverhalt der Vergangenheit. In 1 Sam 6,13a ist das Subjekt nicht vorgezogen (167), vielmehr ist im Partizipialsatz die Stellung S-P normal. 1 Sam. 5,7a lehnt sich weder in der Wortwahl noch in der Syntax an 4,7a an (152); in 4,7 lautet das Verb Y R', in 5,7 R' Y; dort, nicht aber in 4,7, ist der k y-Satz Objektsatz. Wegen morphologischer und vor allem syntaktischer Eigenheiten sollte man die Partizipialsätze nicht ohne weitere Differenzierungen unter die Nominalsätze einordnen. Trotz dieser Einschränkungen ist der den konkreten Text ernstnehmende Versuch einer syntaktisch-stilistischen Beschreibung sehr zu begrüßen und hilfreich.

Trotz der ausführlichen Formkritik und obwohl er häufiger darauf zu sprechen kommt (vgl. 13f, wo fälschlich alle Aktionen der Lade zugesprochen werden; 27. 45. 85. 149. 170f. 188ff. 216f. 224f), analysiert Vf. den Text seltsamerweise nicht zusammenfassend nach dem Gesichtspunkt des gegenseitigen Verhältnisses der Aussagen, deren Akteur teils die Lade, teils 'l h y m, teils YHWH, teils die Hand YHWH's ist bzw. deren Wortlaut nicht präzisiert, ob YHWH oder die Lade Subjekt ist (woraus entnimmt Vf., daß in 1 Sam 4,3bβγ ursprünglich der Ladegott, später vielleicht die Lade als Subjekt galt [45]? Diese Behauptung steht

wohl im Dienst seiner Literarkritik, derzufolge 4,3 nicht zum Textteil mit personalisierter, sondern zur Einheit mit nüchterner Darstellung der Lade gehört [68]), obwohl gerade hier der Text wohl einen Ansatz zu theologischer Fragestellung böte.

Vf. nennt seine Arbeit „theologiegeschichtliche Untersuchung". Leider präzisiert er weder, was er unter Theologie versteht (vgl. seine Formulierung: „die Auffassung bzw. die Theologie von der Lade" [13]), noch, in welcher nachprüfbaren Weise seine theologische Deutung im Text gründet. Er lehnt die Deutung des Todes Elis als Gottesurteil ab, weil dies nicht ausdrücklich gesagt ist (36f), behauptet aber ohne Anhalt im Text, der Verfasser der Katastrophenerzählung habe sich „in theologisches Neuland" vorgetastet und aus dem Verlust der Lade „die Freiheit Jahwes in der Geschichte erkannt" (73). Die in 1 Sam 5f literarkritisch als Zusätze ausgeschiedenen Sätze über die Mäuseplage bezeugen laut Vf. theologisch „eine tiefe Ehrfurcht vor Jahwe" (109) und „große Ehrfurcht vor der Lade" (117). Andere Abzweckung der Zusätze zu unterstellen, steht wohl frei.

Vf. trägt neue, beachtenswerte Thesen zu den schwierigen cap. 1 Sam 4–6; 2 Sam 6 vor und fördert damit die Kenntnis dieses Textes.

München Walter Groß

Maier, Johann/**Schubert,** Kurt: **Die Qumran-Essener.** Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde. – München, Basel: Ernst Reinhardt (1973). 312 S. (Uni-Taschenbücher 224) kart. DM 14.80

Das Werk gliedert sich in die zwei Teile: A. Lebensbild der Gemeinde von K. Schubert (9–141) und B. Texte der Schriftrollen von J. Maier (143–312). Der zweite Teil ist ein Neuabdruck von J. Maier. Die Texte vom Toten Meer. Band I. München 1960. Dies wird im Buch an keiner Stelle vermerkt. Die präzise Einführung sowie die vortreffliche Übersetzung bieten eine auf das Wesentliche ausgerichtete und zuverlässige Information.

Münster Oswald Loretz

Wolff, Hans Walter: **Anthropologie des Alten Testaments.** – (München): Kaiser (1973). 364 S. Lw. DM 34.50

Dieses umfangreiche Buch des Heidelberger Alttestamentlers ist forschungsgeschichtlich der bisher erste Versuch einer Sichtung und Deutung der anthropologischen Aussagen im Alten Testament. Das gesteckte Ziel umreißt H. W. Wolff selbst im Vorwort: „Ich war bemüht, die charakteristischen Texte vorzuführen und keine irgendwie wesentlichen Aussagen zu übergehen. So sollte ein Lesebuch entstehen, das jedem, den anthropologische Probleme beschäftigen, auch ohne fachwissenschaftliche Voraussetzungen den Zugang zu den biblischen Dokumenten eröffnet. Darüber hinaus möchte die Verarbeitung der umfangreichen Spezialliteratur die theologische Forschung im Detail und im Grundsätzlichen fördern" (5). Der Charakter des „Lesebuchs" wird dadurch erreicht, daß die wichtigsten alttestamentlichen Texte immer im Wortlaut abgedruckt sind. Der Forschungsbezug wird vor allem deutlich durch die jeweils am Anfang eines Abschnitts gegebenen Literaturangaben; eine explizite Auseinandersetzung mit der Literatur findet (leider!) allerdings kaum statt.

Die drei Teile des Buches tragen die sprachlich gelungenen Überschriften „Des Menschen Sein. Anthropologische Sprachlehre" (21–123), „Des Menschen Zeit. Biographische Anthropologie" (127–230), „Des Menschen Welt. Soziologische Anthropologie" (233–330). Der erste Teil, der zunächst kurz das synthetisch-stereometrische Denken der Semiten beschreibt, versucht von den Grundwörtern hebräischer Anthropologie her einen ersten Zugang zum biblischen Menschenbild. Dabei erhalten vor allem die Wörter näpäš, bāśār, rūaḥ und lēb(āb), die unter dem Einfluß griechischen Denkens in der christlichen Tradition oft im Sinne einer dichotomischen oder trichotomischen Anthropologie als Seele, Fleisch (Körper), Geist und Herz verstanden wurden, ihre sachgerechtere Deutung als „der bedürftige Mensch" (näpäš), „der hinfällige Mensch" (bāśār), „der ermächtigte Mensch" (rūaḥ) und „der vernünftige Mensch" (lēbāb). Der zweite Teil nimmt den Menschen in den wechselnden Phasen seiner Lebensgeschichte in den Blick: Schöpfung und Geburt, Leben und Tod, Jungsein und Altern, Krankheit und Heilung, Erwartung von Zukunft. Im dritten Teil wird der Mensch in den vielfältigen Bezügen gesehen, die seine Welt ausmachen: die Schöpfung („Gottes Bild – der Weltverwalter"), die Familie („Mann und Frau", „Eltern und Kinder"), die Mitmenschen („Brüder, Freunde, Feinde"), der Staat und die Gesellschaft („Herren und Knechte", „Der Einzelne und die Gemeinschaft"), die Schule („Weise und Toren"). Diesen Teil (und das Buch insgesamt) beschließt ein knappes Kapitel „Die Bestimmung des Menschen: zum Leben in der Welt, zum Lieben des Mitmenschen, zum Beherrschen der Schöpfung, zum Loben Gottes" (321–330).

Dies ist ein Buch, das der Alttestamentler, der Theologe und jeder an anthropologischen Fragen Interessierte mit Freude und Gewinn lesen wird. Es ist in faszinierender Sprache geschrieben, die es versteht, atl. Texte zum Sprechen zu bringen. Die Gesamtanlage ist bestechend und bringt darin implizit viele Details, die nur angedeutet sind, in überraschende Zusammenhänge.

Selbstverständlich ist ein thematisch so breit angelegtes Werk in vielem von den individuellen Positionen seines Vf.s bestimmt, ohne daß diese immer begründet werden können. Vielleicht wäre es aber auch für den breiteren Leserkreis nützlich und für das Gespräch mit der Forschung unerläßlich gewesen, anmerkungsweise doch die eine oder andere exegetische Position aufzuführen, z. B. bei der Deutung von Ps 49,16 als „Entrückung" (164), bei der Frage nach den ältesten Formen des Sabbatgebots (201) sowie des angedeuteten nomadischen Ursprungs des Sabbats (208), bei der „königlich" (und nicht „prophetisch") interpretierten Gottesknechtsgestalt (287) oder der doch eigenwilligen Interpretation des Immanuelzeichens (319). Manche Texte wären auch noch gesprächiger, wenn sie stärker in ihrem jeweiligen zeit- und religionsgeschichtlichen Kontext zur Sprache kämen. Die unterschiedlichen Nuancen der Sabattheologie z. B. erhalten ihre konkrete anthropologische Relevanz gerade wenn sie jeweils auf dem Hintergrund der sich ändernden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung gesehen werden. Die Abschnitte über Tod (150–176) und Sexualität (243–258) hätten durch die Erläuterung der nur angedeuteten religionsgeschichtlichen Bezüge um vieles aussagekräftiger werden können. Bei der anthropologischen Sprachlehre wäre die Einbeziehung der Septuaginta und der durch sie ausgelösten Problematik für die aktuelle Diskussion wünschenswert gewesen. Manche Abschnitte sind insgesamt etwas dünn und bisweilen sogar biblizistisch geraten, z. B. die Abschnitte „Das Wesen des Menschen" (116–123) und „Eltern und Kinder" (259–269). Die Abschnitte „Krankheit und Heilung" (211–220) sowie „Des Menschen Hoffnung" (221–230) sind m. E. am schwächsten in ihrer anthropologischen Relevanz ausgefallen; hier wäre unbedingt mehr zum Thema „der leidende und der klagende Mensch" und zur Utopie vom neuen Menschen zu sagen.

Die Anlage eines solchen Werkes bringt es schließlich mit sich, daß man in der Auswahl und Darstellung im einzelnen auch anders entscheiden könnte. Nach der Meinung des Rezensenten ist z. B. der Abschnitt „Blut" (98–101) ausgesprochen dürftig, hätte man in der anthropologischen Sprachlehre von Nase/Zorn handeln müssen, wäre der metaphorische Gebrauch anthropologischer Wörter breiter zu berücksichtigen usw. Das wird immer eine persönliche Entscheidung sein. Sachlich bedauerlich ist aber das Fehlen des für das alttestamentliche Menschenbild zentralen Bezugsfeldes, wonach der Mensch wesentlich Glied einer religiösen Gemeinschaft ist, d. h. also sein Selbstverständnis im Vollzug des Kultes. Ebenso vermißt man einen Abschnitt zum Thema „Der Mensch zwischen Schuld und Vergebung". Beide Bezugsfelder wären gerade auch für das Ausziehen der Linien auf das NT hin unumgänglich gewesen.

Trotzdem: Das Buch ist eine der erfreulichsten Neuerscheinungen aus dem Bereich alttestamentlicher Exegese der letzten Jahre.

Münster Erich Zenger

Seybold, Klaus: **Das Gebet des Kranken im Alten Testament.** Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1973). 208 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Bd 99, 5. Folge, Heft 19) Lw.

Diese Kieler Habilitationsschrift versucht, genauer den Sitz im religiösen Leben Israels für die Psalmen zu ergründen, die es mit Krankheit und Heilung zu tun haben.

Die Einleitung (11–16) umreißt die Aufgabe und die Forschungsgeschichte.

Teil 1 „Kriterien zur Bestimmung der individuellen Krankheits- und Heilungspsalmen" (17–76) stellt zunächst die atl. und altorientalischen Texte zusammen, in denen man etwas über die Terminologie und die Vorstellungen des Lebensbereichs Krankheit und Heilung erfährt. Dann werden die hebräischen Ausdrücke und Wendungen für Krankheit und Heilung, die psychologischen und religiösen Vorstellungen, die sozialen

Implikationen (Ausschluß des Kranken als eines Sünders oder als einer Gefahr aus der Gemeinschaft, Anfeindung) und die durch Krankheit veranlaßten religiösen Praktiken untersucht, wie sie sich aus Texten außerhalb der Psalmen abzeichnen. Schließlich versucht der Vf., diese Kriterien in den Psalmen wiederzufinden und so die Gruppe der Krankheits- und Heilungspsalmen aus anderen Psalmengruppen auszusondern. Demnach gehören sicher zu dieser Gruppe Ps 38; 41; 88 und 11QPs^{a} 155 = syr. 3; wahrscheinlich gehören dazu Ps 30; 39; 69; 102; 103; Jes 38,9–20; möglicherweise sind dazuzurechnen Ps 6; 13; 31f; 35; 51; 73; 91.

Teil 2 „Untersuchungen zur Funktion und Struktur der Krankheits- und Heilungspsalmen" (77–164) ergründet zunächst die rituellen und institutionellen Voraussetzungen, die den Hintergrund für das Verständnis der zu untersuchenden Psalmen bilden. Altorientalische und biblische Texte außerhalb des Psalmenbuchs zeigen, daß es in Israel Riten und Einrichtungen gab, die der religiösen und sozialen Wiedereingliederung in die Gemeinschaft dienten. Die Krankenpsalmen wurden vom Kranken selbst auf seinem Krankenlager gebetet oder auch stellvertretend von einem Priester oder einem Laien im Heiligtum, vielleicht dann in Verbindung mit einem Opfer, vorgetragen. Die Krankenpsalmen sind aber auf die nach der erwarteten Heilung nötigen Restitutionsriten bezogen, indem sie bereits Bußriten und -äußerungen vorwegnehmen und das Versprechen kultischer Leistungen enthalten. Die Heilungspsalmen dagegen gehören dem offiziellen Kult am Heiligtum an. Ihr Vortrag erfolgt im Zusammenhang mit einem Reinigungs- und Sühneritual, bei dem der Geheilte ein Sündenbekenntnis ablegt, Selbstminderungsriten, die an Trauerbräuche erinnern, vollzieht, dann am Gemeindegottesdienst teilnimmt, dessen Mittelpunkt die Theophanie bildet, und schließlich in feierlicher Rekapitulation der ihm durch Gott wiederfahrenen Heilung im Rahmen eines Opfermahls den während der Krankheit gebeteten Psalm in Kurzform zitiert und Gott vor den Anwesenden für seine Rettungstat dankt. Dann werden die einzelnen Psalmen in der obigen Reihenfolge auf diese rituellen Umstände hin überprüft und so bei jedem der Psalmen die Abläufe im Ritual festgestellt, zu denen der einzelne Psalm gehören dürfte.

So ergibt sich ein anschauliches Bild von den religiösen Bräuchen bei Krankheit und nach erfolgter Heilung sowie eine einleuchtende Erklärung für viele Einzelzüge der untersuchten Psalmen, die uns sonst dunkel bleiben. Wichtig ist die Feststellung, daß die Krankheits- und Heilungspsalmen nicht Formulare sind, sondern entweder von dem betreffenden Kranken selbst oder für ihn von einem Experten verfaßte Gebete bzw. Lieder aus einem ganz konkreten Anlaß heraus. Da jeder dieser Psalmen eine ganz bestimmte Funktion im Ablauf der Krankheit oder des auf sie folgenden Restitutionsrituals hat, ist die Gattungsbestimmung „individuelle Klagelieder" bzw. „Danklieder für erfahrene Heilung" zu grob, andererseits ist der genaue Sitz im Leben innerhalb des Rituals zu mannigfaltig, um für jeden Psalm eine besondere Gattungsbezeichnung zu finden; so bleibt es am besten bei der Bezeichnung „Krankheits- und Heilungspsalmen". Diese Ergebnisse stellt der Vf. in der „Zusammenfassung der Ergebnisse" (165–185) zusammen. In einem Anhang (186–187) druckt er den hebräischen und deutschen Text von 11QPs^{a} 155 ab. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (189–200), ein Bibelstellen- und ein Sachregister bilden den Abschluß des Bandes.

Mit dieser Untersuchung hat Vf. einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der hier untersuchten Psalmen, zur Ergründung des israelitischen Rituals und zur Religionsgeschichte Israels geleistet, auch wenn er, wie er selbst feststellt, wegen der Schwierigkeit einer Datierung der Psalmen kaum geschichtliche Entwicklungslinien verfolgen konnte. Aber gerade die faktische Unmöglichkeit einer Datierung und die vom Vf. selbst immer wieder herausgestellte Unschärfe der Terminologie sowie der Schilderung einzelner Krankheitssymptome und Abläufe wird die Frage nie zur Ruhe kommen lassen, ob der Text des betreffenden Psalms wirklich zu einem bestimmten Ritus gehört oder durch eine Krankheit eines ganz konkreten Menschen veranlaßt ist. Es mag sein, daß in älterer Zeit eine schwere Krankheit ähnlich wie der Aussatz den Menschen kultunfähig machte, aus der Gemeinschaft ausschloß und den Betreffenden als Sünder zu erweisen schien, und daß darum nach erfolgter Heilung ein Verfahren vorgesehen war, durch das der Geheilte wieder in die Gemeinschaft eingegliedert und für kultfähig deklariert wurde. Bewiesen ist das aber durch diese Untersuchung keineswegs, und vor allem ist es wenig wahrscheinlich, daß noch in nachexilischer Zeit, aus der wohl doch die meisten dieser Psalmen stammen, solche Praktiken lebendig waren. Vor allem kann man sich kaum vorstellen, daß Krankheit wirklich so selbstverständlich Anfeindungen und Verfolgungen durch übelwollende Gegner zur Folge hatte, wie es der Vf. annimmt. Hier liegt doch eher die Annahme nahe, daß es sich bei derartigen Psalmen eben doch um Formulare handelt, die in verschiedenen Situationen dienlich waren, sowohl bei Krankheit, als auch bei anderer Not. Der Vf. muß selbst immer wieder feststellen, daß es oft sehr schwer ist zu entscheiden, welcher Art die aus einem solchen Text sprechende Not ist. Krankheit ist ein zu allgemein verständliches Bild, als daß man darauf verzichten könnte, wenn man menschliche Existenznot anderer Art anschaulich und eindrucksvoll schildern will; vgl. Ps 22 und Jes 53. Auch sonst bleiben Fragen offen. Wie soll man sich etwa konkret die „Theophanie" vorstellen, mit der das Restitutionsritual verbunden sein soll? Ist es wirklich „offensichtlich ... möglich" (53), daß sich ein Richtergremium in Israel fand, das sich auf einen Prozeß einließ, der das traurige Los eines Kranken vollends besiegelte? So wird man manchen Behauptungen und Ergebnissen dieser Arbeit gegenüber skeptisch bleiben. Dennoch muß man zugeben, daß der Vf. den kultischen Hintergrund der Psalmen schärfer beleuchtet und in mancher Hinsicht geklärt hat. Er wird recht damit haben, daß viele Aussagen der Krankheits- und Heilungspsalmen, auch wenn sie vielleicht nur noch rein bildlich gemeint sind und aus einer Zeit stammen, als die betreffenden Riten längst nicht mehr in Übung waren, derartige Riten und Einrichtungen einmal voraussetzten. Jedenfalls darf man künftig diese Arbeit nicht mehr übersehen, wenn man sich mit den hier untersuchten Psalmen und mit der Geschichte des israelitischen Kultes, aber auch mit dem Problem des Leidens im AT beschäftigt.

München Josef Scharbert

Schelkle, Karl Hermann: **Theologie des Neuen Testamentes.** Bd I: Schöpfung. Welt – Zeit – Mensch. (1968). 172 S. Ln DM 21.–; Bd II: Gott war in Christus. Offenbarung – Erlösung und Heil – Geist Gottes – Gottesglaube und Gotteslehre. (1973). 326 S. Ln DM 32.–; Bd III: Ethos. Grundbegriffe – Grundhaltungen – Ziele – Sachgebiete. (1970). 447 S. Ln DM 32.–. – Düsseldorf: Patmos (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament).

Im Unterschied zu den evangelischen Exegeten fehlen – abgesehen von dem heute veralteten, in Fragestellung und Gliederung systematisch-lehrhaft ausgerichteten zweibändigen Werk von Max Meinertz (3 Bände in 2) – im deutschsprachigen Raum Gesamtdarstellungen der biblischen Theologie aus katholischer Hand. Schon allein deswegen darf das auf 4 Bände angelegte, umfassende Werk des Tübinger Exegeten besonderes Interesse beanspruchen. Dies auch deshalb, weil die biblische Neubesinnung der sog. systematischen Theologie in der katholischen Kirche nach dem II. Vatikanum eines solchen Grundlagenwerkes dringend bedarf. Da inzwischen 3 Bände erschienen sind, ist eine ausführliche Besprechung dieses Werkes durchaus angebracht (Bd. 4 ist folgender Thematik gewidmet: Gottesherrschaft, Kirche, Vollendung).

Von der Sache her kann eine Darstellung der theologischen Aussagen der biblischen Autoren auf verschiedene Weise versucht werden, als eine Art Entwicklungsgeschichte des theologischen Denkens im biblischen Raum mit seinen Grundvoraussetzungen, seinen Konstituanten, seinen Antithesen und Alternativen, seinen Erfahrungen in der Geschichte, seinen treibenden Faktoren wie auch seinen Aporien; als Ideen-, Erfahrungs- und Problemgeschichte zu Grundfragen religiöser Art; als Darstellung und Würdigung der theologischen Aussagen und Einsichten großer Persönlichkeiten des biblischen Bereichs, seien es Religionsstifter, Propheten, Verkünder, oder seien es Theologen, Tradenten, Autoren, oder als biblisches Grundlagen-, Beweis- und Hilfsbuch für die Lehrauffassungen der großen christlichen Kirchen oder einer derselben; als fundamentalistisches Hand- und Regelbuch biblizistischer Gruppen oder als Teil einer Geistes- und Ideengeschichte des religiösen Denkens der Menschheit oder wenigstens des jüdisch-griechisch-römischen Raumes.

Vf. „versucht dagegen, tragende Wörter, Begriffe und Themen durch das Neue Testament hin zu verfolgen und in systematischer Zusammenfassung zu beschreiben, wobei auf ihre jeweilige Ausgestaltung in den einzelnen Schriften und Schriftengruppen zu achten ist" (I, 7). Er bietet also mehr eine systematische Ideengeschichte von Grundaussagen des NT. Allerdings hütet er sich, ein „Lehrbuch der systematischen Theologie" zu schreiben. Denn „die Aussagen der Schrift (sind) immer Zeugnisse vom Handeln und Sprechen Gottes in der Geschichte, und in der Geschichte verwirklicht sich sein Wort" (I, 10). Vf. ist grundsätzlich offenbarungsgläubig und versteht die ntl. Autoren als Zeugen und Interpreten des durch Jesus von Nazaret ergangenen Offenbarungswerkes

Gottes. „Gläubiges Bibelverständnis wie wissenschaftliche Theologie halten dabei fest, daß Überlegungen und Fragen zuletzt vor Gottes wahrem Wort stehen, wo die menschliche Einsicht nicht mehr mit Kritik, sondern nur noch mit der Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube antworten kann" (I, 10). Von Gottes Wort handelt er dann in Bd II unter dem Titel: Begrifflichkeit und Begriff biblischer Offenbarung. „Das ursprüngliche Wort Gottes ist kein äußeres Wort, sondern ist immer ein inneres Wort, das der Prophet oder Hagiograph oder überhaupt der Glaube vernimmt. Es ist nur dort vernehmbar, wo der Glaube vor Gott steht und in der Verantwortung vor ihm lebt. ... Der wissenschaftlichen Exegese wie der Gemeinschaft des Glaubens ist es aufgegeben, aus den vergänglichen Menschenwörtern das eine bleibende Wort Gottes zu vernehmen und vernehmbar zu machen" (II, 21). Er vertritt dabei den Standpunkt, echte Theologie sei nur im Ganzen des Volkes Gottes, näherhin der Kirche Christi, möglich und versteht sich bewußt als katholischen Theologen, der die Lehr- und Verstehensentfaltung der biblischen Botschaft im Lauf der Kirchengeschichte als gottgewollten Vorgang ansieht (vgl. III, 21f). Dabei bemüht er sich zugleich um eine sachgemäße (und aus gründlicher Kenntnis erwachsene) Darlegung der wichtigsten protestantischen Auffassungen. Dennoch hat er aber den Mut, auch dort auf Aporien und Mängel der katholischen Lehrauffassung und Lebensordnung hinzuweisen, wo ihm dies vom biblischen Sachverhalt her geboten erscheint. So sagt er z. B. (S. 23), daß die Frage der Irrtumslosigkeit lediglich aus einer Prüfung der biblischen Texte geklärt und vertieft werden kann, während dies durch die Interpretation lehramtlicher Texte nicht zu leisten ist (II, 25).

Vf. versuchte bei seinen Übersichten zugleich, die jeweilige atl. und umweltbedingten Voraussetzungen (Judentum, Apokalyptik, griechische Philosophie wie antike Religiosität, spätjüdische Geistigkeit, damalige Fragestellungen sozialer, politischer und religiöser Art) für das Verständnis wichtiger biblischer Aussagen sichtbar zu machen. Dabei kommt ihm eine erstaunliche Kenntnis des Materials der hellenistischen und spätjüdischen geistigen Welt gut zustatten. Doch bleibt er bei dieser Analyse nicht stehen, sondern versucht zugleich vorsichtig die Brücken zu schlagen auf Fragestellungen und Probleme der Gegenwart hin. „In jeder geistigen Bewegung ist der Ursprung normativ für alle Zukunft, und so lange bleibt ihr Leben mächtig, wie es aus den Wurzeln und Anfängen immer neue Kraft gewinnt. Darum müssen alle späteren Zeiten jenes gläubige Verständnis von Gott, Welt und Mensch, das im NT bezeugt ist, immer wieder zu gewinnen suchen, um im selben Glauben die neuen Fragen und Aufgaben einer neuen Zeit zu bewältigen" (III, 23). „Neutestamentliche Theologie erhebt den Inhalt der Texte. Sie will diesen jedoch auf die Gegenwart hin eröffnen" (III, 21). Denn Schelkle ist überzeugt, das NT ist nicht nur Ur-kunde vom Wort Gottes, sondern „geisterfüllte, ‚inspirierte' Glaubensurkunde. Die Lehre von der Inspiration ist nicht nur eine Aussage darüber, daß die Schrift im Glauben geschrieben wurde, sondern Inspiration besagt, daß die Schrift immer in der Kraft des Geistes machtvoll ist" (III, 23f).

Theologie des NT setzt für Vf. dabei (im Gegensatz zu Bultmann) am Wort und an der Verkündigung Jesu ein, da Theologie ja von ihrem Wesen her das Wort über Gott ist (III, 24). Gegenüber den Versuchen protestantischer Theologen aber, aus der Unvollständigkeit, Vielfältigkeit, ja Widersprüchlichkeit der ntl. Aussagen das Recht zur Festlegung eigener Prinzipien und Grundwahrheiten abzuleiten und die Einheit der ntl. Botschaft zu bestreiten, betont Vf., daß es bei aller Verschiedenheit der ntl. Schriften nur eine ntl. Theologie gebe, die in 2 Faktoren gründe, darin, daß alle Schriften von Jesus Christus handeln und daß außerdem alle ihren Ort in der Kirche haben. Diese Einheit sei allerdings keine lehrhaft-systematische, sondern „eine Einheit der Geschichte" (III, 16). „Als ‚Wort des Lebens' schafft die Schrift, wie das Sakrament, die Kirche, durch die wiederum die Schrift lebendig bleibt. Als diese Kirche verstehen wir die große, eine heilige Katholische und Apostolische Kirche, zu der, wie unsere Katholische Kirche, so die Griechische und die Evangelische Kirche gehören". „Schrifterklärung in der Kirche gibt Anteil an der Erkenntnis und Gläubigkeit der ganzen, alle Zeiten und Länder umfassenden Gemeinschaft der Heiligen" (III, 20).

Auf diesen Prinzipien ruht das auf, was Vf. dann in relativ knappen, dabei dichten Kapiteln entfaltet. Die Gliederung ist organisch, aus den Sachverhalten heraus vorgegeben und entspricht in etwa dem Aufbau der Bekenntnisformeln der heidenchristlichen Kirche, aus denen das Apostolische Credo erwuchs.

Zu wünschen wäre lediglich, daß die einleitenden Abschnitte der Bände 1–3 über Offenbarung, Wort Gottes, Hl. Schrift, Auslegung und Verkündigung zu einem einleitenden Kapitel über Prinzipien und Methoden einer Theologie des NT zusammengefaßt würden. Zu fragen ist auch, ob der Teil über das Ethos nicht besser hinter den Abschnitt über die Gottesherrschaft gehörte, da es sich hier ja um ein von Gottes Gnade ermöglichtes Ethos, d. h. um ein Ethos in der neuen Wirklichkeit der Gottesherrschaft handelt. Auch die Abgrenzungen der einzelnen Abschnitte des Bandes über das Ethos (Grundbegriffe, Grundhaltungen, Ziele, Sachgebiete) wirken sehr formalistisch und verhindern keineswegs z. T. erhebliche sachliche Überschneidungen.

Die Angabe der wichtigsten Literatur zu den einzelnen Abschnitten ist weithin repräsentativ, wirklich hilfreich, hat aber zwei Mängel: sie veraltet rasch (dies könnte durch ergänzende Listen später ausgeglichen werden) und bietet z. T. Problemliteratur allgemeiner Art (z. B. zur Gottesfrage).

Die Durchblicke sind z. T. Kabinettstücke lesbarer Darlegungen und Entfaltungen theologischer Gedanken und Aussagen, wobei Vf. sorgfältig zwischen dem Wort und Verhalten Jesu, den Aussagen der Urgemeinde und der einzelnen ntl. Autoren unterscheidet und dabei versucht, die tragenden Wahrheiten und Normen wie auch die situationsbedingten Differenzen und die Prinzipien der Entfaltung freizulegen. Zuletzt folgt meist ein vorsichtiger Hinweis auf wichtige Fragestellungen der Gegenwart an die (katholische bzw. die christlichen) Kirche(n), wobei Vf. sich jeder einseitigen Polemik enthält.

Vf. hütet sich dabei vor einer mechanischen Häufung von Stellenangaben, versteht es, die rechte Mitte zwischen der Auslegung wichtiger Abschnitte und Worte des NT und dem Aufriß allgemeiner Entwicklungslinien und Tendenzen zu finden und beherrscht die heute seltene Kunst, in knappen Sätzen, in schlichter, dabei gepflegter Sprache, unter Verzicht auf nahezu alle Fremdwörter und Fachbegriffe die biblischen Aussagen zu den einzelnen Themenkreisen aufzuschließen. Auf Fragen, die von besonderem aktuellem Wert sind, geht Vf. dabei ausführlicher ein (s. z. B. Christologie, Mariologie, Wunderfrage, Ehelosigkeit). Allerdings ist er zuweilen allzu zurückhaltend und vorsichtig; er deutet auch dort mehr an und kleidet in abschließende Fragen ein, wo er deutlich Vorbehalte hat und Kritik vorbringt. Leider hat er auch Fragestellungen übergangen, die gerade „gläubige" Theologen, Seelsorger und Christen heute bedrängen, z. B. die Frage der Angelologie und der Dämonologie (vielleicht soll darauf der letzte Band noch eingehen). Insgesamt aber entstand so ein wohltuend ausgewogenes, kenntnisreiches, alle wichtigen exegetischen und theologischen Fragestellungen der Gegenwart aufgreifendes, wirklich informierendes, dabei angenehm zu lesendes Standardwerk, das nicht nur dem Systematiker eine gediegene Gesamtinformation über die biblischen Grundaussagen bietet, sondern das sich vorzüglich eignet für die Hand des Seelsorgers und Verkünders, des Religionslehrers, aber auch für die Hand eines jeden Christen, der sich über die Grundlagen seines Glaubens zuverlässig orientieren will. Es ist keine Übertreibung, dieses Handbuch gerade auch jenen zu empfehlen, die sich in der Unterscheidung des Christlichen einüben und die im christlichen Glauben und Leben wachsen wollen. Dies Alterswerk ist ein wirklich „frommes" Buch, das Zeugnis ablegt über die Glaubenseinsicht eines Mannes, der sich ein Leben lang als katholischer Christ mühte, die Botschaft der Offenbarung Gottes aufgrund unermüdlichen Studiums und Nachdenkens recht zu begreifen im Gesamt des Horizontes eines wirklich gebildeten abendländischen Menschen.

Ein Student der Theologie sollte zu Beginn seines Studiums nach dieser Information greifen, dann aber sich an Hand von „Problem"-Darlegungen selbst einen Standpunkt in wichtigen Fragen erwerben. Zum Abschluß seines Studiums wird er wohl wieder gern zu dieser summa biblica greifen, vor allem dann, wenn er danach frägt, wie sich sein Einzelwissen wieder zu einer Ganzheit zusammenfügen läßt. Denn die Ausgewogenheit und vorsichtige Synthese dieses Werkes birgt in sich die Gefahr, manches an Spannung und Problematik im NT zu überdecken oder doch zurückzudrängen, das Exegese und Theologie heute aufgerissen haben oder was manchem von den Fragestellungen der Zeit her zum Problem geworden ist. Daher wird gerade mancher junge Theologe wohl den Einwand erheben, daß der Autor sich hier oft allzu schnell und zu sicher auf Positionen stellt, die dem, der an

Gottes Offenbarung im Alten Bund und in Jesus Christus glaubt, weithin selbstverständlich oder doch geläufig sind, die aber dem gerade fragwürdig sind, der von außen her dem Phänomen des biblischen Glaubens sich nähert. Manchem auch dürfte der Autor allzu sicher auf den Grundlagen katholisch-kirchlichen Denkens stehen; auch dürfte ihm die Gleichsetzung von heiliger, katholischer und apostolischer Kirche mit der römisch-katholischen, der griechischen und den evangelischen Kirchen doch wohl etwas zu leichtgewichtig-harmonistisch erreicht zu sein. Hätte nicht gerade hier auch eine Begründung aus biblischer Sicht wenigstens versucht werden müssen?

An Hinweisen auf Einzelaussagen, die den Standpunkt und die Arbeitsweise des Verfassers zeigen, seien folgende geboten:

Zur „Jungfrauengeburt" stellt Vf. in dem wirklich gelungenen Band über die Christologie, nach einer sorgfältigen Darlegung der exegetischen Aussagen und der heutigen Auffassungen, die Frage: „Geistschöpfung und Jungfrauengeburt Jesu gehören nicht notwendig zur Verkündigung des Evangeliums und der ntl. Christologie" (s. Mk, Joh, Pl). ... Aber „es wird unbestritten sein, daß die Evangelien nach Markus und Lukas mit Geistschöpfung und Jungfrauengeburt – unerachtet eines tiefen Sinngehaltes – geschichtlich leibliche Ereignisse berichten wollen. Wenn katholische Theologie dies als ein Theologumenon in Form eines Mythologumenon begreifen will, müßte doch wohl die herkömmliche Lehre von der Irrtumslosigkeit der Bibel, des Lehramtes und des Glaubensbewußtseins wie auch die dogmatische Mariologie neu erklärt und begründet werden" (II, 182).

In dem ausgezeichneten Abschnitt über die Passion Jesu nimmt Vf. auch zur Frage Stellung, ob bereits Jesus seinem Tod Heilsbedeutung zuerkannte. Er tut dies dabei auf die ihm eigene behutsame, dabei grundsätzlich der Tradition gegenüber offene Weise. „Nach vielfältigen Aussagen der Evangelien ahnte Jesus die Möglichkeit eines gewaltsamen Todes. Er wird dann auch eine Deutung dieses Schicksals gesucht haben. So sind doch wohl Sätze wie Mk 10,45 und 14,25 als Worte Jesu, wenigstens ihrem Grundgehalt nach, nicht unmöglich, wenn auch mit ihrer Ausgestaltung durch die nachösterliche Christologie gerechnet werden muß" (II, 121). „Müssen Glaube und Theologie die Möglichkeit bedenken, daß die explizite Deutung des Todes Jesu als Opfer, Erlösung und Versöhnung und als Heilshandeln Gottes in der Einsicht der Urgemeinde begründet und ihre Schöpfung ist, die nach der Erhöhung Christi gewonnen wurde, so wäre dies so zu verstehen, daß Gott und sein Geist die Gemeinde und ihren Glauben zu dieser Deutung und Verkündigung bevollmächtigt haben, so daß sie für immer und auch für uns gültig sind" (II, 125).

Zur Christologie stellt Vf. abschließend fest: „Glaube, Bekenntnis und Lehre der Jüngergemeinde sprechen die Wahrheit und Wirklichkeit Christus von Anfang an mit den Hoheitstiteln Jesu aus, die die implizite Christologie zur expliziten machen. Jenseits der historischen Fragen, wieweit dies zur Zeit des irdischen Jesus geschah, bleibt dieses Zeugnis gültige Grundlage des Glaubens" (II, 232).

Zur Aussage über den biblischen Gott: „Als Selbstauslegung Gottes ist die Offenbarung Urgrund der kirchlichen Trinitätslehre. Diese ihrerseits ist wieder systematische Auslegung der Offenbarung und zuletzt des göttlichen Seins. ... Daß bei der Bildung des Trinitätsdogmas Begrifflichkeit griechischer Metaphysik und lateinischer Scholastik aufgenommen und zur Auslegung und Weiterführung der biblischen Offenbarung verwendet wurde, ist in der Trinitätstheologie von besonderer Problematik" (II, 322).

Zu Ehe, Ehescheidung, Ehelosigkeit: „Schwerlich kann bestritten werden, daß die Gemeinde echte Erinnerung an ein Wort Jesu über die Ehescheidung besaß, in dem er diese verurteilte" (s. Mk 10,2-12: III, 245 Anmkg.). Die Unzuchtsklausel bei Mt 5,32; 19,9 „will der harten Notwendigkeit des Lebens Rechnung tragen, wenn sie eine Lösung der Ehe bei Ehebruch anerkennt" (III, 248). „Aus dem Herrenwort, daß die durch Gott geschlossene Ehe durch Menschen nicht getrennt werden darf, ist im kirchlichen Recht ein Kanon geworden" (III, 247). „Das Verfahren des kirchlichen Gerichts, das zwar am Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe festhält, jedoch nicht selten auf Verlangen durch Jahre bestehende Ehen wegen eines Formmangels annulliert, ist fragwürdig. ... Das Eheband ist andererseits personaler Natur. Es kann nicht mit gesetzlicher Gewalt als bestehend deklariert werden, wenn es nicht mehr vorhanden ist. Ist es nicht rechtlich und sittlich besser, die schuldhafte Wirklichkeit anzuerkennen und den Partnern die Möglichkeit einer neuen Ehe zu geben?" (III, 249 Anmkg.). Für diese Möglichkeit frägt Vf. dann an (auf derselben Seite), ob die Kirche auch diese neue Bindung (evtl.) kirchlich segnen könne, ohne dies in derselben Weise zu tun, wie bei der ersten Ehe?

Zur Ehelosigkeit verweist Vf. auf Mt 19,12.29 und 1 Kor 7 und sagt dazu, daß dies Motivationen christologischer und eschatologischer Art seien, die immer noch gelten, da sie auf die Ordnung des herandrängenden Reiches Gottes verweisen (III, 250–56). Zugleich aber weist er darauf hin, daß eheabwertende Tendenzen trotz aller Hochschätzung der Ehe und des Leibes bereits in das NT eingedrungen sind und daß sich die Frage stellt, ob die Frau nicht auch ihrem Mann helfen könnte bei seiner Arbeit in und für die Gemeinde (vgl. ebda. 256f; 262).

Zum Eid: „Daß der Eid in der Kirche auf jenes Evangelienbuch zu leisten ist, in dem steht: ‚Ihr sollt überhaupt nicht schwören!', ist schwer zu ertragen. Diese Wirklichkeit bekundet, daß die Kirche nicht Gottes Körperschaft ist, sondern daß auch sie Welt ist, in der das Böse herrscht. Darum betet sie ja auch ohne Unterlaß: ‚Erlöse uns von dem Bösen!' (Mt 6,13)" (III, 283).

Zur Frage von Arbeit und Kultur: „Das NT spricht nicht von der Bedeutung der Arbeit für die Förderung der Kultur. Dies liegt außerhalb seines Verkündigungsauftrags. ... Die Kultur ist eine Gabe, die dem Evangelium dazugegeben wurde" (III, 294).

Zum Staat: „Im NT ist das Verhältnis der Kirche zum Staat bestimmt von ihrem Glauben und ihrer Hoffnung. ... In der jetzt währenden Zeit des Wartens (i.e. auf die volle Offenbarung des Reiches Gottes) kann der Staat als Ordnungsmacht den Willen Gottes verwirklichen und er hat darin sein Recht und seinen Grund. An der Ordnung und am Königtum Gottes hat der Staat auch seine Grenzen. ... Zwischen diesem Ja und Nein zum Staat muß der Christ sich entscheiden und den Glauben leben" (III, 342f).

Zu Heiligkeit, heiliger Gemeinde: „Noch Augustinus hat in den Predigten die ganze Kirche angeredet als ‚Eure Heiligkeit' (Sanctitas vestra). Ähnlich wie dieser (i.e. Begriff, der heute auf einen kleinen Personenkreis eingeschränkt ist, s. Hl. Vater, Hl. Kollegium, Hl. Kongregationen) haben sich auch andere vergleichbare Begriffe verengt (wie Geistlichkeit, Brüderlichkeit, Klerus), die ursprünglich von der ganzen Kirche gebraucht wurden. Dies scheint ein Ausdruck einer bedenklichen Klerikalisierung der Kirche zu sein" (III, 182).

Leider hat Vf. zu anderen, gerade heute wichtigen Fragekreisen nicht ähnlich deutlich sich geäußert. So geht er z. B. ausführlich auf die Frage nach den Wundertaten Jesu und den Wunderberichten des NT ein, aber er bleibt weithin bei einer Erörterung der wichtigsten Auffassungen und Deutungsmöglichkeiten stehen (ausgenommen die sog. ‚besonderen Texte', 94ff: Mk 5,1ff; 6,33ff; 11,12ff), ohne nun klar zu sagen, welche Meinung er selbst vertritt (vgl. II, 88–101). Die Schlußbemerkung lautet: „Die biblische Überlieferung von den Wundern Gottes bezeugt demgegenüber, daß der christliche Gottesglaube nicht Pantheismus oder Monismus ist, die Gott mit der Welt identifizieren, sondern daß der biblische Glaube Gott als den Herrn und Vater weiß und bekennt, der die Welt und den Menschen in ihr nicht verläßt. Der Glaube ist auf künftige Verheißung bezogen, bleibt aber nicht ohne Erfahrung in der Gegenwart. Die vielfache Fragwürdigkeit der biblischen Wunderberichte aber offenbart die ganze Paradoxie der Menschwerdung Gottes" (II, 101).

Will man abschließend urteilen, muß man Schelkle aufrichtig dankbar sein für dieses inhaltlich so reiche und ausgewogene, in biblischem Geist geschriebene, dabei zugleich auf das Wesentliche konzentrierte, aus Ehrfurcht und Glauben erwachsene, daher theologisch und geistlich anregende und bereichernde Werk. Es sollte daher nicht nur in den Bibliotheken von Seelsorgern, Religionslehrern und biblisch Interessierten nicht fehlen, sondern aufmerksam gelesen, häufig bedacht und zu Rate gezogen werden. Dadurch könnte die Verkündigung an Tiefe gewinnen, die Glaubenseinsicht vertieft und die Lebensführung „verchristlicht" werden. Gerade darum aber ist zu wünschen, daß der Verfasser bei den Fragen, die entweder im Ganzen der Offenbarungsökonomie oder in der heutigen Situation einen besonderen „Stellenwert" besitzen, noch deutlicher als bisher sein Urteil zur Geltung bringt.

Passau Otto Knoch

Frankemölle, Hubert: **Jahwebund und Kirche Christi.** Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus. – Münster: Aschendorff (1974). X, 429 S. (Neutestamentliche Abhandlungen NF 10) Ln DM 84.–

Auf ein Drittel des Umfangs gekürzt wäre dies ein ausgezeichnetes Buch. Die Konsequenz, mit der Deut. und Chron. als alttestamentliche Vorbilder des Evangelisten gesehen werden, führt wirklich weiter: wie sie in der kümmerlichen Restgemeinde des Nachexils „das Volk Gottes" und „die Gemeinde des Kyrios" sahen, für die die Bundesverheißungen galten, so Mt in der Gemeinde Jesu. Dachten jene zentripetal an den heiligen Rest, so dieser zentrifugal an die Schar aus allen Völkern (246,326f). Dabei ist die Ekklesiologie ganz in der Christologie verwurzelt. Weil Jesus Emmanuel, „Gott mit uns" ist, liegt so großes Gewicht auf seinem Sein „mit" den Jüngern (7–21).

Von dieser Position aus werden dann im 2. und 3. Kap. die individuellen und kollektiven Bezeichnungen der Gemeinde untersucht. Weil Mt christologisch schon im irdischen Jesus den Menschensohn sieht, kann er ekklesiologisch vom „Reich des Menschensohns" sprechen (243–246). Kontinuität und Diskontinuität zwischen Israel und Gemeinde

werden im 4. Kap. als Heilszusage Gottes und Bewährung oder Nichtbewährung verstanden. So kann abschließend das 5. Kap. das ganze Evangelium als Geschichtsdeutung verstehen.

Auch im einzelnen habe ich dankbar gelernt. Der Plural in 1,23 könnte schon auf die Völker vorausweisen (16). Die triadische Taufformel kann ein Argument für Syrien als Heimat des Evangelisten sein, da sie auch in Did., Ign., Od. Sal. erscheint (323, Anm. 71). Die jüdischen Belege für die Gleichsetzung von „klein" und „demütig" (187) wie die LXX-Stellen für ἀνομία ohne Bezug auf das Gesetz (285) sind hilfreich; ebenso der Hinweis auf Abraham, der Mt 3,19; 8,11 die Möglichkeit der Zuwendung der Heiden symbolisiert, aber schon in 1. Chron. eine Rolle spielt (313f). Daß die Darstellung der Jünger als familia Dei in 12,46–50 die Klimax von Kap. 10–12 bildet (343), ist erwägenswert; es ist ja strittig, ob hinter Kapt. 11,12 oder 13 abgegrenzt werden muß.

Kritische Fragen sind nicht zu verhehlen, besonders gegenüber dem Ausmaß der Redaktionstätigkeit des Mt. Sind alle genannten Stellen, wo „mit" vorkommt (das oft ganz unbetont erscheint), theologisch bewußte Aussagen (10f)? Ist der dritte Nachfolger Lk 9,61f wirklich von Mt gestrichen worden, weil er die Nachfolge anbietet, während sonst Jesus wie Jahwe nur beruft, wen er will (88f); die Abweisung eines solchen Nachfolgekandidaten in Mk 5,20 fehlt jedenfalls bei Mt. Die antirabbinische Tendenz von 7,22 (92) stammt von Mk, auch wenn das Wort anders plaziert ist. Die rein-redaktionelle Herkunft der Deutung des Unkrautgleichnisses ist keineswegs „unwidersprochen" (116, 172f); gerade die Gleichsetzung von Acker und Welt könnte einem traditionellen Deutekatalog entstammen. Weit fraglicher ist freie redaktionelle Bildung der Anrede und der dritten Bitte des Unservaters (162f, 275–277) oder des Hinweises auf die Sündenvergebung in den Abendmahlsworten (213); könnte Mt von sich aus anders formulieren, als man in seiner Gemeinde betet? Noch problematischer ist die Rückführung der Petrusworte 16,17–19 (237–242), aller Beschränkungen der Sendung Jesu auf Israel (116, 129–137), aller Hinweise auf Gerechtigkeit und Heuchelei (280, 284) und fast des ganzen Prologs in Kap 1f auf Mt (310). Wieso er für 1,1–18 die zweimal 14 Generationen in 1. Chron vorfand (317), verstehe ich nicht, da ich von David bis zum Exil dort 19 Glieder zähle. Wichtiger ist, daß „die Übersummativität des Gestaltganzen, das Mt-Evangelium... als Entwurf einer Geschichtstheologie" (386) zu verstehen ist. Zwar ist mit vollem Recht gegen Strecker festzuhalten, daß Mt nicht einseitig historisierend, sondern eben „geschichtstheologisch" (S. 239 viermal auf einer halben, S. 395–397 zehnmal auf zwei Seiten) schreibt (121, 185, 190, 347–351, 365–382). Aber es läßt sich auch umgekehrt nicht übersehen, daß Mt, gerade weil sie für die Gegenwart transparent werden, an der Geschichtlichkeit der Ereignisse interessiert ist. So sehr ich darin zustimme, daß Mt nur daran liegt festzustellen, daß die Schuld an Israels Nein nicht an Jesus, sondern am Unglauben des Volkes liegt, kann ich doch nicht ein zeitliches Nacheinander von Beschränkung des Wirkens Jesu auf Israel und Heidenmission als unmögliches „historisierendes Verständnis" (135) desavouieren. Denn der Glaube einzelner Heiden, die von sich aus zu Jesus kommen, die Erwartung der Völkerwallfahrt in 8,11, Heilungen am „Meer von Galiläa" (!), der auf Mk zurückgehende Hinweis auf Heiden in 10,18 (108, 111, 117, 143) beweisen doch nicht Heiden*mission* vor der endgültigen Absage Israels in 27,25. Gewiß schließen sich Beschränkung der Sendung Jesu auf Israel (im irdischen Wirken!) und universale Ausweitung (nachher!) bei Mt nicht aus. Aber ich kann in Israel nicht *nur* eine geschichstheologische Größe sehen, mit der es keine aktuelle Auseinandersetzung mehr gibt (219), die bloß der Vergangenheit zugehört (121), obwohl die Jünger mit ihrer Mission oder ihrer Flucht in den Städten Israels nicht zu Ende kommen werden, bis der Menschensohn erscheint (133). Dagegen spricht auch die Tempelsteuerperikope, bei der ich die einzige Pointe nicht in der Gleichsetzung der Jünger mit den Söhnen Gottes (176) sehen könnte. Auch daß Israel nur als Einheit des Bösen ohne Heraushebung „dieses Geschlechts" (260f) verstanden sei, ist mir angesichts der Hervorhebung des Wortes gegen Jerusalem (23,34–39) durch die Stellung im Aufbau des Evangeliums höchst fraglich. Daß man aus 1,21 schließen kann, der λαός sei keine nationalreligiöse Größe mehr, sondern umfasse auch die Heiden (201, 219), ist diskutabel, bleibt mir aber doch unwahrscheinlich. Auch die Deutung des „Evangeliums" auf die nicht mehr strikte an den Irdischen gebundene Verkündigung des Erhöhten (268) scheint mir nach den (zitierten) Nachweisen P. Stuhlmachers nicht möglich zu sein. Kleine Unschönheiten sind γῆς als Nominativ (122) und βίος als Neutrum (148).

Die kritischen Fragen sollen aber nicht vergessen lassen, daß die gründliche Untersuchung, besonders im Blick auf die alttestamentlichen Einflüsse, einen Fortschritt der Forschung bedeutet.

Zürich Eduard Schweizer

Stuhlmacher, Peter: **Das paulinische Evangelium.** I. Vorgeschichte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 313 S. (Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Testaments, 95. Heft d. ganzen Reihe) Lw. DM 32.– br. DM 28.–

Die Grundthese der Tübinger Habilitationsschrift Peter Stuhlmachers steht im Zusammenhang mit seiner Promotionsarbeit über die „Gerechtigkeit bei Paulus" und den programmatischen Aufsätzen des Lehrers Ernst Käsemann: Der apokalyptische Hintergrund, den Stuhlmacher dort für die paulinische Rede von der Gerechtigkeit Gottes aufdeckte, wird hier für das „paulinische Evangelium" behauptet und im Ganzen überzeugend begründet. Im folgenden werden die Hauptthesen der Arbeit referiert und diskutiert; auf die zahlreichen methodisch wie exegetisch vorzüglichen Beobachtungen kann nur allgemein verwiesen werden.

Nach der Überwindung des doktrinären Verständnisses des Evangeliumsbegriffs, das vor allem noch A. Seeberg vertrat, durch ein dynamisches Verständnis und aufgrund der allgemeinen Anerkennung der traditionsgeschichtlichen Fragestellung sieht St., wie er in der Zusammenfassung seines einleitenden forschungsgeschichtlichen Überblicks (7–55) resümiert, seine Aufgabe vor allem in einer gesicherten Entscheidung der Frage der religionsgeschichtlichen Herkunft des Sprachgebrauchs. Zweitens soll gegenüber einer zunehmenden traditionsgeschichtlichen Undifferenziertheit eine durch Traditions- und Formkritik begründete Darstellung der frühchristlichen Geschichte des Evangeliumsbegriffs gewonnen werden. Drittens könnte s. M. nach die von W. Marxsen und G. Bornkamm erneut gestellte Frage nach der formprägenden Revelanz des Begriffs eine Antwort erhalten (vgl. S. 54f).

Um die religions- und traditionsgeschichtliche Rückfrage nicht orientierungslos zu starten, gibt St. im Hauptteil B zunächst einen Überblick über den neutestamentlichen, speziell den paulinischen Gebrauch des Wortstammes εὐαγγελ- (56–62): Er wird von Paulus in ungewöhnlicher Dichte und (von 1 Thess 3,6 abgesehen) nur terminologisch gebraucht; hervorstechendstes Merkmal ist die singulare-technische Verwendung von τὸ εὐαγγέλιον.

Sodann stellt er zunächst thetisch in einer exegetischen Problemskizze über Gal 1 und 2 (63–107) das „Phänomen des paulinischen Evangeliums" dar. Vor allem in Auseinandersetzung mit Schliers traditionsgeschichtlicher Qualifikation des paulinischen Evangeliums sowie der Bornkamm-Lührmannschen Deutung des Offenbarungsverständnisses weist er das eschatologisch-prophetische Selbstverständnis des Paulus (71–73) und die apokalyptische Struktur des Offenbarungsbegriffs „Evangeliums" (76–83) auf. Evangelium setzt bei Paulus „die proleptische Enthüllung endzeitlicher Realitäten" in der Osterapokalypsis voraus und ist daher als die „worthafte Vorausdarstellung eines sich erst endzeitlich aller Welt erschließenden Tatbestandes" (71) zu beschreiben.

Im ersten das alttestamentliche und jüdische Material umfassend aufarbeitenden Abschnitt des Hauptteils C, der den „religionsgeschichtlichen Wurzeln des neutestamentlichen Evangeliums" gewidmet ist (109–206), sucht St. die alttestamentlich-jüdische Ableitung des Begriffs zu begründen, indem er „über Schniewinds und Friedrichs Arbeiten hinaus im Judentum auch einen theologischen Gebrauch des Substantivs Evangelium bzw. seiner sprachlichen Äquivalente" (109) nachweist. Deutero-Jesaja bildet in Terminologie und Inhalt den Ausgangspunkt für die theologische Verwendung der Wurzel בשׂר als Verb, Partizip (i. S. des endzeitlichen Freudenboten) und auch als Nomen. Lezteres kann „entgegen der bisher herrschenden Meinung" als sprachliches Äquivalent des neutestamentlichen εὐαγγέλιον angesehen werden (153). Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom endzeitlichen Freudenboten bestätigt nicht nur die Verwurzelung von Mt 11,2ff und Lk 4,18ff in jüdischer Denkweise, sondern macht „die Verbindung von εὐαγγελίζεσθαι und βασιλεία τοῦ θεοῦ einsichtig" und ermöglicht die „Verbindung von Evangelium und Apostolat bei Paulus und dessen Verknüpfung des Evangeliums mit der alttestamentlichen Verheißung in Röm 1,1ff" zu erklären (151). Die Richtigkeit der Perspektive St.s wurde mir in der eigenen Analyse der Aussendungsrede von Q (Lk 10,2ff par.) voll bestätigt.

Der Überblick über die Belege aus Septuaginta, Josephus und Philo (153–179) zeigt, daß im hellenistischen Judentum alttestamentlich-jüdische Begrifflichkeit in den Stamm εὐαγγελ- ebenso eingeht wie die Redeweise hellenistischer Rhetorik und die Denkweise des Herrscherkults, und demonstriert so die traditionsgeschichtliche Anpassungsfähigkeit des griechischen Wortstamms. Gerade durch die Verbindung mit dem AT vermag die Septuaginta (auch ohne einen Beleg für den neutestament-

lich-technischen Gebrauch des Nomens) die Verbindung zur alttestamentlich-jüdischen Tradition im hellenistischen Christentum zu erklären.

In der Analyse des „Material(s) der Graecität" (180–206) bringt St. – seine Grundthese bestätigend – den Nachweis, daß der neutestamentliche Evangeliumsbegriff nicht, wie oft behauptet, aus dem Kaiserkult abgeleitet werden kann (vgl. besonders S. 204–206). Der Gebrauch des Wortstamms (das Nomen kommt dabei in der Regel im Plural vor) entspricht „einem vorwiegend rhetorischen Interesse und verdichtet sich nur vorübergehend zu einer ... Heilsterminologie". „Von einer technischen ... Terminologie kann gleichwohl nirgends die Rede sein" (203). Für den Sprachgebrauch urchristlicher Missionare bot vor allem aber der religiös durchaus ungebundene allgemein-hellenistische Sprachgebrauch im Sinn einer erfreulichen Botschaft einen Beziehungspunkt (206).

Im letzten Teil (D) „Der vorpaulinisch-christliche Sprachgebrauch von Evangelium" schreitet St. – problembewußt und kenntnisreich, trotz methodischer Umsicht aber manchmal doch etwas zu leichtfüßig – die Traditionsgeschichte des Begriffs in der palästinensischen Urgemeinde und bei Jesus (209–244) sowie in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde (245–289) ab.

Er geht vom Sprachgebrauch des von Engeln verkündeten endzeitlichen Evangeliums in Apk 14,6 aus, der noch ganz jüdisch-apokalyptischem Gebrauch im Sinn der „ewig gültigen Botschaft von Gottes Kommen zum Weltgericht" (213) entspricht. (Das Verb erscheint in Apk 10,7 als „Botschaftsterminus für das von Gott selbst den urchristlichen Gemeindepropheten mitgeteilte Geschichtsmysterium ..." [215].) Nach St. ist die Zuordnung von Apk 14,6 „zur Sprech- und Denkweise des frühen, partikularistischen Judenchristentum Palästinas von selbst gegeben" (216) und in ihm die Wurzel für die christliche Tradition des Evangeliumsbegriffs gefunden. St. lokalisiert diese Gemeinden im palästinisch-syrischen Grenzraum, aus dem a u c h die in Gal 2 erwähnten Falschbrüder (vgl. 209f) stammen sollen und in deren Nähe er schließlich auch die Gemeinden der Logienquelle ansiedeln möchte (217). Q bietet nur einen Beleg für einen gleichfalls noch jüdisch geprägten Gebrauch des Verbs in Mt 11,2–6 par.; es meint „die dem Propheten der Endzeit verliehene verheißungsvolle Ansage des kommenden Gottes und der heilvollen Macht seiner Herrschaft" (222). Wie St. richtig betont, läßt sich weder die Stelle noch der Sprachgebrauch unmittelbar auf Jesus zurückführen; letzterer ist jedoch „in seinem sachlichen Anspruch vom Verhalten und Verkündigen Jesu her" gerechtfertigt (225).

Die „vorlukanische" (!) Komposition Lk 4,16–30 beurteilt St. als „novellistische Fortentwicklung" (228) dieser Q-Tradition, die der judenchristlich-hellenistischen Gemeinde zur Rechtfertigung der Heidenmission diente (vgl. 227). Der unterminologische Gebrauch von εὐαγγελίζεσθαι in V. 18 biete nicht mehr als einen „traditionsgeschichtlichen Reflex der alten judenchristlichen Ausdrucksweise" (229). Ähnlich beurteilt St. auch die redaktionelle Verwendung des Verbs im lukanischen Doppelwerk (229–234), es dient dem Evangelisten dazu, „seine heilsgeschichtliche Systematik zum Ausdruck zu bringen" (233). In Mk 1,14f weist die Doppelung von εὐαγγέλιον und εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ „auf geläufige hellenistisch(-jüdische) christliche Missionssprache" hin (236); da sie erst durch Markus mit der Basileia-Botschaft verbunden wird, gestattet die Stelle keinen traditionsgeschichtlichen Rückschluß auf palästinische Evangelienterminologie, zeigt aber, daß der hellenistische Evangeliumsbegriff „solcher Verwendung durchaus offengestanden" hat (238). Der Ausdruck εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας im Matthäusevangelium ist gleichfalls redaktionell zu erklären: er weist (durch den bewußten Rückbezug auf Jesus) auf eine kritische Abgrenzung des Evangelisten vom hellenistischen Evangelium hin (239f). Er schließt zwar sprachlich an alte jüdische und judenchristliche Ausdrucksweise an, kann jedoch „nur eine nachträgliche Überschrift und Zusammenfassung dessen sein, was das partikularistische Judenchristentum Palästinas (und vielleicht Jesus selbst) unter Evangelium verstanden haben" (243).

Der traditionsgeschichtliche Teil bietet verständlicherweise am meisten Anlaß zu kritischer Rückfrage. M. E. sind auch noch in der einschränkenden Beurteilung der matthäischen Begriffsbildung die theologischen Differenzen verwischt (vgl. entsprechend auch die unscharfe Inanspruchnahme matthäischer Terminologie für Q-Tradition S. 222, 247, 257, 286). Denn letztere ist bereits mit einer Uminterpretation der Naherwartung und der Ethisierung der Basileia-Botschaft verbunden. Lk 4,16–30 scheint mir eher auf die redaktionelle Umarbeitung der Markusperikope durch Lukas im Sinn einer programmatischen Szene zurückzuführen zu sein. Für ihre Charakteristik als novellistische Fortentwicklung von Mt 11,2–6 (= Q) und die damit implizierten traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge fehlt der Anhalt am Text. Fraglich ist schließlich auch die traditionsgeschichtliche Einordnung von Apk 14,6 (10,7). Zweifellos sind in der Apokalypse alte Traditionen verarbeitet; doch können die zitierten Stellen auch – re-apokalyptisierend – vorchristlich-apokalyptischen Sprachgebrauch aufgreifen und stellen dann keinen Beleg für den frühchristlichen Sprachgebrauch dar. Die Unterschiede von Apk 10 (bzw. 7) zur christlichen Tradition in Q scheinen mir erheblicher zu sein, als St. wahrnimmt. In den Zusammenfassungen S. 243 und 286 werden beide Traditionsbereiche zu undifferenziert vermischt.

Der Terminus kennzeichnet in Q nicht die eschatologische Tätigkeit von Engeln oder die Gottesrede, er wird vielmehr für den irdischen Jesus in Anspruch genommen. Damit ist der entscheidende Schritt getan und wird eine Christologisierung des Terminus eingeleitet. Vor allem aber, daß die urchristlichen Propheten „im Namen des erhöhten Christus" sprechen sollen (243), setzt eine christologische Konzeption voraus, die so für Q nicht erwiesen ist (vgl. Lk 12,10). Richtig und wichtig ist allerdings für die weitere Entwicklung, daß schon in Q sich eine Verflechtung des Terminus mit dem Gedanken der Sendung (Jesu) abzeichnet.

Mag in Mt 11,2–6 die Christologisierung nur in indirekter Weise erfolgen, so wird doch für Jesus die Identität mit dem „Kommenden" beansprucht. Für Q heißt das: die Identität mit dem von Johannes angekündigten Feuerrichter (Mt 3,11 par.). Jesus wird also eine dem eschatologischen Propheten überbietende christologische Würde zugewiesen. Da St. den Bezug von V. 5f auf die Frage in V. 3 nicht berücksichtigt, versteht er die Stelle nur als Zeugnis des Konkurrenzkampfes der zwei endzeitlichen Propheten Johannes und Jesus und übersieht zugleich, daß Q selbst Johannes diese Würde im folgenden V. 10 ausdrücklich zuerkennt.

Da die palästinische Tradition zwar den jüdisch geprägten Gebrauch des Wortstamms erkennen läßt, aber keinen Beleg für den spezifisch paulinischen Evangeliumsbegriff bietet, sucht St. in einem zweiten Abschnitt seine Entstehung im Bereich der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde nachzuzeichnen.

Der einleitende Abschnitt fragt zunächst nach dem Recht der Annahme einer terminologischen Kontinuität zwischen den Gemeinden Palästinas und den Missionsgemeinden, die Paulus tragen, und sieht diese gerade im apokalyptischen Rahmen gegeben, in dem auch die paulinischen Aussagen über Evangelium und Apostolat stehen. Die alte Verflechtung des Wortstamms mit der missionarischen Sendung ist auch in den hellenistischen Gemeinden erhalten, allerdings in „eigenwillig(er) und eigenständig(er)" Weise: St. sieht die Weiterentwicklung des Begriffs in Verbindung mit dem Aufbruch zur Heidenmission, die ihrerseits wieder mit einer Weiterentwicklung in Christologie (vom Menschensohn zum Christos/Kyrios) und Eschatologie (von zukünftiger Heilserwartung zu gegenwärtiger Heilserfahrung) in Zusammenhang stehe. Sie setze ein enthusiastisches Selbstverständnis und in gewissem Umfang einen Aufschub der Parusie (?) voraus.

Der traditionsgeschichtlich relevanten Verbindung von Evangelium und Sendung geht St. in einer Analyse von Mt 28,16–20 und Mk 16,9–20 nach. Den in Mt 28 nicht nachweisbaren Terminus τὸ εὐαγγέλιον und damit auch den Beleg für einen absoluten Gebrauch des Singulars findet St. in der sekundären Komposition Mk 16,9–20, die seiner Meinung nach Rückschlüsse auf ein älteres Verständnis gestatte (256f). In Verbindung mit V. 20 zeige sich im Gedanken der Präsenz des Kyrios eine starke christologische Orientierung. Evangelium bezeichne die Proklamation der Weltherrschaft des Christos, und zwar als „Botschaft von einem in der Gegenwart schon auf die ganze Welt hin sich öffnenden und auf sie zu entschränkten Heil" (257).

Problematisch ist jedoch, ob Mk 16,15ff jene traditionsgeschichtliche Beweisurkunde ist, die sowohl das von Matthäus angegriffene als auch das in der frühen hellenistisch-judenchristlichen Mission vorauszusetzende Evangeliumsverständnis (256f) belegen kann, und ob sie es ermöglicht, seinen Inhalt zutreffend zu umschreiben. Der These St.s fehlt hier die Begründung durch eine breitere Textanalyse. Gerade die Interpretation von V. 16 durch V. 20 läßt sich m. E. kaum rechtfertigen. Der Gegenwartsbezug ist in einer Einseitigkeit herausgestellt, wie er für die vorpaulinische Tradition kaum angenommen werden kann.

Auf der Suche nach den religionsgeschichtlichen Haftpunkten unterscheidet St. sodann zwischen den Stichworten εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ und εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Für ersteres findet er aufgrund von 1 Thess 1,5 und 2,2ff einen Beleg in dem Summarium 1 Thess 1,9b.10, das in Inhalt und Schema mit der hellenistisch-christlichen monotheistischen Missionspredigt identisch sei. Diese Predigt nehme „geläufige Topoi des jüdisch-hellenistischen Denkens" auf, unterscheide sich aber von diesem einerseits durch die Betonung der Naherwartung und Messianologie, andererseits durch das Fehlen der jüdischen Bindung an die Tora. Leztere Beobachtung führt St. zur Annahme, daß in 1 Thess 1,9f „eine implizite Form jener die Hellenisten der Apostelgeschichte in die

Verfolgung reißenden und andererseits den Juden Paulus zur Verfolgung der Hellenisten hinreißenden Gesetzesabrogation" vorliege (262). Durch diese traditionsgeschichtliche Einordnung wird die Aussage der Stelle jedoch weit überfordert. Auch der Schluß auf die vorpaulinische Kennzeichnung solcher Predigt als „Evangelium Gottes" bleibt ungewiß, so treffend St. den Terminus in seiner Spannung zum polytheistischen Milieu darstellt und von 1 Thess 2,13 her mit Recht als inspirierte, prophetische Rede beschreibt (263).

Das Stichwort εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ verbindet St. mit 1 Kor 15,3ff. Allerdings ist wiederum die vorpaulinische Beziehung des Ausdrucks εὐαγγέλιον (V. 1) auf das Formelgut nicht völlig gesichert. M. E. „ermutigt" auch die strukturelle Ähnlichkeit dieser Stelle mit Apg 10,34ff (gibt es sie tatsächlich?) nicht zu solcher Annahme. Der Terminus εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ wird im Kontext nicht gebraucht; er muß aus der Verwendung von Χριστός in der Formel erschlossen werden (vgl. S. 277). Abgesehen von V. 6b und V. 8ff ist hier nach St. ein vorpaulinisches Traditionsstück mit stark kombinatorischem Charakter erhalten, das der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde entstamme (gegen J. Jeremias mit H. Conzelmann), dessen Hauptdaten jedoch – „wegen V. 11" – möglicherweise „in vorpaulinischer Zeit von Jerusalem aus an die Gemeinden in Antiochien oder Damaskus vermittelt" wurden (272). Der Form nach weise die Paradosis aufgrund der in ihr enthaltenen geschichtlich-referierenden Daten auf einen Sitz im Leben in der Katechese (dies zeige, daß Evangelium offenbar schon früh einen Bezug zur katechetischen Didache hatte, was den Sprachgebrauch des Markusevangeliums z. B. verstehbar mache). Der noch titulare Gebrauch von Christos in der vorpaulinischen Überlieferung lasse Evangelium als Heilsbotschaft von der wahren Messiaswürde erkennen; ihr entspreche ein heilsgeschichtlich-chronologisches Darbietungsschema, das die heilsgeschichtliche Erwählung, die Christustat und die österlichen Erscheinungen mit der missionarischen Sendung umfaßt. Von Gal 2,7 her postuliert St. schließlich für Juden- und Heidenchristentum (Jerusalem und Antiochien) ein gemeinsames Faktenmaterial; er findet es in den Aussagen über den Sühnetod Jesu, über dessen Auferstehung und über die zur Mission ermächtigenden Ersterscheinungen. Der letzte Abschnitt „Die Vermittlung Jersualems" fragt ausdrücklich nach der Rolle Jerusalems. St. stellt die Jerusalemer Gemeinde zwischen die palästinensischen Partikularisten und die Antiochener und weist ihr die Reflexion und Vertiefung des Evangeliums von der Gottesherrschaft im Lichte der Messianität Jesu zu und rechnet – von 1 Kor 15,3ff her! – „die authentische Passions- und Auferstehungstradition" zu ihrem „spezifischen Überlieferungsschatz" (285). Er nimmt andererseits aufgrund der Worte vom leidenden und auferstehenden Menschensohn auch eine Vertrautheit der übrigen palästinensischen Gemeinden mit der Passions- und Auferstehungstradition an und gewinnt so ein sehr einheitliches Bild für die von Jerusalem ausgehende Tradition.

Hier entstehen jedoch weitere Fragen; denn bei alldem bleibt zu klären, in welcher Form den Jerusalemern einerseits, den palästinischen Gemeinden andererseits diese Tradition vertraut war. War es bereits die soteriologisch gedeutete von 1 Kor 15,3ff, wie St. voraussetzen möchte? Diese Annahme gerade ist nicht erwiesen und wird von 1 Kor 15,11 auch nicht zwingend gefordert. Die Frage nach den bestehenden Differenzen darf m. E. dem Postulat der Kontinuität nicht zu leicht geopfert werden. Das Stuhlmachersche Gesamtbild der Traditionsgeschichte ruht zudem auf der nicht erwiesenen Gleichsetzung der Falschbrüder von Gal 2,7 mit den palästinischen Partikularisten und den Gemeinden der Logienquelle und deren Unterscheidung von den Jerusalemern, die dadurch zum Träger der in 1 Kor 15 vorausgesetzten Tradition werden können. Überzeugend ist St.s Versuch einer Erhellung der Traditionsgeschichte nur im Grundpostulat: der Verbindung des paulinischen Evangeliumsbegriffs mit der palästinisch-apokalyptischen Tradition. Im Detail ist seine Darstellung oft mit ungesicherten oder bestenfalls nur vermutbaren Voraussetzungen belastet, so daß man den einzelnen Stationen der kühnen Rekonstruktion – trotz der zahlreichen zutreffenden Beobachtungen und der lehrreichen Interpretationen – nur zögernd folgen kann. Daß St. den Mut hatte, den Weg bis in die frühe Gemeinde hinein nachzuzeichnen und zur Diskussion zu stellen, macht die Lektüre des Buches trotz alledem interessant und lohnend.

Bamberg Paul Hoffmann

Kuss, Otto: **Paulus.** Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche. – Regensburg: Pustet 1971. 504 S. (Auslegung und Verkündigung III) Ln DM 60.–

K. widmet sein Buch seinem und meinem unvergeßlichen Lehrer Friedrich Wilhelm Maier († 28. 11. 1957). „Diesem Buche über Paulus liegt ein Vortrag zugrunde, der auf Einladung der Kath. Hochschulgemeinde München und der Ev. Studentengemeinde München am 26. Juni 1961 im Auditorium maximum der Ludwig-Maximilians-Universität in München gehalten wurde" (7); deshalb beginnt nach dem Willen von Kuss sein Buch auch noch mit der Anrede „Meine Damen und Herren" (13). K. hat diese und andere Spuren seines ursprünglichen Vortrages bewußt beibehalten, um „jenes gewisse Maß an Unverbindlichkeit, das einem Vortrag letzten Endes immer noch zugebilligt werden darf, zu bewahren und damit deutlich zu machen, daß eine Darstellung von ‚Leben und Lehre des Paulus' auch nach meiner Meinung noch anders aussehen müßte" (7).

K.s Buch ist völlig anders aufgebaut als jenes von Eichholz. Wie schon aus seinem Titel hervorgeht („Paulus"), zieht K. auch die Biographie des Apostels in seine Darstellung mit ein, behandelt nacheinander die Briefe des Apostels, vor allem mit Herausstellung ihres Lehrgehalts. Interessant wird das Werk eigentlich erst ab S. 229 mit der folgenden Thematik:

Paulus und Paulusbild; Weisen und Stufen in der Art, Paulus zu charakterisieren; Die „Fremdheit" des Paulus; Der geistige „Mutterboden" des Paulus und der pln. Theologie: Judentum und „Hellenismus"; „Gemeinde" und „Glaube" vor Paulus; das „Urkerygma", der Zentralgedanke des NT nach der sachlichen und begrifflichen „Übersetzung" durch Paulus; Übersicht über die theologischen Grundgedanken der pln. Hauptbriefe; Wesentliche Elemente eines Fortschritts der Erkenntnis im theologischen Denken des Apostels Paulus; Die Theologie der pln. Hauptbriefe und die Konkurrenztheologien im NT; Paulus und Jesus; Die Nachwirkung des Apostels Paulus und der Theologie der pln. Hauptbriefe: Paulus und pln. Theologie als niemals bewältigte Aufgaben des kirchlichen Denkens der Folgezeit; Paulus als Erzieher: der bedingungslose Gehorsam des Glaubens, der offene und entschlossene Realismus, der Mut zum Risiko.

Bleiben wir gleich beim „Risiko". Worin bestand es? Es bestand in der Theologie als solcher, die Paulus vertrat. „An das ‚Riskante' seiner eigenen und neuen Theologie wurde er unaufhörlich erinnert, dafür sorgten schon die sicheren Feinde und die unsicheren Freunde: er mußte sich also durchsetzen – theologisch und organisatorisch –, und seinem riskanten Versuch war zuletzt Erfolg beschieden" (462). Dennoch ist der Apostel nie unsicher geworden; er tritt mit einer selbstverständlichen Sicherheit auf und glaubt absolut zu wissen, worin „die Wahrheit des Evangeliums" besteht, und „wo Irrlehre, die so viele Gesichter hat, sich findet ... ‚Pluralismus um jeden Preis kennt der Apostel nicht" (ebd.). Paulus ist „‚einmalig', unverwechselbar, unwiederholbar" (464), und trotzdem zeigt die Auslegungsgeschichte, daß er nie endgültig eingeholt wurde, „daß die vollkommene Auslegung des Corpus Paulinum im Sinne irgendeiner Endgültigkeit ein Phantom ist" (ebd.); jeder, der sich schon ernsthaft um sie bemüht hat, weiß das. „Den ‚verstandenen' Paulus gibt es nicht, es gibt – genaugenommen – immer nur den stets wieder anders ‚mißverstandenen' Paulus": so formuliert K. bewußt provozierend (466). Darum gibt es auch nicht den „katholischen" oder den „evangelischen" Paulus, sondern nur den „ökumenischen" (ebd.), und dennoch glaubt jede Kirche ihn verstanden zu haben und ihn für sich beanspruchen zu können. Es ist erfreulich, daß K. in den Schlußausführungen seines Buches auch auf dieses Problem zu sprechen kommt, gerade weil Paulus, obwohl „unwiederholbar", dennoch nie einzuholen ist, und so kann er immer wieder zum ökumenischen Motor werden, dessen sich die Kirchen bedienen sollten, um über die konfessionellen Engpaßführungen hinauszukommen. Paulus: die entscheidende Hilfe bei der Wiederherstellung der „Una Sancta"? Der Rezensent glaubt daran.

Diese Hinweise mögen genügen. Sie werden, so hoffe ich, Veranlassung geben, nach dem Werk von K. zu greifen, um sich an Paulus heranführen zu lassen, die Fragen der gegenwärtigen Paulusforschung kennenzulernen – K. berichtet immer wieder auch über die Forschung zu einzelnen Fragen der pln. Theologie mit umfassenden Literaturangaben. Man kann über dieses Buch nicht berichten, man muß es lesen. Daß da und dort Fragen auftauchen, versteht sich von selbst.

Regensburg Franz Mußner

Eichholz, Georg: **Die Theologie des Paulus im Umriß.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (1972). XIV, 322 S. Lw. DM 39.–

Wer ein Buch über die Theologie des Paulus schreibt, steht immer vor dem schwierigen Problem einer sachgemäßen Gliederung: Soll er der Chronologie der Briefe folgen, um auf diese Weise gleichzeitig die „Entwicklung" der pln. Gedankenwelt sicht-

bar zu machen? Soll er von ihrem „Zentrum" her aufbauen? Aber schon entsteht die Frage: Wo ist dieses „Zentrum" zu suchen? Oder wie soll er sonst vorgehen?

Eichholz, verstorbener Dozent an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, beginnt mit „Vorbemerkungen zu einer Theologie des Paulus" (1. Kap.). Erfreulicherweise wird auch gleich das Verhältnis von Tradition und Interpretation bei Paulus erörtert. Die Formgeschichte erkennt ja immer mehr, daß auch Paulus kein „erratischer Block" in der Urkirche war, sondern in vielfältigen Traditionen stand, speziell auch in der Christologie (s. 1 Kor 15,3–5!). Für Paulus ist die Tradition eine maßgebende Instanz, zu der er aber, angestoßen von seiten seiner Gegner, von den Fragen der Gemeinden oder von der persönlichen Erfahrung, Eigenes fügt, das aber gerade das Unverwechselbare seiner Physiognomie ausmacht; etwa wenn der Apostel in Christus das Ende des Gesetzes für den Glaubenden gekommen sieht (vgl. Röm 10,4; Gal 3,23–29).

E. steigt dann in seine eigentliche Aufgabe ein, indem er im 2. Kap. auf den Apostelauftrag im Selbstverständnis des Paulus zu sprechen kommt. Der primäre Auftrag für den Apostel ist die Verkündigung des Evangeliums, in der Paulus den Menschen im Auftrag Gottes mit dem Handeln Gottes konfrontiert; es ist ein weltweiter Auftrag, mit dem der Apostel sowohl die Sprach- und Bildungsgrenzen überschreitet als auch und besonders die Grenze zwischen Israel und der Völkerwelt. Gerade der weltumspannende Horizont der pln. Verkündigung und Theologie hängt nach E. mit der „apokalyptischen Komponente" in ihr zusammen. Zur apostolischen Existenz des Paulus gehört, von seinen Gegnern als skandalös empfunden, die „Irregularität" seines Berufenseins (1 Kor 15,9–11), zurückgehend eben auf die den Paulus überraschend treffende Begegnung mit dem auferstandenen Kyrios, die eine radikale Wende in seinem Leben und in seinem theologischen Denken nach sich zog. Und darum heißt konsequenterweise für Paulus das Evangelium verkündigen: Christus verkündigen. Christus ist aber für Paulus vor allem der Gekreuzigte (1 Kor 1,23; 2,2; Gal 3,1). Das Kreuz ist die Konkretion des Evangeliums und das Signum der Existenz des Apostels und der Gemeinde; es ist das Ende aller Prolepsen; die Theologie des Kreuzes impliziert jedoch jene der Hoffnung. Wir werden darauf noch zurückkommen. Verkündigung ist eine auf dem Apostel liegende ἀνάγκη (vgl. 1 Kor 9,16–18).

Im 3. Kap. wird gezeigt, wie der Mensch in der Begegnung mit dem Evangelium zum Vorschein kommt: Das Evangelium ist nämlich Apokalypse des Menschen; es bringt den Menschen zur Sprache, und zwar als Menschen der Völkerwelt und als Juden. Der Mensch kommt aber bei Paulus nicht abstrakt zur Sprache, sondern in seiner Begegnung mit der Verkündigung, in der er aber primär Gott begegnet und in dieser Begegnung sich selbst. Der Weg führt nicht vom Menschen zu Gott, sondern von Gott zum Menschen, und deshalb muß sich E. nun mit der „existentialen Interpretation" Bultmanns auseinandersetzen. „Bultmann hat die Theologie des Paulus in eine Anthropologie übersetzt" (44), während Paulus radikal vom Handeln Gottes in Christus her denkt. E. fragt scharf: „Ist die Geschichte Gottes mit dem Menschen als Inhalt des Evangeliums im Horizont menschlichen Existenzverständnisses aussagbar oder gerät existentiale Interpretation bei ihrem Versuch der Übersetzung des Evangeliums an eine Grenze, die sie, mindestens als exklusiv verstandene Übersetzungsmöglichkeit, problematisch macht?" (47). Das Vorverständnis, das der Mensch von Gott mitbringt, erweist sich als unzulänglich, weil der wirkliche Gott dem Menschen im Kreuz begegnet, an dem auch das Vorverständnis des Menschen von Gott zerbricht – der Einfluß des frühen K. Barth macht sich hier bei E. bemerkbar. Aber der Gott, der dem Menschen im Kreuz Christi begegnet, ist der Gott der Barmherzigkeit! Sie bestimmt das Handeln Gottes.

Im 4. u. 5. Kap. werden nacheinander im Anschluß an Röm 1,18–32 und 2,1–29 der Mensch der Völkerwelt und der Jude „als Gottes Angeklagter" dargestellt. Dabei, so stellt E. mit Recht fest, hat der „Angriff des Paulus auf den Juden ... einen so radikalen Charakter, daß man meinen könnte, alles Besondere des Juden wäre nivelliert und seine Geschichte (Gottesgeschichte mit ihm!) hätte keine Relevanz mehr" (99f). Aber es bleibt, „daß Gott mit Israel geredet hat, daß Israel der Empfänger der Worte Gottes war und daß Gottes Treue (Röm 3,3) noch immer gilt" (100). Später (Kap. 10) kommt E. nochmals ausdrücklich auf das Problem „Israel" zu sprechen.

Es ist nur konsequent, daß E. nun der Christologie im 6. Kap. einen besonders breiten Raum einräumt (101–214), überschrieben: „Akzente der Christologie bei Paulus". Es wird also nicht die gesamte Christologie des Apostels dargestellt, sondern es werden nur ihre Haupt-Akzente herausgearbeitet. Vor allem weiß E., daß die Christologie des Paulus „nicht isoliert" gesehen werden darf, „sondern im Rahmen einer Geschichte der Christologie, wenn wir auch diese Geschichte selbst hier nicht zur Sprache bringen können" (102). Gerade aber im Vergleich und in der Konfrontation von Tradition und Interpretation zeigt sich „das elementare Signum der paulinischen Christologie ..., das in der Betonung des Kreuzes besteht. Das Kreuz wird bei Paulus offensichtlich zum Kennwort, zur entscheidenden Instanz" (102). Es ist im Rahmen dieser Rezension nicht möglich, die pln. Christologie, wie E. sie nachzuzeichnen versucht, auch nur in wenigen Worten vorzustellen. Jedenfalls geht E. von der dem Paulus vorgegebenen christologischen Tradition aus (Röm 1,3f; Phil 2,6–11) und zeigt die pln. Interpretation dieser Tradition. Paulus erkennt das ganze Christusgeschehen als souveränen Eingriff Gottes, als Offenbarung seiner Liebe. Dabei greift der Apostel auch das Schema einer Typologie auf und macht Adam zum Modell für das, was Gott in Christus tut (vgl. Röm 5,12–21). Warum arbeitet aber E. hier diese Typologie nicht ebenso entschieden und ausführlich anhand von 1 Kor 15,44–49 heraus? Hängt das mit seiner Vernachlässigung der Auferstehungschristologie zusammen? Es scheint so. Die Sakramente der Taufe und des Abendmahls werden innerhalb des christologischen Kapitels behandelt, rücken aber damit etwas an den Rand (vgl. 202–214).

Weil das Christusereignis das der „Rechtfertigung" des Menschen absolut und unbedingt Vorgegebene ist, wird jetzt erst, im Kap. 7, das Thema Rechtfertigung und Glaube behandelt. Und weil es bei Rechtfertigung und Glaube zugleich, wie Gal- und Römerbrief bewußt machen, um das Gesetz geht, schließt sich im 8. Kp. die Erörterung über Auftrag und Grenze der Tora an. E. zeigt, daß die Begründung der torakritischen Sätze des Paulus einzig und allein in der Christologie zu suchen sind (was jüdische Gesprächspartner manchmal übersehen). „Aufgehoben" wird die Tora nur in der Glaubensbindung an Christus.

Diese Bindung an den Herrn ist aber zugleich der Ansatz der pln. Ethik (9. Kap.). Ihre Grundaussage ist nach Paulus das Herrsein Jesu Christi, und in ihrer Bestimmtheit durch das Pneuma ist sie zugleich eschatologisch orientiert.

Zuletzt behandelt E. noch das Thema Kirche und Israel. Er erkennt die umfassende Verklammerung von Röm 9–11 mit dem Ganzen des Römerbriefs; Röm 1–8 dienen der Vorbereitung von Röm 9–11: eine ganz wichtige Einsicht! Wer ist aber der eigentliche Adressat von Röm 9–11? Spricht hier Paulus „israelkritisch oder kirchenkritisch"? E. antwortet mit Recht: primär kirchenkritisch! Und „der einzig denkbare Adressat ist die junge Kirche von Rom, die Paulus in der Gefahr begriffen sieht, Israel – abzuschreiben, Israels Erwählung als gegenwärtig nicht mehr gültig anzusehen" (291). Und so bedarf die Kirche „dringend der Information über Israel". „Die Kirche muß wissen, was es um Israel ist, weil sie sonst nicht mehr weiß, was es um sie selbst ist (vgl. Röm 11,25)" (ebd.). Belastet Paulus „Israel etwa moralisch?", fragt E. weiter (297), und antwortet: Paulus „beschließt das Kapitel von Israels Schuld mit dem Zeugnis von der immer noch gültigen Wirklichkeit der Zuwendung Gottes zu Israel. Israels Schuld besteht zuletzt allein darin, daß es noch nicht glaubt". Selten hat ein Exeget mit solch theologischer Einsicht über Israel geschrieben, wie E. es tut, nicht aus opportunistischem „Wohlwollen" den Juden gegenüber, sondern weil er die Aussagen des Apostels unverkürzt zur Geltung bringt. Die Kirche versteht sich ohne den Blick auf Israel nur halb! Das müßte man endlich zur Kenntnis nehmen.

E. hat ein bedeutendes Buch über die pln. Theologie vorgelegt. Er hat vieljährigen Umgang mit ihr gepflegt: diesen Eindruck hat man. Er versteht es, seine Einsichten in glänzender Diktion vorzulegen. Ausgeschaltet sind allerdings total von seinem Entwurf die „Deuteropaulinen" (einschl. Kol- und Eph-Brief). Schade, daß die Hinweise auf die zitierte Literatur nicht in Anmerkungen untergebracht sind, sondern im laufenden Text, was sich beim Studium als sehr unangenehm erweist. Katholische Autoren werden, außer Schlier und Kuss, kaum berücksichtigt – es tauchen nur die Namen Cerfaux, Lagrange, Rießler, Schelkle und Thüsing einmal auf, so daß fast der Eindruck entsteht, als ob das „ökumenische Zeitalter" in der Kirchlichen Hochschule von Wuppertal noch nicht entdeckt sei. Und entschieden zu kurz kommen auf jeden Fall die Auferstehungschristologie (vgl. dagegen Kuss, Paulus, S. 333ff: „Der Glaube an die ‚Auferstehung Jesu' ist das Urdatum der Geschichte des Christusglaubens, er ist auch der Ausgangspunkt paulinischen Denkens") und die Ekklesiologie. Erst durch die Auferweckung Jesu wird sein Kreuz zum Grund der Hoffnung für uns.

E.s Werk ist ein Entwurf von imponierender Geschlossenheit; fast zu geschlossen.

Regensburg Franz Mußner

Fischer, Karl Martin: **Tendenz und Absicht des Epheserbriefes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 220 S. (Forschungen zur Religion des Alten und Neuen Testaments Bd 111) br. DM 36.– Ln DM 40.–

Der Leipziger Neutestamentler K. M. Fischer legt hier die gedruckte Fassung seiner Habilitationsschrift vor, die 1970 von der Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin angenommen wurde. Die Untersuchung, die sich neben dem im Titel angekündigten Fragenkomplex auch intensiv mit der religionsgeschichtlichen Frage beschäftigt (7), behandelt im einzelnen folgende Themen:

I. Das Problem (13–20): Ausgehend von der Pseudonymität und der „Situationslosigkeit des Briefes" (13f) stellt Vf. zunächst einen umfangreichen Katalog von Fragen zusammen (15–19), die im Hinblick auf das gesteckte Ziel – „die hypothetische Rekonstruktion der heilsgeschichtlichen Stunde, in der Eph. geschrieben wurde" (19) – zu beantworten sind und daher die weitere Untersuchung bestimmen.

II. Die Ämter des Epheserbriefes (21–39): In der Tatsache, daß Eph zwar Apostel und Propheten und daneben noch Evangelisten, Hirten und Lehrer, nicht aber Bischöfe, Presbyter und Diakone erwähnt (21), sieht Vf. eine Absicht des Briefes: Eph erkenne die „neue episkopale Kirchenordnung" nicht an; „für ihn bleiben nach wie vor die Apostel und Propheten das einzige Fundament der Kirche" (33). Um dies zu untermauern, muß F. zwei Thesen verfechten: A, „daß zur Zeit des Eph. die durch den Bischof repräsentierte heidenchristliche Gemeindeordnung sich allerorts in Kleinasien durchzusetzen im Begriff ist" (22), und B, „daß die Apostel für Eph. Gegenwartsgrößen darstellen" (38).

III. Die Einheit der Kirche (40–78): Hier behandelt F. zunächst „das Problem der Gemeindestruktur" (40). Der paulinische Missionsverband, für den Paulus „das einigende Band" darstellte (42), droht in eine Vielzahl von Einzelgemeinden zu zersplittern. So kann F. die Pseudepigraphie als „Träger des Einheitsgedankens" verstehen (43). Darüber hinaus versuche Eph – anders als etwa Past (46f) – die Einheit durch Festhalten an der alten Struktur (Apostel und Propheten) zu sichern (47). In den Aposteln sieht F. in diesem Zushg. Bindeglieder zwischen „Missionszentrale" (Paulus) und Gemeinden (44f). Die „Christusunmittelbarkeit der Apostel", die Eph dann – nach Ausfall des „Missionshauses" (Paulus, 45) – betonen muß, bestimmt weiter auch das Verhältnis Christus-Kirche (47f). – Daher untersucht Vf. „die Herkunft und den Vorstellungshintergrund von σῶμα Χριστοῦ" (48ff). Nach Besprechung der verschiedenen religionsgeschichtlichen Ableitungen – Stammvater-Vorstellung (54–56), stoischer Organismusgedanke (56f), Gnosis (58–68), Makroanthropos-Vorstellung (68–75) – kommt er zum Ergebnis, daß „die Vorstellung vom σῶμα Χριστοῦ als christliche Variante der Vorstellung vom Allgott als Makroanthropos" zu betrachten sei (76f).

IV. Heiden- und Judenchristen (79–94): Das Problem der Einheit von Heiden- und Judenchristentum versucht F. aus der Situation der nachapostolischen Zeit zu verstehen: Der Ende des 1. Jh. feststellbare Antijudaismus – kenntlich an der Alternative: Christusbekenntnis oder ἰουδαΐζειν (87) – sei nicht nur durch das „urchristliche Kerygma ..., das alle jüdische Praxis aufhebt" (88), sondern ebenso durch den „antiken Antisemitismus" (89) beeinflußt. Anders als noch z. Z. des Paulus (83–86) ist man jetzt nicht mehr bereit, „in den Judenchristen gleichberechtigte Partner zu sehen" (83). Die Heidenchristen müssen daher daran erinnert werden, „daß sie ‚nur' Miterben sind"; es soll „dem Juden als Juden das Christsein" möglich bleiben (93).

V. Das Paulusbild des Epheserbriefes (95–108): Nach Vergleich der einschlägigen Eph-Stellen mit dem traditionell urchristlichen Paulusbild kann F. als „originäre(n) Zug" herausstellen: „Der Sinn der Berufung ist die Mitteilung des Mysteriums der Kirche, die aus Heiden und Juden als gleichberechtigten Partnern besteht. Hier zeigt sich, wie sich Anliegen des Briefes und Paulusbild gegenseitig durchdringen" (108).

VI. Gemeindegut im Epheserbrief (109–172): Zunächst untersucht Vf. liturgische Texte (111–147). Traditionelles Gut vermutet und rekonstruiert er in: Eph 1,3–14; 1,20–23; 2,4–7; 2,14–18; 4,5f; 4,8; 5,2; 5,14. Paränetische Traditionen (147–172) findet er in: Eph 4,17–19; 5,3–6; 4,22–24; 5,22–6,9; 6,11–17. Auf nähere Einzelheiten soll im folgenden eingegangen werden.

VII. Gnostische Einflüsse im Epheserbrief (173–200): Verf. bespricht das Problem der Kirche als Braut Christi (Eph. 5,22–33). Nach einer kritischen Würdigung der Belege H. Schliers (177–181) gibt er eine positive Darstellung des gnostischen Sophia-Mythus, bei dem er zwei Haupttypen unterscheidet: Sophia-Salvator (182–185) und Sophia salvanda (186–191). Für den letzten Typ kann er neue Belege aus Nag-Hammadi-Schriften beibringen. Zur Struktur dieses Mythus gehört es, daß der himmlischen Erlösung der Sophia „ein irdisches Abbild ... entspricht" (193). Das Fazit für Eph 5: „Es liegt bis in jede Einzelheit dieselbe Struktur wie bei dem Sophia-Mythus vom Typ der Sophia salvanda vor" (194). Eine tatsächliche Beeinflussung versucht F. dadurch zu erhärten, daß er die Spur dieses Mythus „bis ins erste Jahrhundert und bis in den geographischen Raum zurückverfolgt, wo Eph geschrieben wurde" (199).

VIII. Zusammenfassende Thesen (201–203): Aus den 12 Thesen seien die wichtigsten Aspekte hervorgehoben:

Hauptanliegen des Eph ist, den verschiedenen, die Einheit der Kirche gefährdenden Tendenzen der nachapostolischen Zeit entgegenzuwirken:
– Gegen die drohende Zersplitterung des paulinischen Missionsverbandes (Lokalgemeinde, episkopale Gemeindeordnung) hält Eph an der alten Ordnung (Apostel und Propheten) fest.
– Gegen den heidenchristlichen Antijudaismus stellt er den letzten Versuch dar, „ein einträgliches Zusammenleben von Heiden- und Judenchristen in der einen Kirche zu ermöglichen" (202).
– Im Sog der „auseinanderstrebenden Tendenzen" nimmt er „eine Position jenseits aller Gegensätze" ein (daher ‚Absichtslosigkeit'!). Er rezipiert die unterschiedlichsten „Traditionen der Gemeinde" und sieht „in der Ethik eine Basis für das gemeinsame Leben der Gemeinde jenseits aller theologischen Gegensätze" (202).
– Getragen ist diese Haltung von einer „Versöhnungstheologie", die ihren Ursprung im Glauben „an Christus als den Allgott (hat), dessen Leib Kirche und Welt sind". Die Kirche lebt davon, „daß in ihr Christus schon alle Gegensätze aufgehoben hat" (202).

Die Tatsache, daß der Versuch des Eph gescheitert sei, veranlaßt Vf. zu der Aufforderung, der dadurch keineswegs widerlegten Versöhnungschristologie „eine echt geschichtliche Basis zu geben" (203).

Literaturverzeichnis (204–211) und Stellenregister (212–220) schließen das Werk ab.

Ob Vf. die „Rekonstruktion der heilsgeschichtlichen Stunde" des Eph (19) gelungen ist, wird man nicht in allen Punkten bejahen. Dennoch bleibt ihm das Verdienst, die Eph-Forschung in einzelnen Erkenntnissen weiter pointiert und teilweise auch weitergeführt zu haben.

1. Recht wird man Vf. geben, wenn er das Zentrum des Denkens des Eph in einer konsequent ekklesiologischen Interpretation kosmischer Christologie sieht (146. passim). Hier setzt er die Linie von E. Schweizer, C. Colpe, H. Hegermann, H.-M. Schenke (vgl. auch den neuesten Eph-Kommentar von J. Gnilka) folgerichtig fort (gegen die frühere einseitig „gnostische" Interpretation von H. Schlier und E. Käsemann).

2. Einen wirklich weiterführenden Beitrag wird man in der Lösung der Juden-Heidenchristen-Problematik sehen dürfen. Über die m. E. bislang plausibelste Auskunft, Eph versuche die Heidenchristen an die heilsgeschichtliche Provenienz der Kirche aus Israel zu erinnern (H. Chadwick), hinaus kann F. auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund eines heidenchristlichen Antijudaismus eine überzeugende Erklärung vortragen.

3. Zustimmen wird man Vf. auch, wenn er die Einheitsthematik des Eph auf dem Horizont einer drohenden Zersplitterung des paulinischen Missionsverbandes begreift. Nicht zu teilen vermag ich allerdings die These, die Apostel hätten eine Bindeglied-Funktion zwischen „Missionszentrale" (Paulus) und Gemeinden gehabt.

In den Homologumena werden die Mitarbeiter des Paulus, die in hervorragender Weise eine solche Funktion ausüben (Timotheus, Titus), bezeichnenderweise nie „Apostel" genannt. Die einzige mögliche Ausnahme – 1 Thess 2,7 – würde jedoch Paulus und Timotheus als gleichberechtigte Apostel (im Sinn von missionarischen Verkündigern bzw. Gemeindegründern) verstehen, so daß Phil 2,25 (45) nicht ausreicht, um für den internen Bereich des paulinischen Missionsverbandes neben dem „Apostel" Paulus noch „Apostel" untergeordneter Art (im Sinn apostolischer Delegaten bzw. Gemeindeabgesandter) als für die Organisation konstitutiv zu etablieren, deren Autorität durch den Tod des Paulus „der Boden entzogen" wird (45), so daß Eph für die alte Ordnung eine Lanze zu brechen sich genötigt sieht (vgl. 47).

4. Diese verfehlte Sicht hängt mit der anderen unhaltbaren These F.s zusammen, Eph wehre sich bewußt gegen die neue episkopale Gemeindeordnung und verstehe die Apostel noch als Gegenwartsgrößen. Die S. 38 angeführten Gründe für letzteres sind nicht überzeugend:

(ad 1) Einer Gegenwartsdeutung der Offenbarung in Eph 3,5 widerspricht eindeutig der Aorist ἀπεκαλύφθη. Die Vergangenheit (vgl. 3,3!) wird auch durch das νῦν nicht aufgehoben, das hier nicht die momentane Gegenwart des Briefautors meint, sondern die in Christi Kreuzestat begründete Heilsperiode. – (ad 2/3) Es ist keineswegs „Willkür", wenn man in Eph 4,11 Ämter der Vergangenheit (Apostel, Propheten) und Ämter der Gegenwart (Evangelisten, Hirten und Lehrer) zusammengestellt sieht. Eph. selbst unterscheidet zwischen beiden. Nur Apostel und Propheten (und nicht die übrigen) sind Fundament der Kirche (2,20), nur ihnen (nicht den übrigen) wurde Offenbarung zuteil (3,5). Eph 4,11 stellt den Versuch dar, die Ämter der Gegenwart durch Zusammenstellung mit denen der Vergangenheit und durch beider Zurückführung auf den Erhöhten (V. 7ff) theologisch zu untermauern. – Im übrigen würde die Annahme, daß die Apostel noch Gegenwartsgrößen sind, bedeuten, daß Eph diese „Apostel" untergeordneter Art mit dem Apostel Paulus auf die gleiche Stufe stellt und ihnen eine Offenbarung wie einst an Paulus (vgl. 3,3) zubilligt. Sollten aber die postulierten Gegenwartsapostel tatsächlich ein dem Paulus vergleichbares Offenbarungsbewußtsein gehabt haben, dann bleibt es schlechterdings unerklärlich, wieso man z. Z. des Eph ein pseudonymes Schreiben im Namen des „Apostels" Paulus schreiben mußte und wieso überhaupt die neue episkopale Ordnung die alte „apostolische" gefährden konnte. (Vgl. meine Arbeit: Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief, München 1973)

Abgesehen davon, daß damit der These F.s insgesamt der Boden entzogen ist, muß auch seiner Methode widersprochen werden. Die Gegenüberstellung der Ämter des Eph mit den Ämtern der Bischöfe, Diakone, Presbyter verbleibt im rein Terminologischen. Ein sachlicher Vergleich der Funktion etwa der Hirten und Lehrer (Eph) und der Bischöfe bzw. Presbyter unterbleibt. Hier würde ein Teil der von F. für die episkopale Ordnung beigebrachten Belege zeigen, daß beide Gruppen keine alternativen Ordnungen darstellen, da Bischöfe bzw. Presbyter (in wohl schon institutionalisierterer Weise) die Funktion der Hirten und Lehrer ausüben (vgl. 1 Tim 3,2; 5,17; Tit 1,9; Apg 20,28; 1 Petr 5,2). Eph dürfte also eine Vorform der „episkopalen Gemeindeordnung" bezeugen.

5. Zu den von Vf. erhobenen Traditionen nur einige Hinweise: Zu Eph 1,3–14 (111–118): Der rekonstruierte Text enthält Partien, die am einfachsten als Übernahme von Kol-Gut zu erklären sind (V. 4b/Kol 1,22; V. 7/Kol 1,14; hier wie auch sonst gelegentlich macht sich als Mangel bemerkbar, daß Vf. die Frage nach dem literarischen Verhältnis zu Kol ausdrücklich ausgeklammert hat, vgl. S. 19) und mithin wohl auf den Eph-Autor selbst zurückgehen. Wenn V. 9f Interpretation ist, würde Eph hier einen Hymnus „paulinischer Tradition" (115) mittels einer „kosmischen Christologie" (117) interpretieren, während er sonst die traditionelle „Vorstellung von Christus als dem Allgott ... konsequent ekklesiologisch interpretiert" (!146). – Zu Eph 2,4–7 (121f): bei V. 5 handelt es sich doch wohl um Wiederaufnahme von 2,1! – Zu Eph 2,14–18 (131–137): vgl. meine Untersuchungen: Zur Tradition und Komposition von Eph 2,14–18, BZ NF 17 (1973) 79–102; Christus und die Kirche, Stuttgart (SBS 66) 1973.

6. Ansonsten bleibt auch bei den übrigen Traditionen, die Vf. erhebt, noch vieles diskutabel. Das gilt bes. von der mit Vorliebe hergestellten Verbindung zu den Mysterienkulten (123ff, 142ff, 158, 160f, 171). Im übrigen dürfte der Traditionsbefund kaum die Behauptung rechtfertigen, daß Eph „das Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen, von Gnostikern, christlichen Mysten und Apokalyptikern" auf eine „theologische Basis" stellen wolle (146). Auch wird man für den breiten Raum der Paränesen den Einfluß des Kol nicht unterschätzen dürfen.

Sehr dankbar wird man Vf. hingegen für die reiche Darbietung religionsgeschichtlichen Materials sein, auch wenn man es gelegentlich anders beurteilt. Bes. hervorzuheben ist die übersichtliche und sachgerechte Materialzusammenstellung zur Leib-Christi-Vorstellung (54–75) und deren – zumindest für die Deuteropaulinen – überzeugende Ableitung aus dem Allgott-Makroanthropos-Gedankenkreis (76–78).

Zu kritisieren wäre hier höchstens, daß F. paulinische und deuteropaulinische Texte unterschiedslos nebeneinanderstellt (53), wodurch für beide der gleiche religionsgeschichtliche Hintergrund a priori festgestellt ist.

Sehr interessant ist die Ableitung von Eph 5,22–33. Wenngleich die Aussage von Christus als dem σωτὴρ τοῦ σώματος auch unabhängig von einer gnostischen Beeinflussung als ekklesiologische Interpretation kosmischer Versöhnungschristologie (vgl. Kol 1,19f; s. dazu meine Studie: Christus und die Kirche 86–98) zu erklären ist, so würde doch die Ableitung F.s vortrefflich erklären, warum Eph seine Ausführungen gerade und in dieser Weise an die Eheparänese von Kol 3,18f anhängt. Zumindest wird man Vf. bescheinigen müssen, daß er hier die bisher überzeugendste religionsgeschichtliche Ableitung vorgetragen hat.

Trotz aller kritischen Bedenken wird man Vf. die Anerkennung für die geleistete Arbeit nicht versagen dürfen. Sein Buch stellt einen der markantesten und anregendsten Beiträge in der Eph-Forschung der letzten Jahre dar und wird bes. für den, der sich unter religionsgeschichtlichen Aspekten mit Eph befaßt, auch auf Jahre hinaus unentbehrlich sein.

Zell Helmut Merklein

Conciliorum oecumenicorum decreta curantibus Josepho Alberigo. Josepho A. Dossetti, Perikle, P. Joannou, Claudio Leonardi, Paulo Prodi consultante Huberto Jedin. – Bologna: Istituto per le scienze religiose ^{3}1973. XXIV, 1136, 169* S.

Die erste Auflage dieser bisher einmaligen vollständigen Sammlung aller Entscheidungen der ökumenischen Konzilien erschien 1962 (vgl. ThRv 60, 1964, 169–172). „In dieser dritten Auflage wurden einige Texte bezüglich der ersten fünf Konzilien ersetzt und hinzugefügt (durch J. A. Dossetti). Hinzugefügt wurden auch die Texte der Konstitutionen, Dekrete und Deklarationen des zweiten Vatikanischen Konzils (durch J. Alberigo). In der Bibliographie sind die Titel neuer Bücher aufgeführt, die Indices wurden geradezu neu erstellt" (H. Jedin, Vorwort zur dritten Auflage).

Die Einleitung zum Konzil von Nizäa wurde neu geschrieben. Der in der 1. Auflage in einer Anmerkung der Einleitung abgedruckte Text des „Konzilsstatuts über die Feier des Pascha" wurde in der 3. Auflage getilgt mit der Begründung: „Es scheint kein Werk des Konzils zu sein" (3f). Dagegen wurde der Text des „Briefes des Konzils von Nizäa an die Ägypter" neu aufgenommen. Für die Neubearbeitung des Textapparates des Nizänischen Glaubensbekenntnisses konnte sich Dossetti auf sein 1967 erschienenes Werk „Il Simbolo di Nicea e di Constantionopoli" stützen (vgl. etwa die von der jetzt berücksichtigten „Familia Alexandrina antiquior" bezeugte Textvariante ἡ κτιστόν: App. zu 5,24). Für die neuere Diskussion vgl. etwa ZKG 81, 1970, 163–181; JThSt 24, 1973, 85–100. Die lateinische Textform des Symbolum Nicaenum – die 3. Aufl. beruft sich auf Hilarius von Poitiers als Zeugen der ältesten Version – weicht nicht unwesentlich von der in der 1. Aufl. wiedergegebenen ab: Statt „consubstantialis Patri" heißt es jetzt im Text der 3. Aufl.: „unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt homoousion" (5,9ff).

Die größte Umarbeitung hat der Abschnitt über das Konzil von Ephesus erfahren, sowohl bezüglich der Textgestalt (auch des griechischen Textes!) wie auch der Textauswahl. Neu aufgenommen wurde der vom Konzil verworfene (zweite) Brief des Nestorius an Cyrill (44–50). Die Konzilsentscheidungen selbst wurden neu geordnet und die Textbasis erheblich erweitert (neu sind die Abschnitte: 61, 23–63, 7; 64, 34–65, 15; 69, 17–74, 35).

Zum Concilium Chalcedonense wurde neu aufgenommen der Brief von Papst Leo an Flavianus, den Bischof von Constantinopel, bezüglich Eutyches (77–82).

Die Abschnitte über die folgenden Konzilien bis zum Vaticanum I (105–816) sind abgesehen von den Literatur-Nachträgen unverändert geblieben.

Einen relativ großen Teil (etwa 2/7) beanspruchen die neu hinzugekommenen Texte des Vaticanum II.

Bibliographie:

Die Bibliographie ist naturgemäß der Teil des Unternehmens, der am schnellsten von der Veralterung bedroht ist. Eine Hilfe wäre hier gewesen der Hinweis auf die seit 1969 erscheinende Zeitschrift für Konziliengeschichte „Annuarium historiae conciliorum", die regelmäßig auch eine Bibliographie zur Konziliengeschichte bringt.

Sachapparat:

Der Sachapparat ist recht unterschiedlich ausgefallen. So sind die Lateran-Konzilien relativ ausführlich, das Concilium Constantinopolitanum IV dagegen nur durch Angaben der Schriftstellen erläutert. Auch der Sachapparat zum Konzil von Trient ist relativ spärlich. Zu wünschen wäre hier etwa die Verifizierung der vom Konzil angezielten gegnerischen protestantischen Positionen. Vgl. etwa für Can. 4 de iustificatione (679, 12ff): WA 7, 144, 33ff; Melanchthon, Annotationes in Epistolas Pauli, Nürnberg 1522, H^{v}f.

Druckfehler: 659: neben dem neuen Literaturnachtrag ist der alte Satz aus Versehen stehen geblieben; 819 Z. 10: „Das" statt „Der".

Die Ausgabe der „Conciliorum oecumenicorum decreta", die sich seit über zehn Jahren als unentbehrliches Standardwerk bewährt hat, bedarf keiner Empfehlung mehr. Für die Konzilien des 3. und 4. Jahrhunderts ist hinfort die dritte Auflage zu berücksichtigen.

Amelsbüren Vinzenz Pfnür

Stockmeier, Peter: **Glaube und Religion in der frühen Kirche.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 143 S. kart. DM 18.80

Der Vf. greift die wichtige und heute als Problem empfundene Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Religion im Christentum auf. Ohne Zweifel sind in dieser Frage die wichtigsten Entscheidungen schon in der frühen Kirche gefallen. Darum ist die vorliegende Arbeit doppelt zu begrüßen. Die wenigsten Leser, die das Buch in die Hand nehmen, werden aber von dem Problem Glaube und Religion eine klare Vorstellung haben und deswegen eine klare Fragestellung erwarten.

Die Fragestellung wird insofern geklärt, als nach der grundsätzlichen Kritik an der Religion (etwa von Comte, Feuerbach, Marx) und der als Reaktion darauf verstandenen Ablehnung der „Religion" durch K. Barth (Angelegenheit des gottlosen Menschen) und D. Bonhoeffer (religionsloses Christentum), sowie einiger neuerer Positionen (Gott-ist-tot-Theologie, Entsakralisierung, Fundamentalkatechetik Halbfas') die Religion sich im Anklagezustand befindet und gegen sie der Protest des Glaubens aufsteht und für die Glaubensentscheidung der nötige Freiheitsraum geschaffen werden muß. Mit solcher Polarisierung zwischen Glaube und Religion und solcher scharfer Kritik an der Religion setzt S. sich ausdrücklich oder stillschweigend ständig auseinander. Sein Anliegen ist es

nachzuweisen, daß in Wirklichkeit eine Zuordnung und kein Widerspruch zwischen Glaube und Religion bestehe und daß deswegen sowohl mit der „Möglichkeit religiöser Interpretation des Glaubens" zu rechnen sei als auch die „biblische Eigenart" des Glaubens gewährleistet sein müsse (11). „An charakteristischen Beispielen" (5) möchte der Vf. die „Begegnung" zwischen Glaube und Religion darstellen und den Prozeß der Aneignung religiöser Formen wie den gelegentlichen „Protest gegen eine religiöse Deutung des Glaubens" (41) im Zeitraum des christlichen Altertums schildern. Der Vf. stellt seine historischen Untersuchungen und Ergebnisse ganz in die gegenwärtige Diskussion hinein.

Mancher Leser wird allerdings mit dem Rez. bedauern, daß in der gegenwärtigen Diskussion keineswegs befriedigend geklärt ist, was mit „Religion" und was mit „Glaube" gemeint ist. An der Ungeklärtheit der Begriffe, die natürlich auch die Fragestellung berührt, ist auch das vorliegende Buch nicht vorbeigekommen. Den Begriff Religion und religiös wünschte man sich zumeist präziser und konkreter gefaßt als es in dem Buch geschieht. Glaube scheint im Anschluß an die protestantische Theologie oftmals als Fiduzialglaube unausgesprochen mit dem Wesen des Christentums identifiziert zu sein. Auch der Hinweis, Glaube und Religion scheinen in einer Tiefenschicht menschlicher Existenz (Jung) verankert (15), hilft dem Leser nicht weiter. Der Kirchenhistoriker sollte m. E. von neutralen, religionsgeschichtlich gewonnenen Begriffen von Glaube und Religion ausgehen und von da aus die Eigenart der christlichen Glaubensbewegung beurteilen. Könnte Religion nicht beschrieben werden als eine von einer Gemeinschaft von Menschen (Familie, Gruppe, Gesellschaft) geprägte und getragene Lebens-, Kult- und Denkordnung der Beziehung zu Gott? Insofern eine solche Ordnung den Individuen vorgegeben ist, erscheint sie manchmal als aufgedrängt und ist sie deswegen häufig in Gefahr, wegen der Kontrolle, die die Gemeinschaft ausübt, nur äußerlich beobachtet zu werden. Als Glaube wäre demgegenüber generell die persönliche Gottesbeziehung zu bezeichnen, die einer kultischen Ordnung der Gottesbeziehung vorgegeben oder auch innerlich ist.

Mit Hilfe einer solchen religionsgeschichtlichen Terminologie wäre verständlich, warum Glaube und Religion sich ebenso in der jüdischen Frömmigkeit (22ff) wie in der griechisch-römischen Religiosität (24ff) finden („Glaube" 26). In beiden Fällen warnt ja Vf. zu Recht vor einer simplifizierenden Antithese: hie Religion, hie Glaube. Da die Entscheidung über das Verhältnis Glaube – Religion im Christentum schon am Anfang gefallen ist, hätte der Ursprung der christlichen Glaubensbewegung eine eingehendere Erörterung verdient als dies in einer Zusammenfassung von Akzenten des biblischen Glaubensverständnisses (18–21) geschehen kann. Die Geschichte des frühen Glaubensbegriffes (18ff) ist natürlich in höchstem Maße aufschlußreich für die Frage Glaube – Religion im Christentum, aber so ausschließlich entscheidend, wie Bultmann das meinen läßt (19), ist sie nicht. Für den Wandel im Selbstverständnis der christlichen Glaubensbewegung zur christlichen Religion wäre z. B. auch der Wandel in der eschatologischen Erwartung ein recht aufschlußreicher Vorgang. Es wäre zu fragen, ob nicht im Wandel der Naherwartung zur nachösterlichen Eschatologie mit dem gegenwärtigen auferstandenen Herrn der wichtigste Schritt von der bloßen Glaubensbewegung zu einer bleibenden christlichen Religion getan wurde. Als Constitutivum des Christentums darf wohl auch das Beispiel des Lebens Jesu und seine Lehre, z. B. die Bergpredigt, angesehen werden. Auch das kann nicht alles auf eine neue Glaubenshaltung zurückgeführt werden, obwohl eine solche damit verbunden war. Wiewohl sie von keiner Lebensordnung eingeholt werden können, drängten und drängen aber das Beispiel des Lebens Jesu und die Bergpredigt ständig auf die Gestaltung einer christlichen Lebensordnung hin. Das Gesetz Christi ist konstitutiv für eine christliche Religion und ist zugleich die Gewähr dafür, daß sie allein aus dem Glauben lebt.

In den Kapiteln II–IV wird der Verschmelzungsprozeß von christlichem Glauben und religiösen Formen der Umwelt in chronologischem Ablauf und an charakteristischen Beispielen weiter verfolgt. Aus den Schriften besonders der Apostolischen Väter wird sowohl die Abgrenzung gegenüber Judentum und Heidentum als auch die Adaptation religiöser Terminologie aufgezeigt. Das christliche Offenbarungsverständnis, so wird mit Recht festgestellt, war nicht von der Art, daß es als solches schon eine Distanzierung von den antiken Religionen bedeutet hätte. Bei der Interpretation des Systems Markions als „Protest gegen eine religiöse Deutung des Glaubens" (41f) taucht erneut die Frage auf, ob nicht die Fragestellung zu eng und zu ausschließlich einem neuzeitlichen Verständnis entstammt. Harnack schrieb in seiner Markionmonographie (18), daß Religion im ersten und zweiten Jahrhundert soviel bedeutete wie Erlösung; gleichzeitig bezeichnete er Markions System als „die vollendete Religion der Erlösung" (S. IX). Wie soll man aber Markions System als „Protest gegen eine religiöse Deutung des Glaubens" verstehen, wenn es die „vollendete Religion der Erlösung" war? Aus dem Bericht zur Thematisierung der Religion in der Auseinandersetzung mit dem Heidentum ist das Ergebnis des Vf.s bemerkenswert, daß die Diskussion sich nicht zwischen den Alternativen Glaube und Religion, sondern zwischen den Polen wahre oder falsche Religion (61) bewegte, und daß die Distanzierung der Christen vom religiös-kultischen Brauchtum der Umwelt nicht auf die Alternative Glaube oder Religion hinauslief (62). Öfter kommt die Frage einer Veränderung der „biblischen" Verkündigung durch die Adaptation kurz ins Blickfeld (inhaltliche Orientierung des Glaubensverständnisses (56), Einfluß juridischen Denkens (62f), kosmische Religiosität (67), kultisch-sakrale Sprache (68f), Status einer religio licita (93f, 97) u. a.). Zur Beurteilung solcher Veränderung ist auch dem Bedürfnis einer über Generationen hinweg fortzusetzenden Verkündigung Rechnung zu tragen, die Veränderungen erklärlich (und vertretbar?) macht. Das Kapitel des Vf.s über christlichen Glauben als Gnosis und Paideia (72ff) ist ein schönes Beispiel dafür.

Konstantins Hinwendung zum Christentum leitet nach der Grundlegung der christlichen Glaubensbewegung an ihrem Anfang die zweitwichtigste Entwicklungsphase im Verhältnis Glaube-Religion im christlichen Altertum ein. Der Vf. schildert knapp und treffsicher die Hinwendung Konstantins zum Christentum und die Integration des Christentums in das Reich, für das es auf kaiserlichen Wunsch religiöse Aufgaben übernehmen mußte und wegen der nach und nach verwirklichten Identifizierung mit der Gesellschaft eine noch geschlossenere religiöse Lebensordnung zu entwickeln hatte. Eine Identifikation von Glaube und Religion im spätantiken Christentum (100ff) sieht Vf. seit Theodosius I. Religionsedikt sich anbahnen. Diese Identifikation hat aber viele Gesichter. Für Augustin (107–111) z. B. ist religio eine lebendige Realität, die geradezu mit dem persönlichen Glauben identifiziert werden kann. An einer Stelle (142,31) steht *religio* sogar im Gegensatz zu *ritus*.

In der Schlußbemerkung (120) gesteht Vf. zu, daß „christlicher Glaube selbst" auf „Formen der Objektivierung angewiesen" ist. Diese Bemerkung sollte der Leser sich als Lesezeichen für das ganze Buch mitnehmen. Die große Sachkenntnis und das bewundernswerte Interpretationsvermögen des Historikers, die der Vf. in dem Büchlein investiert hat, können nicht eine verengte neuzeitliche Betrachtungsweise einer nur wertenden Gegenüberstellung von Religion und Glaube stützen.

Würzburg Jakob Speigl

Gnilka, Christian: **Aetas Spiritalis.** Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens. – Bonn: Peter Hanstein 1972. 271 S. (Theophaneia 24) kart. DM 65.–, Ln DM 69.–

Die von der phil. Fak. der Univ. Bonn angenommene Habil.-schrift ist einem reizvollen Thema gewidmet und hat dies auch in anziehender Weise dargestellt, das sei von vorneherein zugestanden.

Nach einem einführenden Kapitel, das die Aufgabe der Arbeit umschreibt und die für die Abhandlung verwendete Begrifflichkeit erklärt (21–46), wird die Untersuchung in drei weiteren Kap. durchgeführt. Dabei setzt der Vf. bei der Bedeutung der Altersstufen in der antiken Welt an. Die gründliche Aufarbeitung des vorliegenden Materials führt zu einer kritischen Untersuchung der bekannten Thesen von E. R. Curtius auf diesem Gebiet (dargelegt in „Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter", Bern ²1954), die schließlich als revidier- und korrekturbedürftig erwiesen werden (47–72). Das nächste Kap. zeigt die Grundlagen des christlichen Ideals (73–162). Hier spielen die allegorische Bibelexegese (besonders wichtig die Vorleistung Philos von Alexandrien), die Auffassung von einer grundsätzlichen Gleichheit der Lebensalter (die „Zeit" als Adiaphoron), die asketische Bewegung und die Jenseitserwartung die entscheidende Rolle. Das letzte Kap. zeigt praktische Konsequenzen auf und demonstriert sie am Beispiel der „pädagogischen Veraltung", des kirchlichen Mindestalters und der Regel Benedikts (163–202). Ein zusammenfassender Rückblick (203–220) und zwei Exkurse („puer-senex" und „Erneuerung und Verjüngung) schließen die beachtenswerte Untersuchung ab. Ein Verzeichnis der Schriftsteller, Namen- und Sachregister sind angefügt.

Die Arbeit wertet die einschlägigen antiken Texte und die der Kirchenväter aus, zieht dazu auch archäologische Quellen zu Rate. So liefert sie ein fundiertes und überzeugendes Ergebnis, das am Beispiel der Lebensalterdeutung von neuem die fruchtbare Spannung von „Antike und Christentum" einsichtig macht.

Auf S. 128–129 wird davon berichtet, daß selbst die Engel als Greise vorgestellt werden (dargestellt als „bärtige Männer"). Dabei wird vermutet, daß Evagrius Ponticus, Capita practica 100, deshalb vielleicht empfehle, die „Greise wie die Engel zu ehren". Hier ist

doch eher an die dem frühen Mönchtum vertraute Vorstellung von der vita angelica zu denken, nach der der vollkommene Mönch (der Mönchsgreis) eben wie „ein Engel" ist. Die „Rührgeschichte" von Johannes und dem Räuberhauptmann (29 erwähnt) wird auch schon von Clemens Alex., Quis dives salvetur 41–42, erwähnt. In der ausführlichen Untersuchung über die „Altersauffassung" der Regula Benedicti fällt auf, daß jeder Bezug zur Regula Magistri fehlt. Wie immer auch das Abhängigkeitsverhältnis der beiden Regeln gesehen wird, sollte eine intensive Arbeit mit dem einen Regeltext den anderen nicht aus dem Auge lassen. Ein Vergleich beider Regeln in diesem Punkte zeigt in der Tat Unterschiede – ein Ergebnis, das vielleicht wiederum für die Frage der Abhängigkeit ausgewertet werden könnte.

Wiesbaden/Mainz Karl Suso Frank

Orbán, Á. P.: Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens. Graecitas Christianorum Primaeva. Fasc. 4. – Nijmegen: Dekker & van de Vegt (1970). XIX, 243 S. br. bfr 42.50

Der Vf. der vorliegenden Arbeit hat in z. T. eingehenden Interpretationen die Bedeutungsnuancen von κόσμος/κοσμικός und αἰών/αἰώνιος sowie *saeculum/saecularis* und *mundus* in frühchristlichen Schriften bis einschließlich Clemens von Alexandrien auf der einen und Cyprian auf der anderen Seite herauszuarbeiten unternommen. Am Beginn der Behandlungen der einzelnen Begriffe stehen jeweils Darlegungen zu ihrer vorchristlichen Verwendung. Für den griechischen Bereich ist dabei differenziert nach der Verwendung ‚dans la langue profane' sowie dem Gebrauch in den Übersetzungen des AT und bei Philon, für das AT ist weiter unterschieden zwischen dem Vorkommen in vorexilischen Büchern und dem in den nachexilischen. Außerdem wird mögliches Einwirken des hebräischen 'olam in Rechnung gestellt. Vergleichbare Umsicht ist in der Behandlung der frühen latinischen Übersetzung des ersten Clemens-Briefes festzustellen.

Neben der Anlage erweckt vor allem der Beginn der Untersuchungen mit intensiven Bemühungen um genaues Verständnis der Nuancen im Wortgebrauch hohe Erwartungen. Bedauerlicherweise läßt die Intensität der Interpretation später nach, worunter besonders die Darlegungen zu Clemens von Alexandrien gelitten haben. Wenn für ihn die früheste substantivische Verwendung von κοσμικός (im Plural) in Anspruch genommen wird (95), so ist übersehen, daß es sich dabei um polemisches Aufgreifen einer kurz zuvor zitierten Formulierung des Valentinos handelt. Überhaupt sind die Ausführungen zu κοσμικός wenig glücklich, das in seinem Bezug auf ‚Menschheit', ‚Oikumene' kaum auf die jüdisch-hellenistische „Koine" zurückzuführen oder gar zu beschränken ist (vgl. die Angaben im Lexikon von Liddell/Scott, Addenda p. 2084 bzw. Suppl. p. 87; zu κόσμος selbst in dieser Nuance s. den betr. Artikel a. O. p. 985, Abschn. IV. 3). Es fällt auf, daß der Vf. sich bei Klemens weitgehend auf Stellenangaben beschränkt, ohne zu zitieren oder gar vor dem Leser zu interpretieren; prüft man selbst die betr. Stellen, so kann man den vorgeschlagenen Deutungen zwar meistens, aber durchaus nicht immer folgen.

Nach der umsichtigen Behandlung des griechischen AT enttäuscht das Fehlen einer gleichartigen Behandlung der lateinischen Übersetzungen aus dem Griechischen. Lediglich die frühe Übersetzung des ersten Clemens-Briefes ist eingehend mit dem Original verglichen (173/5), wobei allerdings ihr Autor, der immerhin in einem einzigen Abschnitt (5,7) zweimaliges κόσμος je nach der Bedeutungsnuance mit zwei verschiedenen lateinischen Wörtern wiedergibt, etwas unterbewertet scheint. Durchgehende Berücksichtigung lateinischer Übersetzungen kanonischer Bücher des NT wäre der Arbeit sicher zugute gekommen, wie sie auch von Fall zu Fall die eigene Deutung des Vf. zu stützen geeignet ist, so bei Marc. 9,45, wo ζωή, wie der Vf. erklärt (152), auch ohne den Zusatz αἰώνιος ‚ewiges' Leben bedeutet und im Lateinischen *vitam aeternam* steht (der Zusatz αἰώνιος bei ζωή im Codex Bezae). Fruchtbar verwertet ist die Beziehung von Original und Übersetzung zum Nachweis, daß bei Cyprian *mundus* und *saeculum* anders als bei Tertullian praktisch synonym gebraucht werden und vertauschbar sind (225/6). Die Hervorhebung der relativ positiven Färbung von *mundus* bei Tertullian gehört zu den einleuchtendsten Teilen der Untersuchung.

Aufs ganze gesehen ist eine gewisse Tendenz zur Vernachlässigung der literarisch-sprachlichen Tradition gegenüber dem Einwirken der – zu erschließenden – gesprochenen Sprache in der Umgebung der einzelnen Autoren nicht zu verkennen. Darum können die Darlegungen zur sprachlichen Sonderstellung von Justins Dialog mit Tryphon nicht überzeugen. Mehr für sich hat der Versuch, die Herkunft des Diognet-Briefes in der Nähe syrischen, vornehmlich johanneisch beeinflußten Christentums anzusetzen.

Vermögen auch nicht alle Interpretationen zu überzeugen – insbesondere wird nicht klar zwischen metaphysisch und eschatologisch geschieden und wird zu oft dem einzelnen Wort zugeschrieben, was allenfalls dem Zusammenhang zu entnehmen wäre –, so ist doch den Darlegungen ihr Wert nicht abzusprechen. Eine Reihe von Vorstellungen wird, nicht unbedingt mit dem Anspruch auf Originalität, präzisiert und unter Berücksichtigung ihres allmählichen Wandels in übersichtlicher Darstellung vorgelegt.

Wolbeck Bernd Reiner Voß

Jürgens, Heiko: Pompa Diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1972). IL, 336 S. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft Bd 46) kart. DM 48.–

In einer der ersten Anmerkungen notiert der Vf. zur Quellenbasis seiner Untersuchungen: „Vollständigkeit wurde sicher noch nicht erreicht, aber jedenfalls angestrebt. – Gewonnen wurde das Material in erster Linie durch eigene Lektüre der wichtigsten Quellen, sowie durch Auswertung aller erreichbaren Indizes und der einschlägigen Hinweise in zahlreichen Werken moderner Autoren. Auch die – für die Kirchenväter leider nicht vollständigen – Sammlungen des „Thesaurus Linguae Latinae" in München wurden mit Gewinn benutzt" (S. 3 Anm. 4). In der letztlich unnötigen, weil Selbstverständliches enthaltenden Notiz spiegelt sich etwas von der trockenen Gründlichkeit dieser vom Fachbereich „Altertums- und Kulturwissenschaften" Tübingen als Dissertationsleistung angenommenen Arbeit wider. Sie weitet sich mit den fast hundert Seiten „Indizes" (251–334) am Schluß zu einer eindrucksvollen Dokumentation. In Zukunft wird sich der am Thema interessierte Forscher darauf beschränken können, den Hinweisen dieses e i n e n Werkes „moderner Autoren" zu folgen. Da es indirekt auch mich einmal beschäftigt hat (vgl. Altchristl. Kritik am Tanz: ZKG 72, 1961, 217–262; Art. Theater, Stellung des Christentums zum Theater, Lexikon der Antiken Welt, 1965, 3029f) und ich in etwa das Material kenne, fühle ich mich zu solcher Feststellung berechtigt; auch ein noch sachkundigerer Rezensent wie W. Weismann, IAC, 1973, 196–199, spez. 197 führt unter „einigen wenigen einschlägigen Stellen, die J. entgangen sind" nur Augustin, de libero arb. II 149 alias II XIV 38 und de vera religione 264–269 alias LIX 94–95 an. Wir werden noch auf sie und die Frage zurückkommen, warum sie J. „entgangen sind".

Eine kurze Inhaltsskizze sei aber vorher eingeblendet! Die Arbeit folgt einer dreiteiligen Gliederung: Der 1. Hauptteil behandelt die Bekanntschaft der lateinischen Kirchenväter mit den dramatischen Dichtern, seien es Griechen oder Lateiner. Der 2. Hauptteil schildert ihre Kenntnis der Geschichte des griechischen und römischen Theaters. In beiden Teilen wird sachgemäß in Tragiker und Komiker untergliedert. Der 3. Hauptteil befaßt sich mit der Kenntnis des zeitgenössischen Theaters bei den Kirchenvätern des Westens. Haupt- und Unterteile werden jeweils als „historische Zusammenfassung" bzw. als „Ergebnis" oder schlicht als „Zusammenfassung" resümiert. Weshalb hier sprachlich unterschieden wird? Dem unbefangenen Leser zeichnet sich das „Ergebnis" über die Kenntnis der griech. u. röm. Dramatiker bei den lateinischen Kirchenvätern dadurch aus, daß es in drei spröden Sätzen statistischer Natur zusammengefaßt werden kann (146), während die „historischen Zusammenfassungen" weit aufschlußreicher sind. In erster Linie natürlich am Ende der Untersuchungen S. 247ff. Sie können im vorliegenden Fall um so mehr Aufmerksamkeit beanspruchen, als am Anfang ein sog. „Resümee" (wie der Vf. auf eine solche Überschrift verfallen konnte, ist mir nicht einsichtig) steht (XI–XVIII), das im ersten Überblick das Feld des Untersuchungsgegenstandes abschreitet. Die anfängliche Feststellung: „Eine historische Betrachtung der christlichen Zeugnisse zeigt, daß das Theaterwesen im Westen bis zur Mitte des 6. Jhs. eine lebendige Größe darstellt" (XVIII), nimmt die „historische Zusammenfassung" am Schluß (247–250) vorweg. Letztere unterscheidet sich von der ersteren eigentlich nur durch den entwicklungsgeschichtlichen Aspekt, während das sog. „Resümee" in seiner Ausführlichkeit die bessere Materialübersicht bietet. Allerdings ohne Quellennachweise! Diese werden dann ausführlich und in umsichtiger Interpretation durch die Arbeit selber gegeben, deren bleibender Wert in der Quellendokumentation zu sehen ist.

Sie selber versteht sich denn auch nur „als Beitrag zur Erforschung

der Wirkungsgeschichte der griechischen und römischen Dramatiker und des Fortlebens des Theaterwesens" (Resümee XI vgl. die ähnlichen Formulierungen S. 3f). Sie rechtfertigt damit zugleich die ahistorisch-systematische Anlage ihrer Ausführungen, will jedoch gleichzeitig durch ihre „historischen Zusammenfassungen" der theologischen Forschung dienen (S. 4 vgl. auch Anm. 2 S. 3).

Dieselbe hat sich eher als erwartet zu Wort gemeldet. Gleichzeitig mit J. erschien in der Reihe „Cassiciacum" als Band XXVII eine an der ev. theol. Fakultät Erlangen gefertigte Dissertation von Werner Weismann, „Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lat. Kirchenväter unter bes. Berücksichtigung von Augustin", Würzburg 1972; J. konnte bei den Schlußkorrekturen noch in seinen „Addenda" auf sie hinweisen. Beide Autoren haben sich bereits gegenseitig rezensiert: Werner Weismann JAC 15, 1972, 196–199 (dort hat H. Hagendahl S. 199–201 wiederum Weismann angezeigt und „als eine bedeutende wissenschaftliche Leistung begrüßt"), Heiko Jürgens in der ThLZ 99, 1974, 59f. Nun ist es nicht zum erstenmal, daß Doppelbearbeitungen der gleichen Thematik erfolgten. Die aus meinem Gesichtskreis mir bekannten letzten Beispiele sind die Arbeiten von M. Hoffmann, Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte, Berlin 1966 (= TU 96) und von B. R. Voss, Der Dialog in der frühchristlichen Literatur, München 1970 (= Studia et testimonia antiqua 9). Auch damals erwies sich die Doppelbearbeitung als ein Gewinn für das Forschungsgespräch. Im vorliegenden Fall kann sie grundsätzliches Interesse beanspruchen. Im Vergleich zeigt sich nämlich, wie der Philologe (Jürgens) nicht nur andere Ziele im Auge hat als der Theologe (Weismann), sondern damit auch in seiner Darstellung gehandicapt ist. Weismann läßt die literaturgeschichtliche Frage nach der „Bekanntschaft mit den dramatischen Dichtern" (sc. bei den lat. Kirchenvätern), d. h. den Teil I, von J. und die kutlturgeschichtliche nach ihren Kenntnissen der Theatergeschichte, d. h. den Teil II, unberücksichtigt. Er setzt mit einer Schilderung des spätkaiserzeitlichen Schauspielwesens (Theater, Amphitheater, Circus, Agon) ein, um auf dem Hintergrund dieses Kulturgemäldes zunächst einmal die „Beurteilung der Schauspiele durch die Kirchenväter" (Teil II) festzuhalten, dann aber dies Flächenbild christlicher Existenz in einer noch von der heidnischen Antike geprägten Kulturlandschaft an dem größten, aber für die Thematik noch ergiebigsten lateinischen Kirchenvater (Augustin Teil III) zu vertiefen. Das alles läßt sich viel anschaulicher darstellen, weil es von der kulturgeschichtlichen Auseinandersetzung berichtet. Wie aller historischen Synthese eignet ihm Leben und Farben. J. hingegen betreibt auch darin ganz konsequent literargeschichtliche Quellenanalyse, indem er sich diesem Darstellungsstil versagt und sozusagen den „Opfergang" der Dokumentation beschreitet.

Nur allzu verständlich, wenn J. an W. beanstandet, was bei jenem die Darstellung so lebendig macht, die Berücksichtigung der augustinischen „Erlebniswelt" bis hinein zur Erörterung über „Augustins Empfinden für das Tragische" (ThLZ 99, 1974, 60). Was dem einen bei der exemplarischen Veranschaulichung der Thematik an der Biographie Augustins erlaubt ist, bleibt dem anderen bei seinen Zielsetzungen verboten. Umgekehrt beanstandet W. in seiner oben erwähnten Buchanzeige, deren kritischen Randbemerkungen (Nichtberücksichtigung des „tragicus cantor" der Spätantike durch J., Zweifel an dessen Optimismus hinsichtlich nachkonstantinischer, tatsächlich aufgeführter Tragödienvorstellungen) ich teile, daß J. die gleichfalls oben schon erwähnten Augustinstellen nicht berücksichtigt habe. Die eine (de libero arbitrio 2, 149) befaßt sich mit dem Verhalten der Musikfans (man muß bei dem satirischen Unterton Augustins schon diesen Ausdruck gebrauchen!), die beim Auftreten ihres Sängerlieblings zum Podium drängen, um ihm näher zu sein. Ich bezweifle nicht, daß J. diese Augustinstelle gelesen hat. Er nahm sie aber in seinem kulturgeschichtlichen Belegkatalog nicht auf, weil die subjektive „Erlebniswelt" außerhalb seines Arbeitsprogramms lag. Das war angesichts der Anschaulichkeit und Bezugsfähigkeit zu modernem Starwesen und Poppsängertum zweifelsohne ein Akt wissenschaftlicher Askese. – Ähnlich ist es bei der anderen Augustinstelle, wo es im strengen Sinne überhaupt nicht um das Theater geht, sondern um das Auftreten von Taschenspielern (praestigiatores) im Varietétheater, die durch ihre Tricks das Publikum verblüffen (de vera religione 264–269). Hier geht es Augustin um die Anprangerung der „curiositas", die von der Wahrheitssuche ablenkt, was er theoretisch auch den Bühnenstücken anlasten würde. Für J. und seinen Forschungsaspekt konnte besagter Beleg fortfallen, für W. hingegen war er ein gewichtiges autobiographisches Augustinzeugnis. Er kann zugleich damit rechnen, daß bei dem gebildeten Lesepublikum interessierte Aufmerksamkeit geweckt wird. Hat doch die augustinische Perhorreszierung entscheidend dazu beigetragen, daß im Mittelalter das weltliche Theater zugunsten der geistlichen Spiele völlig zurückgedrängt wurde, und ist doch ausgerechnet das hierfür ausgegebene augustinische Verdikt der theoretischen Neugierde (curiositas) die Schwelle zur aufklärerischen Neuzeit geworden, wie der Philosoph Hans Blumenberg gezeigt hat (vgl. REA 7,1961, 35–70 neben den sonst bekannten Publikationen). Wie gesagt, der Theologe hat es da leichter als der Philologe.

Das ist für die wünschenswerte Zusammenarbeit von patristischer Theologie und spätklassischer Philologie in der gegenwärtigen Situation nicht gerade förderlich. Wolfgang Speyer hat in seiner Besprechung von dem erwähnten Buch B. R. Voss' im JAC 15, 1972, 201–206 darüber hinaus auf die Grenzen literaturgeschichtlicher Auswertung der Kirchenväter hingewiesen, darin die Debatte zwischen Franz Overbeck und Adolf Jülicher von der Jahrhundertwende mit Martin Tetz (ThRNF 32, 1967, 1–42) aufnehmend und für Jülicher votierend. Man sollte den Unterschied der Forschungsintentionen zwischen beiden Wissenschaftsdisziplinen und die damit gegebenen Schwierigkeiten der Kooperation nicht verschweigen. Wo sie aber so offen zu Tage liegen wie in dem vorliegenden Themenkreis, dort ist von einer Notsituation zu sprechen, die stets das Angeld auf eine bessere Zukunft in sich barg.

Göttingen Carl Andresen

Weismann, Werner: **Kirche und Schauspiele.** Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1972. 243 S. (Cassiciacum Bd 27) kart. DM 29.80

Diese Arbeit, hervorgegangen aus einer Erlanger theologischen Diss., behandelt die Stellung der alten Kirche zu den Darbietungen auf der Bühne und im Amphitheater sowie zu den Wagenrennen im Zirkus und den sportlichen Wettkämpfen, kurzum zu allen *spectacula* der römischen Kaiserzeit. W. hat sich damit ein weites Thema ausgesucht, dessen Bedeutung für unsere Kenntnis der Auseinandersetzung von Antike und Christentum auf der Hand liegt. Er begrenzt es, indem er sich auf die lateinischen Väter beschränkt. Die Trennung von Griechischem und Lateinischem ist hier wie sonst nur durch praktische Erwägungen zu rechtfertigen, nicht durch die Sache, wie sich denn auch W. selbst des öfteren genötigt sieht, die errichtete Grenze zu überschreiten. Seine Forderung nach einer entsprechenden Behandlung der griechischen Kirchenväter (26[4]) wird man gerne unterstützen, zumal der lateinische Bereich jetzt zum Teil noch durch eine andere, etwa gleichzeitig erschienene Arbeit aufgehellt ist: H. Jürgens, Pompa Diaboli. Die latein. Kirchenväter und das antike Theater (1972) = Tübing. Beitr. z. Altertumswiss. 46. Da diese Untersuchung in diesem Heft gesondert besprochen wird, habe ich mich hier allein mit der oben angezeigten zu befassen.

In der Einleitung (25/31) bespricht W. die bisher vorliegenden Arbeiten. Was die Kirchenväter angeht, so handelt es sich dabei meist um Untersuchungen anderer, allgemeinerer Art, die für das Thema etwas abwerfen, oder um Spezialuntersuchungen zu einzelnen Teilbereichen. W. vermißt eine „systematische" und „historisch-kritische" Aufarbeitung des Materials (vgl. bes. 28f). Seine eigene Darstellung eröffnet er mit einem kulturgeschichtlichen Überblick über „Die Schauspiele der späteren Kaiserzeit" (Teil I = 33/68). Im zweiten Teil (69/122) wird „Die Beurteilung der Schauspiele durch die Kirchenväter" (d. h. unter Ausschluß Augustins) vorgeführt. Der dritte Teil, der etwa die Hälfte der eigentlichen Untersuchung beansprucht (123/195), ist allein Augustin gewidmet. Ein Abschnitt „Ergebnisse" (197/213) beschließt das Buch. Beigefügt sind noch ein Personen- und ein Stellenregister.

Bereits im ersten, kulturhistorischen Teil läßt W. vornehmlich die Kirchenväter zu Wort kommen und zieht die paganen Autoren nur zur Ergänzung heran (vgl. 26f 54[136]). Zwar wird unsere Kenntnis der Sache dadurch kaum erweitert, aber hier und da tritt ein neues Detail hinzu (vgl. z. B. 64[208]), oder man liest von interessanten Dingen, die nicht jedermann bekannt sein dürften, wie von der Verspottung der christlichen Taufe im Mimus (50f). Vor allem ergänzt das hier vorgelegte Material die wohl berühmteste Darstellung der entsprechenden Verhältnisse, die Ludwig Friedländers („Sittengeschichte" Bd 2, Leipzig 1920[9], 1/160), in zeitlicher Hinsicht; denn Friedländer hatte sich auf die ersten beiden Jahrhunderte der Kaiserzeit beschränkt. Allerdings zeigt W.s kulturgeschichtliches Gemälde auch Unebenheiten und Risse.

Gleich zu Beginn (33) wird man belehrt, im ersten nachchristlichen Jahrhundert seien zwar „einige neue Tragödien" geschrieben worden,

doch hätten diese keine Beachtung gefunden und seien für uns – die Dramen Senecas ausgenommen – nahezu vollständig verloren. Das klingt alles so, als habe die Tragödie schlechthin im literarischen und geistigen Leben der Zeit kaum noch eine Rolle gespielt. Mit Staunen wird sich hier mancher fragen, ob denn die scharfen Hiebe Juvenals (sat. 1,1ff) und Martials (etwa epigr. 5,53; 4,49,3f; 10,4,1f; 8,3,13/16) gegen die tragische Muse, die ihnen ebenso wie die epische geradezu als Zeitübel erschien, so ins Leere sollten gegangen sein. Sie sind es nicht. Die Masse der einschlägigen Produktion können wir noch erahnen: s. H. Bardon, La Littérature latine inconnue, Bd. 2 (Paris 1956) 213/217. Daß die Produkte dieser meist dilettantischen Poesie heute verloren sind, stimmt zwar, aber was besagt das für eine geistes- und kulturgeschichtliche Analyse der Zeit? Gar nichts! Es sei denn, man setzt zeitgenössichen Erfolg und Überlieferungsschicksal in strengen kausalen Zusammenhang, wozu ich mich jedenfalls nicht entschließen kann. Auch die Bemerkung, die Tragödie habe keine Beachtung mehr gefunden, ist zumindest irreführend: für das breiteste Publikum mag das gelten, nicht aber für die weiten Kreise der literarisch Interessierten (vgl. W. selbst 40f.). Was Seneca betrifft, so scheint sich nun in der Tat die Meinung durchzusetzen, daß seine Stücke nur für die Buchpublikation, nicht für die Bühne bestimmt waren. W. hätte jedoch nicht die Literaturgeschichte von Schanz-Hosius (Bd. 2, 1935[4]) als repräsentativ für den gegenwärtigen Stand der Forschung zitieren dürfen (33 mit Anm. 4). Beim nichtphilologischen Leser wird so der falsche Eindruck erweckt, als sei an der Frage in den letzten vier Jahrzehnten nicht mehr gearbeitet worden: das Gegenteil beweist allein schon die Spezialarbeit von O. Zwierlein, Die Rezitationsdramen Senecas (Meisenheim am Glan 1966) = Beitr. z. Klass. Philol. 20.

W. hat sich offenbar vor der Niederschrift eine reiche Materialsammlung angelegt, was ihn in die Lage versetzte, bei der Ausarbeitung aus dem Vollen zu schöpfen. Mit der Fülle der Belege pflegt freilich die Gefahr zu wachsen, daß einzelne Stellen dorthin geraten, wo sie nicht hingehören, weil sie nicht beweisen, was sie beweisen sollen. Auch W. ist dieser Gefahr nicht entgangen.

Auf S. 89 (und ebenso im Schlußresumé 209) wird behauptet, schon Juvenal sat. 11,197ff „empöre" sich über den Tumult beim Wagenrennen und nehme so die spätere Kritik der Kirchenväter am *furor circensis* voraus. Nun soll keineswegs bestritten werden, daß gerade Autoren wie Seneca oder Juvenal manche lohnende Parallele zur christlichen Moralpredigt hergeben, aber an der zitierten Juvenalstelle ist eher das Gegenteil der Fall: der Zirkus sei etwas für junge Männer, sagt der alternde Satiriker (201/04); denn ihnen stehe se wohl an zu lärmen, zu wetten, neben einem hübschen Mädchen zu sitzen; er selbst ziehe es vor, zusammen mit dem Freunde die Unbeschwertheit der Stunde zu genießen und ein Sonnenbad zu nehmen! Hier finde ich nichts von ‚Empörung', geschweige denn, daß es gerechtfertigt wäre, diese Verse und Tertullians Verdikt spect. 16 in einem Atemzuge zu nennen. Mehrfach mißverstanden wird eine andere Stelle in derselben Juvenalsatire: sat. 11,162/170 ist nicht vom Mimus die Rede (so W. 73[18]), sondern von Bauchtänzen spanischer Mädchen – und das ist doch keinesfalls dasselbe; überhaupt handelt es sich nicht um Aufführungen im Theater (so W. 96 und 107[223]), sondern um die Tischunterhaltung im Hause eines Reichen (parallel ist Mart. epigr. 5,78,26/28); schließlich hätte W. (96 mit Anm. 169) die von den modernen Herausgebern (Housman, Knoche, Clausen) einhellig getilgten Verse 11,165.166 nicht einfach als echt juvenalisch behandeln dürfen. Auch Kirchenväterstellen werden gelegentlich falsch beurteilt. Aug. doctr. chr. 1, 30 (64): CSEL 80,24 schildert das Verhalten eines begeisterten Theaterbesuchers, der für den von ihm verehrten Lieblingsschauspieler auf den Rängen Stimmung macht. Aber diese Schilderung wird durchaus nicht etwa in „satirischer" Absicht gegeben (W. 163[258]; ohne Stellenangabe wiederholt 202 Mitte). Sie soll vielmehr einen Vergleichspunkt zur *dilectionis societas* der Christen liefern und ist so gehalten, daß sich die Attitüde des Theaterfreundes in allen ihren Einzelzügen auf den gläubigen Christen und seine glühende Liebe zu Gott übertragen läßt. Jegliches satirisches Kolorit wäre hier fehl am Platze. W. hätte die Stelle den auf S. 119f vorgeführten Belegen für (positive) Vergleiche aus dem Theaterleben zuordnen müssen. Ja, sie hätte sein schönstes Beispiel für solche Verwendung der „Theater-Metaphern" gebildet.

In diesen und anderen Fällen, auf deren Darstellung ich aus Raumgründen verzichten muß, hat es W. augenscheinlich versäumt, seine Belege noch einmal anhand des jeweiligen Kontextes zu überprüfen. Man wird ihm daher nicht bedingungslos in allen Einzelheiten vertrauen dürfen. Für folgenschwerer halte ich jedoch einen anderen Mangel. W. überrascht seinen Leser mitunter durch seltsame Werturteile. Eines davon trifft z. B. den christlichen Dichter Prudentius (40): „Blickt man auf diese eigenartige Umformung einer tragischen Szene Senecas in der frühchristlichen Dichtung [bei Prud. per. 11] ..., so stimmt es traurig [!], daß das Verständnis für die künstlerische Form der Tragödie damals völlig verschwunden war und daß man für das Ringen um tiefe menschliche Probleme in jenen Tragödien blind geworden war". Wie das? Folgt denn das eine aus dem anderen? Zeigt Prudentius, wenn er sich wirklich in seiner Märtyrerballade von Senecas Hippolytus anregen ließ, mangelndes Verständnis für Form [!] und Gehalt einer antiken Tragödie? Mehr noch als die Unlogik solchen Schlusses befremdet die Kälte, mit der hier ein christlicher Autor gleichsam von außen beurteilt wird. „Kritisch" ist solches Urteil vielleicht, „historisch" jedenfalls nicht: das wird man W. im Hinblick auf den Maßstab, den er selbst bei anderen angelegt hat (s. oben Sp. 386), vorhalten müssen. Auf S. 48 wird den Vätern kurzerhand „jegliches Verständnis für die künstlerische Intention des Lustspiels" abgesprochen, womit W. zweifelsohne manchen Leser überzeugt hätte, wenn er nicht selbst auf derselben Seite Hieronymus' denkwürdiges Bekenntnis seiner einstigen Vorliebe für Plautus (epist. 22,30) erwähnt hätte. Tertullian wird ob seiner „Maßlosigkeit", seines Hasses getadelt (200; vgl. 205). W. leitet dieses Urteil aus der Schilderung des Jüngsten Gerichts de spect. 30 ab. Aber wenn dieser Vorwurf trifft, dann trifft er einen Großteil des alten Christentums. Denn Tertullian gibt dort einer Lieblingsvorstellung der frühen Kirche Ausdruck, derzufolge die Strafen im Jenseits nach dem Talionsprinzip geordnet sind. Es mag hier genügen, an die Infernodarstellungen der christlichen Apokalypsen zu erinnern. Auch die Auffassung, daß die Gerechten die Strafen der Sünder mitansehen und daß der Anblick ihre eigene Freude erhöht, ist ‚gut' christlich und vielfach zu belegen (Lc. 16,23ff bildete den Ausgangspunkt, wie etwa Prud. ham. 922/30 beweist).

Dem „Rigorismus" und „Moralismus" der Väter – dies sind seine eigenen Ausdrücke – steht W. überhaupt verständnislos gegenüber. Mit Bezug auf die Verteidigung des Mimus und Pantomimus durch pagane Schriftsteller bemerkt er (94): „Solche vernünftige Überlegungen waren den Kirchenvätern jedoch durch ihren Moralismus verwehrt." Man ist schockiert: wie erklärt sich solches Pauschalurteil in einer Spezialstudie über die alte Kirche? Nicht nur, daß der Vf. auf seiten eines Lukian und Chorikios gegen Tertullian, Cyprian, Laktanz, Ambrosius u. a. Stellung bezieht: den Vätern wird – implicite – unvernünftiger Moralismus angelastet, während doch selbst noch die Paraphrasen des Vf. erkennen lassen, wie unchristlich die Apologie des Mimos bei dem Rhetor und Namenschristen Chorikios ausfällt (vgl. W. 97[173] zu apol. mim. 50 ff [und 30 ff?]). Das ernste Herrenwort über die Augenlust (Mt 5, 28f, vgl. 2 Petr 2,14; 1 Joh 2,16) hätte in einer theologischen Diss. an solcher Stelle doch wenigstens Erwähnung verdient; denn wenn auch die Väter in derlei Aussagen keine spezielle Stütze für ihre Schauspielkritik fanden, so muß ihre Haltung selbstverständlich trotzdem vor dem weiteren Hintergrund des NT bewertet werden (vgl. dazu Tert. spect. 14,2). Oder erlauben die Prädikate, die W. verteilt, vielleicht gerade Rückschlüsse auf eine zugrundegelegte ‚Theologie'? Man kann nur fragen, da sich in dem Buch nichts Theologisches greifen läßt. W.s Darstellung erweckt jedenfalls den Eindruck, man habe es auf dem Gebiet der frühchristlichen Literatur mit Moralpredigern zu tun, die entweder beschränkt sind oder sich so stellen, als seien sie es (dazu vgl. die Formulierungen S. 110, Beginn des neuen Kapitels).

Den Gipfel bildet in dieser Hinsicht die „kritische Würdigung" am Schluß: hier (211f) erscheinen die Kirchenväter vollends als Opfer „innerer Verhärtung", als Vertreter eines „verständnislosen Rigorismus", „platten Moralismus" (für den übrigens die Übernahme der paganen Schauspielkritik verantwortlich gemacht wird!), und wieder wird ihnen, den schlechten, egozentrischen Seelsorgern, ein Chorikios als besseres Beispiel vorgehalten. War es etwa auch „platter Moralismus", der damals Ungezählte dem Diesseits entfremdete, für ein Dasein härtester Entsagung begeisterte, ja in die Wüste trieb und dort ein Leben lang festhielt? Sind asketische Begeisterung und platter Moralismus dasselbe? Aber es kommt noch besser: „In nahezu verhängnisvoller [!] Weise bestimmten sie (d. h. die Argumente der Väter) auch in den folgenden Jahrhunderten die Haltung der Kirche vor allem gegenüber dem Theater" (212). So wohltuend es sonst wirken mag, wenn ein junger Theologe sich zum entschiedenen Anwalt der dramatischen Kunst macht: hier beunruhigt das mangelnde Verständnis für den Geist großer christlicher Epochen.

Die gleiche Schwäche macht sich auch anderweitig bemerkbar. Im zweiten Teil behandelt W. die Kritik der Väter an den Schauspielen – denn positiv oder neutral äußern sie sich fast nur dort,

wo sie ein Bild aus diesem Lebensbereich zur Veranschaulichung eines höheren Tatbestands gebrauchen (111/121). Ihre Ablehnung der *spectacula* begründen die kirchlichen Autoren vorwiegend mit deren Unsittlichkeit. Der entsprechende Abschnitt nimmt denn auch bei W. den breitesten Raum ein (72/98). Er unterteilt ihn nach den äußeren Ziel- und Ansatzpunkten der christlichen Kritik (Kritik an den Darbietungen, an den Ausführenden, am Publikum usw.), was ihn übrigens zu mancherlei Wiederholungen zwingt. W. kommt es hier vor allem darauf an zu zeigen, daß die Väter sich ihre einzelnen Argumente fast durchweg aus dem reichen Arsenal der paganen Moralphilosophie entleihen. In diesem Punkte darf seine Darstellung auch als gelungen bezeichnet werden. Aber in anderer Hinsicht bleibt sie hinter den Erwartungen zurück: die besonderen geistigen und religiösen Voraussetzungen der christlichen Kritik treten nicht deutlich genug hervor.

Die Namen der paganen und christlichen Denker gehen meist bunt durcheinander. Im ersten Teil, wo die Väter lediglich als „Informationsquelle" (26f) ausgebeutet werden, erscheint solches Verfahren angemessen; hier, im zweiten Teil, aber kaum. W. verfolgt mehr die einzelnen Motive paganer und christlicher Schauspielkritik in ihrer Kontinuität, als daß der wechselnde geistesgeschichtliche Hintergrund erleuchtet würde. Ab und zu finden sich Ansätze dazu (z. B. 83 unten; 88 oben; 90 oben), aber die betreffenden Bemerkungen gehen in der Fülle des ausgebreiteten Materials unter. Das eigene geistige Profil der alten Kirche im Rahmen seines Themas herauszuarbeiten, ist W. hier nicht gelungen (verräterisch, nicht bloß ungeschickt, wirken daher Feststellungen wie diese [93]: „Die Kirchenväter erweisen sich damit als würdige Nachfahren des Scipio Nasica ... [!]). Nur einmal zieht W. eine klare Trennlinie aus. In der Kritik an den Gladiatorenkämpfen, betont er (79), bahne sich durch die Kirchenväter ein entscheidender Wandel an. Das Relief höbe sich allerdings noch deutlicher hervor, wenn W. zuvor den paganen Bereich besser gekennzeichnet hätte: den ersten und wichtigsten der drei Gründe, die Friedländer, Sittengesch. 2,97 für die Seltenheit antiker Kritik an den Gladiatorenkämpfen anführt („die Scheidung der Menschheit in eine berechtigte und eine unberechtigte Hälfte"), läßt W. (77[48]) unerwähnt. Unter den antiken Zeugnissen humaner Kritik an dem Gemetzel in der Arena, in diesem Fall an der *venatio*, hätte übrigens der berühmte, von F. Klingner in seinem Humanitas-Essay besprochene Cicerobrief ad fam. 7,1 (vgl. ebd. 3) Beachtung verdient.

Augustin, der überkommene Gedanken neu zu durchdenken pflegte, hat auch den traditionellen Motiven christlicher Schauspielkritik allenthalben neue Wendungen gegeben. W. legt das im dritten Teil dar. Er macht besonders auf das psychologische Interesse aufmerksam, das dieser Kirchenvater den Vorgängen, etwa der Reaktion des Publikums, entgegenbrachte, und arbeitet den erlebnishaften Charakter vieler seiner Aussagen heraus. Augustin, in jungen Jahren ein leidenschaftlicher Theaterbesucher, bewahrte sich auch später ein feines Empfinden für den Reiz, aber auch für die Gefährlichkeit der Bühnenaufführungen. Der psychologischen Selbstanalyse conf. 3,2/4, in der Augustin die tiefe, erschütternde Wirkung des Theaters zu ergründen sucht, widmet W. mit Recht eine eingehende Betrachtung (134/148). Sie bedürfte freilich in manchen Punkten der Korrektur, worauf ich hier nicht eingehen kann. Im ganzen bemüht sich W. um den Nachweis, daß Augustins Beobachtungen über die seltsame Mischung gegensätzlicher Empfindungen im Gemüt des Zuschauers weniger jener berühmten Äußerung des Aristoteles (poet. p. 1449 b 24–28) über die Wirkung der Tragödie als vielmehr einer Stelle in Platons Staat (rep. 10 p. 605 C/606A) vergleichbar seien, wo vor der verweichlichenden Wirkung der Gesänge Homers und der Tragödien gewarnt wird.

Mit dem Hinweis auf Platon bringt W. allerdings nichts Neues, wie er glaubt (139). Die Platonstelle finde ich neben der Aristotelesstelle schon in dem Handkommentar zu den Confessiones von J. Gibb – W. Montgomery zitiert (Cambridge 1927, p. 54 zu conf. 3,2: *quid est, quod ibi homo vult dolere*). Im übrigen unterscheidet sich Augustin von beiden, von Aristoteles und von Platon. W. hat recht, wenn er abschließend feststellt, ein Abhängigkeitsverhältnis lasse sich nicht nachweisen (143). Dagegen hätte er den folgenden Satz („Es ist jedoch deutlich geworden, daß Augustins Äußerungen kein völliges Novum sind") wie so manche andere triviale Formulierung, gerade in diesem Teil des Buchs, besser gestrichen. Um Augustins „Neigung zum Tränenfluß" zu rechtfertigen (146), hätte W. nicht bis auf die weinenden Helden Homers zurückgreifen sollen. Eher wäre ein Hinweis darauf angebracht gewesen, daß die *voluptas dolendi* – vgl. Aug. conf. 4,9f *solus fletus erat dulcis mihi* – von den Jüngern Epikurs bewußt ergriffen (Metrodor. frg. 34 Koerte) und auch sonst empfunden wurde: vgl. etwa Plin. epist. 8,16,5; Ov. trist. 4,3,37f; Stat. silv. 2,1,15. Vor allem aber zeigen die christlichen Trostschriften eine auffallend weiche Stimmung. Ob es im übrigen wirklich so schwierig ist, „Augustins Lust an diesem sich in einem Tränenstrom lösenden Mitleiden zu deuten" (146), bleibe unerörtert. Berechtigter wäre m. E. die Frage nach einer eventuellen Neubegründung tiefer Empfindsamkeit durch die Christen (dazu jetzt Symbolae Osloenses 49, 1973, 118f).

Zwei Partien aus dem dritten Teil der Arbeit erfordern noch ein besonderes Wort der Kritik.

Auf S. 173/75 behandelt W. Augustins Hinweise auf die besseren *spectacula christiana*, zu deren Anschauung der Kirchenvater auffordert. W. nimmt an, Augustin glaube (ebenso wie die anderen Väter: vgl. W. 107/109) an wirkliche ‚Ersatzfunktion' der geistigen Schauspiele des Christen. Er schreibt: „Auch Augustin wußte, daß alle Warnungen und Verbote hinsichtlich der Schauspiele erfolglos bleiben, wenn man den christlichen Theaterfreunden nicht einen Ersatz [!] bietet, an dem sie ihre Schaulust [!] stillen können." Das heißt nun fürwahr, dem großen Psychologen einen schlechten Dienst erweisen! Die Annahme, Vorstellungen wie etwa die des in der Welt umherstreifenden brüllenden Löwen, der durch das Blut des Lammes besiegt wurde (vgl. W. 174[324]), seien geeignet, einen leidenschaftlichen Anhänger blutiger *venationes* im Amphitheater von seinem Laster abzubringen, wäre doch wohl mehr als naiv.

Nein: wenn die Väter die christlichen ‚Schauspiele' empfehlen, dann wollen sie durchaus nicht die Schaulust der Gläubigen befriedigen. Vielmehr fordern sie in bildlicher Sprache die Abkehr von der Anschauung alles Sinnenhaften, die Hinwendung zu Gott. An tatsächlichen ‚Ersatz' könnte man allenfalls bei solchen Äußerungen denken, wo die Väter das erhabene Schauspiel der Natur als erlaubtes Vergnügen den Theateraufführungen usw. gegenüberstellen (W. 109. 175 mit Anm. 328). Die spiritualisierten *spectacula* dagegen können dem Theaterfreund die Trennung von der Bühne nicht erleichtern, es sei denn, er hat sie bereits vollzogen. So wird z. B. auch die Pracht äußeren Götzendienstes dem Nichtchristen nicht etwa durch Hinweis auf den Schmuck des *templum mentis* entbehrlich gemacht. Vergleich und Metapher sind die Mittel, den Kontrast zwischen den Ebenen des Sinnlichen und Geistigen, Heidnischen und Christlichen möglichst scharf hervortreten zu lassen. Wie der Gebrauch des Begriffs ‚*spectacula*' in spiritualisierter Weise keinerlei Annäherung der beiden Ebenen bringt, so ist auch der Sache nach nicht an wirklichen Ersatz gedacht. Der Genuß geistlicher ‚Schauspiele' setzt ja den entscheidenden Schritt fort von der Augenlust, hin zu Gott, bereits voraus. Bezeichnend die Feststellung Novatians (spect. 10; vgl. W. 108), das Schauspiel des unter Christi Füßen liegenden Teufels könne sogar der B l i n d e sehen!

„Augustins Empfinden für das Tragische" behandelt W. in einem besonderen Kapitel (186/195). Er glaubt, eine geheime Seelenverwandtschaft zwischen Augustin und den griechischen Tragikern nachweisen zu können. Eingangs (187) legt sich W. auf eine Definition des Tragischen fest. Wenn sie für die griechische Tragödie gelten soll, wie W. angibt, so hätte allerdings ein für die Tragödie wesentlicher Zug: der Einbruch der göttlichen in die menschliche Welt und die hieraus entstehende Konfliktsituation, keinesfalls gänzlich unerwähnt bleiben dürfen (vgl. Waszink: JbAC 7 [1964] 140. 146). Aber selbst nach Maßgabe der verallgemeinernden Definition W.s wäre bei weitem nicht all das „tragisch" zu nennen, was dann im folgenden vorgeführt wird. Vor allem entwirft W. ein einseitiges Bild des pessimistischen Augustin, wobei gewisse Stellen unvollständig dargeboten und falsch ausgewertet werden.

W. schreibt (190 unten): „Augustin kommt es z. B. beim Tod des Freundes verstärkt zum Bewußtsein, in welch auswegloser [!] ‚*miseria*' der Mensch lebt". W. beruft sich auf conf. 4,11, zitiert die Stelle jedoch (190[424]) so abgekürzt, daß ihr Sinn verzerrt wird. Augustin sagt: *miser eram et miser est omnis animus vinctus amicitia rerum mortalium*[!] *et dilaniatur, cum eas* [!] *amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas.* Von auswegloser *miseria* des Menschen schlechthin ist hier nicht die Rede. Rückschauend auf seine damalige Fehlhaltung ruft der Kirchenvater aus: *o dementiam nescientem diligere homines humaniter! o stultum hominem inmoderate humana patientem! quod ego tunc eram.* Und er gibt auch den Grund an: Gott war ihm nichts Festes, sondern ein leeres Phantasma (conf. 4,12). Damit ist zur Genüge der ‚Ausweg' aus solcher *miseria* gewiesen. Gefangen in ihr bleibt nur der Weltmensch. Wie sie sich für den echten Christen löst, sagt Augustin zum Beispiel civ. 19,4 fin.: die Misere des Lebens wandelt sich ihm durch die Jenseitshoffnung in einen Zustand des Glücks. Aber auch diese Stelle wertet W. einseitig im Sinne seines Beweisziels aus (191 mit Anm. 432; ebenso civ. 9,15,2f.: vgl. 191[430], wo wieder nur ein Satz aus dem Kontext geschnitten wird). Wenn W. schließlich selbst zugibt (193), Augustin habe kein Verständnis für tragische Schuld gehabt, dann wird sich so mancher Leser fragen, wozu der aufwendige Beweisgang gut sein sollte.

Der Wert des Buchs liegt in der Materialsammlung – ein Wert übrigens, den W. leicht hätte erhöhen können, wenn er ein Sach-

register beigegeben hätte. Die Würdigung des Befunds ist im Ganzen unbefriedigend, das Urteil über die Kirchenväter teilweise unerträglich.

Von den Druckfehlern und sonstigen Versehen berichtige ich nur die griechischen, wobei ich jeweils gleich das Richtige einsetze bzw. Fehlendes ergänze:

17: ποιητικῆς; 74[28]: ὑποκριτῇ, πρόσεστι; 95[165]: εἰς τὸ; 111[239]: ἀφελῆ (?); 142[119]: οἰκτρὰς, ἐτραγῴδει, ὑφ' ὧν; 142[123]: ἐπιδακρῦον, sc. τὸ θέατρον; 143[124]: ὅταν ... κλάωσι.

Falsch in den deutschen Text gefügt ist das Griechische S. 141: „So berichtet z. B. Plutarch von einem συμπαθεῖς [sic!] γενέσθαι des Kaisers Vespasian bei einer Theateraufführung." Der Bericht steht außerdem bei Plutarch nicht Gryllos 19 (so W. 141[112]), sondern *de sollertia animalium* 19 (= moral. 974 A), und die Sympathie des Kaisers galt den Kunststücken eines dressierten Hundes, was hier wenigstens nachgetragen sei, da W. die Rührung Vespasians und Augustins erschütternde Theatererlebnise fast in einem Atemzuge nennt.

Altenberge Christian Gnilka

Kannengiesser, Charles: **Athanase d'Alexandrie.** Sur l'incarnation du verbe. Introduction, texte critique, traduction, notes et index. – Paris: Cerf 1973. 484 S. (Sources Chrétiennes 199) br. FF 98.–

Der 1600. Wiederkehr des Todesjahres des alexandrinischen Patriarchen hat C. Kannengiesser, dessen anerkennenswertem Einsatz das Zustandekommen des Athanasios-Kongresses vom 23. bis 25. Sept. 1973 in Chantilly (Paris) zu danken ist, mit der kritischen Ausgabe von DE INCARNATIONE (DI) eine ehrenvolle Ouvertüre verschafft. Damit zeichnet sich endlich, nach Jahrzehnten des Verzugs (von wenigen Ausnahmen abgesehen), in der Edition der Schriften des Kirchenvaters ein Fortschreiten ab, das – durch eine Vielzahl vorbereitender Veröffentlichungen K.s eingeleitet – zugleich einen Höhepunkt seiner Athanasios-Erforschung darstellt. So erweist sich die nun vorliegende Ausgabe von DI dank der patristischen Umsicht des Editors einerseits und aufgrund der textkritischen Exaktheit, eines Zeugnisses bester philologischer Akribie, andererseits als vorbildliche Leistung.

Der Bd 199 der „Sources Chrétiennes" ist in seiner Anlage klar gegliedert: auf ein kurzes Vorwort (7–8), das die Zielsetzung der Ausgabe, ihren Forschungsumkreis und Details zur Entstehung des Editionswerkes von K. andeutet, folgen die Anordnung der handschriftlichen Siglen (9–10) und eine nach sachlichen Gesichtspunkten in sechs Unterabschnitte aufgeteilte Bibliographie (11–19). Zur Einleitung (21–256) steht die zweisprachige Textedition (257–469) in ausgewogenem Verhältnis. Ihr schließen sich an: ein Index der Bibelstellen (471–474), ein Register wichtiger griechischer Begriffe (475–477) – es beschränkt sich meist auf den Nachweis der Belege in der Einleitung – und das Verzeichnis der antiken Autoren (478–479). Die Inhaltsübersicht begegnet auf den letzten Seiten (481–484) – vor bibliographischen Aufstellungen über die „Sources Chrétiennes" ohne Seitenzählung.

In der Einleitung überblickt K. zunächst den Stand der Forschung seit Erscheinen der editio princeps von P. Felckmann (bei J. Commelinus: Heidelberg 1601). Als zentrales Problem der Wertung der Handschriften hebt sich dabei die Schwierigkeit der Beurteilung der zwei Rezensionen von DI, der traditionellen sowie der kurzen Fassung, heraus. Maßgebliche Kriterien zur Entscheidung dieser Frage stellen sehr bezeichnende Auslassungen der kurzen Rezension dar, deren Beobachtung zu dem Ergebnis führt, daß die kurze Fassung zwar als weithin athanasianisch angesehen werden, die Charakteristik der Auslassungen aber theologisch motiviert gedacht werden muß. In der Auswertung der Streichungen gelangt K. zu der minuziösen These, die Entstehung der kurzen Rezension im unmittelbaren Umkreis des Wirkungsbereichs des Athanasios, jedoch unter apollinaristischer Beeinflussung anzunehmen. Vorsichtig formulierend vermeidet es K., den Grad der Wahrscheinlichkeit dieser Auffassung zu verabsolutieren. Bei behutsamer Wertung des jeweiligen Gewichts, das den Auslassungen der kurzen im Vergleich zur traditionellen Fassung von DI eignet, darf die subtile Beurteilung der theologischen Tendenz der kurzen Rezension durch K. als überzeugend gelten. Der Schwierigkeitsgrad der Differenzen zwischen den Handschriftengruppen könnte zwar für Modifikationen im Detail begründbare Handhaben bieten; im wesentlichen aber wird die angemessene theologiegeschichtliche und philologisch-akribische Würdigung des Deutungsgewichts der Tilgungen der kurzen Fassung die von K. aufgewiesene Tendenz bestätigen. Die Bevorzugung der traditionellen Rezension ist gerechtfertigt.

Fragen erheben sich allerdings für die Bezüge, die K. zwischen Athanasios und möglichen Vorgängern wie etwa Philon oder Klemens annimmt. So sehr seine Zurückhaltung hinsichtlich der Problemstellung einer zu überprüfenden Abhängigkeit des alexandrinischen Patriarchen vom Neuplatonismus anzuerkennen ist, so sehr ist auch der durch Verbannungen und Verfolgungen erheblich geprägten literarischen und theologisch-philosophischen Konzeption des Athanasios Rechnung zu tragen. Oftmals über Jahre hin aus der aktuellen, vielschichtigen Bezogenheit des Bischofsstuhles seines Patriarchats herausgelöst, war Athanasios, trotz eines bisweilen sicherlich regen Austausches mit den in seinem Bistum verbliebenen Getreuen oder überragenden Theologen des Morgen- und Abendlandes, doch stark auf sich selbst zurückverwiesen, so daß unter diesem Gesichtspunkt seine ungewöhnliche Eigenständigkeit bedacht sein will. Eher wohl entspräche es einem durch die Orientierung an entwicklungsgeschichtlichen Perspektiven vorbelasteten Denken, in Verkennung der durch einen apologetisch ausgerichteten Biblizismus modifizierten Orginialität des Patriarchen – seine mitunter fast tautologisch anmutenden Argumentationen als Zeugnisse eines epigonenhaften Eklektizismus oder Manierismus zu mißverstehen. Zwar hat Athanasios die theologischen Meinungen seiner Vorgänger – wie er allenthalben beweist – recht gut gekannt; gerade aber ein Vergleich etwa mit der origeneischen Trinitätslehre verdeutlicht, welch unerbittliche Selbständigkeit theologischer Konzeption den Patriarchen auszeichnet.

Andererseits gilt es zu bedenken, daß die griechische Gebildetensprache schon lange vor und auch in der Zeit des Athanasios nachhaltig von der wissenschaftlich-philosophischen oder populärphilosophischen Begriffsreflexion beeinflußt war, so daß sich die Kirchenväter – Origenes z. B. war als Vertreter bester griechischer Bildung weithin bekannt – infolge der vorgeprägten terminologischen Begriffserklärung und -bewußtmachung sowie aus Gründen wissenschaftlicher Redlichkeit nicht über sprachimmanent vorgegebene Wortbedeutungen hinwegzusetzen vermochten. Doch zur detaillierten Erforschung dieses Bereichs stellt für DI die Ausgabe von K. eine notwendige Voraussetzung dar.

Durch die Aufgliederung mittels Kapitel- und Abschnittsüberschriften hat der Text von DI bei K. eine ansprechende Übersichtlichkeit erhalten, die zugleich Anlage und Aufbau der athanasianischen Gedankenbewegungen und Argumentationsgänge klarer hervortreten läßt. – Unter dem griechischen Text sind zwei textkritische Apparate gruppiert, von denen der obere die variae lectiones der traditionellen, der untere die der kurzen Rezension aufführt. Ausgewogenheit im Satzspiegel wird durch die französischen (meist bibliographischen) Anmerkungen oder eine Herübernahme der handschriftlichen Lesarten unter die französische Übersetzung erzielt. Bisweilen sind die französischen Fußnoten um einen speziellen Abschnitt erweitert, der auf Zitate oder Reminiszenzen von Bibelstellen hinweist. Die wertvollen Anführungen der Schriften griechischer Philosophen und der Kirchenväter sind vielleicht aus Gründen räumlicher Begrenzung nur eingeschränktermaßen in die Anmerkungen aufgenommen worden. Der Setzung der Interpunktion im griechischen Text liegt die französische Norm zugrunde.

Folgende Druckversehen wären noch zu berücksichtigen:

DI 260,17: ἔχῃς (irrtümlich: ἔχῆς)
DI 328 (textkritischer Apparat der kurzen Rezension, letzte Zeile): ὑφ' ἡμῶν (irrtümlich: ὑφ' ἡμῶν)
DI 338,37: φθορὰ . . . (irrtümlich: θφορὰ . . .)
DI 432,16: ἀπεστράφη (irrtümlich: ἀπεστράη)
DI 442,46–47: κατ-ήργησε (irrtümlich: κατή-ργησε)

Überblickt man K.s Ausgabe von DI als Ganzes, so darf sie den Anspruch erheben, in ihrer einführenden, textlichen und übersetzerischen Gestaltung ein hohes Maß an Ausgeglichenheit erreicht zu haben und auf der Grundlage gewissenhafter Erforschung der Handschriften wie der Sekundärliteratur einen wissenschaftlichen Stand zu repräsentieren, der diesem einzigartigen athanasianischen Zeugnis von der Philanthropie Gottes in sympathischer Weise Ausdruck verleiht, einen wesentlichen Ausgangspunkt für weitere Beschäftigung mit Athanasios setzt und der übrigen Editionstätigkeit die Forderung sorgsamer Akribie auferlegt: für Studien zum athanasianischen Inkarnationsverständnis in DI ist K.s Ausgabe der wissenschaftliche, kritische Text.

Hamburg Helmut Saake

Schüppert, Helga: **Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts.** – München: Wilhelm Fink Verlag 1972. 224 S. (Medium Aevum. Philologische Studien Bd 23) Ln DM 48.–

Die Zielsetzung dieser von einer Philologin verfaßten und 1967 von der Philosophischen Fak. Würzburg angenommenen Diss. ist auch für Theologen von Interesse. Zwar geht es nicht um die Kritik der mittelalterlichen Bibelkommentare und theologischen Traktate an kirchlichen Verhaltensweisen, die nicht der Braut Christi, sondern einer Dirne angemessen sind. Die Untersuchung beschränkt sich auf Inhalt und Stil jener Kirchenkritik, die vor allem die sich rasch vermehrenden „clerici vagi", aber auch Mönche, Kanoniker und einige Männer in führenden Stellungen wie Walter von Chatillon, Philipp der Kanzler, Petrus de Vinea im 12. und 13. Jahrhundert in lateinischen Versen, die nicht direkt theologische Literatur sein wollten, zum Ausdruck brachten. Die theologischen Tiefendimensionen des Problems der Sünde in der Kirche kommen so kaum in den Blick; stattdessen tritt aber das Entsetzen über die Verfälschungen, Entartungen und Zerstörungen der konkreten Existenz der Kirche in den freizüngigen, von den Zügeln der Theologie nicht behinderten Versdichtungen oft ursprünglicher und drastischer hervor.

Der Vf. ist für vieles zu danken. Für die erste Gesamtdarstellung eines Hauptthemas der lateinischen Lyrik des Hochmittelalters – der Kirchenkritik – hat sie aus einem ungeheuren, in vielen Quellenwerken edierten Material 285 Dichtungen ausgewählt und verarbeitet. Sie läßt viele kaum bekannte Texte selbst sprechen, kommentiert umsichtig und behutsam, unterscheidet Stereotypisches vom direkt Erfahrenen, vermeidet unberechtigte Verallgemeinerungen und Gleichsetzungen mittelalterlicher mit moderner Kirchenkritik.

In der Perspektive der mittelalterlichen Kritik sind am anstößigsten die Habgier – die besonders als Simonie in Erscheinung tritt –, die Verstellung und Flaschheit, die Unzucht, der Amtsmißbrauch und die Rechtsbeugung. Die angegriffenen Personen sind weniger Vertreter des niederen Klerus, dem die Kritiker meist selbst angehören, als Bischöfe und Päpste und deren Beamten. Im Mittelpunkt der antimonastischen Kritik steht die im üppigen Lebensstil der Klöster und der sie regierenden Äbte erkennbare Abkehr von der ursprünglichen Armut und brüderlichen Gemeinschaft.

Die kirchenkritische Lyrik malt natürlich nicht alles schwarz in schwarz. Es gibt feine Schattierungen und malerische Farbtupfen inmitten der Düsternis. Die Vf. notiert es sensibel und sorgfältig. Mit Recht betont sie auch in ihrer Schlußbetrachtung, daß die Weltsicht dieser Kritik noch nicht im neuzeitlichen Sinn säkularisiert ist und daß der christliche Glaube, die Kirche, die Hierarchie und das Mönchtum trotz aller Ablehnung konkreter Erscheinungsformen nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden. Die Darbietung des für die Theologie höchst unerfreulichen Stoffes beweist also Augenmaß und Fairneß.

Es wäre nun notwendig, die Fragen jener Kirchenkritik, die nicht selbst unmittelbar Theologie sein will, ins Theologische weiterzutreiben und nach möglichen Antworten zu suchen. Beides ist schon in der Theologie des Hochmittelalters in vielfacher Weise geschehen. Die Erschließung des weithin noch unedierten Materials, das z. B. in den mittelalterlichen Kommentaren zu den Prophetenbüchern, zu den Psalmen, zum Hohenlied, zu den neutestamentlichen Briefen und zur Apokalypse zu finden ist, steckt leider noch in den Anfängen. Man sollte in dieser Hinsicht mehr tun. Denn die theologische Kirchenkritik des Mittelalters könnte auch noch den gegenwärtigen Versuchen, eine kritische Kirche und eine kritische Theologie zu bilden, manche Anregungen und eine gute Richte geben.

Freiburg i. Br. Helmut Riedlinger

Ernst, Wilhelm: **Gott und Mensch am Vorabend der Reformation.** Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel. – Leipzig: St.-Benno-Verlag 1972. XXII, 434 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 28) engl. br.

Das Werk gliedert sich in drei große Kapitel:

Kap. 1: Leben und Werke des Gabriel Biel

Obwohl dieser Abschnitt – außer Teil III,2 – peripher zum Thema steht, so ist man doch für diese ausführliche Biographie B.s dankbar. Theologiegeschichtlich ist der Absatz III,2 ‚Seine Stellung zu Ockham und zum Ockhamismus' von besonderem Wert. Mit einem gewissen Recht ordnet E. Biel ganz in die prinzipiellen Grundlagen der scholastischen Lehre und der kirchlichen Lehrentscheidung ein, ohne zu verkennen, daß bei B. einzelne unbedeutende Abwandlungen gegenüber Ockham und ein stärkeres Hervortreten von Thomas v. A., von D. Skotus und besonders von Alex. v. Hales und J. Gerson vorliegen.

Nun kann man vom Setenzenkommentar her die eigentliche Glaubenshaltung Biels nur z. T. erfassen, weil sein Lebenswerk auf ein gläubig-praktisches Christsein gerichtet ist. B. lebt unter den Forderungen des Konstanzer Konzils, das die Auswirkungen des Großen Schismas und des Verfalls päpstlicher Autorität und die dadurch entstandenen großen seelischen Schäden für den Klerus und für das Kirchenvolk beseitigen wollte: Rückkehr zur reinen Lehre, zum Gehorsam gegenüber Rom, zur Armut und Glaubenstreue der Urgemeinde. Nun treten zu B.s Zeit folgende Erscheinungen stark hervor: Die starke Wertung der Hl. Schrift für das Leben und die Lehre der Christen und der Kirche, die Erkenntnis von der heidnischen Unterwanderung der christlichen Lehre durch den Heiden Aristoteles und den Sarazenen Averrhoes, der Abbau der z. T. heidnisch-bestimmten Säulen einer scholastischen Theologie, das starke Hervortreten der Mystik in den Studienhäusern der Reformklöster der Burisfelder, der Windsheimer und der Melker Kongregation.

Zur (Darstellung der) Biographie B.s diese eine Frage: Sollte nicht B. aus Gewissensgründen Heidelberg verlassen haben, als dort die Lehrrichtung der via antiqua eingeführt wurde? (Vgl. G. Ritter, ‚Die Heidelberger Universität', 1927, p. 328). Unter den von E. angegebenen Namen der Universität fehlen gerade die damals dort wirkenden bedeutendsten Theologen, wie Jakob von Jüterbog (alias: Jakob von Krakau, Jacobus Carthusiensis), der als Karthäuser und Professor der Theologie an der Universität Erfurt, die Not seiner Zeit in seltener Eindringlichkeit geschildert und gegen die weltlichen und kirchlichen Mißstände seiner Zeit angekämpft hat. Ebenso hätte der bedeutende praktische Reformtheologe Johannes Carthusiensis, Prior der Kathause auf dem Petersberg zu Erfurt, genannt werden müssen. (Vgl. J. Klapper, ‚Der Erfurter Karthäuser Johannes Hagen', 1960f; R. Damerau, Studien z. d. Grundl. der Reformation', Bd. III, Bd. IV, Bd. X und Bd. XI).

Es ist zu begrüßen, daß sich der Autor nicht dem Jargon dominikanisch-thomistischer Theologen anschließt und Ockham als Verfechter einer destruktiven und antikirchlichen Haltung ansieht. Gerade in der größten Not der Kirche und des Papsttums haben gläubige Nominalisten wie Nikolaus von Dinkelsbühl[1], Johannes Gerson[2] und Peter von Ailly[3] die Kirche während des Konstanzer Konzils gerettet.

Nach der Ansicht des größten Theologen und Philosophen des 14. Jahrhunderts, Heinrich von Langenstein (von Hessen), hat die Kirche durch die Sanktionierung der Lehre des Thomas von Aquin eine folgenschwere Entwicklung eingeleitet und in der Konsequenz davon Verfechter anderer philosophischer Grundhaltungen zu Häretikern gemacht und philosophische Unmöglichkeiten determiniert. Es ist darum nur zu verständlich, daß die meisten philosophisch-theologischen Fragestellungen von Nominalisten dazu genutzt werden, den Argusaugen der Ketzerriecher zu entgehen. Von diesen Fakten aus muß die Irrtumslosigkeit der Kirche anders beurteilt werden, wie E. es will und tut[4]. Das Zentrum dieser grundsätzlichen philosophischen Auseinandersetzungen war die von der Kirche sanktionierte Transsubstantiationslehre. Das schlug sich z. B. in der Metaphysik B.s nieder: Das Accidens wird zur Substanz gemacht etc. Damit wird die aristotelische Lehre als Stütze der Kirchenlehre unmöglich. Die Folgen sind: Der Antiaristotelismus, das Ausweichen in die Potentia Dei absoluta, das Entblättern der kirchlichen Determinationen von ihrem philosophischem Unterbau und ihrer Überprüfung an den Aussagen der Hl. Schrift. Nur ein Hinweis auf eine Äußerung Biels in seinem Metaphysikkommentar, die unsere These bekräftigt: ‚Theologia vero supernaturalis est fundata super articulis fidei firmiter simpliciter evidentia naturali creditis aut credendis in mente. De illa theologia non est locutus Aristoteles, naturalis philosophus, sed de theologia seu sapientia in hac naturali acquisita sine speciali influentia'[5]. Neben dem subtilen, logischen, vom Utrum-Fragen beherrschten Wortgeplänkel der Universitätstheologie floß der Strom ernster und devoter Frömmigkeit in den Klöstern und in ihren Studienhäusern von Bernhard her. Er ist repräsentiert durch J. Gerson und Johannes Hagen (Carthusiensis), dazu von der Imitatio Christi. Bereits 1965/66 warnte ich vor einer Verzeichnung des religiösen Lebens B.s, da im Sentenzenwerk diese tiefen religiösen Anliegen nur z. T. zu finden seien[6]. Hier klafft eine gewisse Lücke in der Biographie B.s, obwohl E. selbst feststellt, daß B. der Theologie den Vorrang gebe (p. 163). Ebenso hatte Oberman geurteilt[7].

Der Autor macht nun die Einordnung der Morallehre im Sentenzenwerk B.s deutlich: Sie schließe an die Tatsachen der Heilsgeschichte an, die in der Schöpfungslehre, Christologie und Erlösungslehre verhandelt würden. Das geschehe ganz nach dem Vorbild der Sententziarier: Hier Gott als Spender der Gnade und dort der Mensch, der mit dem freien Willen und mit der Vernunft ausgerüstet ist, der sich selbst

[1] R. Damerau, ‚Die Abendsmahlslehre des Nominalismus, insbesondere die des Gabriel Biel' in ‚Studien zu den Grundlagen der Reformation' Bd I, p. 76ff.

[2] R. Damerau, ‚Der Laienkelch', in ‚St. z. d. Grdl. d. Ref.', Bd II, p. 57ff.

[3] a.a.O. Bd. I, p. 60ff.

[4] s. dazu Damerau, R. ‚Stud. z. d. Grdl. d. Ref.' Bd. I p. 53 u. 42, Bd XI p. VII, dazu Hs. Nr. 4319 fol. 231v der Nat. Bibl. Wien.

[5] Zu d. Anm. 377 p. 102 bei Ernst: E. dürfte nicht zutreffend gelesen haben: s. Damerau, R. a.a.O. Bd I p. 17: ‚Dort behandelt Biel von Bl. IrI–196vII die Metaphysik des Aristoteles'. Der Rezensent hat als erster auf diese Hs. aufmerksam gemacht.

entscheiden kann und das Gute verwirklichen soll. Die Grenzen der menschlichen Fähigkeiten werden nun verschieden gesetzt und geben Anlaß zu Diskussionen.

Kap. 2: Gott – Welt – Mensch

Die Einfachheit Gottes. Biel lehnt die Formaldistinktion des Skotus und die distinctio virtualis des Thomas ab, da sie überflüssig seien, denn in Gott liege eine reale und formale Identität von seinem Wesen und von seinen Attributen vor. B. beruft sich auf die Autorität der Hl. Schrift, der Kirche und auf das philosophische Sparsamkeitsprinzip, das seine Vielfalt ohne einen zwingenden Grund ausschließt. Das göttliche Wesen ist mit der göttlichen Weisheit etc. identisch. B. unterscheidet zwischen der Vollkommenheit als einer Sache und als Zeichen (conceptus) für eine Sache. Auf Gott angewandt: In Gott gibt es nur ein Wesen höchster Vollkommenheit etc. Die Aussagen darüber sind nur Konzeptus, also Zeichen, Namen etc. Die Vielfalt der göttlichen Attribute kann also zusammen mit der Realidentität Gottes bestehen. Nach E. gibt B. der Theologie den Vorrang.

Der göttliche Intellekt: B. geht von der Voraussetzung aus, daß in Gott Wesen und Intellekt etc. identisch sind; d. h. Gott ist Substanz, ist Intellekt etc. Erkennt nun Gott evtl. durch Ideen? Dem steht die Unveränderlichkeit Gottes von Ewigkeit her entgegen. Für B. ist eine ‚Idee' nur relativ, sodaß die Idee im göttlichen Geist nur die Kreatur selbst ist. Das Gleiche gilt für den Intellekt, da das Wesen Gottes selbst Erkenntnis ist.

Hinter dem göttlichen Willen steht der eine Gott mit allen seinen Atributen, der also auch vom Intellekt bestimmt ist und so ein vernünftig handelnder Wille ist. Er kann alles tun, was nicht einen logischen Widerspruch einschließt. So kann Gott manche Dinge de potentia ordinata und andere de potentia absoluta tun und bleibt trotzdem die eine Macht Gottes, die das, was sie durch Zweitursachen hervorbringt, auch unmittelbar hervorbringen kann, da Gott tatsächlich in die von ihm eingesetzte Ordnung eingegriffen hat.

Was ergibt das für die moralische Ordnung? Gott hat in seiner Freiheit diese Ordnung gesetzt, an die er nicht gebunden ist, denn in der Heilsgeschichte sind Beweise dafür vorhanden, daß Gott die gesetzte Ordnung durchbrochen hat. So ist der Wille Gottes (incl. ratio Dei) der Maßstab eines sittlichen Handelns der recta ratio des Menschen, wenn dieser Gott als ultimus finis hat.

Wie ist nun B.s Stellung in der Theologie und Philosophie des Spätmittelalters zu bestimmen? Trotzdem sich B. zu Ockham bekennt, sind die Urteile über die Abhängigkeit B.s von Ockham verschieden. Diese Urteile hinken jedoch, da bisher nur wenige Einzelfragen des B.schen Werkes behandelt wurden. Gewiß ist eine starke Abhängigkeit von anderen großen scholastisch-theologischen Werken, von den Kirchenvätern und von der Tradition gegeben[8]. Verzeichnet scheint uns das Urteil von E. Iserloh zu sein, denn B. als ‚Schüler Ockhams' hat die Hl. Schrift besonders intensiv benützt. Wir haben nachgewiesen, daß B. in der Laienkelchfrage und besonders in der Gebetslehre sehr stark von Nikolaus von Dinkelsbühl abhängig ist[9]. Mithin stehen die meisten Urteile über B. auf sehr schwankendem Boden und sind einer Überprüfung wert.

Diese moralische Ordnung ist gerecht und gut, weil Gott sie setzt, denn sie fließt aus der freien Güte und Barmherzigkeit und aus der Weisheit Gottes. Trotzdem bleibt die moralische Ordnung unverändert. Wie wird nun der Wille Gottes erkannt? Einerseits durch die Offenbarung und andererseits durch das Geschehen selbst, denn der Mensch muß und kann sich dem Gotteswillen gegenüber konformieren. Die vielen Abschattierungen und Nivellierungen, die hier von B. abgehandelt werden, können wir in diesem Rahmen nicht nachzeichnen. So spiegele die recta ratio hominis die recta ratio Dei – das ewige Gesetz – wieder, sodaß ein Tun wider die recta ratio ein Tun wider die lex aeterna sei. Die recta ratio habe in jedem Menschen die gleiche immanente Gültigkeit und schließe den Verpflichtungscharakter des göttlichen Gesetzes ein. Die Erkenntnisquelle für das ewige Gesetz sei die Offenbarung, für das sittliche Naturgesetz sei es das natürliche Licht der Vernunft. An dem geoffenbarten Dekalog entstehe die Frage, inwieweit er Gottesgesetz oder Naturgesetz sei. Im engeren Sinne dürften lediglich das 1. und 2. Gebot des Dekalogs Naturgesetz sein, da sie Gott als ultimus finis haben[10]. Nach dem scholastischen Lehrrhythmus folgt nun bei B. ein Vergleich zwischen altem und neuem Gesetz, zwischen der lex occidens und der lex vivificans, zwischen der lex timoris und der lex amoris.

[6] s. Damerau, R. a.a.O. Bd III p. 10

[7] Oberman, ‚Spätschol.' p. 393

[8] Interessant ist, daß N. v. Dinkelsbühl in seinen Quästionen zum Galaterbrief, qu. 11 u. 12 mit denselben Beispielen wie Biel argumentiert. s. Damerau, R., Stud. z. d. Grdl. d. Ref.' Bd IX p. 99–141

[9] s. Damerau, R., ‚Das Herrengebet' in Bd III und ‚Der Laienkelch' in Bd II der ‚Stud. z. d. Grdl. d. Ref.'

[10] Nikolaus von Dinkelsbühl hat diese Frage gründlich abgehandelt. s. Damerau, R. a.a.O. Bd IX p. 99–126: Utrum omnia praecepta decalogi sint de lege nature?'

Kap. 3: ‚Der Mensch in der Welt und vor Gott'

Welche Voraussetzungen muß der Mensch zur Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe mitbringen? B. lehnt gegenüber Ockham und Thomas jede Unterscheidung zwischen der Seele und ihren einzelnen Vermögen ab. Eine Aufteilung der Seele in ihre einzelnen Potenzen sei nach B. nicht möglich.

Der Mensch hat einen naturgegebenen Willen, der mit dem freien Willen realidentisch ist. Diese natürlichen Strebevermögen entsprechen in ihrer Anzahl den apprehensiven Vermögen und Kräften des Menschen. Unter ‚Willen' versteht B. ein vernünftiges Streben, das ein Verstandesurteil voraussetzt und das den Menschen befähigt, seinen Akt in Freiheit zu wählen. Nach einer gründlichen Durchleuchtung der Begriffe amor amicitiae und amor concupiscentiae fügt B. das weitere wichtige Moment eines geordneten oder ungeordneten Wollens hinzu. Für B. kann der Wille infolge seiner naturgegebenen Freiheit seinen Antrieb zügeln, trotzdem er nur mit Hilfe der eingegossenen Gnade verdienstlich handeln kann. Das war die ontologische und physische Ebene des Willens. B. geht nun zur ethischen Sphäre des Willens über.

Welche Verpflichtung hat nun der Willen? Die Regel seines Handelns erhält er vom höheren Willen, der ihn dazu verpflichtet sich zu zügeln. Dieses Problem stellt B. an der Sünde des ersten Engels dar. Die Norm des freien Willens sei der Wille Gottes, d. h. das in die recta ratio eingeschriebene Naturgesetz. Der Mensch habe die Originalgerechtigkeit verloren und damit die Harmonie zwischen dem sinnlichen Strebevermögen und dem Willen. Die Willensfreiheit werde als ein unwiderlegliches Phänomen in der ganzen scholastischen Theologie gelehrt. Für Biel sei das liberum arbitrium nach einer Definition des Bernhard von Clairvaux eine auf Grund der Willensfreiheit unverlierbare, vom Willen untrennbare und vom Vernunfturteil unlösbare Befähigung seiner Zustimmung zum sinnlichen oder geistigen Streben. Der Mensch selbst habe also die Verantwortung für sein Heil in positiver und in negativer Sicht. Die Vernunft dirigiere den Willen zu einem Akt, denn sie könne zwischen Gut und Böse unterscheiden. Trotzdem eine Reihe von Einwirkungen auf den Willen gegeben seien, könne er grundsätzlich nicht gegen sein Wollen zum Wollen gezwungen werden.

Freiheit von Knechtschaft: Gemeint sei die Freiheit von Schuld, von ewiger oder zeitlicher Strafe. Es sei also ein Sündigenkönnen ohne das liberum arbitrium nicht möglich, trotzdem das posse peccare nicht zur Freiheit gehöre. Solange der Mensch als Erdenpilger lebe, sei er nicht von der Anschauung Gottes erfüllt, das bedeutet, daß er sündigen und seine Freiheit mißbrauchen könne.

Der Wille im Stand der gefallenen Natur: Für Biel ist die Erbsünde ein Fehlen der geschuldeten Originalgerechtigkeit, hinzu trete noch die concupiscentia. Hier schließe sich B. Anselm an, der die Erbsünde als carentia originalis iustitiae definiert. Der Wille habe nicht seine Freiheit verloren, besitze aber von Jugend auf eine Neigung zum Bösen. Der Wille sei lediglich verwundet und werde dadurch im Vollzug seiner Freiheit behindert[11].

Was vermag der Wille zu tun? Kann B.s Lehre als Pelagianismus oder Semipelagianismus abgetan werden? Nun B.s Lehre: 1.) Das liberum arbitrium könne de natura sine gratia einen moralisch guten Akt wählen. 2.) Der Mensch könne mit seinen natürlichen Kräften die göttlichen Gebote hinsichtlich der Substanz des Aktes erfüllen. 3.) Der Mensch könne de natura die Todsünde vermeiden. 4.) Der menschliche Wille könne ex naturalibus Gott über alles lieben, denn das sei ein Befehl der recta ratio. 5.) Der Wille könne ex natura auf die Gnade vorbereiten. Wenn er das tue, was in seinen Kräften stehe, so verdiene er die Gnade de congruo. Es geht eben nicht um verschiedene Denkweisen, wie E. in Entschuldigung B.s argumentiert, sondern um die göttliche Botschaft, daß Christus allein der Retter ist. E. gesteht allerdings zu, daß B. dem Semipelagianismus bedenklich nahegekommen ist.

Das sittliche und verdienstliche Handeln: B. nennt dafür folgende Bedingungen: 1.) Eine bewußte und freie Setzung des Aktes durch den Willen 2.) Die Übereinstimmung des Willens mit der recta ratio 3.) Die notwendige Übereinstimmung des Aktes mit den erforderten Umständen. Der Akt sei tugendhaft, wenn er bewußt mit der recta ratio übereinstimme. So sei auch für einen tugendhaften Akt die Aktivität der Klugheit und des Willens erforderlich. Es müsse demnach die aktuelle recta ratio das Partialobjekt des actus elicitus sein.

Notwendige und freie sittliche Akte: Es gebe bei B. einen seinsgemäß tugendhaften Akt, durch den der freie tugendhafte Akt bestimmt werde. Die sittliche Qualität eines äußeren Aktes bestehe im Befohlensein durch den inneren actus elicitus bonus, während der äußere Akt keine Qualität besitze. B. legt also den größtmöglichen Wert in der ethischen Qualifikation auf den inneren Willensakt.

Die Intention: Nach Ockham und B. seien die recta ratio und die gebotenen Umstände als Objekt des notwendig guten Aktes anzusehen. Die Intention sei also ein Willensakt in Bezug auf den finis, also gut. Erforderlich dazu sei auch die rechte Ordnung der Mittel.

In der Frage nach den sittlich indifferenten Akten spricht Ernst B. eine letzte Klarheit ab. Indifferent sei ein Akt – weder

[11] s. dazu Damerau, R. a.a.O. Bd III p. 108ff.

moralisch gut oder schlecht – der vom dictamen rectae rationis garnicht berührt werde. Zu diesen Akten gehören alle vom Willen befohlenen inneren und äußeren Akte des Verstandes und der anderen Vermögen. Diese Akte könnten durch die Änderung der Intention verschiedene sittliche Bestimmungen erhalten.

Der Wert des menschlichen Handelns: Meritorisch gute Akte seien diejenigen, die entsprechend der recta ratio um Gottes willen – das ist ihr Ziel – entsprechend der caritas und der dem Menschen innewohnenden gratia gesetzt seien. Die Bedeutung eines sittlich guten Handelns ergebe sich daraus, ob das Tun ex puris naturalibus ein gutes oder wertloses sittliches Handeln sei. Wer die Tugend um ihrer selbst willen tue, handle nach der recta ratio, also tugendhaft. Folglich müsse also nicht jeder Akt tatsächlich auf den finis ultimus bezogen sein. Der unvollkommene tugendhafte Akt ex puris naturalibus sei also bei B. möglich, der vollkommene allerdings nur mit Gottes Gnade. So sei auch der Mensch aus seinen natürlichen Kräften in der Lage neue Todsünden zu meiden. Gott als finis ultimus müsse nicht jeden guten Akt nach seiner Barmherzigkeit bestimmen.

Die Fähigkeit zur Erfüllng der Gebote nach ihrer Substanz besitze der Mensch ex naturalibus, aber nicht gemäß der Intention des Gesetzgebers, da diese nur durch meritorische Akte möglich sei. Zu diesem Tun genüge – so B. – die gratia gratis data, unter der kaum mehr als das zu allem Handeln notwendige Mitwirken der causa prima mit den causae secundae zu verstehen sei, hinter dem der Heilswille Gottes stehe.

Die Gottesliebe und die Disposition zum Gnadenempfang: Der Mensch könne aus den naturgegebenen Kräften Gott über alles lieben, da der Wille das dictamen rectae rationis erfüllen könne, da die Ratio die Fähigkeit habe, da höchste Gut zu erkennen. Der freie Wille des Menschen könne also das Gute wählen. Der Analogiebeweis dafür: Ein Mensch könne ein irdisches Wesen über alles lieben; also auch Gott. Beseitige der Mensch den obex und tue er das, was in seinen Kräften stehe, so nehme Gott dieses Tun zur Eingießung der Gnade an. Der Mensch könne das, so glaubt Biel.

Das verdienstliche Handeln: Akte der natürlichen Sittlichkeit und des verdienstlichen Handelns seien als Akte des Gehorsams gleicher formaler Struktur: Die einen im Gehorsam gegenüber der recta ratio, die anderen gegenüber dem Gebot der Gottesliebe. Der Unterschied der beiden Akte liegt im Willen Gottes begründet, denn er akzeptiere das Werk als verdienstlich. Absolut betrachtet sei die Rechtfertigung des Menschen nur an Gottes freischenkende Huld gebunden, da Gott frei verfüge. De potentia Dei ordinata werde nur der zum ewigen Leben angenommen, der die gratia infusa oder die caritas besitze. Der Beweis dafür liege für B. in 1. Cor. 13 vor, wo die caritas creata gemeint sei. Die Verdienstlichkeit eines Aktes hänge somit allein vom gnädigen Willen Gottes ab. Alleiniger Maßstab für die Verdienstlichkeit eines Aktes sei seine Akzeptation durch Gott (gratia increata).

Nach der potentia Dei ordinata sei die gratia infusa aus der barmherzigen Anordnung Gottes de facto die Norm für die meritorische Annahme eines Tuns. Die Gnade und der freie Wille seien die Ursachen eines meritorischen Aktes. Durch die Gnade sei ein Akt einer solchen Belohnung würdig. Die moralische Anstrengung des Menschen sei erforderlich, denn die eingegossenen Tugenden gehen ohne die erworbenen nicht in den Akt über.

Biels Anthropologie: Trotz der Erbsünde sei die Grundfreiheit des Menschen nicht aufgehoben; dadurch sei die Möglichkeit eines sittlich guten Handelns gegeben. Ernst schließt mit der Feststellung: ‚Luther mußte Biels Lehre vom Menschen und von den Fähigkeiten des freien Willens ablehnen, denn von der Schultradition des Augustinismus mußte er dem Willen die Fähigkeit zur Setzung sittlich guter Akte absprechen. Nach Luther ist alles sittliche Handeln ein Handeln ‚coram Deo'.

Zur Beurteilung: Ernst's Werk ist ein dankenswerter Beitrag zur Eruierung spätmittelalterlicher Lehrstücke. Im Gegensatz zu E. beurteilen wir die Bedeutung B.s, besonders seines Sentenzenwerks, für Luthers theologische Entwicklung als wenig bedeutsam. Von diesem Urteil nehmen wir die ‚Expositio canonis missae' B.s aus, die für die Gebets- und Abendmahlslehre Luthers von erheblichem religiösem Interesse war. Das positive Urteil Luthers über B. betrifft ohne Zweifel dessen Meßkanonauslegung, die Luther in seiner katholischen Zeit sehr geschätzt und intensiv gekannt hat. Luthers reformatorisches Werden von B. her deuten zu wollen, ist deshalb nicht zutreffend, weil Luther den Weg der mystisch-mönchisch-introversen Frömmigkeit durchlebt und durchlitten hat. Wir weisen auf unser Werk ‚Die Demut in der Theologie Luthers'[12] hin, das in aller Gründlichkeit dieser für Luther so bedeutsamen religiösen Welt nachgegangen ist. Luther war in seiner reformatorischen Erkenntnis gefestigt, als er seine Glossen zum Sentenzenkommentar B.s am Textrand zufügte. Zur Ausdeutung der ‚Quaestines metaphysicae' und des Sentenzenkommentars haben wir uns zur Ansicht G. Ritters durchringen müssen, daß gerade im Arguitur und in den Rationes die eigene Haltung des Nominalisten in den meisten Fällen deutlich wird. Bestärkt wurden wir darin durch das Urteil Heinrichs von Langenstein[13], der in seinem Sentenzenkommentar der Kirche vorwirft, durch die Sanktionierung des Realismus schwerwiegende Folgen für die Lehrentwicklung der Kirche heraufbeschworen zu haben. Das wären wohl: Die Außerkraftsetzung des Ökonomieprinzips, die Setzung von philosophischen Unmöglichkeiten, die Verketzerung philosophisch anders Denkender. Die Kirche ist mithin schuldig an der darauf folgenden philosophisch-theologischen Entwicklung: So wird Aristoteles Substanz-Accidenzlehre in der thomistischen Transsubstantiationslehre außer Kraft gesetzt; er wird als heidnischer Philosoph erkannt und seine Lehren werden auch angezweifelt. Das erstreckt sich bis in die Sittenlehre hinein, wo der Semipelagianismus der thomistisch-bestimmten Lehre entdeckt oder sogar weiterentwickelt wird. Die nicht realistisch bestimmten Theologen sind zur starken Ausweitung der potentia Dei absoluta gezwungen worden, um die philosphischen Unmöglichkeiten der kirchlichen Determinationen begründen zu können. In der Folge davon werden die causae secundae und die potentia Dei ordinata abgewertet. Die durch Determinationen der Kirche begründeten Kirchenlehren werden ihres philosophischen Unterbaus entblättert und an der Hl. Schrift geprüft; ihre Geltung hatte im 15. Jahrhundert erheblich zugenommen. Das Versagen der Universitätswissenschaft – ihre Superbia, ihr formal-logistisches Denken – erbrachte eine Neubelebung des Mönchtums und der introversen Frömmigkeit nach dem Ruin der Kirche und ihrer Vertreter im und nach dem Großen Schisma. Die Verunsicherung der Gläubigen hatte erheblich zugenommen. Daraus erklärt sich deren Rückblick auf die Urgemeinde als dem Ideal einer rechten Kirche[14], ihre Ungewißheit über ihren Heilsstand gemäß der Kirchenlehre nach der Aussage Gregors: ‚Bonarum mentium est timere culpam, ubi non est culpa', dazu ihre Bedrohung durch den Teufel und die Dämonen[15]. Wir weisen auf unsere Darstellung über Biels devote Haltung hin[16]. Vom Sentenzen-Werk her Biels letzte religiöse Anliegen deuten zu wollen, dürfte doch fragwürdig sein. Das Urteil von E., daß Luther aus dem Augustinismus, seiner Ordenstradition, zu deuten sei, dürfte nur zu einem kleinen Teil berechtigt sein. Es wird darin übersehen, daß Luther beim Klostereintritt bereits Magister artium, also ein versierter Kenner der Philosophie, war; wie es seine frühesten Äußerungen zeigen, war er ein guter Nominalist. Bereits 1509 lehnt Luther den Analogiebeweis innerhalb der Theologie ab[17]. Es liegt schon zu dieser Zeit eine antiaristotelische Haltung beim Augustinermönch vor[18]. Das bedeutet aber auch gleichzeitig eine klare Abgrenzung gegen die Prinzipien eines Thomas v. A. und eines D. Skotus. Gleichzeitig ist eine andere Deutung der Grundthese der Ethik des Aristoteles – damit auch der scholastischen Theologie und Morallehre – festzustellen: ‚Ein Mensch, der im Gerechten seine Existenz hat, wirkt Gerechtes.' Ebenso ist eine metaphysikkritische Haltung des katholischen Luther und ein erheblicher Gegensatz gegenüber der statischen Gottesauffassung des Aristoteles zu eruieren[19]. Dazu tritt die mönchisch-mystische Erfahrungstheologie, die in der Wertung der Regula Augustini et Benedicti fundiert ist, und die in ihrer von Luther erfahrenen und erlebten Konsequenz den Grundsatz der scholastischen Morallehre ‚facere, quod in se est' ad absurdum führt und annulliert. Dazu kommt die meditative Betrachtung der Passion Christi ‚pro te', die für das geistliche Leben des Servus Dei bestimmend ist[20].

Luther hat die wertvolle introverse Religiosität der militia Christi – pauper Christi, Servus Dei – von Augustin, Cassian, Benedikt, Bernhard v. Cl., Anselm, Hugo v. St. V., Gerson entgegengenommen. Die intellektbestimmte scholastische Theologie mußte er in seiner katholischen Zeit nicht verarbeiten. Seine theologischen Grundlagen waren selbst erlebt und erfahren und hatten so einen Konfessionscharakter. Das Zentrum seines religiösen Mühens war Gott als letztes Ziel und Inhalt, der in seiner absoluten Freiheit, Macht und Barmherzigkeit, nach seinem Ermessen verfügte.

Einige Konsequenzen aus B.s Sittenlehre: Gottes Tun hängt von der Würde einer Person ab, der Gottes Gnade zugeeignet wird. Es stehen das Tun des Menschen und sein persönlicher Wert der Gnade Gottes gegenüber. Ist das nicht ein menschlich-allzumenschliches ‚Do, ut des' – Verhältnis? Der christliche Sinn des Gesetzes nach Gal 3,24 und nach Röm 3,20, Erzieher auf Christus hin zu sein, wird ins Gegenteil verkehrt. Das Gesetz muß geistlich verstanden werden. Das ganze Leben des Menschen steht unter der Versuchung und unter der Anklage. Wo bleibt die tiefe seelische Wahrheit in der Anwendung des geistlichen Gesetzes? Das christlich-verstandene Gesetz führt zu Christus, dem Salvator, und nicht zu dem Richter. Es geht in der Offenbarungstheologie nicht um das moralisch-ethische Tun dieser Welt, sondern um die Gerechtigkeit, die Gott aus Gnaden schenkt. Es geht also nicht um menschliche

[12] s. Damerau, R. in Stud. z. d. Grdl. d. Ref. Bd V

[13] s. Damerau, R. a.a.O. Bd I p. 32ff.; besonders p. 42; u. Bd XI, p. VII

[14] s. Damerau, R. a.a.O. Bd X p. VIIIff.

[15] ebda. p. XVf.; Bd XI, p. VIIIff.

[16] a.a.O. Bd V, p. 47–51

[17] a.a.O. Bd V, p. 139

[18] a.a.O. Bd V, p. 55

[19] a.a.O. Bd V, pag. 111

[20] a.a.O. Bd V, pag. 110–118

Qualitäten – freier Wille, natürliche Erkenntnisse, Reinheit kreatürlicher Dinge, um Verdienen und Erwerben der Gnade – sondern um den einzigen von Gott gewiesenen Weg zu ihm, Christus. Auch die Kirche steht unter dem Verdikt der Kreatur, wenn sie darum betet: ‚Vergib uns unsere Schuld...' Die Sünde des Menschen wird bei B. seziert, abgestuft und so nivelliert; deshalb folgt daraus der Traum vom meritum de congruo und de condigno. Der ganze Mensch ist der Sünde verfallen, also auch die Ratio, die der größte Feind Gottes ist. So werden die Begriffe der Moralphilosophie – eine heidnisch-christliche Mixtur – in die Offenbarungstheologie übertragen, denn die recta ratio und die bona voluntas gelten nicht im Offenbarungsbereich, da Gottes und des Menschen Urteil grundverschieden sind. Es geht also nicht um die fides formata, weil der Glauben, sofern er lebendig und echt ist, die caritas, die Taten der Liebe, sine merito, einschließt. Es ist also der Glauben an Christus: ‚Dir sind Deine Sünden vergeben!' Es werden Begriffe aus der Moralphilosophie, wie z. B. Facere, operari etc., entnommen und so statuiert, als ob sie in der Welt der Offenbarung Geltung hätten. Heilsnotwendig bleibt allein der Glauben an Christus. Es geht hier also um die Reinheit der Lehre – der von Gott gegebene Heilsweg, Christus allein – und nicht um die Lebensführung, die ebenso wie der Mensch Erde ist. Der neue Mensch – eine Tat der Barmherzigkeit Gottes – sucht die guten Taten und die Reinheit nach dem Willen Gottes. Es wird also der ganze Mensch durch Gottes Gnade in Christus neu; er wandert von Tugend zu Tugend in der Unvollkommenheit und in dem Angefochtensein dieses irdischen Lebens weiter, bis er die Erfüllung seiner Glaubenshoffnung im neuen Leben erhalten darf.

Marbach Rudolf Damerau

Pfister, Rudolf: **Kirchengeschichte der Schweiz Zweiter Band: Von der Reformation bis zum zweiten Villmergerkrieg.** – Zürich: Theologischer Verlag 1974. XX, 756 S. Ln sFr. 96.–

Zehn Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes kann Rudolf Pfister, Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte an der protestantischen Theologischen Fakultät in Zürich, den zweiten Teil des auf drei Bände berechneten Werkes vorlegen. Der Band umfaßt den Zeitraum vom Beginn der Reformation bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts (Vierter Schweizerischer Landfriede 1712). Zum erstenmal wird in diesem Werk die katholische und protestantische Kirchengeschichte der Schweiz zusammen behandelt, und man darf dem Autor dankbar anerkennen, daß er dies mit großer Sorgfalt, ja mit erstaunlichem Verständnis auch für die katholischen Belange tut. Vielleicht hängt es mit diesem Bemühen nach ökumenischer Haltung zusammen, daß der Vf. den sehr schwierigen Stoff rein referierend behandelt. Das hat aber zur Folge, daß man an manchen Stellen eine Akzentsetzung vermißt. So etwa in der Behandlung der Täuferbewegung, bei der Reformierung der bündnerischen Vogteien Veltlin, Chiavenna und Bormio und besonders bei einer Wertung des 2. und 4. Landfriedens.

Es liegt wohl in der besseren Quellenlage und in der vorangetriebenen historischen Forschung, daß der protestantische Teil dieser Epoche breiter und plastischer erscheint als der katholische, geht es doch in der protestantischen Forschung hier um die Anfänge der Reformation und die Pioniergestalten dieser Bewegung (Zwingli, Farel, Calvin etc.). Trotzdem wären gerade für das 16. Jh. aus den zahlreichen Arbeiten der Vasella Schule Erkenntnisse zu fördern, die über Reinhardt – Steffens und J. G. Mayer hinausführen.

Es ist ein besonderer Vorzug des Werkes, daß auch Literatur- und Kunstgeschichte und sehr viel Volkskundliches hineingewoben ist. Eine sorgfältig ausgewählte Reihe von 80 Illustrationen mit eingehenden Legenden, ein ausführliches Register und eine stattliche Zahl von Ergänzungen und Korrekturen zum ersten Band schließen den wertvollen Band.

Dieser 2. Band der Kirchengeschichte der Schweiz bekommt noch eine besondere Bedeutung dadurch, daß der Autor die Ergebnisse der neuesten Zwingli- und Calvinforschung auch in ihren theologischen Aspekten zusammenfaßt. Ebenso gibt das Werk eine willkommene Darstellung des Humanismus im schweizerischen Raum.

Sarnen Leo Ettlin

Fischer, Kurt: **Sakrale Goldschmiedekunst im Kreise Coesfeld.** – Coesfeld: Im Selbstverlag hrsg. von der Kreisverwaltung Coesfeld 1973. 219 S. mit 64 (+ 88) Abb., dazu 6 Farbtafeln. (Beiträge zur Geschichte und Volkskunde des Kreises Coesfeld, Bd 13)

1959 erschien der erste Band dieser verdienstvollen „Beiträge", unter denen K. Fischer nun ansehnliche Goldschmiedearbeiten aus dem Kirchenbesitz vorstellt. Das geschieht in 64 Abbildungen mit jeweiliger Beschreibung samt Herkunftsangabe. Bei der außerordentlich reichen Ausstattung des Buches kommen aber bei manchen Abbildungen noch Detail-Aufnahmen hinzu, die zusammen mit Strichzeichnungen von Beschau- und Meisterzeichen 88 weitere Abbildungen zählen lassen. Für die Kunde vom Handwerk und die Heimatkunde des Kreises sind ergiebig die Abhandlungen „Die Goldschmiede und die St. Lukas-Gilde in Dülmen" (3–11) und „Die Coesfelder Goldschmiede und ihre Gilde" (13–35). In beiden Fällen wird die Gildenordnung veröffentlicht (7–10 und 29–35). Außer mehr sporadischen Angaben über die in Dülmen (6) und Coesfeld (14ff) nachweisbaren Goldschmiede kann von Coesfeld zwischen 1547 und 1878 eine Reihe von 35 Meistern nachgewiesen werden. Alle diese forschende Arbeit ist in den Anmerkungen mit vielen Verweisen auf die Archivalien belegt. Die gute Leistung von Verfasser und Herausgeber samt Druckerei rechtfertigen die Unterstützung, die das Bistum dieser Edition hat zukommen lassen. – In den „Beiträgen" ist übrigens auch als Band 3 erschienen: Coesfeld um 1800. Erinnerungen des Abbé Baston", der als französischer Emigrant dort gelebt hat und in diesem Tagebuch höchst interessante Schilderungen damaliger Verhältnisse gibt .

Münster Hermann Eising

Weninger, Peter: **Volkskunst in den Alpen.** Einleitung und Bearbeitung von Franz Colleselli. – Frankfurt/M, Innsbruck: Umschau Verlag, Pinguin Verlag 1971. 116 S. mit 16 farb. und 85 schwarz-weißen Abb.; Ln DM 22.80

Der vorliegende Bildbd bietet einen Ausschnitt aus der Volkskunst in den Alpen. Die Auswahl reicht von einem Palmesel des 15. Jh.s bis zu einer Gasteiner Schiachperchten-Maske um 1950. Der Schwerpunkt liegt auf dem 17. bis 19. Jh. Der Bd vermittelt einen Einblick in eine aus dem Volk gewachsene, vor allem von der bäuerlichen Bevölkerungsschicht getragene Kunst, die eine ganzheitliche Lebenshaltung bezeugt und alle Lebensbereiche durchdringt (Stube, Kammer, Küche, Tisch; Feld, Stall, Werkstatt; Geburt, Liebe – Ehe, Tod), in den Alltag einen Zug spielerischer Muse bringt (vgl. Kummet mit geschnitzten und bemalten Mohrenköpfen: 56.57; verzierte Wetzsteinkumpfe und Kleienspeier: 60.61; bemalte Bienenstockbrettln: 66.67; mit Schnitzereien verziertes Melkgefäß: 74; Mangelbrett mit Kerbschnitzerei: 87) und ihn auf einen letzten Lebenssinn ausrichtet (vgl. Mangelbrett: 87; Bettschere: 75; Bienenstockbrett: 67; „Eingericht": 36; Fayencekrug: 25; Weihnachtskrippen: 37,48–51; Votivbilder, Hinterglasbilder, Lüftlmalerei: 98–112; Grabkreuz: 40.41). Unter diesem Gesichtspunkt dürfte dieser Band auch für den Theologen von Interesse sein.

Die in deutsch, englisch und französisch beigegebenen Texterläuterungen könnten etwas ausführlicher sein. Vor allem sollten m. E. die auf den Abbildungen nicht vollständig oder nur schwer lesbaren Aufschriften z. B. auf Krügen, Flaschen, Löffeln etc. im Text wiedergegeben werden.

Eine Auswahl aus diesem Bd (Format 21 x 27) in Kleinformat (11 x 15) erschien 1972 (Pinguin, Umschau; 56 S.; DM 5.60).

Amelsbüren Vinzenz Pfnür

Weber, Klaus: **Der moderne Staat und die katholische Kirche.** Laizistische Tendenzen im staatlichen Leben der Dritten Französischen Republik, des Dritten Deutschen Reiches und der Volksrepublik Polen. – Essen: Ludgerus 1967. XXXV, 439 S.

Durch die Vorlage der 14 Kirchenthesen der F.D.P. im Jahre 1973, die unter der Überschrift „Freie Kirche im freien Staat" die Verdrängung der Kirchen aus dem politischen und öffentlichen Leben in Deutschland anstreben, hat Webers Untersuchung einige Jahre nach ihrem Erscheinen besondere Aktualität gewonnen. Sie macht deutlich, wie die Verfasser jener Thesen bis in den Titel hinein von deutschen und europäischen laizistischen Bewegungen der Vergangenheit abhängig sind – ein Umstand, dessen sie sich wahrscheinlich nicht einmal bewußt sind.

Über diese kirchenfeindlichen Bestrebungen europäischer Staaten in der jüngsten Vergangenheit vermag Webers Buch vorzüglich zu informieren. Es schildert die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche und die schließlich erfolgte Trennung im liberalistisch regierten Frankreich nach 1880, den „Kirchenkampf" im nationalsozialistischen Deutschland nach 1933 und im kommunistischen Polen nach 1945. W. bringt vorzügliche Detailuntersuchungen zu einzelnen Streitpunkten wie etwa dem Schulkampf im Dritten Reich. Insgesamt liegt jedoch der Wert des Buches weniger in einer detaillierten Einzeldarstellung der drei Bewegungen, die in diesem Rahmen gar nicht möglich gewesen wäre und für die es zunächst der Öffnung der Archive und noch mancher Voruntersuchungen bedarf (an denen z. B. im Auftrage der

„Kommission für Zeitgeschichte bei der kath. Akademie in Bayern" gearbeitet wird). W. beschränkt sich auf die laizistischen Tendenzen in der Gesetzgebung und Rechtsprechung und macht im Vergleich der drei Länder Übereinstimmungen und Unterschiede des komplexen Phänomens deutlich, das man in Frankreich „Laizismus" nannte, während man bei uns – bis heute – von „Entkonfessionalisierung" des öffentlichen Lebens spricht.

Das Ziel ist eigentlich immer das gleiche: Um der in einem modernen Staat gebotenen Neutralität in religiösen Fragen willen suchte der Gesetzgeber offiziell lediglich eine „Trennung von Staat und Kirche" herbeizuführen. Sein unausgesprochenes tatsächliches Ziel war aber in allen drei Fällen eine Schwächung oder gar Vernichtung der katholischen (und evangelischen) Kirche, die als Konkurrentin auf den Alleinvertretungsanspruch des Staates für die Interessen der Bürger verdächtig war. In allen drei Fällen zeigte der Laizismus sich als Weltanschauung bzw. Ersatzreligion mit der Intoleranz gegenüber allen öffentlichen Aktivitäten der Kirchen, die solchen Erscheinungen meistens innewohnt.

Die Unterschiede ergeben sich aus der jeweiligen Vorgeschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche in den Ländern, die W. den drei Kap. seiner Untersuchung voranschickt, und aus den verschiedenartigen Staatsformen, unter denen der Prozeß sich abspielte. So waren in Frankreich die vornehmlichen Angriffsziele der antikirchlichen Gesetzgebung das kirchliche Schulwesen, die Stellung der Orden und die kirchlichen Organisations- und Besitzstrukturen. Im nationalsozialistischen Deutschland hatte man es mehr auf das reich entwickelte kirchliche Vereinswesen sowie auf Zeitungen und Zeitschriften als Einflußorgane der Kirche abgesehen. Auch bediente man sich weniger der kontrollierbaren Gesetzgebung als der Verwaltungsverordnungen und der unkontrollierten Maßnahmen untergeordneter Instanzen. In Polen wurde zusätzlich der caritativ-soziale Bereich als Weg zu Einfluß auf breite Volksschichten vom kommunistischen Staat der Kirche entzogen.

Gemeinsam ist allen drei Bewegungen das Anliegen, die Kirche vor allem von jedem Einfluß auf die Jugend abzuschneiden. Die totalitären Systeme gingen in der Verfolgung ihrer Ziele wesentlich rücksichtsloser vor als der grundsätzlich liberale französische Staat um die Jahrhundertwende. Das Ergebnis des Kampfes ist in Polen noch nicht abzusehen; im nationalsozialistischen Deutschland wurde der Kampf aus innenpolitischen Rücksichten nicht in voller Schärfe zuende geführt und durch das Ende des 2. Weltkrieges abgebrochen. In Frankreich lief sich die laikale Gesetzgebung, die eigenartigerweise vor Rückfällen in Methoden des vom Liberalismus verurteilten Staatskirchentums nicht zurückschreckte und Einschränkungen der Vereinsfreiheit und anderer demokratischer Grundrechte zu Ungunsten von Orden und sonstigen kirchlichen Körperschaften nicht scheute, am passiven Widerstand der Kirche tot und wurde von einer im echten Sinne des Wortes liberalen Rechtsprechung des obersten Verwaltungsgerichts (Conseil d'État) gemildert, bis sich der Staat ohne förmliche Aufhebung der anstößigen Gesetze zu einer für die Kirche erträglichen Handhabung derselben entschloß.

Der Vf. hat zu jedem Augenblick das Gesamtziel seiner Untersuchung im Auge und versteht es, die Details mit dem ihnen zukommenden Gewicht einzuordnen. Die in unterschiedlicher Dichte und zum Teil nur unter Schwierigkeiten zugänglichen Quellen und die reichhaltige bis überbordende, qualitativ jedoch unterschiedliche Literatur weiß er kritisch zu werten und zu verarbeiten. Im Anhang veröffentlicht W. einige bisher unbekannte bzw. schwer zugängliche Dokumente zum deutschen und polnischen Kirchenkampf. Zu den Vorzügen des Buches gehört ein flüssiger und angenehm zu lesender Stil, der die Sicherheit des Autors in seiner Materie verrät.

Köln Norbert Trippen

Rumscheidt, H. Martin: **Revelation and Theology.** An analysis of the Barth-Harnack correspondence of 1923. – Cambridge: University Press 1972. X, 219 S. (Monograph Supplements to the Scottish Journal of Theology. General Editors: T. F. Torrance u. J. K. S. Reid) Lw. £ 3.40

Anhand einer eingehenden Analyse der Korrespondenz zwischen Harnack und seinem ehemaligen Schüler K. Barth aus dem Jahre 1923 sucht Vf. der englischsprechenden Welt den Übergang von der durch Harnack und seine Freunde bestimmten theologischen Position zur Stellung der Dialektischen Theologie Barths zu verdeutlichen. Dabei wird einerseits die Seriösität beider wissenschaftlichen Standpunkte sichtbar, zum anderen aber auch die Tatsache, daß beide Ansätze bis in unsere Zeit hinein weiterwirken.

Nach einer hinführenden Beschreibung des Beziehungsverhältnisses zwischen Harnack und Barth bietet Teil 1 die Übersetzung des Briefwechsels, der in der Zeitschrift „Christliche Welt" veröffentlicht wurde, und eine ausführliche Textanalyse. Harnack hatte das Gespräch mit 15 Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie eröffnet. Er sah diese dadurch gefährdet, daß an die Stelle historischer Kenntnisse und kritischer Reflexionen ein naiver Biblizismus trat; daß Gott und Welt sosehr auseinandergerissen wurden, daß ein radikaler Dualismus entstand; daß folglich auch die Theologie ihre Verbindung zur universitas litterarum verlor; daß an die Stelle der Vernunft die dunkle Sphäre der Subjektivität bzw. die subjektive Erlebnissphäre trat. Vf. faßt die Fragen Harnacks dahin zusammen: „Welchen Wert und welche Überzeugungskraft hat eine Theologie, die belastet ist mit Biblizismus, Fanatismus, Dualismus, Doketismus, gnostischen Spekulationen und Paradoxien? Ist sie noch wirklich Theologie, wirklich Wissenschaft, wenn sie subjektiv ist? Wie kann sie noch überzeugen, wenn sie sich selbst jenseits aller Verpflichtungen gegenüber der Kultur und der universitas litterarum sieht?" (59) – Auf die Anfragen Harnacks hatte Barth seinerseits ausführlich geantwortet. Für ihn hatte es Theologie zu tun mit der einen Offenbarung Gottes, Jesus Christus, der allein durch sich selbst geoffenbart wird. Objekt der Theologie ist einzig das Subjekt Jesus Christus, den wir nur erkennen und finden durch seinen Geist, der nochmals Gott selbst ist. Der von Gott geschenkte Glaube aber besteht in der Erkenntnis der Einheit von Gott und Mensch in ihrer äußersten Gegensätzlichkeit, die sichtbar wird am Kreuz. Kultur und Moralität sowie ein schrittweises wissenschaftliches Begreifen stellen keine Alternative zur wahren Gotteserkenntnis dar; unsere Erkenntnis von gut, wahr und schön ist nicht identisch mit der Erkenntnis von Gottes Güte, Wahrheit und Schönheit. Es gibt das Ja Gottes nur durch sein Nein hindurch. Theologie ist folglich nicht Werk der Vernunft, sondern Zeugnis vom Worte Gottes, das uns im Glauben an Christus erreicht. Dieses Zeugnis aber gibt der Theologie auch ihre Sachlichkeit, ihre Überzeugungskraft und ihren Wert. – Die nachfolgenden drei Stellungnahmen – Harnack hatte das letzte Wort – zeigen bei aller Höflichkeit wenig Versöhnlichkeit. H. bekräftigte seinerseits, daß es ihm um die rechte Verkündigung des Evangeliums gehe. Doch meint er zugleich, daß Barths Theologie sich am Ende in frommes Predigen auflöse.

In der Analyse der beiden gegensätzlichen Positionen fragt Vf. hinsichtlich Harnacks nach seinem Theologieverständnis, die er als eine biblische Geschichtswissenschaft bezeichnet (69), sodann nach seinem Verständnis des „einfachen Evangeliums" bzw. nach dem Wesen des Christentums, schließlich nach der Depravationsform des Evangeliums, die er bei Markion und nun bei Barth wiederentdeckte. Vier Punkte findet Harnack bei Markion bedenkenswert: 1) seinen Dualismus zwischen einer völlig bösen Welt und dem guten Erlösergott, 2) die radikale Neuheit des Evangeliums ohne Anknüpfungspunkte, 3) die Unmöglichkeit, sich diesem neuen Evangelium von außen zu nähern, und den Verweis an die reine Innerlichkeit, 4) den immanenten Doketismus der Erlösungstat Christi, die nur im Glauben hoffend zugänglich ist. Diese Tendenzen scheinen nach Harnacks Befürchtung bei Barth neuaufzubrechen. Gegen alle Verkürzungen des Historischen betont er die Notwendigkeit der historischen Studien für den Glauben. Vf. weist darauf hin, daß Harnack wie seine Zeitgenossen nicht mehr von der Frage „Wie finde ich einen gnädigen Gott?", sondern von der Frage „Wie kann ich zur Erkenntnis Gottes kommen?" beseelt ist. – Hinsichtlich der Position Barths beginnt Vf. mit einer Darlegung der Ablegung der wissenschaftlichen Theologie, d. h. der „Zuschauertheologie", durch K. Barth. In diesem Sinne lehnt Barth eine bestimmte Form der Theologie ab, nämlich jene, die sich Gott als ein Sachobjekt gleichsam gegenüberstellt. Demgegenüber betont er 1) die Verläßlichkeit und universale Gültigkeit der Kenntnis der Person Christi in einem von Gott geschenkten Glauben, 2) die Einheit von Theologie und Verkündigung, 3) die Bestimmung der Theologie als Bezeugung der Offenbarung, 4) die Bestimmung der Theologie als einer Wissenschaft, die sich aus dem Inneren ihres Objektes heraus entfaltet. Innerhalb dieses Rahmens findet auch nach K. Barth die historisch-kritische Analyse ihre Anwendung, wird sie bejaht. Vf. geht dann einmal der Barthschen Auffassung der Gotteserkenntnis nach, sodann der Sprache des Zeugnisgebens, um schließlich die dialektische Beziehung zwischen Offenbarung Gottes und menschlichem Sprechen über sie zu erläutern.

Der abschließende Teil 2, der umfangmäßig etwa der Einführung gleichkommt (169–198), ist einer letzten Bewertung der Korrespondenz gewidmet. Vf. kehrt noch einmal zur Konfrontation der Theologie des 19. Jh. mit der Orthodoxie und dem Pietismus einerseits und dem Positivismus in seinen vielfältigen, naturwissenschaftlich geprägten Formen andererseits zurück. Entsprechend stellte sich für die Theologie die Frage nach der Objektivität. Harnack erblickt offensichtlich in der Abstrahierung vom Subjektiven und der reinen Erkenntnis des Objekts das Ideal der Wissenschaft. Für K. Barth ist die erste Stufe der Realität Gott als verborgener Gott, in seiner Aseität, die für uns aufgrund der Selbst-Offenbarung in der Geschichte – 2. Stufe – erkennbar und vom gläubigen Menschen – 3. Stufe – erkannt wird. Diese 3. Stufe aber ist, wo sie verwirklicht wird, Werk Gottes. Objektivität und Subjektivität sowie der Prozeß der Erkenntnis haben folglich bei beiden Theologen ihren je eigenen Stellenwert.

Wo Vf. die Frage zu beantworten sucht, worin die bleibende Bedeutung der Korrespondenz liegt, zeigt sich noch einmal in aller Deutlichkeit seine persönliche Option für die Zukunftsträchtigkeit der Barthschen Konzeption. Ob allerdings an dieser Stelle nicht doch die Fragen der – vom Vf. selbst angesprochenen – post-barthschen Periode hätten vorgetragen werden müssen? Die beiden Standpunkte übersichtlich und eindringlich gegenübergestellt zu haben, bleibt das Hauptverdienst des Buches.

Wittlaer Hans Waldenfels SJ

Sölle, Dorothee: **Leiden.** – Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag 1973. 223 S. (Themen der Theologie, Ergänzungsband) Ppb. DM 18.50

„Wir können uns dem Thema des Leidens annähern, wenn wir von Leidenssituationen ausgehen und zeigen, wie sie verstanden wurden und welche Veränderungen sie hervorrufen" (186). Dorothee Sölle steht Annäherungen an das Thema Leiden durch. Sie interpretiert die Gethsemane-Geschichte, die Jjob-Dichtung, die Antigone-Tragödie, Sprüche von Meister Eckehart und Reden Thomas Müntzers, Notizen der Simone Weil, Briefe von Naziverfolgten, Arbeiterberichte und chilenische Aufstandslieder. Die Interpretationen werden zu einem Bericht über die „condition ouvrière". Die in der Textinterpretation ansetzende, verstehende Meditation verfolgt das Ziel, unter den härtesten Bedingungen des Leidens der Apathie, dem Masochismus, dem Sadismus, dem Zynismus, dem Traum der Sünde, dem Selbsthaß und dem Ekel zu widerstehen. Widerstand aber ruft zuletzt nach Veränderung. Deshalb werden die Berichte von Frau Sölle als Klage- und Anklagepsalmen gebetet. Beten verändert, stärkt, sammelt zur äußersten Aufmerksamkeit, die dem Leiden abgerungen wird und die wir im Lieben selber geben (109). Dorothee Sölles Buch „Leiden" ist als Gebetbuch (97ff) ein theologisches Buch, das man zur Hand haben sollte.

Warum wirkt dieses Beten nicht peinlich? Frau Sölle beachtet die Bedingungen der äußersten Aufmerksamkeit: ohne Pathos in der Wortwahl, exegetisch, kritisch, ohne ein Wort zuviel werden Geschichten der kritischen Erinnerung an das Leiden interpretiert. Die Interpretation stellt sich der Wirklichkeit, weicht der Realität, in deren Mitte das Kreuz steht, nicht aus. Beim Sehen dessen, „was ist", wird die Argumentation nonkonformistisch.

Weder der allzu gängige Protest gegen den Fortschritt (132) noch totalisierende Erklärungen (134) noch die Theodizee-Lösungen, die mit dem mächtigen Herrscher-Gott arbeiten (176, 178, 183; 17ff; 118) werden zur Interpretation des Leidens zugelassen. Die bekannten Lösungen bleiben Theorie, werden in ihren Verallgemeinerungen unverschämt gegenüber den Leiden der Leidenden, weil Theorien allgemeingültig sind, das konkrete, individuelle Leid der Leidenden vereinnahmen wollen, also nicht achten. Äußerste Aufmerksamkeit will nicht theoretisch vereinnahmen. Sie will Annäherungen an die Wirklichkeit. Annäherungen an die Wahrheit in der Realität. Deshalb sucht Frau Sölle die noch emotional-sensitiv geladene Sprache: ist diese doch die Bedingung dafür, daß Menschen nicht als Stumme im Leiden unverändert bleiben, daß Leidende die Krise des Schreiens, der Klage und Anklage dem Warten auf den Schrei vorziehen (106). Die Wahrheit annehmen, das ruft nach dem zweiten Schritt im Gefüge der Schritte des Leidens, nach einem mystischen Trotz in der Kreuzesminne, der zum Schrei der Anklage wird (128f, 202). Ausgesprochenes Leiden ist und war Widerspruch zum Bestehenden. Als Widerspruch transzendiert es die bloß beschreibende, angepaßte Sprache, wird zur Affirmation dessen, was sehr gut ist und derzeit nicht gegeben wird (130, 198, 205). Äußerste Aufmerksamkeit, sie schreit danach, die Sprache als Bündel der Absicherungen zu überschreiten bis hin zu jener „Schwelle" (Simone Weil), die den Schnittpunkt bezeichnet (etwa im Christentum) mit allem, was die schon zur angepaßten Sprache gebrachte Wirklichkeit „nicht ist" (186f). Wie der Mythos die Mächtigen ihres Unrechts überführt (139f), wie die Psalmen-Klage zur Anklage wird (153) und die Metaphern des Leidens die Hoffnung und das Heil an das Leiden und sein Lernen binden (155f) – so gilt es eine Interpretationssprache der Leidenden zu schaffen, die das einklagt, was wir am meisten brauchen: die Liebe, die sagt, es gibt kein fremdes Leid (183f; 190, 202). Zur Sprache gebrachtes Leiden klagt Liebe ein. Sprache finden, in der alles nach Liebe schreit, das ist die Motivation und das Ziel einer Interpretation der äußersten Aufmerksamkeit, für die das Buch „Leiden" eintritt.

Sölle treibt die Sprache des Leidens vor bis zur Anklage, die die Affirmation einbringt durch Negationen. Wie die Nonkonformisten Simone Weil, Jjob, Ernst Bloch, Thomas Müntzer „definiert" sie die Frage nach dem, „was uns am meisten nottut", in zwei Angängen:

Es gilt, die Wahrheit der Realität anzunehmen und sich dann der theoretischen Frage zu stellen: wem dient das Leiden? (165). Diese Frage wird zur wichtigsten Frage, weil auch der Teufel seine Martyrer hat (Thomas Müntzer). Dem wird niemand widersprechen. Doch scheint der äußersten Aufmerksamkeit von Sölle zu entgehen, daß der „Teufel" wie das „Leiden" nicht nur in der Theorie, sondern als Realitäten Negationen sind. Negationen Gottes, Negationen der Liebe. Ist dem so, dann wird die Annäherung an die Affirmation, dann wird das, was uns am meisten nottut, via negationis gewonnen, nonkonformistisch zwar, aber doch nur theoretisch. Das ist zwar visionär der Erkenntnisweg der Mystik (118ff, 143, 156), aber eben auch (und dann dezisionistisch) der Erkenntnisweg der Canones der Konzilien oder auch der Juristerei. Sie alle klagen an, was nicht sein soll. Fragt man sie aber, was denn positiv eingeklagt wird, dann verweisen sie auf eine andere Instanz, auf eine Einsicht in die Liebe. Negationen leben als Definitionen weit mehr von affirmativ-dogmatischen Behauptungen denn vom gelebten Leben. Die Folge dieses theoretischen Ansatzes ist: die äußerste, hier theoretisch „reine" Aufmerksamkeit auf die Realität des Leidens bringt der die Liebe einklagenden Anklage die Wirklichkeit nur als Paradox, als unaufhebbaren Widerspruch eines theoretischen Behauptungswillens gegen die leidvolle Realität ein (199, 206). Die Position des Paradoxes schärft zwar die Kritik an die Abgewöhnungsmechanismen eines Bert Brecht (180) oder an den Selektionswahn eines Friedrich Nietzsche (197). Theorie kann Theoretiker kritisieren. Doch bleibt – und dies nicht nur theologisch – das Fragen in paradoxer Situation offensichtlich zuletzt entweder nur beständig weitertreibende Anklage (also die Affirmation einer speziellen Fortschrittstheorie) oder es mißlingt zum „guten Schluß" (185ff) zur Affirmation eines nur moralischen Imperativs, der sich und anderen sagt, daß es kein fremdes Leid gibt. Die äußerste Aufmerksamkeit auf die Leiden der Mitmenschen führt hier zu einer Reduktion, die als Theorie die Wirklichkeit nur als Leid sieht und dann um der Anklage willen selbst die Position der „Schwelle" einnimmt, die nicht zum Handlungsentscheid vordringt, weil sie theoretisch-paradox bleibt (186f, 199, 205f) und als Interpretationssprache die des einklagenden Berichtes wählt. Eines Berichtes, der zwar die Naivität der Kinder, die nicht um eines „Anliegens" willen starben, nicht unterschlägt (174), dann aber doch nicht zur Leidens-Praxis der Naiven, der Kinder und der Alten, vordringt, sondern deren „Optimismus" mit Schopenhauer verklagt (174f).

So gewiß ist es, daß es nicht nur Klagepsalmen gibt, sondern geben muß – so gewiß scheint es auch zu sein, daß Sölles Interpretation, die in der Tradition aufbewahrte Erfahrung von Gott als „Macht" sei nur zu verstehen als die versklavende Erinnerung an den „großen Pharao" keine Interpretation ist, sondern nur eine Negation des höchst praktischen Satzes der Naiven und der Frommen im Lande, die so oder so den Satz lebten, „ich bete an die Macht der Liebe".

Vielleicht hilft es dem Weiterfragen in paradoxer Situation schon auf, wenn sich einige Leser mit Frau Sölle um die Korrektur eines Widerspruchs bemühen: mit Simone Weil sagt die Autorin, das Mitleid mit dem Unglücklichen sei eine Unmöglichkeit (145, 193, 197); übernommen wird diese das Mitleiden negierende Theorie von Nietzsche. – Dort aber, wo Sölle von der Praxis der Simone Weil auf der Grenze zwischen kontemplativer Mystik und politischem Engagement spricht, heißt es kontradiktorisch zur Theorie Nietzsches: „Da sie als Jüdin nicht aktiv am Kampfe um Frankreich teilnehmen konnte, ging sie den solidarischen Weg des Mitleidens" (188). Bleibt zu fragen, ob es ein nichtsolidarisches Mitleid gibt und wenn ja, ob Mitleid durch solidarische Aktivitäten eine Qualität erhält, die seine „Unmöglichkeit" in „Möglichkeit" überführt. Ist bei diesem Transzendieren in der Aktion (Blondel) die Grenze, die Schwelle, das Paradox der Theorie überschritten?

Ein Letztes: In ihrem Bericht über ihre Erfahrungen in Nordvietnam vergißt Frau Sölle sonst streng beachtete Interpretationsregeln: Superlative wie „sehr" häufen sich (75, 87); Sarkasmen, die an Zynismus erinnern, werden für witzig gehalten (72, 75, 76). Sowas ist in einem konzentriert geschriebenen Buch ärgerlich. Es weist auf eine Grenze hin: Aufmerksamkeit auf die Wahrheit im Leiden duldet keine Propaganda. Auch keine, die aus der Überzeugung von betroffenen Augenzeugen stammt. Den Haß wird niemand in Stärke verwandeln (71), der Ideen wie „Nation",

„Freiheit des Volkes" als Traumziele setzt. Begeisterung für Theorien ersetzt Erfahrung nicht. Eher noch verstellt sie den Interpretationsweg der äußersten Aufmerksamkeit. Der Vietnambericht (65–78) könnte davor warnen, theoretisch und dann propagandistisch umgemünzte Erfahrungen für aufmerksame Interpretationen zu halten.

Eine aufmerksame Interpretation von Leidensberichten, wie sie Dorothee Sölle vorlegt, mag zum Widerspruch reizen. Angemessener Dank wäre es, würden Mitmenschen sich den in der Theorie paradox sich gebenden Situationen stellen, um auch noch über diese Schwelle hinauszukommen. Mit theoretischer Kritik wird diese Befreiung nicht gelingen. Vielleicht aus der Kraft der Affirmation. Dann aber ist die Bejahung, zu der Dorothee Sölle hinführt, zugleich das Ende der Kritik. Auch der Kritik einer Rezension.

Regensburg Norbert Schiffers

Welte, Bernhard: **Dialektik der Liebe.** Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter. – Frankfurt: Knecht (1973). 127 S. kart DM 14.80

Für jeden Christen, aber für den Theologen insbesonders, ist es notwendig, sich nicht nur das Glaubenswissen, sondern die großen Grunderfahrungen vor Augen zu führen, aus denen das christliche Zeugnis lebt. Diese tragenden Grunderfahrungen geraten nämlich im Verlaufe der (ohne allen Zweifel nötigen) theologischen Forschung im einzelnen und angesichts der vielfältigen Anforderungen des Alltags allzuleicht in Vergessenheit. Man muß deshalb B. W. dankbar dafür sein, daß er in einem schmalen Bd eine in der Sprache einfache und verständliche, von dem Gedanken her aber anspruchsvolle Besinnung auf die Grunderfahrung der Liebe vorlegt, der Liebe zwischen Menschen überhaupt und der christlichen Liebe insbesondere. Die Überlegungen W.s tragen zu Recht den Untertitel „Gedanken zur Phänomenologie der Liebe". Denn die Weise, in der W. seine Besinnung durchführt, ist durchgängig eine phänomenologische. Der Gedanke konstruiert nicht. Sondern er deckt behutsam auf, was sich von sich her zeigt und bringt es zur Anschauung.

Ganz besonders stellt sich freilich der 1. Teil des Buches (13–63) als eine Phänomenologie der Liebe dar. Er schreitet die Dimensionen der Liebe aus, die sich in Personalität, Universalität und dem Geschenkcharakter der Liebe zeigen. Er läßt die „Sache" der Liebe sehen, die W. in einem kühnen Gedanken, welcher die Erkenntnis der Personalität der Liebe voraussetzt, das Schöne und das Gute nennt. Er spricht von dem dadurch bedingten beständigen Werden der Liebe, ihrer Geschichtlichkeit schlechthin. Und er legt die Dialektik von Aktivität und Passivität im Akt der Liebe dar, welcher die nicht weniger entscheidende Dialektik von Sichbewahren und Sichverschenken entspricht. Der Aufweis dieser Dialektik führt unmittelbar in die Erkenntnis, daß menschliche Liebe gerade dann, wenn sie sich selbst ganz ernst nimmt, stets in der Angst um ihr Glücken geschehen muß. Sie führt in die Erkenntnis, daß menschliche Liebe über sich selbst hinausweist, weil sie „nicht ganz das ist, was sie eigentlich sein will" (55), weil sie als geschichtliche Liebe in einem wesentlichen Sinne nur zusammen mit Leiden gegeben ist.

An dieser Stelle setzt W. mit dem 2. Teil seiner Besinnung (67–127) ein, der zunächst einmal darlegt, inwiefern das Sinngeschehen in Jesus Christus eine Offenbarung der Liebe Gottes genannt werden kann. Dies geschieht sehr schlicht so, daß vor dem Horizont der phänomenologisch gewonnenen Dimensionen der Liebe das Selbstverständnis des Neuen Testamentes hinsichtlich der Liebe dargelegt wird. Der eschatologische Vorbehalt spielt dabei eine wesentliche Roille.

Nun nimmt W. die Geschichtlichkeit der Liebe aber mit Recht derart ernst, daß er in drei weiteren Abschnitten diese Grundaussagen des Neuen Testamentes auf die gegenwärtige Situation der technischen Zivilisation anwendet, weil nur so eine Besinnung auf die Wirklichkeit der Liebe eine konkrete Besinnung sein kann. In diesen drei letzten Abschnitten des Buches werden die vielleicht wichtigsten Aussagen gemacht, die zeigen, in welchem Maß konkrete Liebe von der Sache her und im Sinne des Neuen Testamentes heute schwierig ist und nur leidende Liebe sein kann. W. wertet die technische Zivilisation in keiner Weise ab, sondern erkennt sie rundweg als die Bedingung der Möglichkeit unseres gegenwärtigen geschichtlichen Daseins an. Aber er zeigt, wie sich Liebe eben nur unter den Bedingungen dieses Daseins entfalten kann als Liebe, welche die Rationalität dieser Welt ebenso ernst nimmt wie ihre gesellschaftliche und politische Dimension.

Aus diesen Erkenntnissen ergibt sich eine letzte Dialektik der konkreten Liebe, die sich als Dialektik von geschichtlicher Schuld und geschichtlicher, unter dem eschatologischen Vorbehalt stehender Liebe erweist. Hier, wenn irgendwo, zeigt die konkrete Liebe ihr Gebundensein an Glauben und Hoffnung.

Die Gedanken Weltes sind für jeden, dem am Glauben liegt, deshalb hilfreich, weil sie die zu lebende Mitte des Christentums in einer einfachen und reifen Weise so zur Sprache bringen, daß sich Denken und Glauben hier gegenseitig erhellen.

Augsburg Bernhard Casper

Hildebrand, Dietrich von: **Das Wesen der Liebe.** Dietrich von Hildebrand: Gesammelte Werke, Hrsg. von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft Bd III. – Regensburg: Josef Habbel (1971). 532 S. Lw. DM 38.–; Ppb. DM 24.–

1) Nach einer vierfachen Flucht im Dritten Reich fand Dietrich von Hildebrand seinen bleibenden Wirkungskreis in den Vereinigten Staaten. Er lebt in New Rochelle, 100 km nördlich von New York.

Von Hildebrand ist 83 Jahre alt, geistig ist er aber sehr jung geblieben. „Das Wesen der Liebe" ist das letzte seiner vollendeten Werke. Aber er hat noch weitere Pläne: Zunächst überarbeitet er vier Bücher, die im Jahre 1974 in den „Gesammelten Werken" erscheinen sollen. Ferner liegen mehrere Manuskripte vor, in denen es im wesentlichen um ethische Fragen geht. Schließlich plant er eine Abhandlung über „Richard Wagner". Damit setzt er seine Untersuchungen über Mozart, Beethoven und Schubert fort, die bereits im Verlag Habbel veröffentlicht sind.

2) Die Werke von Dietrich von Hildebrand werden von der „Dietrich von Hildebrand Gesellschaft" herausgegeben. Schüler und Freunde des Philosophen gründeten sie im Jahre 1969 in München. Zu ihr gehört ein innerer Kreis von 20 aktiven Mitgliedern und ein äußerer Kreis von zahlreichen Freunden und Förderern. Frau Dr. Klara Mertens, eine Schülerin des Philosophen, die sein Gesamtwerk wohl am besten kennt, und die seine in englischer Sprache erschienenen Werke übersetzt, ist die Vorsitzende der Hildebrandgesellschaft. Diese Gesellschaft ist ein geistiges Ereignis in unseren Tagen. Sie hat sich nicht nur das Ziel gesetzt, die „Gesammelten Werke" des Philosophen herauszugeben, sondern auch ihren wegweisenden Inhalt – in der gegenwärtigen geistigen und ethischen Krise – vielen Menschen nahezubringen. In den Gedanken von H.s sieht sie „revolutionäre Anstöße", die die Menschen aus der Verfangenheit in Ideologien zu Unmittelbarkeit und Sachnähe zurückführen können. Der Freundeskreis schickt zahlreiche Exemplare in alle Welt; auch in die Ostblockländer, ferner nach Jugoslawien, nach Südafrika, Korea und Südamerika, sogar nach Saigon. Durch Spenden und Drucküberschüsse werden diese Freiexemplare ermöglicht.

3) Das Gesamtwerk des Philosophen von Hildebrand soll in 10 Bänden herausgegeben werden: 5 Bände im Habbel-Verlag und 5 Bände im Verlag Kohlhammer.

Die Herausgabe ist in folgender Reihenfolge geplant:

1. Band: Was ist Philosophie? (Erscheinungsjahr 1974)
2. Band: Ethik, erschienen 1973, aus dem Englischen übersetzt von Frau Dr. Klara Mertens
3. Band: Das Wesen der Liebe, erschienen 1971
4. Band: Metaphysik der Gemeinschaft (noch nicht erschienen)
5. Band:
und
6. Band: Aesthetik (Erscheinungsjahr 1974)
7. Band: Substitute der Sittlichkeit (Erscheinungsjahr 1974)
8. Band: Situationsethik und neuere Aufsätze (Erscheinungsjahr 1974)
9. Band: Moralia (Erscheinungsjahr 1974)
10. Band: Umgestaltung in Christus, erschienen 1971

4) Der dritte Band der „Gesammelten Werke": „Das Wesen der Liebe", ist, wie schon gesagt, das letzte seiner vollendeten Werke. 12 Jahre hat v. H. daran gearbeitet. Es enthält die Summe seiner Forschungen und seiner Lebenserfahrungen. Man kann es wohl, wie die „Ethik" und „Die Metaphysik der Gemeinschaft", zu seinen bedeutendsten Werken rechnen.

Auch „Das Wesen der Liebe" ist, bei aller Zeitunabhängigkeit, sehr zeitbezogen. In ihm stellt sich v. H., wie in den anderen Schriften, brennenden Fragen seiner Zeit. Allerdings werden nur solche Menschen, die seine Gedanken ganz mitdurchdenken, jene helfenden Einsichten finden, die in dieser realen Welt wieder zu einem zuversichtlichen Standort zurückführen.

Mit dem Thema „Liebe" hat sich v. H. seit Anfang seiner philosophischen Tätigkeit beschäftigt. Schon in seiner Schrift „Reinheit und Jungfräulichkeit" (1927) verwies er auf den tieferen Sinn der Liebe über alles Geschlechtliche hinaus. Die geschlechtliche Sphäre soll von der Liebe durchdrungen und durchgeistigt sein. Den primären Sinn des ehelichen Aktes als Liebesgemeinschaft verteidigte er damals auch gegen die Kirche, die in dieser Zeit noch eine andere Auffassung lehrte. Den Aspekt, den v. H. schon nach dem ersten Weltkrieg vertrat, betont

er heute von neuem, weil die Liebe weithin rein in die biologische Sphäre abzusinken scheint.

5) Der einzige Weg zu einer adäquaten Erkenntnis der Liebe ist für v. H. die phänomenologische Methode. Die entscheidende Anregung zu dieser Urmethode aller Philosophie erhielt er von Husserl in Göttingen. Von Hildebrand entwickelte sie zu einer solchen Vollendung, daß Husserl ihn seinen „Meisterschüler" nannte. Die unbeirrbare Sicherheit in der Anwendunhg dieser Methode gewann er im Kontakt mit Hedwig Conrad Martius, mit Adolf Reinach und mit dem befreundeten Max Scheler.

In der Göttinger Zeit konvertierte v. H. zur katholischen Kirche. Seitdem ist das christliche Element der beherrschende Hintergrund, vor dem er sein ganzes Denken prüft. Seine philosophische Forschung aber gründet allein auf den natürlichen Erkenntnisfähigkeiten. Nichts liegt ihm ferner, als beide Bereiche zu vermengen.

In den „Prolegomena" zu seinem Werk „Das Wesen der Liebe" erläutert der Vf. seinen Weg zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Liebe, wie er es – noch ausführlicher – in den „Prolegomena" zur „Ethik" versucht hat. Für jeden Studierenden wäre es ein großer Gewinn, wenn er die 23 Seiten der „Prolegomena" zur „Ethik" durcharbeitete. Dann würde er Aufgabe, Weg und Möglichkeiten der Philosophie verstehen und den Ausgang allen Wissens einsehen.

Aufgabe der philosophischen Erkenntnis ist für den Vf. zunächst das Freisein von allem Dogmatismus, sodann das Freisein im Sinne der „nichts-als-Methode" (Ethik, 18) und schließlich von der selbstverständlichen Ableitung alles „Höheren" aus den ontologisch niederen Bereichen. Es sind alle Theorien und Aussagen zu vermeiden, die uns nicht von den Gegebenheiten auferlegt werden.

Das verlangt vom Philosophen: zunächst Kontakt haben mit den Gegebenheiten der Liebe; auf die Stimme des Seienden hören; den verstehbaren Sinngehalt des Gegebenen erfassen. Denn das Gegebene ist ein Sachverhalt in einer spezifischen Eigenart. Er ist objektiv, eindeutig, in sich betimmt und verstehbar. Nicht Hypothesen und Theorien sind der primäre „Gegenstand" der Philosophie, sondern es ist das „Gegebene" als verstehbare Seinsgegebenheit: wie Raum und Zeit, Mensch, Gerechtigkeit und Liebe. Dieses „Vorgefundene", dieses „Gegebene" steht vor unserem Geist und enthüllt sich ihm, erweist sich als gültig, an dem unsere Erkenntnis und unsere Entscheidung Maß nehmen sollen.

Mit Recht weist v. H. darauf hin, daß es schwer ist, diesen Weg zu gehen; sicher doppelt schwer in unserer manipulierten Gegenwart, die den grundlegenden phänomenologischen Weg der philosophischen Erkenntnis kaum mehr einübt und darum in Gefahr ist, in übernommenen Ideologien stecken zu bleiben.

6) Der Inhalt der Schrift „Das Wesen der Liebe" ist überraschend reich. Das phänomenologische Schauen, Feststellen und Unterscheiden öffnet die Augen für die volle Wirklichkeit der Liebe. Aus dem überquellenden Ergebnis aller Untersuchungen, die v. H. über die Liebe vorgenommen hat, seien drei Bereiche herausgestellt. Sie scheinen die drei Grundthesen zu sein, die alle Aussagen durchwirken und sich zu einem Gesamtbild vereinen. Zudem sind sie wohl auch die Ergebnisse eines langen und mühevollen Forschens, das gegensätzlichen Theorien, Meinungen und Lehren widersprach.

Die erste Grundwirklichkeit, die v. H. am „Wesen der Liebe" aufweist, läßt sich so umschreiben: Liebe ist die höchste persönliche Wertantwort, die sich nur an eine Person richtet.

Liebe ist eindeutig Antwort. Sie besitzt einen intentionalen Charakter. Sie ist eine sinnvolle Beziehung zwischen einer Person und dem Wort der Liebe, das ihr gilt. Liebe bejaht den anderen. Sie ist solidarisch mit ihm. Die Hingabe vollendet die Liebe.

Liebe ist Wertantwort. Bei dieser Wertantwort geht es nicht um das subjektiv Befriedigende oder um ein für sich objektives Gut. Wertantwort wendet sich auch nicht einer abstrakten Wertsphäre oder abstrakten sittlichen Prinzipien zu. Liebe antwortet an erster Stelle einem bestimmten Menschen, dessen Eigenart liebenswert vor ihr steht.

V. H. ist niemals in Gefahr, die Bedürfnisse des Menschen und das objektiv Gute für ihn zu unterschätzen. Trotzdem wird er nicht müde, die Liebe zu allererst als Wertantwort aufzuweisen. Das Objekt der Liebe, die Person, ist in sich bedeutsam und muß von allen Objekten, die subjektiv oder objektiv befriedigen, sachgemäß unterschieden werden. Befriedigung sucht der Mensch, weil er sie auf Grund seiner Konstitution braucht. Die Liebe aber bejaht und sucht den anderen, weil sie seinen Wert erfaßt hat. Sie wird vom Wert des anderen geradezu ins Leben gerufen.

Diesen ersten Wirklichkeitscharakter der Liebe betont v. H. aus einem dopelten Grunde: einmal weil die Verschiedenheit der Wertantwort der Liebe und die Erfüllung innerer Bedürfnisse so häufig übersehen wird (selbstverständlich können sie für v. H. zusammen da sein, und die Wertantwort der Liebe wäre nicht reiner, wenn jene fehlte). Aber „jede Liebe ist primär nicht ein Verlangen, sondern eine Antwort auf einen Menschen und nur auf diesen ganz bestimmten Menschen"(62).

Sodann widerspricht v. H. auch Plato, weil er „die Liebe ausschließlich als Antwort eines Niedrigeren zu einem Höheren auffaßte. Das wäre aber ein völliger Irrtum. Denn diese Auffassung rührt nicht daher, daß man die Liebe als Wertantwort ansieht, sondern daß man sie für eine Sehnsucht nach Vervollkommnung hält. Es ist die Auffassung der Liebe als Drang, innerlich zu wachsen, wobei die Überlegenheit des Geliebten über den Liebenden vorausgesetzt ist. Die Wertantwort hingegen setzt dies in keiner Weise voraus" (62).

Die zweite Grundwirklichkeit, die v. H. am Wesen der Liebe aufweist, könnte nach dem Dargelegten überraschen: Liebe ist zugleich beglückte und beglückende Wertantwort.

V. H. stellt an keiner, auch nicht an höchster Stelle, eine Unverträglichkeit von Wert und Glück fest. Ganz im Gegenteil stehen Wert und Glück „in einem unlösbaren tiefen Zusammenhang, wobei aber der Primat des Wertes deutlich zum Ausdruck kommt und das wahre Glück nie ein etwas davon lösbares, selbständiges Thema in sich darstellen kann, sondern wesenhaft den Wert voraussetzt als übergeordnete Realität und nur aus ihm erwachsen kann. Jede Form des Eudaimonismus, in der diese letzte Ordnung umgekehrt wird und man den Wert aus dem Glück ableiten will, ist in sich widerspruchsvoll, weil man dabei das Wesen des wahren Glückes verkennt und ein rein immanentes, kontingentes, letztlich zur inneren Zersetzung verdammtes Glück an die Stelle des wahren Glücks zu setzen gezwungen ist, – selbst wenn dies nicht die bewußte Absicht ist" (159).

„Auf dem Hintergrund dieser allegemeinen Beziehung von Wert und Glück wird es auch verständlich, daß die Tatsache, daß Glück eine solche Rolle in der Liebe und in der von der Liebe ersehnten Unio spielt, keinerlei Abgleiten von der Wertantworthaltung, keine Verminderung der reinen Thematizität des Wertes darstellt. Ganz im Gegenteil, es stellt sogar eine einzigartige Steigerung des Interesses am Wert dar, wenn der Geliebte die Quelle meines Glückes wird" (161).

Von Hildebrand verrät Freude und Glück in der Liebe nicht. Er weist die Liebe als einzigartige Quelle einzigartigen Glückes auf. Denn das Glück in allen Formen gehört zum Wesen der Liebe, und ihr Wesen wird dadurch gegenüber allen anderen Wertantworten deutlicher erfaßt. Gewiß gilt auch hier: Das Glück ist nicht Motiv, nicht Ziel, nicht das primäre Thema der Liebe, „sondern ein aus ihr superabundant fließendes Geschenk" (312). Glück ist letztlich gottgewollt, von Gott mit der Liebe verbunden, und alle Stufen des Glücks weisen darauf hin, daß Gott uns glücklich machen will in unserer Liebe.

In der dritten Charakterisierung des Wesens der Liebe kommt v. H. zum „entscheidenden Punkt" seiner Untersuchung. Die natürliche Liebe in ihren vielfältigen Formen ist eine beglückte und beglückende Wertantwort, die nicht im Gegensatz zur Caritas steht. Hier liegt ein analoges Verhältnis vor. Der gemeinsame Kern (Liebe qua Liebe) wird in der Caritas errfüllt und verklärt (362f).

Warum wirft der Philosoph hier die Frage nach der Caritas auf? Wie oben schon erwähnt, bleibt nach seiner Konversion das Christliche der „beherrschende Hintergrund", vor dem sich sein ganzes Denken vollzieht. Allerdings beschränkt er sich auf das, was der natürlichen Erfahrung zugänglich ist. Hier erschüttert ihn die Enge jener Theologen, die die Caritas den natürlichen Liebesarten nicht als einen bedeutsamen Unterschied, sondern als Gegensatz gegenüberstellen.

Caritas als Gottesliebe ist für v. H. die reinste Wertantwort. „Die Liebe ist hier geboren und getragen von der unendlichen Herrlichkeit und Heiligkeit des Geliebten, in einer Weise, wie sie in keiner sonstigen Liebe zu finden ist... Im Vordergrund steht hier die anbetende Bejahung und die absolute Schenkung unserer selbst, und darum spielt auch hier die intentio unionis eine ganz zentrale Rolle und mit ihr – wenn auch durchaus als sekundäres Thema – das Glück" (321f).

Von der Gottesliebe unterscheidet v. H. die christliche Nächstenliebe. Beide sind nicht identisch. Und die Nächstenliebe ist nicht die einzige Form, unsere Gottesliebe zu vollziehen. Wohl ist die Wertantwort in der Nächstenliebe eine Äußerung der Liebe zu Gott. Denn „in der Gottesliebe konstituiert sich die Caritas – die Nächstenliebe ist eine Frucht der Caritas" (324). Aber die grundlegenden Merkmale der Caritas sind umfassender als die der Nächstenliebe.

Es ist das innerste Anliegen v. H.s herauszustellen, daß die Caritas, die Liebe, in der die Gottesliebe den Primat hat, sich nicht nur in der christlichen Nächstenliebe äußert, sondern alle Formen der natürlichen Liebe erfüllen und durchbluten kann, „ja, daß sie nur dann ihren spezifischen Genius voll entfalten können"(361). Wenn die Caritas die natürlichen Liebesformen verklärt und belebt, schließt sie die aus ihnen erwachsenen Beglückungen nicht aus. Denn alle intentio unionis und alle Sehnsucht nach dem mit ihr verbundenen Glück wissen sich verwurzelt in der schenkenden Güte Gottes. Darum wird die Selbstlosigkeit der Liebe durch die Beglückung nicht aufgehoben.

Daher ist nach v. H. „die Gegenüberstellung von Eros und Agape oder amor concupiscentiae und amor benevolentiae irreführend"! Denn durch die Caritas ist jedes aus der Liebe erwachsende Glück bestätigt, verklärt und gesteigert. Und sogar ohne Caritas haben die „natürlichen Liebesformen" einen Wesenskern der Liebe qua Liebe, den sie mit der Caritas gemeinsam haben. Zustimmend zitiert er hier Lacordaire, der das bekannte Wort gesagt hat: „Il n'y pas deux amours, l'un céleste et l'autre terrestre. Ce n'est qu'un seul sentiment, avec la différence que l'un est infini" (363).

7) Man hat das Werk: „Das Wesen der Liebe", „wohl die eingehendste und tiefste philosophische Untersuchung der Liebe, die je

geschrieben wurde", genannt. Dieser höchsten Anerkennung gegenüber wird sich wahrscheinlich auch wieder eine Kritik melden, nach der das Ergebnis der ethischen Feststellungen und Analysen v. H.s keine neuen Einsichten enthielte, daß also sein Philosophieren „nur ein Neubedenken schon längst gefundener Wahrheiten wäre" (zitiert bei: Reuter, Ottfried: Sittlichkeit u. ethische Werterkenntnis nach Dietr. v. Hildebrand, 1966, 17).

Sicher ist „Das Wesen der Liebe" ein bedeutendes Werk durch die Weite und Fülle seiner Ergebnisse. Natürlich sind auch tradierte Wahrheiten darunter. Wie könnte es anders sein! Aber sie stehen alle durch die Grundlegung, Sachlichkeit und Unterscheidung in einem neuen Lichte. Sie sind nicht in alten Formeln überliefert, sondern unmittelbar aufgewiesen, herausgestellt, überzeugend und anziehend wie eine neu gefundene Wahrheit. Dazu bringt dieses Werk einen Reichtum neuer Einsichten, die in einigen Kapiteln überquellen und kaum in Worten festgehalten werden können. Dieses Werk gehört zu den anregendsten Untersuchungen der Liebe. Es erhellt, überzeugt und bereichert.

Das Ziel, das sich v. H. in dieser Untersuchung setzte, hat er ganz erreicht: Zunächst hat er das Wesen der Lieber dort zu verstehen und zu erfassen versucht, wo es uns in seiner ganzen Fülle anschaulich gegeben ist. Ferner versuchte er hier, die tradierten Unterschiede – wie Eros und Caritas ... – „genau zu überprüfen, immer in strenger Konfrontation mit der Wirklichkeit", mit dem „uns anschaulich gegebenen Wesen der Liebe" (29). So hat er viele historische Probleme als Scheinprobleme enthüllt. Vor allem hat sich v. H.s Hoffnung erfüllt: „Diese Untersuchung der Liebe wird den Weg ebnen für eine philosophische Erkenntnis der Liebe, die diesem zentralsten und höchsten Akt gerecht wird" (ebd.).

Gewiß scheint dieses vor dem christlichen Horizont erarbeitete philosophische Werk ein Fremder zu sein in unserer anders ausgerichteten Welt. Aber um so mehr sollte man sich mühen, es kennen zu lernen und es bekannt zu machen.

Münster P. Augustin Borgolte OFM

Kranz, Gisbert: **Liebe und Erkenntnis.** Ein Versuch. – München, Salzburg: Pustet (1972). 141 S. engl. br. DM 14.80

Unter der Fülle der in letzter Zeit erschienenen Publikationen zum Thema Liebe zeichnet sich das Buch von Kranz dadurch aus, daß es das Phänomen Liebe von vornherein und durchgehend in seinem inneren Zusammenhang mit dem Phänomen Erkenntnis behandelt und deren wechselseitigen Implikationen nachgeht. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe meistert der Vf., indem er seine Analysen vermöge seiner ausgedehnten Kenntnis der einschlägigen philosophischen, theologischen und dichterischen Literatur durch ebenso reich wie treffend ausgewählte Zitate stützt und mit ihnen das Gemeinte vielfältig erhellt – für den Leser zugleich Erleichterung und – vor allem – Genuß.

K. gliedert seine Arbeit in zwei Abschnitte. Der erste Teil über den Eros beträgt nur etwa ein Drittel des Buches. Der zweite gilt der Agape und bildet den Mittel- und Höhepunkt. Der erste Teil gleicht einem verhältnismäßig anspruchslosen, locker gehandhabten Präludium zu den Problemen des zweiten Teils. Daß in diesem Präludium bereits mit zunehmendem ostinato das eigentliche Thema immer wieder andrängt, versteht sich von selbst, besonders wenn man bedenkt, daß der Autor (im Gegensatz zu Nygren) die strikte Trennung von Eros und Agape aus guten theologischen Gründen ablehnt. Den folgendermaßen überschriebenen Kapiteln „Liebe macht blind", „Unterscheidungen und Zusammenhänge", „Irrender Wille, verwirrendes Gefühl", „Verdummender Stolz, verblendender Haß" folgen die Kapitel „Analogien zwischen Liebe und Erkennen" und „Mit den Augen des Herzens", in denen theoretisch-spekulative Wendungen immer häufiger auftauchen und wo es schließlich heißt: „Jede liebend erkennende Begegnung mit einer einzelnen Wirklichkeit drängt weiter zur totalen Begegnung mit dem göttlichen Grund aller Wirklichkeit... als dem eigentlichen... Ziel(48)."

Hiermit eröffnet sich der Weg „über das Natürliche hinaus"(53) zur Agape, dem zweiten Teil des Buches, in dem der Autor sein eigentlichen Anliegen vorträgt: den Aufweis der Beziehung von Erkenntnis und Liebe im übernatürlichen Bereich. Unter ständigem Rückgriff auf das Fundament der Heiligen Schrift sowie auf die großen Meister der einschlägigen philosophischen, theologischen und mystischen Literatur wird ein spannender Über-, Durch- und Einblick in die Problemgeschichte des Phänomens gegeben mit seinen unterschiedlichen Interpretationen des „Ineinander und Miteinander von Gotteserkenntnis und Gottesliebe, ihrer Dynamik, ihrem Ursprung, ihrem Ziel und ihren Entwicklungsstufen" (62), sosehr die Autoren „im Wesentlichen übereinstimmen"(62). Angesichts der anscheinend nie ganz ausmachbaren Priorität von Erkenntnis- und Liebesakten sowohl im natürlichen als auch im übernatürlichen Bereich bekennt sich der Verfasser selbst, gestützt auf das Neue Testament und die Tradition, zu Newmans „Wir glauben, weil wir lieben", weil die Liebe „eine größere Erkenntniskraft birgt"(64). Immer aber ist „das Ziel des Geistes ‚Besitz des ihm erreichbaren höchsten Gutes durch dessen Erkenntnis und Liebe' (Scheeben)" (55). Doch ist eine bereits von den natürlichen Geisteskräften erreichbare Gotteserkenntnis und Liebe zu Gott als dem Schöpfer bloß Vorstufe. Erst in der übernatürlichen Ordnung, in welcher der liebende Gott dem Menschen die Geheimnisse seines innergöttlichen Lebens offenbart und ihm das Erkenntnislicht und die Liebeskraft des heiligen Geistes einsenkt, wird der Mensch, der sich von diesem Gott erfassen läßt, ihn selig „erleidet" (M. Eckhart), befähigt, ihn über seine natürliche Kraft hinaus durch die göttlichen Tugenden Glaube und Liebe wahrhaft zu erkennen und wahrhaft zu lieben, bis er in der Schau von Angesicht zu Angesicht jenen Höhepunkt der Gottvereinigung in Erkennen und Lieben erreicht, dessen Glück die Mystiker in einem Vorgeschmack erfahren und beschreiben und in dem allein das tiefste Verlangen des Menschen gestillt wird. Hier wird „die Seele, ... die in Wahrheit erkennt und mit glühender Liebe liebt, in das erkannte und glühend geliebte Gut [Gott] verwandelt" (Angela von Foligno, 63). Nie ist die Liebesmystik ohne Erkenntnismystik (85), die Gottesliebe immer in lebendiger Einheit mit der Gotteserkenntnis (67). Immer gilt, daß „wer mehr erkennt, mehr liebt, wer mehr liebt, mehr erkennt" (Katharina von Siena, 70), daß der Mensch in der mystischen Vereinigung und in der himmlischen Schau das Zusammenwirken und die höchstmögliche wechselseitige Steigerung von Erkenntnis- und Liebeskraft erfährt (was nicht ausschließt, daß auf dem Wege zu Gott die Liebe zeitweilig ohne Erkenntnis oder die Erkenntnis zeitweilig ohne Liebe bleiben kann, vgl. Johannes vom Kreuz, Die Gotteslohe). So gesehen, erweist sich die vieldiskutierte Frage, wie es mit dem Primat der Liebe oder der Erkenntnis bei den großen Lehrern der Kirche bestellt sei, als Scheinproblem, dessen simplifizierendes Schema: Voluntarismus-Intellektualismus den Sachverhalten nicht gerecht werden kann. Stets kann es sich nur um verschiedene Akzentsetzungen bzw. um Herausarbeitung verschiedener Aspekte ein und desselben Vorgangs handeln, je nach der individuellen Veranlagung der Autoren. Auch der „Erzintellektualist" Thomas von Aquin sieht in der Liebe Anfang und Ziel des menschlichen Weges zu Gott (s. theol. 2–2, 180, 1; 7 ad 1; ib. 1–2,27, 2 ad 2; ib. 1,12,6) und verschließt sich nie einer recht verstandenen docta ignorantia (Comm. de div. nom. VII,3).

Dem mißverständlichen Dualismus Voluntarismus-Intellektualismus ist nur durch „die trinitarische Lösung" (99) beizukommen. Denn „die Verbundenheit von Liebe und Erkenntnis hat ihren letzten Grund in dem Mysterium der Trinität" (100). Das innertrinitarische Geschehen der Selbsterkenntnis Gottes in der Zeugung des Sohnes und der Selbstliebe Gottes in der Hauchung des Geistes weist mit der Einzigkeit Gottes in drei Personen auf die innige Einheit von Lieben und Erkennen in Gott. Diese Einheit offenbart sich auch nach außen hin in der Schöpfung, die die Bibel als das Werk aller drei Personen begreift, sowie im Werk der Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes und die Geistsendung. Durch die Weltschöpfung teilt Gott dem Menschen als seinem Ebenbild die natürliche, durch die Inkarnation und Geistsendung die übernatürliche Gotteserkenntnis und Gottesliebe mit, sodaß menschliches Erkennen und Lieben zum teilhabenden Abbild der innergöttlichen Einheit von Erkennen und Lieben werden. Menschliches Erkennen und Lieben gründen also im Erkennen und Lieben Gottes und zielen in der noch unvollkommenen Vereinigung des Glaubens sowie in der vollkommenen der Schau in einem „einzigen lebendigen Vollzug" (106) gnadenhaft auf das göttliche Liebeserkennen hin. Menschliches Gotterkennen und menschliche Gottesliebe sind eins, weil „Liebe und Erkenntnis im dreifaltigen Gott schon vereint sind und in dieser Vereinigung dem Menschen mitgeteilt werden, damit sie, so vereinigt, mit Gottes Erkennen-Lieben erkennen-lieben können" (106). – Das impliziert wachsende Verähnlichung mit Gott, sosehr der Anfang dieses Wachstums mit einer bei sich selbst einkehrenden Selbsterkenntnis und mit einer um ihr eigenes Seelenheil besorgten Selbstliebe verbunden sein muß. Erst dann beginnt jener Prozeß des Entwerdens, an dessen Ende der Gewinn des neuen Lebens steht, wo „der Menschengeist sich in Gott und Gott in sich liebt" (111), bis im höchsten Genuß der himmlischen Schau „Gott im Menschen, der Mensch in Gott lebt, beide sich in einander liebend und erkennend" (112), der Mensch also umgewandelt wird in Gott. Die Lehre von der „Vergöttlichung des Menschen", der „größtmöglichen Verähnlichung und Vereinigung mit Gott" (Dionysius Areopagita, De eccl. hier. 1,3; vgl. auch Augustin: „Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott würde", Serm. 128,1) ist die „Kernwahrheit des Christentums" (114), die aber die Kreatürlichkeit des Menschen, die „größere Unähnlichkeit in der Ähnlichkeit" mit einbegreift. „Die Teilnahme an der göttlichen Natur (2 Petr 1,4) ist weder eine substantielle noch eine nur moralische, sondern eine physisch-akzidentelle, die zwischen pantheistischer Verschmelzung und einer rein moralischen Verähnlichung die Mitte hält" (P. Tillmann, Kath. Sittenlehre III,83 (119). Damit stimmt überein, daß Kranz, wie eingangs erwähnt, die absolute Trennung von Agape und Eros ablehnt und im Zusammenklang der personalen Erkenntnisliebe des Eros mit der Agape die Reinigung und Erhöhung des Eros, nicht aber

dessen Vernichtung erblickt – entsprechend der Vollendung (nicht: Vernichtung) der Natur durch die Gnade (121f).

Das Buch schließt mit dem Ausblick auf eine in der übernatürlichen Erkenntnisliebe zu Gott gründende übernatürliche Erkenntnisliebe aller Menschen zu einander, die wiederum in die gemeinsame Erkenntnisliebe aller zu Gott mündet und erst in dieser Solidarität ihre höchste Möglichkeit realisiert, auch für die persönliche Selbstverwirklichung des Einzelnen. Denn immer hat „die übernatürliche Liebe zwischen Gott und einem einzelnen Menschen Bedeutung für die Menschheit. Niemand wirkt sein Heil allein und für sich allein" (123), sondern nur im wechselseitigen mitmenschlichen Bezug, der letztlich auf eine allumfassende und allvereinigende Solidarität in jener Identität von Gottes- und Nächstenliebe ausgerichtet ist, wie sie in der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche legitim verwirklicht ist. Hier ist der Ort, wo die Menschen auf dem geheimnisvollen Grunde der innertrinitarischen Erkenntnisliebe (Jo 17,21–23) ihre Verbindung mit Gott und miteinander stärken sollen, um schließlich „in der himmlischen Gemeinschaft aller in Gott vereinten Menschen nicht nur in einem seligen Miteinander und Füreinander, sondern auch in einem wunderbaren Ineinander" jenes „totale und universale Maximum der Liebe-Erkenntnis" zu erreichen, welches Gegenstand der christlichen Hoffnung ist (127). So fällt auch im Himmel „die höchste Verwirklichung und Vervollkommnung der Person zusammen mit der höchsten Verwirklichung und Vervollkommnung der Gemeinschaft" (131), da durch die Mitteilung der besonderen Gottesschau eines jeden an die anderen eine unaufhörliche gegenseitige Bereicherung entsteht, die unsere Angewiesenheit aufeinander für unseren Weg zu Gott und für unser ewiges Leben in ihm bezeugt.

Das Schätzenswerte an diesem Buch ist, daß der in hohem Maß belesene Autor die unübertrefflich nahrhafte Frucht seiner ausgedehnten Lektüre nicht für sich und seinesgleichen behält, sondern diese durch Schlichtheit der Darstellung einem maximal großen Leserkreis vermittelt, sodaß auch der „nicht-studierte" Durchschnittsleser einen echten Erkenntnisgewinn zu verbuchen vermag. Der Hauptanteil am Genuß der Belehrung ist gewiß der einprägsamen Schönheit und Kostbarkeit der zahlreichen Zitate zuzuschreiben (die, wo sie sich, wie gegen Ende des Buches, zu sehr häufen und ermüden könnten, in den Anmerkungsapparat verwiesen werden). So hat der Autor seine durch eben diese Zitate vielfältig belegte These, daß wahre Erkenntnis nie ohne teilgebende Liebe und wahre Liebe nie ohne teilgebende Erkenntnis sein kann, aufs Schönste exemplifiziert und bestätigt. Demgegenüber verblassen einige Mängel literarisch sekundärer Natur, der Wortwahl und der Fundstellenangabe.

Münster Annie Kraus

Roo, William A. van SJ: **The Mystery.** – Rom: Gregorian University Press 1971. VIII, 386 S. br. Lit 3500.–, US $ 5.85

Wer auf Grund des Titels ein wissenschaftliches Werk, eine bibelwissenschaftliche, patristische, religions- oder liturgiegeschichtliche Untersuchung erwartet, wird enttäuscht. Der Vf. schildert für weitere Kreise das Heilsmysterium von der Verheißung an Abraham angefangen bis zur Offenbarung Gottes in Christus und will mit seinem ganzen Werk Antwort geben auf die Frage, was die christliche Botschaft heute für die Welt bedeutet, was die Kirche und die Christen der Welt zu bieten haben: Christ and life in Christ offer personal fulfillment, a richer, better life even within the uncertain span of man's mortal existence. ... but inseparable from personal fulfillment, part of any fulfillment worth striving for, concern for one's fellow man, for the problems of the world in which we live, for the reliev of suffering, for the defense of the helpless and exploited, for the establishment of true justice and peace, is an essential dimension of Christian life (358f).

Graz Johannes Baptist Bauer

Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, IV, 1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Hrsg. von Josef Feiner und Magnus Löhrer. – Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1972). 634 S. Lw. sfr/DM 52.–

In dem vorliegenden Gemeinschaftsband des nun schon weit vorangeschrittenen Werkes wird die „Lehre von der Kirche" abgehandelt, „die als Gemeinde Jesu Christi das in ihm geschenkte Heil der Welt ankündigt und in der Welt und für die Welt präsent macht" (Einleitung, S. 15). Dem heilsgeschichtlichen Grundkonzept entsprechend erfolgt der Einsatz mit einem Kapitel über die „Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie" (N. Füglister), in dem die wichtigsten Gestaltwerdungen der alttestamentlichen Gemeinde, ihr Gottverhältnis, ihre Sendung und die Integration von Individuum und Gemeinschaft als bestimmende ekklesiale Elemente herausgearbeitet werden. Einer heute geläufigen Verallgemeinerungstendenz entgegenwirkend, die alles auf die Idee des „Volkes Gottes" abstellt und damit auch schon das christliche Kirchenverständnis einseitig präjudiziert, wird hier aus der Geschichte Israels der ganze Reichtum ekklesialer Formen und Bestimmungen erhoben, wobei auch solche Elemente wie das kultisch-sakrale, das heilsmittlerische und individuell-personale ihre gebührende Würdigung erfahren. Der Dogmatiker wird angesichts der hier dargebotenen Reichhaltigkeit ekklesialer Momente aufs neue von der theologischen Relevanz des Alten Testamentes beeindruckt, die sich wohltuend abhebt von der gelegentlich vorgetragenen Behauptung, daß die alttestamentliche Exegese keine Theologie, sondern nur noch Literaturwissenschaft sei. In der Frage nach den „bleibenden Konstanten" innerhalb dieses geschichtlich nicht zu übersehenden Gestaltenwechsels wird er doch aber als Systematiker die Empfehlung des Pluralismus durch den Exegeten nicht als die letztgültige Antwort annehmen müssen.

Die Vielfalt des Zeugnisses von der Kirche ist auch das Charakteristikum des Neuen Testamentes, das H. Schlier in souveräner Beherrschung des Stofflichen und in Konzentration auf die theologischen Wesensbestände von den Synoptikern bis hin zu den Pastoralbriefen und zur Apokalypse einer Durchsicht unterzieht. Ohne die positiv-historische Perspektive aufzugeben, bleibt der Untersuchung die Bezugnahme auf die im heutigen Fragehorizont besonders erörterten Probleme und Spannungen zwischen Institution und Personalität, Amt und Charisma, Wort und Sakrament, Gott- und Weltbezug der Kirche immer gegenwärtig. Dabei wird trotz der Pluralität der Ansätze, ihrer Offenheit für weitere Entwicklungen und der Verschiedenartigkeit der Aspekte etwas sich Durchhaltendes und Gemeinsames erkennbar, das sich formal gerade in der Zuordnung und sachlichen Vereinbarkeit des äußerlich Verschiedenartigen beweist. So ist schon bei Matthäus in der Jüngerschaft und Gefolgschaft, zumal im Apostolat der Zwölf, eine „Präformation" der Kirche zu erkennen, die bereits auch eine Art von Institutionalität und einen „prinzipiellen Vorrang" des Petrus (110) einschließt. Unter Zurechtrückung einer Tendenzkritik, die den Nachweis führen möchte, daß Matthäus die Jüngerschaft schon im Licht der späteren Gemeinde gezeichnet und angeblich verzeichnet habe, hebt Schlier hervor, daß, abgesehen von der Unsicherheit der Eruierung solcher historischer Momente, nichts der Annahme widerstreitet, daß der Evangelist mit vollem Recht und sachgemäß das Frühere im Lichte des Späteren auslegt (111). So entsteht eine geschichtliche und sachliche Kontinuität, die die Spannungsmomente in der neutestamentlichen Ekklesiologie nie zu Gegensätzen auseinandertreten läßt. Das zeigt sich auch in der mit Recht ins Zentrum der Abhandlung gestellten Ekklesiologie Pauli, die wiederum in der „Leib-Christi-Vorstellung" ihren Kulminationspunkt besitzt. Mit dieser Vorstellung ist bereits auch ein weiteres für die Kirche charakteristisches „Miteinander" gesetzt, das von „Gefüge und Organismus" (160). An ersterem aber hängt immer schon das Sakramentale, welches in sich zugleich auch das Rechtliche einschließt. Auf Grund dieses Prinzips des „Miteinander" der differierenden Bestimmungen entsteht schließlich am Ende ein Verständnis von Kirche auf dem Boden des Neuen Testaments, das „bei aller Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte" (207) doch die Kirche als geschichtlich-theologische Einheit erkennen läßt, näherhin als „Stätte der anwesenden Fülle Christi" (208). Sehr bestimmt sind daraus auch die Folgerungen für das Kirche-Welt-Verhältnis gezogen, die u. a. besagen: „Eine soziologische Betrachtung hat im NT keinen Anhaltspunkt". Aber auch die Konsequenz für die Einheit der Kirche (im Gegensatz zu einem theologisch aufgewerteten Pluralismus) ist bemerkenswert: „Mag es unterschiedliche Stufen und Formen der Ekklesia geben, einen Pluralismus des Glaubens, der Lehre, des Evangeliums gibt es nach dem NT nicht" (211).

Auf diesem bibeltheologischen Grund entfaltet H. Fries in seinem Beitrag „Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung" die konkreten geschichtlichen Auszeitigungen des Wesens der Kirche, und zwar nicht so sehr in der positivistischen Absicht der Darstellung dessen, „was und wie es gewesen ist" (223), sondern als „Beitrag zur Sache selbst, die für die Gegenwart einer Sache und für die Sache in der Gegenwart von Bedeutung und Relevanz ist" (223). Vom Mysterium-Motiv der ersten drei Jahrhunderte über das Imperium-Motiv der nachkonstantinischen Zeit bis hin zum modernen Gesellschaftsgedanken von der Kirche wölbt sich ein weiter Bogen, dessen Spannungseinheit in den Kon-

fessionen der Neuzeit verloren ging. Die Verengungen im gegenreformatorischen Kirchenbegriff werden daraufhin genauso verdeutlicht wie die kraftvollen Impulse der neuesten Zeit zur Wiederherstellung der Einheit und Ganzheit.

Den folgenden Bearbeitungen systematischer Art ist ein beachtenswerter Beitrag vorangestellt, der den inneren Zugang zum Wesensverständnis der Kirche eröffnen soll und in dem die Frage nach dem „Sinn der Kirche" (W. Beinert) erörtert wird. Mit den vom Christusgeschehen abgeleiteten Begriffen „Solidarität", „Stellvertretung" und „Repräsentation" wird die Kirche in die Kontinuität Christi und seiner Sendung gestellt, wofür mit Recht die Bezeichnung „Fortsetzung der Inkarnation" (298) als unangemessen bezeichnet wird. Die Einheit der Kirche mit Christus wird daraufhin mehr der Vorstellung des Bundes angenähert (289). Daß dies aber nicht die letzte Auskunft über das Verhältnis Christus-Kirche sein soll, zeigt der zentrale Beitrag des Bandes „Die Kirche als Sakrament des Heiles" (O. Semmelroth) an der auch vom 2. Vatikanum programmatisch herausgestellten Kategorie des Sakramentalen auf, an deren Erarbeitung der Vf. selbst in der Vergangenheit maßgeblich beteiligt war. Die theologische Relevanz dieser Kategorie, die gegenüber möglichen Mißdeutungen (achtes Sakrament!) weiter abgeklärt wird, erweist sich besonders ergiebig für die Erfassung der Wirkweise der Kirche wie auch zur Begründung der Heilsnotwendigkeit und zur Bestimmung des Verhältnisses von Institution und Charisma. Bedeutungsvoll ist hier u. a. auch der aus dem Zeichencharakter erhobene Gedanke (der in einer einseitig auf den Dienst an der Menschheit funktional gedeuteten Wirksamkeit der Kirche verloren zu gehen droht), daß das Zeichen nicht nur von Gott auf die Menschen geht, sondern daß es eben so auch die Blickrichtung des Menschen auf Gott hin eröffnet (320f), ein Gedanke, der auch durch die Hervorhebung des personologischen und des Begegnungsmomentes im Sakramentsgeschehen unterbaut wird. In der heute besonders dringlich erscheinenden Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche wird ein Verständnis der „Notwendigkeit des Mittels" intendiert, nach dem die Kirche als der allumfassende Rahmen begriffen wird, der das Unterpfand jedes individuellen Heilsgeschehens bildet und dessen letztgültige Sicherheit garantiert, so daß es objektiv kein Heil unabhängig von der einen sichtbaren Kirche geben kann. Ihre Existenz und Wirksamkeit bleibt so für jeden Heilsvorgang in der Welt der tragende Grund und die besiegelnde Kraft (337). Aus der Analogizität des Sakramentsbegriffes wird mit Recht gefolgert, daß nicht jede Art des kirchlichen Heilswirkens im Vollsinn sakramental sein müsse. Dieser Gedanke eröffnet den Raum, in dem auch das in der Verkündigung und im Wort geschehende Heilswirken der Kirche in seiner Bedeutung wie in seinem Bezug zum Sakrament ausgearbeitet werden kann.

Es ist nicht ohne Folgerichtigkeit, wenn im Anschluß an die Darstellung des Wesens der Kirche die konkrete Ausfaltung dieses Wesens in ihren Proprietäten und Wesenseigenschaften geboten wird, was im dogmatischen Zusammenhang mehr bedeutet als die traditionelle apologetische Erörterung der notae ecclesiae. Y. Congar, der diese Aufgabe unter Heranziehung profunder Kenntnisse der Theologie- und Dogmengeschichte leistet, geht dabei, wie es scheint, weniger von dem geschichtlich später präzisierten Sakramentsbegriff, als von dem ursprünglicheren Begriff des Mysteriums aus, das in diesen Proprietäten gleichsam aufstrahlt. Sie erscheinen dann als Ausdruck, Folge und Frucht der einzigen Mittlerschaft Christi, die in der Kirche weitergeht. Mit Recht wird von einer eigentümlichen Perichorese dieser Eigenschaften gesprochen, die die Frage der Anordnung und Abfolge zweitrangig erscheinen läßt. Die innere Logik spricht allerdings auch hier für eine Voranstellung des Attributs der Einheit, das – ähnlich wie die anderen Attribute – in äußerst differenzierter Weise und unter Berücksichtigung der historischen Problematik entfaltet wird. Auch hier überzeugt die Art und Weise, wie die in diesen Attributen angelegten sachlichen wie historischen Spannungsmomente gesehen, aber doch zusammengehalten werden. Auch wenn so die „Einheit" der Kirche nicht unter Absehen der legitimen Vielfalt gedacht wird, wenn die „Heiligkeit" von der Wirklichkeit der Sünde kontrastiert bleibt, wenn „Katholizität" auch als eine immer noch aufgegebene Verwirklichungsform erkannt ist und „Apostolizität" nicht nur etwas Materielles (durch Handauflegung zustande Kommendes) ist, sondern auch in der Permanenz im Glauben besteht, so ist doch im Entscheidenden die hier vorwaltende Dialektik in ihren Momenten nicht der Beliebigkeit des Denkens preisgegeben oder gleichsam zur Auswahl freigestellt, sondern sie ist immer auf die Strenge des ursprünglichen Begriffsinhaltes zurückgeführt. Darum hält der Vf. auch mit solchen Aussagen nicht zurück, die dartun, daß die Kirche keine „complexio oppositorum" ist (423) oder daß die Kirche nicht im eigentlichen Sinne Subjekt von Sünden sein kann (469). So sind die Prinzipien klar und grundsatzfest durchgehalten. Allein in der konkreten Frage ihrer Applikation kann es hier und da Ermessensunterschiede geben. So könnte die sehr ausführlich gehaltene Abhandlung über „die Häresien im Leben der Kirche und der Heilsgeschichte" leicht den Eindruck erwecken, als ob das „oportet haereses esse" (1 Kor 11,19) ein förmliches Konstitutiv der Heilsgeschichte bedeute, das zur Abklärung des Glaubens innerlich notwendig sei, wo doch das Neue Testament auch das Nicht-Sein-Sollende der Spaltung hervorhebt. Hierbei wird wohl der wesenhafte Gegensatz zwischen ἐκκλησία und αἵρησις zu gering erachtet. Auf den „Optimismus" des Origenes, der gegen Celsus das schwache Argument von der Verschiedenheit der „Schulen" gebraucht, ist wohl nicht so stark zu bauen. Hier erscheint die Aussage des Exegeten bibelnäher und realistischer: „Deshalb ist für die Kirche am Ort wie für die Gesamtkirche jedes Schisma und jede Häresie von Übel" (211). Vielleicht hängt es auch mit der überstarken Betonung des „positiven Sinnes in den Spaltungen und Häresien" (der allerdings auch wieder durch die Bemerkung eingeschränkt erscheint, daß Gott die Häresien nicht will und daß die geschichtliche Entfaltung der Glaubenswahrheit auch aus ihr selbst heraus erfolgen könne) zusammen, daß bei der Darstellung des universalen Hirtenamtes die „Infallibilität" nicht erwähnt wird.

In der Darstellung der aus der Katholizität abgeleiteten Missionsaufgabe der Kirche versucht P. Rossano das schwierige Problem der Verhältnisbestimmung zwischen der Kirche und den Religionen, zwischen der allgemeinen und besonderen Heilsgeschichte neu in Angriff zu nehmen unter Abgehen von den zu einfachen Schemata „implizit-explizit", „unbewußt-bewußt", „nicht-kategorial-kategorial". Die neu vorgeschlagene Kategorie der unterschiedlichen „Teilhabe am Bunde" ist gewiß erwägenswert. Nur erscheint damit die Behauptung vom „qualitativen Sprung" und vom paradoxen, ärgerniserregenden Wesen des Evangeliums, dessen Annahme nicht ohne einen schmerzhaften Durchbruch möglich ist (520), nicht ganz abgestimmt.

Es kann kein Zweifel sein, daß die in diesem Band gebotene Ekklesiologie sowohl an Reichhaltigkeit als auch an theologischer Tiefe einen beachtlichen Fortschritt erbringt, auch wenn die gewählte heilsgeschichtliche Perspektive natürlich neben ihren unbestreitbaren Vorteilen auch ihre Grenzen erkennen läßt. Das große heilsgeschichtliche Panorama, das mehr positiv beschreibend als beweisend und diskutierend dargeboten wird, läßt manche Einzelprobleme (wie das der Gründung durch Christus, des Bezuges zum Hl. Geist und die Problematik der heute sehr attraktiven Gegenentwürfe zur sakramentalen Kirchenidee) zurücktreten. Aber es ist nicht gesagt, daß der danach Fragende die Antworten darauf aus den Implikationen des Gesagten und Ausgeführten nicht entnehmen könnte.

München Leo Scheffczyk

Der priesterliche Dienst. V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht. Hrsg. von Herbert Vorgrimler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 304 S. (Quaestiones disputatae Bd 50) kart.-lam. DM 40.–

Im fünften Band der wichtigen, in der Reihe „Quaestiones disputatae" erscheinenden Serie „Der priesterliche Dienst" hat uns H. Vorgrimler ein gewichtiges und hilfreiches Buch geschenkt. Es umfaßt sechs konfessionelle Beiträge, die von zwei „ökumenischen" Beiträgen gewissermaßen umrahmt sind. Drei der konfessionellen Aufsätze sind mehr dogmatisch ausgerichtet (J. D. Zizioulas, „Priester und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Sicht"; R. Prenter, „Haushalter über Gottes Geheimnisse. Kirchliches Amt und Ordination aus lutherischer Sicht"; H. Ott, „Kirchliches Amt und Ordination aus der Sicht eines reformierten Theologen"), zwei andere sind eher deskriptiv (H. R. McAdoo, „Amt und Eucharistie im Anglikanismus"; R. E. Davies, „Weihen und Priestertum in den englischen Freikirchen"), der letzte eher dokumentarisch (W. Küppers, „"Das altkatholische Priesterbild. Voraussetzungen – Krise – Perspektiven", das sich hauptsächlich mit der Frage des priesterlichen Zölibats befaßt). Der einführende Aufsatz G. F. Moede's („Amt und Ordination in der ökumenischen Diskussion") berichtet über die Konvergenzpunkte in der Diskussion um das Amt, stellt Fragen an die Kirchen zum Dienstamt und umreißt die Bereiche

des diesbezüglichen zwischenkirchlichen Dialogs. Der abschließende Beitrag des Herausgebers („Das Priesterdokument der römischen Bischofssynode 1971 in ökumenischer Sicht") vergleicht den Text, der den Bischöfen zu Rom vorgelegt war, mit fünf Dokumenten, die die Ergebnisse des interkonfessionellen Dialogs reflektieren: der Studienbericht der Theologen-Kommission Lutherischer Weltbund/Katholische Kirche (das sogenannte Maltadokument vom Frühjahr 1971), der Bericht über „das ordinierte Amt", der im Sommer 1971 in Löwen in der Weltbundkommission für Glauben und Kirchenverfassung zur Debatte stand, die beiden Dokumente der Dombes-Gruppe („Grundlagen für einen Konsens über die Eucharistie", „Teilkonsens über das kirchliche Amt", beide 1972) und das Memorandum der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute (1973). Vorgrimler kommt zum erfreulichen Schluß, daß die Bischofssynode das Rad eigentlich nicht hat zurückdrehen können, und daß ihr Dokument „auch keine unüberwindlichen Hindernisse ... gegenüber einem heute möglichen Konsens aufgerichtet hat" (303).

Es ist hier nicht der Ort, in die ökumenische Diskussion über das Amt einzugreifen. Ich möchte nur, gewissermaßen als Randglossen, zwei Feststellungen machen und zwei Fragen aufwerfen.

Einmal ist auffallend, daß im Großen und Ganzen die östliche Theologie in diesem Buche als Gast und nicht als eigentlicher Partner dabei ist. Wenn westliche Theologen untereinander sind und vom Amt reden, erahnt man kaum, daß es auch eine östliche Tradition gibt und daß es sich lohnen könnte, intensiver auf sie zu hören. Wäre nicht J. Zizioulas' sehr gewichtiger theologischer Beitrag mit dabei, würde man wenig merken, daß unser westlicher Dialog von dieser dritten Seite her bereichert, vielleicht sogar erneuert werden könnte.

Eine andere Feststellung: das Buch beweist, daß es nicht angeht, die „Protestanten" zusammenzuwerfen, als seien sie eine Einheit. Das Buch zeigt gewiß, daß unter ihnen – von der anglikanischen Rechten zur baptistischen Linken – eine tiefe Verwandtschaft vorhanden ist (in dieser Hinsicht ist es sehr begrüßenswert, daß Henry R. McAdoo den Anglikanismus nicht allzusehr nach „rechts" gezerrt hat). Gewiß verbinden sie auch antirömische Reflexe, die immer schnell zur Stelle sind. Aber das Buch zeigt gut, daß es nicht den Tatsachen entspricht, die „Evangelischen" als einheitlichen Block den „Katholischen" entgegenzustellen. Dazu sind die „Evangelischen", zumindest in Europa, unter sich viel zu verschieden.

Und jetzt eine erste Frage, die das Buch nicht beantwortet, deren Antwort aber für die ganze Debatte überaus wichtig wäre: wie steht es in Wirklichkeit mit der Urkirche? Ihre Situation ist immer noch nicht klar ersichtlich. Man wird voraussichtlich diesbezüglich nie zu unwiderruflichen Ergebnissen kommen, aber klarer könnte die Sicht trotzdem sein. Um sie zu klären, wäre es vielleicht angebracht, einmal wirklich ernst zu machen mit der Tatsache, daß die urchristliche Ekklesiologie – wenn die Gemeinden auch von Ort zu Ort bis zu einem gewissen Grade verschieden sein konnten – doch überall mit den Aposteln als wesentliches ekklesiales Strukturelement rechnet. Die korinthische Gemeinde versteht man nicht, wenn man Paulus als Strukturelement dieser Kirche eliminiert. Es würde sich auch lohnen, mit R. Prenter (siehe 127, 133, 138) an die Exegeten die Frage zu stellen, ob das, was der erste Klemensbrief (zu einer Zeit, wo er noch leicht hätte dementiert oder korrigiert werden können) über die Anfänge des Amtes in den Lokalkirchen berichtet nicht viel ernster, als sie es gemeinhin tun, als historisch möglich aufzunehmen und zu verwerten ist. Könnte es nicht auch ratsam sein, das, was die urchristlichen Dokumente über die Struktur der Jerusalemer Gemeinde berichten, auch für die „paulinischen" Gemeinden als wegweisend zu verstehen? Wenn nämlich Paulus die Frauen in der Kirche zu Korinth so verschleiert sehen will, wie es die Frauen in der Kirche zu Jerusalem sind, darf doch damit gerechnet werden, daß ihm die Art und Weise, wie die Mutterkirche zu Jerusalem ihr christliches Leben führte, auch für die anderen Kirchen vorbildlich waren.

Eine andere Frage, die immer wieder auftaucht und die auch im hier besprochenen Buch keine einschlägige Antwort findet, ist die Frage, ob es nur ein Amt oder ob es mehrere Ämter gibt, und, wenn mehrere, wie sie sich zueinander verhalten. Hier ist die konfessionelle Lage ziemlich einheitlich: die Lutheraner, die Reformierten, die Glieder der englischen Freikirchen neigen zur Ansicht oder sind der Ansicht, daß es nur ein Amt gibt: das Evangelium zu predigen, die Sakramente zu verwalten und das Gottesvolk zu leiten, d. h. das apostolische Amt. Deshalb sind sie auch nicht willens, die Amtsfrage, statt im Lichte des Apostolats, im Lichte des Priestertums zu stellen und zu beantworten. Die anderen Großkirchen meinen, daß dieses der Kirche wesenhafte Amt partizipabel ist, d. h. daß andere – traditionell gesehen: die Presbyter und Diakone – an diesem einen wesentlichen Amt in theologisch definierbarer Weise und in abgestufter Verantwortung teilhaben können. Bedeutet diese scheinbare Divergenz nicht, daß das „protetantische" Pfarramt – gewiß nicht soziologisch, wohl aber – theologisch identisch sein will mit dem „katholischen" Bischofsamt? Es wäre deshalb zu begrüßen gewesen, wenn unter den konfessionellen Aufsätzen ein römisch-katholischer Beitrag über die vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgestellte Lehre vom Episkopat aufgenommen worden wäre. Man wird nämlich nicht viel weiterkommen in der Lösung der Amtsfrage, solange man nicht die „katholische" Lehre vom Bischofsamt mit der „protestantischen" Lehre vom Pastorenamt vergleicht. Tut man es aber, könnten viele scheinbar verschlossene Türen aufgehen: das Verhältnis und der Unterschied zwischen theologischer Substanz und soziologischer Ausübung des Amtes würde klarer, und man könnte vielleicht zum Schluß kommen, daß – wie es die Kirchengeschichte ja lehrt – das gleiche Amt auf verschiedenen Stufen ausgeübt werden kann: das Diozösansystem ist nicht ein von Gott geoffenbartes System, wenn es auch vielleicht das gescheiteste Struktursystem der Kirche Christi ist! Man verstünde auch, daß es in der Tat nur ein für die Kirche wesentliches Amt gibt, nämlich das Amt, dessen Träger in der Nachfolge der Apostel, das Wort Gottes predigen, die Sakramente verwalten, und die Kirche leiten, aber daß zum *bene esse* der Kirche die Träger dieses einen Amtes befugt sind, Helfer zu finden und in ihr Amt einzugliedern. Was dann erlauben würde, die Hilfsämter des Presbyterats und des Diakonats in der heutigen Situation ganz neu zu gestalten und auszuwerten. Hätte das Buch nicht das Vorhaben gehabt „sich ... über das spezifische Amt des Presbyters oder Priesters zu konzentrieren" (9), wäre es viel radikaler episkopal statt presbyteral ausgerichtet, hätte es wahrscheinlich mehr dazu beigetragen, die Amtsfrage einer rechten theologischen Lösung entgegenzuführen.

Am Schluß seines Beitrages sagt Rupert Davies: „... der ökumenische Geist hat so viel Menschen so tief beeinflußt, daß sich Geistliche aller Kirchen gegenseitig als Geistliche in der Kirche Jesu Christi anerkennen, selbst wenn sie bis jetzt noch keine theologische Rechtfertigung für diese Ansicht finden können" (234, von mir unterstrichen). Diese Rechtfertigung sollte aber gefunden werden, und sie zu finden ist vielleicht der beste Schritt, der heute in der Diskussion zum Amte gemacht werden kann. Ich würde vorschlagen, von der altkirchlichen Absage an alle Ordination in absoluto auszugehen, um zu verstehen, welche geistige Rolle eine Ortskirche bei einer Ordination oder bei einer Bischofs- bzw. Pastorenwahl zu bekleiden hat.

Neuchâtel Jean-Jacques von Allmen

Was heißt – „Wiederkunft Christi"? Analyse und Thesen: Paul Schütz. Stellungnahmen: M. Löhrer OSB, H. U. von Balthasar, E. Váły-Nagy, H. Ott. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 96 S. (Kirche im Gespräch) kart.-lam. DM 8.80

In der Reihe „Kirche im Gespräch", die jeweils Fragen im Mit- und Gegeneinander verschiedener Autoren beleuchten will, wird hier zunächst der Vortrag „Was heißt – Wiederkunft Christi?" abgedruckt, den Paul Schütz als Dank für die Verleihung des theologischen Ehrendoktors durch die Basler Fakultät im Jahr seines 80. Geburtstags, 1971, gehalten hat. Schütz stellt das Thema, das für ihn an den Nerv unseres Verhältnisses zur Geschichte rührt (11) in einen großen Zusammenhang: Es ist „ein grotesker Fremdkörper im Aufklärungshorizont des 20. Jahrhunderts" (10), aber gerade dadurch erzwingt es die Frage nach dem Ganzen und läßt die volle Fremdheit des Christlichen, seine radikale Kritik an unserem Denkhorizont deutlich werden. Dementsprechend bahnt sich Schütz den Weg zum eigentlichen Gehalt dieses Wortes, indem er die Grundkomponenten gegenwärtigen Bewußtseins analysiert: die Wissenschaftsreligion, d. h. den Glauben an den Absolutheitscharakter wissenschaftlicher Erkenntnis und den totalen Politismus, der durch die Verbindung der Macht mit der Wissenschaft zustande gekommen ist (12). Er zeigt in erregenden Bildern und in fast beschwörender Sprache das

Brüchige dieser Wissenschaftsreligion auf, besonders jene inneren Widersprüche unseres Daseins, die uns Welt als im Stand der Gefallenheit befindlich erweisen (17): Je mehr Wahrheit, desto weniger Freiheit; je mehr Gerechtigkeit, desto weniger Freiheit (15); Verschränkung von Progreß und Regreß (14), von Vernunft und Wahnsinn (20f). Damit wird das Vorläufige des biologischen Kosmos sichtbar, der sozusagen Rohmaterial einer neuen Schöpfung ist (22 und 24f). Schütz verstärkt diesen Schritt durch den Verweis auf den Tod, an dem die Identitätsphilosophen ebenso scheitern wie die Gesellschaftspragmatiker: „Der Tod stellt den Konflikt dar, der nur ausgelitten werden kann" (28). Hier eröffnet sich der Weg in die Passion des Herrn, die Schütz einerseits von Luthers Idee des *Deus inversus*, des *Deus sub contrario* her deutet, andererseits über seinen Zeitbegriff mit „Wiederkunft des Herrn" verbinden kann: Der kausalen (horizontalen) Zeit stellt er die vertikale des Jetzt und Hier vom Glauben her entgegen – Wiederkunft Christi sei demgemäß „parusial" zu verstehen, Parusie aber „ist durch die Zukunft bestimmte Gegenwart" (23). Der nächste Schritt lautet: „Die Inkarnation ist ... dynamische Präsenz des deus inversus" (30) und daraus folgt „Parusie als Leidensallgegenwart Gottes" (32). Die Kritik der bestehenden Welt verdichtet sich unter dem Leitmotiv des *deus inversus* bis dahin, daß in der „vergesetzlichten Welt" (Hegel) Gott der Inbegriff des Bösen ist, mit Luther: „Got kann nicht Got sein, er muß zuvor ein Teufel sein" (31), und nochmals mit Luther: „Und Summa ... wir können nicht gen Himmel kommen, wir müssen vorhin ynn die helle fahren, können nicht Gottes kinder werden, wir werden denn zuvor des Teufels kinder. Denn alles, was Gott redet und thut, das muß der Teufel geredt und gethan haben" (32).

Das Problem dieser Position haben vor allem H. U. von Balthasar und E. Vályi-Nagy in ihrer Stellungnahme aufgegriffen. Balthasar nennt die Frage ohne Umschweife beim Namen, die hier aufsteht: „Niemand kann übersehen, daß die Daseinsbeschreibung und die dazu benützten Kategorien in einer deutlichen Nähe zur klassischen Gnosis stehen" (43). Damit ist freilich für ihn die Sache nicht einfach erledigt, sondern in ihrer ganzen Aktualität diagnostiziert. Er zeigt, wie die christlichen Synthesen, in denen vom Schöpfungsoptimismus und von griechischer Kosmosfreude her der Pessimismus gebannt war, sich heute auflösen und das gnostische Weltgefühl wiederkehrt, mit dem Aug in Auge das Neue Testament seine Aussage getroffen hat, viel tiefer ins Bewußtsein von der Welt als Machtbereich der „Weltherrscher dieser Finsternis" (Eph 6, 12) eingelassen, als wir gemeinhin unter der Nachwirkung der glättenden Systeme wahrhaben wollen. Ein Fortspinnen des platonisch-aristotelisch-stoischen Fadens scheint heute kaum mehr möglich, wir sind zurückgeworfen in die Situation des Neuen Testaments, in dessen Botschaft „mehr Gnosis konfrontiert, eingeborgen und überwunden ist, als man gemeinhin zugibt" (47).

Wenn Balthasar vor allem den Finger aufs Gnostische und damit auf die kritische Frage an die Konzeption von Schütz legt, so sucht Vályi-Nagy die bis in die Wurzeln reichende Kritik an dieser Welt von ihrem gnostischen Schatten zu lösen und damit positiv die genuin christliche Haltung herauszuarbeiten. Auch er konstatiert in seinem überaus nuancenreichen und äußerst belesenen Beitrag die Gnostisierung des modernen Denkens, von der Schlier schon 1957 gesprochen hatte und illustriert sie von der modernen Literatur her. Aber gegen die Vernichtung der Sinnfrage, wie sie in einer totalisierten Wissenschaft stattfindet und gegen ein negativ-eskapistisches Verständnis von „Wiederkunft Christi" stellt er deren positiv-kritische Auffassung: „Nicht eine Geschichtsphilosophie ist das Werk des Glaubens, sondern die Ermächtigung zum Wachsein und zum Standhalten dem nicht Verstandenen gegenüber. Nicht eine Theodizee ... Das Werk des Glaubens ist vielmehr die hypomoné" (58, dazu 53ff). Das bedeutet, daß Vályi-Nagy die von Paulus im 2. Korintherbrief angeprangerte Verfälschung des Evangeliums aufdeckt, die aus der Botschaft eine Ware macht „unter Berücksichtigung des Angebotes und der Nachfrage des religiösen Marktes" (59). Die Korinther „leben in einer pluralistischen Situation, welche vor allen Dingen eine Marktsituation ist. Die Kirchen sind bestrebt, sich auf dem großen Markt erfolgreich zu halten – auch um den Preis des Inhalts der Verkündigung" (60). Solche Erkenntnis gibt auch Maßstäbe, um die Frage nach konservativ und fortschrittlich richtig zu beantworten: Der Konservative versucht das Evangelium „nach den Gesetzen des Zeitgeistes zu modellieren. Dürfte es so sein, dann fallen viele der ‚Progressiven' in die Kategorie des Konservativismus" (64). Damit wird der Blick frei für die eigentliche Aufgabe der Theologie: „Die Hoffnung der Theo-Logie auf eine wirkliche Effektivität in der Geschichte kann allein in ihrer Treue gründen" (65).

Gegenüber den beiden aufs Zentrum zielenden Optionen von Balthasar und Vályi-Nagy wirken die gelehrten Stellungnahmen von Löhrer und Ott eher etwas blaß. Löhrer ordnet das Bemühen von Schütz in den durch die Namen Brunner, Barth, Rahner gekennzeichneten Streit um den „Anknüpfungspunkt" ein und erkennt gewisse Ähnlichkeiten zu Rahners Konzeption vom Hörer des Worts, wendet sich aber abschließend doch mit vorsichtiger Kritik gegen die rein negative Sicht des Verhältnisses von Schöpfung und Neuschöpfung. Ott grenzt die bei Schütz vorliegende Suche nach einer Ontologie der Wiederkunft Christi von einem bloß heilsgeschichtlichen Denken ab und unterscheidet zugleich den angegriffenen Politismus von der berechtigten globalen politischen Selbstverantwortung des Menschen.

Man kann gegen das kleine Buch einwenden, daß es seine eigentliche Hauptfrage, was nun genau und ohne Umschweif gesagt das Wort von der Wiederkunft Christi meint oder nicht meint, nicht beantwortet. Wenn man es aber als das nimmt, was es sein will, ein Diskussionsforum zu den inneren Voraussetzungen einer zentralen Glaubensaussage, bei der zugleich das Problem jeder Rede aus dem Glauben ansichtig wird, dann kann man reichen Gewinn empfangen.

Regensburg Joseph Ratzinger

Diaconia et ius. Festgabe für Heinrich Flatten zum 65. Geburtstag. Dargebracht von seinen Freunden und Schülern. Hrsg. von Heribert Heinemann, Horst Herrmann und Paul Mikat. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1973. XII, 419 S. Lw. 42.–

Die vorliegende, Heinrich Flatten zu seinem 65. Geburtstag gewidmete gehaltvolle Festschrift ist eine anschauliche Illustration dafür, daß das Zweite Vatikanische Konzil auch auf dem Gebiete des kanonischen Rechts eine Phase des Umbruchs und der Neuorientierung eingeleitet hat. 23 Mitarbeiter, überwiegend professionelle Vertreter der Kanonistik, haben dazu Beiträge geleistet.

Heinrich Flatten hat sich, wie die am Ende dieses Bandes enthaltene, vorbildhaft aufgeschlüsselte, bisher insgesamt 149 Nummern zählende Bibliographie seiner Schriften (397–408) ausweist, in einer ganzen Reihe von Publikationen mit Fragen des Eherechts auseinandergesetzt. Mit dieser Materie ist er durch seine Tätigkeit am Metropolitangericht in Köln, wo er zuerst als Prosynodalrichter tätig war und seither als Vizeoffizial wirkt, auch durch eine langjährige Praxis vertraut. Es entspricht deshalb durchaus dem vorrangigen Interesse des Jubilars, daß der erste thematische Schwerpunkt dieser Festschrift auf Fragen des Eherechts liegt.

Besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang bereits die einleitende Abhandlung von P. Mikat, der auf dem historischen Hintergrund des Eindringens der Franken in das bis dahin römische, im 5. Jahrhundert von einem tiefen Sittenverfall gekennzeichnete Gallien in seinem Beitrag „Zu den Voraussetzungen der Begegnung von fränkischer und kirchlicher Eheauffassung in Gallien" anschaulich zeigt, mit wie großer Mühe und sich durch Jahrhunderte hindurch erstreckender Geduld die Kirche die Grundsätze und Normen des kirchlichen Eherechts über die Unauflöslichkeit des Ehebandes in der Praxis durchzusetzen versucht hat. Erst im Laufe des 8. Jahrhunderts, unter Bonifatius, begann sie eigentlich energisch den Kampf um die Anerkennung und Durchsetzung der kirchlichen Ehelehre. Von den pastoralen Anliegen der Kirche auf dem weiten Felde des kirchlichen Eherechts und von der Sorge der Kirche um die Ehegatten zerstörter und gescheiterter Ehen sind auch geprägt die Beiträge von M. Kaiser, Unauflöslichkeit und „Auflösung" der Ehe nach kirchlichem Recht (27–43), H. Heinemann Erwägungen zur Reform des Rechtes der Ehehindernisse (45–67), R. Weigand, Gibt es eine Heiratsmöglichkeit trotz Vorliegens eines trennenden Ehehindernisses? (69–78), L. Köster, Psychische Eheunfähigkeit als Nichtigkeitsgrund (79–104), O. Heggelbacher, Kirchenrecht und Psychoanalyse. Fragen um die Nichtigkeit von Ehen (105–116).

Ob und auf welche Weise die hier gemachten Anregungen und Vorschläge in das künftige Eherecht eingehen werden, hängt wohl weitgehend davon ab, wie sie die Feuerprobe der Erörterungen unter Theologen, Kanonisten und den Vertretern der übrigen einschlägigen Disziplinen bestehen werden.

Einen zweiten Schwerpunkt der Festschrift bilden Fragen der kirchlichen Gerichtbarkeit.

An erster Stelle ist hier zu nennen der ebenso abgewogen wie vorsichtig argumentierende Aufsatz des Münsteraner Offizials P. Wesemann, Ad tuenda iura personarum. Zur Planung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (151–170). Unter Berufung auf die Gültigkeit und die Notwendigkeit der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auch in der kirchlichen Organisation und Verfahrensordnung plädiert W. dafür, auch bei der Einrichtung einer innerkirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit das Bistum als „Grundebene" nicht zu übergehen. Nach seiner Auffassung sollten und können auch angefochtene Verwaltungsentscheidungen der Diözesanebene durch Gerichte, die gleichfalls auf diözesaner Ebene eingerichtet werden, auf ihre Rechtmäßigkeit geprüft werden. W. wendet sich dagegen, in diesen Fällen gleich das Metropolitangericht oder aber die Bischofskonferenz zur Gerichtsinstanz über die einzelnen ihr angehörenden Bistümer zu machen und findet es „eigentlich erstaunlich, daß diese Modelle von seiten der Betroffenen, insbesondere der Bischöfe und ihrer Verwaltungen, bislang kaum Widerstand gefunden haben" (162). Diese Ausführungen W.s zeigen ebenso wie die gesamte übrige kanonistische Literatur zu dieser Thematik, daß bis zur Etablierung einer effektiven und funktionstüchtigen Verwaltungsgerichtsbarkeit innerhalb der katholischen Kirche noch ein weiter Weg ist.

Einen weiteren Schwerpunkt im Rahmen dieser Festschrift bilden Rechtsfragen, die sich auf dem Gebiete der Neustrukturierung der Pfarreien und Pfarrverbände ergeben.

„Der Pfarrverband. Kirchenrechtliche Fragen einer neuen Organisationsform, dargestellt an der Regelung im Bistum Trier" lautet die Thematik, mit der sich H. Schmitz auseinandersetzt (189–204). Sch. kommt dabei zu dem Ergebnis, daß der Pfarrverband, konzipiert als kooperativer Zusammenschluß selbständig bleibender Pfarreien, eine Organisationsform darstellt, die „noch weiterer rechtlicher Ausgestaltung bedarf". Der Pfarrverband, bisher ein reiner Zweckverband, der dem sinnvollen Einsatz hauptamtlicher Kräfte dient, sei eine Vorstufe für die Bildung integrierter Pfarreien. Mit dem Verhältnis „Pfarrgemeinderat und Pfarrer" befassen sich G. May und J. Lederer, ersterer in betont kritischer, letzterer in grundsätzlich zustimmender, wenn auch die Schwierigkeiten keineswegs verharmlosender Weise. Nicht von einem Denken in Machtpositionen aus, sondern nur in dem Bemühen, das als gemeinsame Diakonie an der Gemeinde verstanden werden muß, könnten die Schwierigkeiten, wie Lederer schreibt, behoben werden.

Fragen des Staatskirchenrechts bzw. des Ius Publicum Ecclesiasticum haben stets auch das besondere Interesse Heinrich Flattens gefunden. Das beweisen seine Veröffentlichungen zum Recht der Theologischen Fakultäten, zu konkordatsrechtlichen Fragen und zum Kirchensteuerrecht. Es steht deshalb durchaus mit der besonderen Interessenlage des Jubilars im Einklang, wenn das Staatskirchenrecht einen letzten bedeutsamen Schwerpunkt dieser Festschrift darstellt.

Den Auftakt bildet dabei der ebenso informative wie sorgfältig gearbeitete Beitrag von A. Hollerbach, Kirche – Staat – Gesellschaft – Völkergemeinschaft: Erwägungen zum 3. Kapitel des Entwurfs einer Lex Ecclesiae Fundamentalis (315–333). H. verdient volle Zustimmung, wenn er verlangt, daß die Lex Fundamentalis in ihren Aussagen über die Zuordnung von Staat und Kirche, sofern sie, worüber freilich noch zu diskutieren wäre, sich überhaupt zu diesem Gebiet äußern soll, eindeutig den Entwicklungen Rechnung tragen muß, die durch das Zweite Vatikanische Konzil eingeleitet worden sind. Diese ergäben sich aus der Abkehr vom Idealbild des Katholizismus als Staatsreligion und aus der Anerkennung des Prinzips der individuellen und korporativen Religionsfreiheit. Auf einen kurzen Nenner gebracht, ließen sie sich mit den Stichworten umschreiben: „Wechselseitige Unabhängigkeit, kirchliche Freiheit, staatlich-kirchliche Zusammenarbeit" (326). Ein aktuelles Problem des Kirchenaustrittsrechts der Bundesrepublik berührt H. Eisenhofer in seinem Beitrag „Die kirchenrechtliche Würdigung eines Kirchenaustritts mit Zusatzerklärung" (335–342). Leider hat E. in seinen Erörterungen die Entwicklung der Rechtsprechung der staatlichen Gerichte zum Kirchenaustrittsrecht nicht genügend berücksichtigt. Im übrigen besteht entgegen der Auffassung von E. zwischen der staatskirchenrechtlichen Frage der Zulässigkeit der Abgabe einer „modifizierten" Kirchenaustrittserklärung (= Austritt aus der Kirche, beschränkt auf deren Eigenschaft als „Körperschaft des öffentlichen Rechts") vor dem Amtsgericht oder Standesamt und der Frage nach der kanonisch-rechtlichen Natur des Ausschlusses von den Sakramenten im Zusammenhang mit der Stellungnahme der deutschen Diözesanbischöfe zum Kirchenaustritt aus kirchensteuerlichen Gründen (vgl. ArchkathKR 138 [1969] 557ff.) kein unmittelbarer Zusammenhang. Die Erklärung der deutschen Bischöfe zu Fragen des Finanzwesens richtet sich gegen jede Form eines Kirchenaustritts, unabhängig davon, ob dieser mit oder ohne einschränkenden Zusatz erklärt wurde.

Fragen des Standesrechts der Geistlichen, insbesondere im Hinblick auf die Befreiung von der Wehrdienstpflicht, behandelt L. Hofmann in seiner überwiegend konkordatsrechtlichen Untersuchung „Vom geistlichen Stand zum kirchlichen Dienst" (343–359). Eine Fortführung früherer einschlägiger Arbeiten bildet die Untersuchung von E. H. Fischer, Das kirchliche Mitwirkungsrecht bei der Ergänzung der Lehrkörper im katholisch-theologischen Fachbereich. Der Beitrag beruht auf einem dem Fachbereich Katholische Theologie der Universität Tübingen erstatteten Rechtsgutachten. F. kommt darin zu dem Zustimmung verdienenden Ergebnis, daß die konkordatsrechtlichen Regelungen der Anhörung des Bischofs vor Anstellung oder Zulassung zum theologischen Lehramt und eines nachträglichen Beanstandungsrechts, wie sie insbesondere im Schlußprotokoll zu Art. 12 Abs. 1 Satz 2 des Preußischen Konkordats präzisen staatskirchenrechtlichen Ausdruck gefunden haben, sinngemäß auch auf die im Zuge der Hochschulreform teils veränderten, teils neugeschaffenen Positionen des akademischen Mittelbaus, d.h. der Wissenschaftlichen Räte, Akademischen Räte, Assistenten mit Lehrauftrag und Assistenzprofessoren anzuwenden sind.

In einer Reihe neuerer Gerichtsentscheidungen ist der Fortbestand staatlicher finanzieller Leistungspflichten an Kirchengemeinden oder kirchlicher Verbände unter dem Gesichtspunkt des Wegfalls wegen völlig veränderter Umstände oder ähnlicher Gesichtspunkte verneint worden. Im einzelnen handelt es sich dabei zumeist um Zahlungspflichten, die auf älteren Rechtstiteln, Gesetzen, Verträgen oder auch auf Gewohnheitsrecht beruhen, und Zuschüsse zu Pfarrbesoldungen, Sach- oder Geldleistungen oder auch Lasten für kirchliche Gebäude betreffen. Mit diesem Fragenkomplex setzt sich der Bonner Staatsrechtslehrer und Staatskirchenrechtler Ulrich Scheuner in dem diese Festschrift abschließenden Beitrag „Der Bestand staatlicher und kommunaler Leistungspflichten an die Kirchen (Art. 138 Abs. 2 WRV)" auseinander. Sch. weist nach, daß im Hinblick auf die staatlichen und kommunalen Leistungspflichten an die Kirchen eine „völlige Veränderung der Verhältnisse", aus der der Wegfall der Leistungspflichten hergeleitet werden könnte, nicht eingetreten ist. Andererseits rät er aber den Kirchen, in manchen Fällen auf älteren Rechtstiteln beruhende Leistungen, deren Grundlagen heute nur noch schwer verstanden werden können, durch Vereinbarungen abzulösen und einen Ausgleich zu suchen. Das Beispiel neuerer Kirchenverträge könne hier anregend wirken (396).

Die Festschrift für Heinrich Flatten, deren Beiträge hier nur schwerpunktmäßig und in einer repräsentativen Auswahl vorgestellt und gewürdigt werden konnten, gewährt nicht nur einen vorzüglichen Überblick über einen Teil der in der Gegenwart auf dem Felde der Kanonistik und im Staatskirchenrecht diskutierten Problemstellungen. Wegen der großen Zahl bedeutsamer und zugleich aktueller Beiträge, die in dieser würdigen Festgabe vereinigt sind, ist sie auch eine echte Bereicherung der Wissenschaft und von bleibendem Wert.

Bonn Joseph Listl

Huber, Wolfgang: **Kirche und Öffentlichkeit.** – Stuttgart: Klett (1973). 736 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft Bd 28) Ln DM 40.–

Trotz störender Mängel (Umfang und Themenbreite für mindestens vier Einzeldarstellungen und Monographien, Dankadressen u. ä. mitten im Text wie beispielsweise auf S. 227 und 297), wie sie einer deutschen Habil.schrift nun eben einmal anhaften zu müssen scheinen, stellt die vorliegende Arbeit einen seltenen Glücksfall, ja ein Ereignis auf dem Gebiet des theologisch wie gesellschaftskritisch unterbauten Staatskirchenrechtes dar. Das kann gerade der katholische Kirchenrechtler, der in seiner engeren Disziplin mit ähnlichem nicht eben verwöhnt ist, von der theologischen Durchdringung des Stoffes schon gar nicht zu reden, mit Fug und Recht feststellen. Gegenüber dem Werk von W. Huber, welches, schlicht gesagt, neue Maßstäbe setzt und bedenkenlos zur Lektüre empfohlen werden kann, nehmen sich andere staatskirchenrechtliche Arbeiten, welche über der argumentativen Bestätigung der gegenwärtigen Lage den sich anbahnenden grundsätzlichen Wandel oder gar die Rückbesinnung auf älteste christliche Traditionen vergessen zu haben scheinen, nachgerade bescheiden aus. Ist es doch dem Vf. gelungen, sowohl das prinzipielle „Theoriedefizit" im Verhältnis von Staat und Kirche hierzulande, welches in beiden Großkirchen amtlicherseits eher beschönigt als bewältigt zu werden pflegt, aufzudecken als auch anhand von zeitgeschichtlich höchst aufschlußreichen „Fallstudien" konkrete Lösungsvorschläge zu unterbreiten.

Im einzelnen behandelt er nach einer gediegenen Einführung (von 120 Seiten!), die sich mit dem Begriff der „Öffentlichkeit" (darunter auch etwa: Öffentlichkeit und Kommunikation, öffentliches Handeln der Kirche als Problem evangelischer Ekklesiologie) beschäftigt und bereits einiges Defizitäre aufzufüllen sucht, mit den großen Einzelthemen „Evangelische Theologie und Kirche beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges" (Kirche, Nation und Krieg), „Die Struktur der evangelischen Militärseelsorge" (von 1640 bis heute), „Der öffentliche Status der theologischen Fakultäten" (Kirchliche Hochschulen, Neugründungen nach 1945) sowie „Die Vertriebenendenkschrift von 1965 und das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit". Diesen Fallstudien, von denen jede gleichsam ein in sich geschlossenes Kabinettstück theologisch-juristischer Wissenschaftlichkeit darstellt, schließt sich eine umfassende Interpretationsanalyse an (Theologische, juristische und kirchenpraktische Auslegungsversuche des Verhältnisses von Kirche und Öffentlichkeit). Überlegungen zum „Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums und dem öffentlichen Handeln der Kirche" (Kirche als gesellschaftlicher Verband), aus denen Konsequenzen für das alltägliche Handeln gewonnen werden, bilden den Abschluß.

Es leuchtet ein, daß hier keine Details wiedergegeben werden können, so interessant dies wäre. Nur zusammenfassend kann festgehalten werden, daß an dem Buch von W. Huber vor allem besticht, daß der Vf. weder unangenehmen Fragestellungen aus dem Wege geht noch diese nach allzu bewährtem Muster wissenschaftlich einebnet, sondern versucht, eine persönlich gefärbte Lösung vorzulegen, die eine große Vertrautheit mit der zeitgenössischen Theologie verrät, ohne sich an diese zu verlieren. Geradezu wohltuend inmitten der amtlich vorausinterpretierten und geförderten Blindheiten gegenüber einem Problem wie dem des Verhältnisses zwischen Kirchen und Staat in der Bundesrepublik wirkt die nüchtern-glaubwürdige Sicht des Problems, wie sie der Vf. anbietet. Es wäre zu wünschen, und dies wider besseres Wissen, daß sich endlich auch auf seiten des Teils der Kirchen, den man „Amtskirche" zu nennen sich angewöhnen mußte, ein auch nur annähernd einsichtiges Problembewußtsein durchzusetzen beginnt. Dem Vf. wäre damit, wie wir ihn aus der Lektüre seines Buches zu kennen glauben, ein ganz besonderes Anliegen erfüllt.

Münster/W. Horst Herrmann

Deresch, Wolfgang: **Handbuch für kirchliche Erwachsenenbildung.** – (Hamburg): Furche (1973). 197 S. Lw. DM 25.–

Das vorliegende Buch ist als Studienauftrag mit Unterstützung des Hamburger Pastoren-Kollegiums entstanden. Im 1. Kap. (9–34) geht der Autor die anspruchsvolle Aufgabe einer theologischen Grundlegung kirchlicher Erwachsenenbildung an. In einer thesenhaften Darstellung, die das historische Phänomen der Aufklärung in Deutschland mit vier Hauptmomenten – gedankliche Klarheit, Praktikabilität, sozialethische Verantwortung und Bildungsstreben – in Erinnerung ruft, wird diese Aufklärung in diesen ihren Intentionen als die erleuchtende und verpflichtende Orientierung für heutige christliche Praxis behauptet. Nach einem sehr knappen Exkurs über einige Gestalten und Bewegungen, die die Aufklärung als Anliegen des christlichen Glaubens verstanden, legt der Vf. seine Theorie des neuzeitlichen Christentums dar. Unsere Gegenwart wird theologisch charakterisiert als Umschlagspunkt, an dem die Aufklärungstraditionen wieder in breiter Front Aufnahme finden. Insgesamt ist in diesem 1. Kap. der Mut des Autors, komplexe historische Phänomene vereinfacht abzuhandeln, ebenso erstaunlich wie das Fehlen jeglicher Auseinandersetzung mit einer Kritik der Aufklärung bzw. mit dem Wandel der Aufklärungstraditionen durch selbstkritische Besinnung.

Im 2. Kap. (35–52) finden sich informative Kurzdarstellungen einiger Vorbilder kirchlicher Erwachsenenbildung. Nach der Anordnung des Inhaltsverzeichnisses erwartet man nach einem ersten Unterkapitel über das „religiös-sozialistische Konzept der Erwachsenenbildung" (bei E. Fuchs, L. Ragaz, E. Blum und C. Mennicke) weitere Unterkapitel; aber diese folgen nicht. Als gemeinsame Ausrichtung der skizzierten Positionen wird als deren Lernziel in der Erwachsenenbildung hervorgehoben, „die Erwachsenen dazu zu befähigen, ihre Lebensaufgabe, d. h. aber ihre gesellschaftlichen Aufgaben im sozialen Ganzen zu bewältigen" (52).

Das 3. Kap. (51–68) unter der Überschrift „Die Gestalt kirchlicher Erwachsenenbildung" versucht nach einigen summarischen Ausführungen über die gesellschaftlichen Voraussetzungen die Erwachsenenbildung als Aufgabe der Kirche in den Blick zu rücken und dabei den Begriff „Bildungsfrömmigkeit" einzuführen. Zwei Aufgaben werden in diesem Begriff zusammengefaßt, und zwar einmal die Sorge um das Erwachsenwerden der Christen im religiösen und gesellschaftlichen Sinn und zum anderen die nicht nur verkündigte, sondern auch verwirklichte Freiheit für die individuelle Frömmigkeit. Die besondere Verantwortung der Kirche wird darin gesehen, daß sie die letzte große Institution ist, die nicht unmittelbar in die ökonomischen Prozesse eingespannt ist. Im anschließenden Unterkapitel werden drei Bereiche der Erwachsenenbildung etwas näher gekennzeichnet:

a) Individuierung (vor allem durch Identitätsfindung),
b) Emanzipation (vor allem durch Analyse und Bewußtmachung gesellschaftlicher Widersprüche und Konflikte) und
c) herrschaftsfreier Dialog (vor allem im Sinne einer Fundamentaldemokratisierung).

Aus den Zielkonzeptionen des 3. Kap. werden im 4. Kap. (69–86) methodische Konsequenzen abgeleitet. Der „curriculare Ansatz" wird skizziert, aber für die Erwachsenenbildung nicht übernommen mit der Begründung, er vernachlässige die Gruppensituation zugunsten von nicht ausweisbaren Konfliktlösungsmustern. Der „konfliktverarbeitende Ansatz" und dessen Berücksichtigung gruppendynamischer Prozesse wird in Hinsicht auf die Ziele der Erwachsenenbildung als geeigneter hervorgehoben. Es folgt noch ein kurzer Exkurs zum methodischen Modell P. Freires, das aber nicht auf die in Deutschland gegebenen Verhältnisse hin reflektiert wird.

Das 5. Kap. (87–94) über die Organisation kirchlicher Erwachsenenbildung bietet kurze Skizzen zu den verfassungsmäßigen Grundlagen, den Institutionen der kirchlichen Erwachsenenbildung und zur kirchlichen Erwachsenenbildung in der Gemeinde, in der Region und in freien Gruppierungen.

Das 6. Kap. (95–194), das etwa den gleichen Umfang hat wie die vorhergehenden fünf Kapitel, referiert einige Beispiele kirchlicher Erwachsenenbildung. Dies geschieht auf eine so gründliche und anschauliche Weise, daß ein informativer Einblick in die praktische Arbeit ermöglicht wird. Besonders interessant ist dabei das erste Beispiel, in dem dargestellt wird, wie im Rahmen einer Gemeindewoche das Thema „Alt wird jeder" in verschiedenen Gruppierungen einer Gemeinde angegangen wurde. Eine Reflexion der Beispiele unter den in den vorhergehenden fünf Kapiteln erarbeiteten theoretischen Gesichtspunkten erfolgt aber nicht.

Der Titel „Handbuch für kirchliche Erwachsenenbildung" weckt Erwartungen, denen das Buch nicht gerecht wird. Ein Handbuch müßte den Plural sowohl der gegenwärtigen Theologie als auch der Ziele und Methoden der kirchlichen Erwachsenenbildung berücksichtigen. Der Autor gibt einen anregenden und ernstzunehmenden Beitrag für das Gespräch über die kirchliche Erwachsenenbildung heute. Aber eine Zusammenschau gerade auch der unterschiedlichen Aspekte und eine Auseinandersetzung mit ihnen vermißt der Leser. Auch die Beziehung zwischen den theoretischen Reflexionen und den Praxisberichten muß der Leser selbst herstellen. Darf man an ein Handbuch die Erwartung richten, daß es unter dem Thema „Kirchliche Erwachsenenbildung" auch die Konzeption in den Kirchen berücksichtigt, die nicht zur EKD gehören?

Dankenswert sind die Literatur-Zusammenstellungen, obgleich man einige Titel vermißt und vor allem wünschte, daß die vor einem Abschnitt genannte Literatur auch in diesem Abschnitt aufgegriffen wird.

Osnabrück Dieter Emeis

Religion in der Grundschule. Didaktische Reflexionen, Entwürfe, Modelle. Hrsg. von Heinz Grosch. – Frankfurt: (Diesterweg) / Düsseldorf: (Patmos) (1971). 230 S. 12 Abb. Sn DM 24.–

Die Zahl und die Qualität der Neuerscheinungen zum Thema Religionsunterricht (RU) sind unübersehbar geworden. Aus der Fülle des Angebotenen ragt der von Heinz Grosch herausgegebene Sammelband „Religion in der Grundschule" durch zwei Besonderheiten heraus: er geht auf das im Windschatten der theoretischen Diskussionen gelegene Thema des RU in der Grundschule ein und außerdem wagt er die konstruktive Auseinandersetzung mit ähnlichen oder abweichenden Positionen in den Grundsatzdebatten. Die zweite Besonderheit ist um so mehr hervorzuheben, da sie offensichtlich das gesamte theologische (literarische) Handwerk betrifft: die Überzahl des Neuen (nicht zuletzt wohl angezielt von den Verlagen) verführt die Theologen zum Monologisieren und zur Geschwätzigkeit. Das zu schnelle und zu viele Schreiben steht reziprok zum Lesen, folglich schreibt man „für sich alleine" – ohne sonderliche Rücksicht auf das schon von anderen Geschriebene.

Hier ist H. Grosch in seinem umsichtigen und abwägenden Einleitungsteil eine löbliche Ausnahme (11–40). Denn er entwirft eine Problemskizze der unterschiedlichen Überlegungen und Vor-

schläge, er referiert und wertet die einzelnen Positionen, um in dieser Auseinandersetzung den eigenen Lösungsvorschlag zu entwickeln und zu profilieren. Er erkennt im RU den bzw. einen Konzentrationspunkt der Auseinandersetzungen zwischen den bislang gültigen Bildungsvorstellungen volkskirchlicher Herkunft und neueren, pluralistischen, nachchristlichen Konzeptionen, zwischen Religion und Gesellschaft. Er weist auf den gemeinsamen Nenner in der vielstimmigen Diskussion hin: wie kann/soll heute ein pädagogisch und theologisch verantwortbarer RU angelegt sein? H. Grosch beantwortet diese Grundsatzfrage mit dem Hinweis auf die „Korrespondenz" der Ziele der Schule und des RU. „Korrespondieren aber schließt wechselseitiges Fragen und Antworten ein" (32). So werden vom Gesamtziel der Schule her die Aufgaben des RU in der Grundschule in vier Teilzielen umschrieben:

1. „Der Schüler soll in die Lage versetzt werden, seiner Umwelt zunehmend bewußter zu begegnen und nach ihren Zusammenhängen zu fragen; er soll seine eigene Stellung ihr gegenüber als immer wieder neu zu bestimmende erkennen.
2. Er soll erkennen, daß seine Sprache
   – sowohl Möglichkeiten für die Erschließung der Frage nach Sinn- und Wertorientierung
   – als auch aus der Umwelt stammende Elemente religiöser Sprache im engeren Sinne) enthält ...
3. Er soll befähigt werden, an exemplarischen Texten christlicher Glaubensüberlieferungen erste Einsichten in die Eigenart religiöser Sprache (Sagen und Meinen, Bild und Sache usw.) zu gewinnen und zu erkennen, daß in jenen Traditionen Angebote für Urteil und Wertung gegenüber ethischen Entscheidungen enthalten sind.
4. Er soll auf diese Weise lernen, sich innerhalb personaler und gesellschaftlicher Bindungen als Verantwortlicher – betroffen von Haß und Liebe, Gefährdung und Geborgenheit, Abhängigkeit und Selbstbestimmung – zu verstehen" (33f).

Neben dieser Skizze zur aktuellen Situation des RU und der Entwicklung der Lernziele möchte der vorgelegte Sammelband vorab „Anregungen für die Arbeit im RU der Grundschule" (7) geben. So liegt sein Hauptgewicht auf „didaktischen Reflexionen" über einzelne Sachbereiche (41–97) und auf „Entwürfen und Modellen" (99–266 bzw. 296), die „zur Erprobung auch unter anderen Bedingungen anleiten wollen" (7).

Entsprechend dem noch weitgehend undifferenzierten Sprachvermögen der Schüler dieser Altersstufe (vgl. hier die formulierten Lernziele 1–3) leitet H. Grosch die didaktischen Reflexionen zu den Inhaltsbereichen ein mit Überlegungen zur spracherzieherischen Aufgabe des RU (43–50). Drei Arbeitsfelder werden hier eigens hervorgehoben: „die Differenz zwischen beschreibender und deutender Sprache" (44), die spezifischen Probleme der Sprache und die besonderen didaktischen Möglichkeiten der Grundschule. Weiterhin werden folgende Themenbereiche in die didaktischen Reflexionen einbezogen: die Welt des Kindes (J. Kluge, 51–56), die biblischen (U. Jaeschke/J. F. Konrad, 57–80) und kirchlichen Glaubenszeugnisse (M. Straub, 81–86) und endlich der „handelnde Glaube" (U. Jaeschke, 87–97).

Die Brauchbarkeit und Leistungskraft der allgemeinen Überlegungen zeigen sich im dritten Teil des Sammelbandes, in den zehn Unterrichtsentwürfen bzw. -modellen: Schuld und Vergebung (Chr. Reents, 101–119), Angst (G. Bergmann, 120–140), Freundschaft (J. Kluge, 141–159), Unsere Welt (U. Jaeschke, 160–171), Jesus (J. F. Konrad, 172–212), Blinde werden sehend (W. Konukiewitz, 213–229), Unsere Kirche (M. Straub, 230–261), Glaube für die Welt (U. Jaeschke, 262–279), Ostern (E. Linnemann, 281–291) und Freundschaft (H. Grosch, 292–296). Diese zehn Beiträge bilden ein buntes Mosaik von hermeneutischen und theologischen Ansätzen, von Originalität und Nähe zu den Rahmenvorstellungen des Herausgebers.

Zwei Unterrichtseinheiten sollen hier besonders hervorgehoben werden, und zwar die Modelle „Unsere Kirche" und „Jesus". – Schon in den didaktischen Reflexionen hatte Monika Straub die theologische Größe ‚Kirche' als Selbstverständlichkeit aufgefaßt und die religionspädagogische Frage, ob und wie ‚Kirche' Gegenstand des schulischen RU sein kann, ziemlich rasch beantwortet. Diese Unbekümmertheit der Verfasserin beeinträchtigt denn auch deutlich die Unterrichtsentwürfe. Die vom Hrsg. skizzierten Leitlinien (bes. 28 ff) werden nicht hinreichend berücksichtigt, denn sie setzen z. B. eine geschlossene volkskirchliche Situation und eine heile Welt der Kinder voraus. Allerdings hatte M. Straub wohl auch das diffizilste Thema des Sammelbandes zu bearbeiten.

J. F. Konrad möchte im RU der Grundschule den ‚historischen Jesus' vorstellen; der ‚kerygmatische Christus' kann von den Kindern zu leicht als Zauberer und Supermann mißverstanden werden. „Da aber in fast allen Texten der kerygmatische Christus den historischen Jesus überstrahlt, müssen wir versuchen, geeignete Geschichten für die Grundschüler zu ‚entkerygmatisieren'. Wie die ersten Christen die Freiheit hatten, um ihrer Hörer willen Überlieferungen von Jesus zu kerygmatisieren, so haben wir die Freiheit, um unserer Kinder willen christliche Überlieferung zu entkerygmatisieren" (78). Darum entwickelt J. F. Konrad einen ausführlichen und materialreichen Jesus-Lehrgang für das 3. Schuljahr, der in seinem ersten Teil (172–198) in die Umwelt der Jesus-Zeit einführen soll (eine Standardfamilie in Kapharnaum wird erfunden, ihr Leben soll das Leben Jesu veranschaulichen; Bethlehem sei eine christologische Größe, Nazaret als Jesu Heimatort sei sekundär, darum bevorzugt Konrad Kapharnaum als Wohnort Jesu), und erst im zweiten Teil (198–212) in die Botschaft und das Wirken Jesu einführt.

So eindeutig die Zielsetzung des Verfahrens zu begrüßen ist – „die Kinder lernen Jesus als einen Menschen kennen, der gekommen ist, Menschen aus ihrer jeweiligen Not zu helfen. Dabei erfahren sie zugleich Jesu Anspruch: Er braucht Helfer zum Helfen" (79), so mehrdeutig bleibt manches in den Grundsatzfragen wie in den Durchführungen bei Konrad. Wird hier der RU nicht von neuem mit sachfremden Vorgaben befrachtet? Ist z. B. die angezielte Trennung von Geschichte und Kerygma überhaupt möglich? Droht nicht eine neue Engführung des Jesusbildes, nach der monophysitischen nun eine nestorianische Engführung – religionspädagogisch motiviert? M. E. muß der „Kerygma-Grad" einer Perikope bestimmend bei der Stoffauswahl sein, und gewiß wird das Schwergewicht eines Jesus-Lehrgangs in der Grundschule auf der historischen Seite liegen, aber das Kerygma kann nicht aus der Figur und der Botschaft Jesu eliminiert werden (exegetische und religionspädagogische Gründe sprechen dagegen), statt dessen gilt es, das Kerygma als Interpretationsgröße der Anhänger Jesu zur Sprache zu bringen.

Diese kritischen Fragen sollen weder den Wert des Ansatzes von J. F. Konrad herabsetzen noch den Sammelband insgesamt in seiner Bedeutung schmälern. Denn aus der erkannten Interdependenz von Theorie und Praxis gelingt ihm ein Zweifaches: er gibt eine bilanzierende Einführung in die Theoriediskussion und er bietet eine beachtliche Reihe von Modellen für die Praxis des RU in der Grundschule an.

Münster Gottfried Bitter CSSp

Zsifkovits, Valentin: **Der Friede als Wert.** Zur Wertproblematik der Friedensforschung. – München, Wien: Olzog 1973. 222 S.

Diese von der Kath.-theol. Fak. der Univ. Wien angenommene Habil.-Schrift ist ein grundlegender Beitrag nicht bloß zu der heute so mächtig aufblühenden, wenn auch in ihren praktischen Wirkungen noch erst schwachen Friedensforschung, sondern darüber hinaus ein wertvoller Beitrag zu einem Zentralproblem der Ethik im allgemeinen und speziell der Sozialethik: Zum Problem der Werte.

Daher behandelt der I. Teil „Werte und Interessen" (17–40), der II. Teil „Partialwerte des zentralen Grundwertes Frieden" (41–119), der III. Teil „Friedensrelevante Wertrealisierung" (121–186) und der IV. Teil „Die Friedensforschung als wertorientierte Wissenschaft" (187–197). Sehr gut gearbeitete Register beschließen das Buch.

Da der Vf. auch als Soziologe ausgewiesen ist, überrascht es nicht, daß er vom philosophischen und soziologischen Standpunkt aus, und das manchmal ineinander übergehend, die Wertproblematik behandelt, weil soziologisch gedeutete Empirie und deren philosophisch-metaphysische Durchleuchtung sehr eng zusammenhängen. Bei der Fülle der vom Verf. angeschnittenen und der im Zusammenhang des Ganzen auch anzuschneidenden Probleme mußten leider im Kap. „Der Mensch als konkrete Grund-Wertbezogenheit" (142 ff.) die Darlegungen „Das christliche Menschenbild" (143–144) und „Das marxistisch-leninistische Menschenbild" (144–145) zu kurz ausfallen. Es wäre zu überlegen gewesen, ob nicht auch als drittes zu korrigierendes Menschenbild, das des Liberalismus, in seinen verschiedenen Deutungen zu behandeln gewesen wäre, weil über Krieg und Frieden zwischen den Vertretern dieser drei Menschenbilder entschieden wird. Die Stichworte „Liberalismus", „Kirche", „Pius XII." u. a. fehlen. Angesichts der großen Bedeutung der Arbeit für die Friedensforschung und allgemein für die Christliche Gesellschaftslehre sowie für die Sozialethik muß man dem Vf. volle Anerkennung für seine wissenschaftwissenschaftliche Leistung aussprechen.

Bochum Gustav Ermecke

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

Garceau, Benoît, OMI: Les études thomistes ‹1966–1974›. – EglTh V, 1974, 275–310.

The Heritage of the Early Church. Essays in honor of Georges Vasilievich **Florovsky.** Edited by David Neiman and Margaret Schatkin. – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1973. 473 p., 1 fig. = Orientalia christiana analecta CXCV; Lire 10 000; p. 437–451: Bibliography of the writings of Georges Florovsky.

Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft. Hrsg. von Wilhelm Weber. (Mit Beiträgen von A. Beckel [u. a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 253 S.; kart.-lamin. DM 28,80.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

La Sacra Scrittura e i Francescani. (Pontificium Athenaeum Antonianum – Studium Biblicum Franciscanum). – R: Ed. Antonianum; Jer: Franciscan Printing Press 1973. 406 p.; Lire 4000.

Bergmeier, Roland: Entwicklung. Verzicht auf religions-geschichtliche Forschung? – NovT XVI, 1974, 58–80.

Gross, Heinrich: Gnade im Alten Testament. – Mysterium salutis. IV/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 599–610; S. 611–629: Mussner, Franz: Die neutestamentliche Gnadentheologie in Grundzügen.

2. Altes Testament

Gese, Hartmut: Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie. – Mchn: Kaiser Verl. 1974. 258 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXIV; Lw. DM 36,–.

Rad, Gerhard von: Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament. Hrsg. von Odil Hannes Steck. – (Neuk:) Neukirchener Verlag (1974). 323 S.; Lw. DM 30,–.

Rost, Leonhard: Studien zum Alten Testament. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 107 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CI; Lw. DM 36,–.

Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et théologie. Par C. Brekelmans [e. a.] – Gembl: Duculot; Lv: University Pr. (1974). 202 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXIII; FB 550; [cont. e.a.:] p. 11–37: Dahood, M.: Northwest Semitic texts and textual criticism of the Hebrew Bible; p. 39–61: Barr, J.: Philology and exegesis. Some general remarks, with illustrations from Job 3; p. 63–70: Sawyer, J. F. A.: The "original meaning of the text" and other legitimate subjects for semantic description; p. 71–90: Kutsch, E.: Gottes Zuspruch und Anspruch. Berît in der alttestamentlichen Theologie; p. 91–103: McCarthy D. J.: Covenant-relationships; p. 105–114: Boer, P. A. H. de: Quelques remarques sur l'Arc dans la Nuée ‹Gen. 9,8–17›; p. 115–129: Dequeker, L.: Noah and Israel. The everlasting divine Covenant with mankind; p. 131–140: Buis, P.: Comment au septième siècle envisageait-on l'avenir de l'Alliance? Étude sur Lev. 26, 3–45; p. 141–164: Martin-Achard, R.: Quelques remarques sur la Nouvelle Alliance chez Jérémie ‹Jer. 31, 31–34›; p. 165–181: Preuss, H. D.: Alttestamentliche Weisheit in christlicher Theologie?; p. 183–202: Lévêque, J.: Le contrepoint théologique apporté par la réflexion sapientielle.

Kapelrud, Arvid S.: The mythological features in Genesis chapter I and the author's intentions. – VT XXIV, 1974, 147–158.

Gilbert, Maurice, SJ: «Soyez féconds et multipliez» ‹Gn 1,28›. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 729–742.

Silver, Daniel Jeremy: Moses and the hungry birds. – JQR LXIV, 2, 1973, 123–153.

Gunn, D. M.: Narrative patterns and oral tradition in **Judges** and **Samuel**. – VT XXIV, 1974, 286–317; p. 325–333: Schicklberger, Franz: Jonatas Heldentat. Textlinguistische Beobachtungen zu **1 Sam. XIV 1–23a.**

Maxwell-Miller, J.: Saul's rise to power: Some observations concerning **1 Sam 9:1–10:16; 10:26–11:15**, and **13:2–14:46.** – CBQ XXXVI, 1974, 157–174; p. 175–192: Brueggemann, Walter: On coping with curse: A study of **2 Sam 16:5–14.**

Coote, Robert B.: **Hos 14:8**: "They who are filled with grain shall live". – JBL XCIII, 1974, 161–173.

Gilbert, Maurice, SJ: La prière d'Azarias ‹**Dn 3,26–45** Théodotion›. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 561–582.

Leeuwen, C. van: De «Kleine Profeten» in het onderzoek van de laatste tien jaar. – NThT XXVIII, 1974, 113–129.

Rupčić, Ljudevit: Pjesma nad pjesmama [**Hld**]. – Zagreb: Krščanska sadašnjost 1973. 108 p. = Metanoja XXXII–XXXIII.

Zimmerli, Walter: Das Buch **Kohelet** – Traktat oder Sentenzensammlung? – VT XXIV, 1974, 221–230; p. 178–186: Holm-Nielsen, Svend: On the interpretation of Qoheleth in early Christianity.

Schmuttermayr, Georg: „Schöpfung aus dem Nichts" in **2 Makk 7,28?** Zum Verhältnis von Position und Bedeutung. – BZ, N.F. XII, 1973, 203–228.

Caquot, André: Un écrit sectaire de Qoumrân: Le «Targoum de Job». – RHR T. CLXXV, 1974, 9–27.

Becker, Jürgen: Die Testamente der **zwölf Patriarchen.** – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1974. 163 S. = Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. III: Unterweisung in lebhafter Form I.

Schmid, Herbert: **Baruch** und die ihm zugeschriebene apokryphe und pseudepigraphische Literatur. – Judaica XXX, 1974, 54–70.

Dion, Paul-Eugène, OP: Le rôle de la foi yahwiste dans la vie politique d'Israël. – Science et esprit XXVI, 1974, 173–203.

Nicholson, Ernest W.: Exodus and Sinai in history and tradition. Growing points in theology. – Richmond: Knox 1973. XV, 94 p.

Garnet, Paul: Atonement constructions in the Old Testament and the Qumran Scrolls. – EvQ XLVI, 1974, 131–163.

García Trapiello, J., OP: La autoridad civil en el pensamiento del Antiguo Testamento. – Angelicum LI, 1974, 10–49.

Hasel, Gerhard F.: The problem of the center in the Old Testament theology debate. – ZAW LXXXVI, 1974, 65–82.

Mayes, A. D. H.: Israel in the period of the Judges. – Lo: SCM Pr. (1974). X, 156 p. = Studies in biblical theology II, 29; £ 2,50.

Ishida, Tomoo: The leaders of the tribal leagues «Israel» in the pre-monarchic period. – RB LXXX, 1973, 514–530.

Agassi, Joseph: Conventions of knowledge in Talmudic law. – JJS XXV, 1974, 16–34.

Coogan, Michael D.: Jews at Nippur in the fifth century B.C. – BA XXXVII, 1974, 6–12; p. 13–19: Thompson, Henry O. – Zayadine, Fawzi: The works of **Amminadab.**

3. Neues Testament

Christ and Spirit in the New Testament. Ed. by Barnabas Lindars, and Stephen S. Smalley in honour of Francis Digby **Moule.** – (Lo:) Cambr. Univ. Pr. 1973. XVIII, 440 p.; £ 8,30; p. X–XVI: Bibliography of the works of C.F.D. Moule; [cont. e.a.:] p. 3–13: Trocmé, E.: Is there a Markan christology?; p. 15–25: Mánek, Jindrich: Mit wem identifiziert sich Jesus ‹Matt. 25: 31–46›?; p. 27–42: Stanton, Graham N.: On the christology of Q.; p. 43–60: Lindars, Barnabas: The son of man in the Johannine christology; p. 61–78: Robinson, John A. T.: The use of the Fourth Gospel for christology today; p. 79–93: Smalley, Stephen S.: The christology of Acts again; p. 95–112: Metzger, Bruce M.: The punctuation of Rom. 9:5; p. 113–126: Unnik, W. C. van: Jesus: Anathema or Kyrios ‹1 Cor. 12:3›; p. 127–141: Dunn, James D. G.: 1 Corinthians 15:45 – last Adam, life-giving spirit; p. 143–156: Thrall, Margaret E.: Christ crucified or second Adam? A christological debate between Paul and the Corinthians; p. 157–173: Kümmel, Werner Georg: ‚Individualgeschichte' und ‚Weltgeschichte' in Gal. 2:15–21; p. 175–187: Styler, G. M.: The basis of obligation in Paul's christology and ethics; p. 189–196: Black, Matthew: The Maranatha invocation and Jude 14,15 ‹1 Enoch 1:9›; p. 199–217: Bammel, Ernst: Jesus und der Paraklet in Johannes 16; p. 219–228: Dupont, J.: Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Actes 2:33; p. 229–252: Stählin, G.: Τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ ‹Apostelgeschichte 16:7›; p. 253–268: Lampe, G. W. H.: 'Grievous wolves' ‹Acts 20:29›; p. 269–277: Ellis, E. Earle: Christ and Spirit in 1 Corinthians; p. 279–296: Schnackenburg, Rudolf: Christus, Geist und Gemeinde ‹Eph. 4:1–16›; p. 297–313: Schweizer, Eduard: Christus und Geist im Kolosserbrief 1; p. 315–331: Hooker, Morna D.: Were there false teachers in Colossae?; p. 333–344: Bruce, F. F.: The spirit in the Apocalypse; p. 345–355: Wilson, R. Mc L.: The spirit in gnostic literature.

Shae, Gam Sen: The question on the authority of Jesus. Exegesis of **Mark 11: 27–33.** – NovT XVI, 1974, 1–29.

Aletti, Jean-Noël: Le discours sur le pain de vie ‹**Jean 6**›. Problèmes de composition et fonction des citations de l'Ancien Testament. – RSR LXII, 1974, 169–197; p. 199–219: Delorme, Jean: Sacerdoce du Christ et ministère. ‹A propos de Jean XVII›. Sémantique et théologie biblique.

Schnackenburg, Rudolf: Strukturenanalyse von **Joh 17.** – BZ, N.F. XVII, 1973, 67–78. 196–202.

Kümmel, Werner Georg: **Römer 7** und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien. – Mchn: Kaiser Verl. 1974. XIX, 233 S. = Theologische Bücherei. Neues Testament LIII; kart. DM 22,50.

Die Briefe an die **Philipper,** an **Philemon**, an die **Kolosser,** an die **Epheser.** Übers. u. erklärt von Josef Ernst. – Rgb: Pustet (1974). 452 S. = Regensburger Neues Testament; Lw. DM 54,–.

Hübner, Hans: Das **Gesetz** in der synoptischen Tradition. Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition. – Witten: Luther-Verlag 1973. 261 S.; kart. DM 70,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Thysman, Raymond: Communauté et directives éthiques. La catéchèse de Matthieu. Théologie morale du Nouveau Testament. Essai de synthèse. – Gembl: Duculot (1974). 110 p. = Recherches. Synthèses de sciences religieuses. Section d'exégèse I; FB 350,–.

Merkel, Helmut: Auf den Spuren des Urmarkus? Ein neuer Fund und seine Beurteilung. – ZThK LXXI, 1974, 123–144.

Theriault, Jean-Yves: Les dimensions sociales, économiques et politiques dans l'œuvre de Luc. – Science et esprit XXVI, 1974, 205–231.

Moda, Aldo: Quarto Vangelo: 1966–1972. Una selezione bibliografica. – RBibl XXII, 1974, 53–86.

Reim, Günter: Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums. – (Lo:) Cambridge Univ. Press 1974. XIII, 313 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XXII; £ 5.90 [Diss., Oxford. Überarb.]

McEleney, Neil J., CPS: The vice lists of the Pastoral Epistles. – CBQ XXXVI, 1974, 203–219.
Giurisato, Giorgio: Struttura della prima lettera di Giovanni. – RBibl XXI, 1973, 361–381.
Cornelius, Friedrich: Jesus der Mensch in seinem religionsgeschichtl. Zusammenhang. – Aalen: Scientia-Verl. 1973. 221 S.; Werkstoff DM 45,-.
Legasse, S.: Jésus devant le Sanhédrin. Recherche sur les traditions évangéliques. – RTL V, 1974, 170–197.
D'Outrepont, Gérard: Jésus dans les évangiles et les lettres de Saint Paul. – P: Beauchesne (1973). 199 p.; F 22,–.
Biser, Eugen: Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu. – Mchn: Kösel-Verlag (1973). 263 S.; Lw. DM 28,–.
Harnisch, Wolfgang: Die Sprachkraft der Analogie. Zur These vom „argumentativen Charakter" der Gleichnisse Jesu. – StTh XXVIII, 1974, 1–20.
Wilckens, Ullrich: Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) (1974). 245 S.; kart. DM 28,–.
Hanson, Anthony Tyrrell: Studies in Paul's technique and theology. – Lo: SPCK 1974. XIV, 329 p.; £ 6,50.
Luz, Ulrich: Erwägungen zur Entstehung des „Frühkatholizismus". Eine Skizze. – ZNW LXV, 1974, 88–111.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Köhler, Oskar: Die Kirche als Geschichte. – Mysterium salutis. IV, I: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 527–591.
Dyson, A. O.: The immortality of the Past. – (Lo:) SCMPr. (1974). VIII, 116 p.; £ 1,95.
Darlapp, Adolf: Fragmentarische Überlegungen zum Thema Theologiegeschichte. – ZKTh LXLVI, 1974, 6–11.
Hill, Marvin S.: Secular or sectarian history? A critique of *No man knows my history*. – ChH XLIII, 1974, 78–96.
Müller, Gerhard: Die Bedeutung der **Nuntiaturberichte** für die Kirchengeschichte. – QFRG LIII, 1973, 168–179; S. 227–275: Lutz, Georg: Glaubwürdigkeit und Gehalt von Nuntiaturberichten.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Fransen, Piet, SJ: Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre. – Mysterium salutis. IV, I: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 631–765.
Fedalto, Giorgio: La Chiesa latina in Oriente. Vol. I. – Verona: Casa Ed. Mazziana 1973. 526 p. = Studi religiosi III; Lire 7800.
Denzler, Georg: Das Papsttum und der Amtszölibat. Teil I: Die Zeit bis zur Reformation. – Stu: Hiersemann 1973. XII, 180 S. = Päpste und Papsttum V, 1; Lw. DM 84,–.
Dotzauer, Winfried: Die Ankunft des Herrschers. – AKG LV, 1973, 245–288.
Clebsch, William A.: Toward a history of Christianity. – ChH XLIII, 1974, 5–16.
Schneider, Hans-Peter: Das **„ius resistendi"** als rechtstheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart. – ZSavRGKan LIX, 1973, 383–416.

3. Alte Kirchengeschichte

Bertrand, Daniel Alain: Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles. – Tü: Mohr 1973. XII, 161 p. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XIV; Lw. DM 31,– [Diss., Strasbourg]
Casagrande, Dominicus: Enchiridion Marianum biblicum patristicum. Cura et studio Dominici Casagrande. – R: Sumptibus "Cor Unum" 1974. XIV, 2014 p., 8 tav.; Lire 50 000.
Dockx, S.: Essai de chronologie pétrinienne. – RSR LXII, 1974, 221–241.
Eijk, Ron H. C. van: La résurrection des morts chez les Pères apostoliques. – P: Beauchesne (1974). 207 p. = Théologie historique XXV.
Hagner, Donald Alfred: The use of the Old and New Testaments in **Clement of Rome.** – Lei: Brill 1973. X, 393 p. = Supplements to Novum Testamentum XXXIV; hfl 88,– [Diss., Manchester]
Bower, Richard A.: The meaning of 'ΕΠΙΤΥΓΧΑΝΩ in the epistles of St. **Ignatius of Antioch.** – VigChr XXVIII, 1974, 1–14; p. 15–28: Meijering, E. P.: Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie.
Unnik, W[illem] C[ornelis] van: De aphthonia van God in de oudchristelijke literatuur. – Amst, Lo: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij 1973. 55 p. = Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. Nieuwe reeks XXXVI, 2; hfl 12,50.
Orbe, Antonio, SJ: Los hombres y el creador según una homilía de **Valentín.** – Gr LV, 1974, 5–47. 339–368.
Treu, Kurt: Christliche Empfehlungs-Schemabriefe auf Papyrus. – Zetesis. Album amicorum ... aangeboden aan E. de Strycker ..., Antw/Utr 1973, 629–636; p. 637–645: Dekkers, E., OSB: 'Politiek morgengebed'. Over enkele oudchristelijke technische termen in verband met het gebed; p. 646–654: Devos, Paul: Lecto ergo ipso loco. A propos d'un passage d'**Égérie** ‹Itinerarium III 6›; p. 655–663: Quecke, Hans: Briefe **Pachoms** in koptischer Sprache. Neue deutsche Übersetzung; p. 664–667: Halkin, François: Un nouvel extrait de l'historien byzantin Ménandre?; p. 668–678: Aubineau, Michel: Une homélie pascale attribuée à S. Athanase d'Alexandrie dans le Sinaïticus gr. 492; p. 679–694: Dykmans, Marc, SJ: Aux origines de l'élévation eucharistique; p. 695–716: Amand de Mendieta, Emmanuel: Les deux homélies sur la création de l'homme que les manuscrits attribuent à **Basile** de **Césarée** ou à Grégoire de Nysse. Le problème de leur rédaction; p. 717–731: Canart, Paul: Recentissimus non deterrimus. Le texte de la lettre II de **Grégoire** de **Nysse** dans la copie d'Alvise Lollibo ‹cod. Vatic. gr. 1759›; p. 732–735: Leroy-Molinghen, Alice: A propos du texte de l' 'Histoire de Philothée' de **Théodoret** de **Cyr**; p. 736–740: De Gaiffier, B.: A propos de l'iconographie de saint **Lambert**; p. 741–753: Lafontaine-Dosogne, J.: La Kale kilisesi de Selime et sa représentation de donateurs.
Rezette, Jean, OFM: La condition du chrétien d'après le *De baptismo* de **Tertullien.** – Antonianum XLIX, 1974, 14–46.
Schneemelcher, Wilhelm: Histoire du salut et Empire romain. **Meliton** de **Sardes** et l'état. – BLE LXXV, 1974, 81–98.
Spain Alexander, Suzanne: Studies in Constantinian church architecture. – RivAC XLVII, 1971, 281–330; XLIX, 1973, 33–44.
Cameron, Alan: Demes and factions. – ByZ LXVII, 1974, 74–91.
Nedungatt, George, SJ: The convenanters of the early Syriac-speaking Church. – OChP XXXIX, 1973, 191–215. 419–444.
Alcaín, José Antonio, SI: Cautiverio y redención del hombre en **Orígenes.** – Bilbao: Universidad de Deusto; Mensajero 1973. 328 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto. Teología Deusto IV; pes 425. [Diss., Rom. Univ. Gregoriana]
Ferguson, Everett: Origen and the election of bishops. – ChH XLIII, 1974, 26–33.
Jay, Pierre: **Jérôme** auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche. – RevÉtAug XX, 1974, 36–41; p. 42–54: La Bonnardière, A.-M.: Jérôme «informateur» d'Augustin au sujet d'Origène.
Terzoli, Riccardo: Il tema della beatitudine nei Padri Siri. Presente e futuro della salvezza. – (Brescia:) Morcelliana (1973). 210 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche XI; Lire 4000.
Richard, Marcel: Le florilège du Cod. Vatopédi 236 sur le corruptible et l'incorruptible. – Muséon LXXXVI, 1973, 249–273; p. 275–282: Duplacy, Jean: L'homélie II d'**Astérius** le **Sophiste**, homélie de l'octave pascale?; p. 283–304: Van Esbroeck, M.: Une homélie sur l'Église attribuée à **Jean** de **Jérusalem**; p. 305–340: Lafontaine, Guy: Deux vies grecques abrégées de **Saint Sabas**; p. 341–363: Minassian, Martiros: A propos d'un passage d'Eznik (p. 241); p. 377–396: Garitte, Gérard: «**Protevangelii Iacobi**» versio arabica antiquior; p. 397–435: Fiey, Jean Maurice: Ādarbāyğān chrétien; p. 437–442: Brock, S. P.: Athanasiana Syriaca: Notes on two manuscripts.
Gottlieb, Günther: **Ambrosius** von **Mailand** und Kaiser Gratian. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht. 1973. 91 S. = Hypomneta XL; brosch. DM 18,–. [Habil.-Schrift, Heidelberg]
Vergez, André: San Agustín y la filosofía cristiana. El problema de la culpa y de la libertad. – Augustinus XIX, 1974, 3–19; p. 21–34: Moretti-Costanzi, Teodorico: Ascesis y filosofía en san Agustín; p. 35–44: Van der Lof, L. J.: De san Agustín a san Gregorio de Tours. Sobre la intervención de los mártires; p. 45–52: Gundersdorf von Jess, W.: La simplicidad de Dios en el pensamiento agustiniano; p. 113–126: Covi, Davide: El valor y el fin de la actividad sexual matrimonial según san Agustín; p. 127–143: Alonso del Campo, Urbano: La conversión de san Agustín. Validez de las fuentes psico-biográficas; p. 145–176: Manferdini, Tina: Pluralidad según san Agustín.
Scipioni, Luigi I.: **Nestorio** e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica. – Milano: Vita e Pensiero 1974. VII, 453 p. = Studia patristica Mediolanensia I; Lire 14 000.
Macomber, William F., SJ: The manuscripts of the metrical homilies of **Narsai.** – OChP XXXIX, 1973, 275–306.
Schieffer, Rudolf: Das **V. Ökumenische Konzil** in kanonistischer Überlieferung. – ZSavRGKan LIX, 1973, 1–34.
Chadwick, Henry: John Moschus and his friend Sophronius the Sophist. – JThSt N.S. XXV, 1974, 41–74.
Henry, Patrick: Initial eastern assessments of the **seventh oecumenical council.** – JThSt N.S. XXV, 1974, 75–92.

4. Mittelalter und Neuzeit

Saggi e ricerche nel VII centenario della nascità del B. **Bernardo Tolomei** ‹1272–1972›. – (Chiusure ‹Siena›: Congregazione Benedettina Olivetana. Abbazia di Monte Oliveto Maggiore) 1972. 190 p. = Studia Olivetana I; Lire 3000; [cont. e.a.:] p. 11–22: Leclercq, Jean: Pour un portrait spirituel de Bernard Tolomei; p. 25–48: Dickson, Marie Pascal: La congrégation bénédictine de Mont Olivet au premier siècle de sa fondation et sa place dans l'histoire de l'Ordre; p. 49–84: Lugano, Placido: L'istituzione di Montoliveto nella seconda metà del trecento; p. 85–106: Mattoscio, Benedict: The letters of blessed Bernard Tolomei: a study; p. 107–112: Picasso, Giorgio: Il nome di Monte Oliveto; p. 113–118: Cattana, Valerio: "Iam decem alia loca in diversis diœcesibus sunt constructa". (Supplica a Clemente VI in «Riv.st.ben.», XVI, 1925, p. 247). A proposito della prima espansione olivetana; p. 119–130: Appendice (con una carta f.t.); p. 131–180: Brizzi, Giovanni: Iconografia del beato Bernardo Tolomei. Prime ricerche (con 13 ill. f.t.)
Fuhrmann, Horst: Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Teil II: Von ihrem Auftauchen bis in die heutige Zeit. – Stu: Hiersemann 1973. 624 S. = Schriften der Monumenta Germaniae historica XXIV, 2; Lw. DM 92,–.

5. Mittelalter

Angenendt, Arnold: **Willibrord** im Dienste der Karolinger. – AHVNrh CLXXV, 1973, 63–113.

Vezin, Jean: Le répartition du travail dans les «scriptoria» carolingiens. – Journal des Savants 1973, 212–227.

Schwaiger, Georg: Der **Heilige** in der Welt des frühen Mittelalters. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg VII, 1973, 27–40.

Tabacco, Giovanni: Der Zusammenhang zwischen Macht und Besitz im fränkischen und langobardischen Reich. – Saeculum XXIV, 1973, 220–240.

Stephanou, Pelopidas, SJ: Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de **Constantinople** en **869** et en **879**. – OChP XXXIX, 1973, 363–407.

Grosdidier de Matons, José: Trois études sur **Léon VI**. – Travaux et Mémoires V, 1973, 181–242.

Boojamra, John L.: The eastern schism of **907** and the affair of the Tetragamina. – JEH XXV, 1974, 113–133.

Brincken, Anna-Dorothee v. den: Europa in der Kartographie des Mittelalters. – AKG LV, 1973, 289–304.

Oakley, Francis: Celestial hierarchies revisited: Walter Ullmann's vision of medieval politics. – Past and Present LX, 1973, 3–48.

Fumagalli, Vito: Vescovi e conti nell'Emilia Occidentale da Berengario I a Ottone I. – Studi medievali. Serie III, A. XIV, 1973, 137–204.

Merlo, Grado G.: Monasteri e chiese nel **Pinerolese** ‹sec. **XI-XIII**›. Aspetti topografici e cronologici. – RSCI XXVII, 1973, 79–97.

Investiturstreit und Reichsverfassung. Hrsg. von Josef Fleckenstein. – Sigmaringen: Thorbecke (1973). 460 S. = Vorträge und Forschungen XVII; Lw. DM 68,–; [enth.:] S. 9–32: Sauerländer, Willibald: Cluny und Speyer; S. 33–60: Beumannn, Helmut: Tribur, Rom und Canossa; S. 61–85: Schlesinger, Walter: Die Wahl Rudolfs von Schwaben zum Gegenkönig 1077 in Forchheim; S. 87–115: Jakobs, Hermann: Rudolf von Rheinfelden und die Kirchenreform; S. 117–140: Fleckenstein, Josef: Hofkapelle und Reichsepiskopat unter Heinrich IV.; S. 141–173: Wadle, Elmar: Heinrich IV. und die deutsche Friedensbewegung; S. 175–203: Fuhrmann Horst: Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft; S. 205–239: Goez, Werner: Reformpapsttum, Adel und monastische Erneuerung in der Toscana; S. 241–275: Becker, Alfons: Urban II. und die deutsche Kirche; S. 277–293: Wollasch, Joachim: Reform und Adel in Burgund; S. 295–319: Schmid, Karl: Adel und Reform in Schwaben; S. 321–350: Keller, Hagen: Pataria und Stadtverfassung, Stadtgemeinde und Reform: Mailand im „Investiturstreit"; S. 351–361: Büttner, Heinrich: Die Bischofsstädte von Basel bis Mainz in der Zeit des Investiturstreites; S. 363–371: Maurer: Helmut: Die Konstanzer Bürgerschaft im Investiturstreit; S. 373–393: Lewald, Ursula, Köln im Investiturstreit; S. 395–410: Büttner, Heinrich: Erzbischof Adalbert von Mainz, die Kurie und das Reich in den Jahren 1118 bis 1122; S. 412–460: Classen, Peter: Das Wormser Konkordat in der deutschen Verfassungsgeschichte.

Gilchrist, John: The reception of Pope **Gregory VII** into the canon law ‹1073–1141›. – ZSavRGKan LIX, 1973, 35–83.

Pellens, Karl: Das Kirchendenken des **normannischen Anonymus**. – Wiesb: Steiner 1973. XIX, 333 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LIX; Lw. DM 50.

Lapsanski, Duane V.: Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. XXXII, 279 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Kath.-Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. N. F. XXII; Linson DM 24,– [Diss., München]

Livre des deux principes (Liber de duobus principiis, lat., franz.). Introduction, texte critique, traduction, notes et index de Christine Thouzellier. – P: Les Editions du Cerf 1973. 504 p. = Sources chrétiennes CXCVIII; F 89,–.

Leclercq, Jean: S. **Bernard** parmi nous. Dix anneés d'études bernadines. – CCist XXXVI, 1974, 3–23.

Piault, Bernard: Le désire de la sagesse chez S. Bernard. – CCist XXXVI, 1974, 24–44.

Smalley, Beryl: The **Becket** conflict and the schools: a study of intellectuals in politics. – Oxf: Blackwell 1973. XIV, 258 p.; £ 4,25.

Nersès, Snorhali: Jésus fils unique du Père. Introduction, traduction de l'arménien et notes par Isaac Kéchichian. – P: Les Editions du Cerf 1973. 242 p. = Sources chrétiennes CCIII; F 32,–.

Pfaff, Volkert: Die deutschen Domkapitel und das Papsttum am Ende des **12.** Jahrhunderts. – HJ XCIII, 1973, 21–56.

Bordenave, Jean – Michel Vialette: Aux racines du mouvement cathare: La mentalité religieuse des paysans de l'**Albigeois** médiéval. Préfaces de Raymond Mauny et Jean Lautier. – (Toul:) Privat (1973). 350 p., 82 fig., 35 tabl.; F 52,–.

Hagedorn, Gerd: Papst **Innozenz III** und Byzanz am Vorabend des Vierten Kreuzzuges ‹**1198** bis **1203**›. – OstkSt XXIII, 1974, 3–20.

Eßer, Kajetan, OFM: Das Testament des hl. **Franziskus** in der Gesetzgebung des Kapuzinerordens. – CollFr XLIV, 1974, 45–69.

Cygan, Gregorius: Franciscana in hagiographia Polonorum. De statu investigationum usque ad annum 1973. – CollFr XLIV, 1974, 167–195.

Hinnebusch, William A., OP: The history of the **Dominican Order**. Intellectual and cultural life to 1500. Vol. II. – NY: Alba House (1973). XII, 474 p.; $ 9,75.

Les mendiants en pays d'Oc au XIIIe siècle. – (Toul:) Privat (1973). 445 p., 7 tabl. = Cahiers de Fanjeaux VIII; F 48,–.

Gill, G.: Het tweede concile van **Lyon** ‹**1274**›. Beschouwingen bij het 7e eeuwfeest. – CO XXVI, 1974, 77–96.

Burr, David: Quantity and eucharistic presence: The debate from **Olivi** through **Ockham**. – CollFr XLIV, 1974, 5–44.

Esch, Arnold: Die Zeugenaussagen im Heiligsprechungsverfahren für S. Francesca Romana als Quelle zur Sozialgeschichte Roms im frühen Quattrocento. – QFRG LIII, 1973, 93–151.

Hoffmann, Hermann [Bearb.]: Das älteste Lehenbuch des Hochstifts **Würzburg 1303–1345**. Teilband II. – Wü: Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh 1973. VII S. u. S. 407–716 = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXV.

Das Cannstatter Urbar des Konstanzer Domkapitels von **1344**. Bearbeitet von Klaus Mohr. – Stu: Kohlhammer 1973. XIV, 57*, 72 S., 3 Abb. auf 2 Taf. = Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A: Quellen XXII.

Protocollum visitationis Archidiaconatus **Pragensis** annis **1379–1382** per Paulum de Janowicz Archidiaconum Pragensem factae. Ediderunt Ivan Hlaváček et Zdeňka Hledíková – Visitační protokol pražského arcijáhenství pražského arcijáhna Paula z Janovic z let 1379–1382. K vydání připravili Ivan Hlaváček a Zdeňka Hledíková. – Pragae: In aedibus Academiae scientiarum bohemoslovacae; Praha: Nakladatelství Ceskoslovenske akademie ved 1973. 529 p.

Die Berichte der Generalprokuratoren des **Deutschen Ordens** an der Kurie. Band IV: 1429–1436. Halbbd 1: **1429–1432**. Bearb. von Kurt Forstreuter unter Mitwirk. von Hans Koeppen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 484 S. = Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung XXXII; brosch. DM 76,–.

Brecht, Josef: Die pseudothomasischen Opuscula "De divinis moribus" und "De beatitudine". Texte und Untersuchungen zu mittelhochdeutschen und mittelniederländischen Übertragungen. – Mchn: Beck 1973. VIII, 292 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XL; Lw. DM 56,– [Diss., Würzburg]

Aldama, Antonio de, SJ: La composición de las constituciones de la Compañía de Jesús. – AHSJ XLII, 1974, 201–245.

Piekarek, Roderich: Die **Braunschweiger Ablaßkirche**. Eine quellengeschichtliche Untersuchung über die Finanzierung der mittelalterlichen Kirchenbauten im Hinblick auf die damalige Bußpraxis. – Braunschweigisches Jahrbuch LIV, 1973, 74–137.

Schneyer, Johann-Baptist: **Konstanz**er Konzilspredigten: Texte. – ZGObrh CXX, 1972, 125–215.

6. Gesamte Neuzeit

Demel, Bernhard: Der **Deutsche Orden** und seine Besitzungen im südwestdeutschen Sprachraum vom 13. bis 19. Jahrhundert. – Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte XXXI, 1972, 16–73.

Macek, Joseph: Jean **Hus** et les traditions **hussites** ‹**XV**e–**XIX**e siècles›. – (P:) Plon (1973). 390 p. = Civilisations et mentalités.

Lutz, Heinrich: Die Bedeutung der Nuntiaturberichte für die europäische Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung. – QFRG LIII, 1973, 152–167.

Coccia, Antonio: Nota storica sulla Vigna Antoniana dei Frati Minori Conventuali in Roma ‹1555–1972›. – MF LXXIII, 1974, 171–190.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Aus Reformation und Gegenreformation. Festschrift für Theobald **Freudenberger** = Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter XXXV/XXXVI. – Wü: Bischöfl. Ordinariatsarchiv 1974. XIII, 498 S.; S. 11–14: Reiter, Hedwig: Bibliographie Theobald Freudenberger; [enth.:] S. 15–26: Noack, Ulrich: Reichsreligion und Gewissensreligion. Ein universalhistorischer Leitgedanke aus der Mitte überschaubarer Weltgeschichte; S. 27–42: Dünninger, Josef: Forschungsbereiche der religiösen Volkskunde; S. 43–74: Zumkeller, Adolar, OSA: Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen **Johannes** von **Dorsten** ‹† **1481**› über Urstand und Erbsünde; S. 75–85: Iserloh, Erwin: Die Verteidigung der Bilder durch Johannes **Eck** zu Beginn des reformatorischen Bildersturms; S. 87–120: Merzbacher, Friedrich: Der Würzburger Generalvikar und Domdekan **Johann** von **Guttenberg** ‹**1520–1538**›; S. 123–147: Pfeiffer, Gerhard: Die Brandenburg-Nürnbergische und die kurbrandenburgische Kirchenordnung in der katholischen Kritik des 16. Jahrhunderts; S. 149–167: Wendehorst, Alfred: Mitteilungen aus der Gothaer Handschrift Chart. A 185 zur Geschichte der Würzburger Bischöfe Konrad von Thüringen ‹1519–1540› und Melchior Zobel von Giebelstadt ‹1544–1558›; S. 169–175: Hoffmann, Hermann: Visitation der Pfarreien Heimbuchental, Mönchberg, Röllbach und Sommerau sowie des Klosters Gerlachsheim 1549; S. 177–195: Bundschuh, Benno v.: Vom Benediktinerabt zum Superintendenten. Neu aufgefundene Briefe des Johannes **Fries**, ehemaligen Abtes von Neustadt/M.; S. 197–207: Jedin, Hubert: Notulae zu den Konzilsprotokollen von **1562**; S. 209–223: Bäumer, Remigius: Matthias **Ugonius** und die Konzilsverlegung durch den Papst. Ein Beitrag zu den Diskussionen um die Translation des Trienter Konzils ‹1562/63›; S. 225–239: Steinruck, Josef: Die Bedeutung der nationalen Reformdenkschriften für die Reformdekrete des Konzils von Trient; S. 241–260: Ganzer, Klaus: Zum Kirchenverständnis Gasparo **Contarinis**; S. 261–273: Weigand, Rudolf: Die Einführung der Formpflicht für die Eheschließung durch das Tridentinum und die bedingte Eheschließung; S. 275–317: Specker, Hans Eugen: Die Kanzleiordnung Fürstbischof Julius Echters von 1574. Ein Beitrag zur Verwaltungsgeschichte des Hochstifts Würzburg; S. 319–329: Baumgart, Peter: Die kaiserlichen Privilegien von **1575** für die Universitäten Würzburg und Helmstedt; S. 331–347: Müller, Wolfgang: Beobachtungen zum Bau der Dorfkirchen zur Zeit Bischof Julius Echters von Mespelbrunn; S. 349–353: Brück, Anton Ph.: Die Wahl des Würzburger Domdekans Johann Kottwitz von Aulenbach zum Domdekan in Mainz 1585; S. 355–366: Thurn, Hans: Thomas Duff, Schottenmönch und Dichter zu Würzburg in der Zeit der Gegenreformation; S. 367–380: Schwaiger, Georg: Bischofsweihen und Apostolische Sukzession der schwedischen Kirche im 16. Jahrhundert; S. 381–401: Suttner, Ernst Chr.: Der Widerhall von Reformation und Gegenreformation bei den Rumänen Siebenbürgens; S. 403–415: Biedermann, Hermenegild M.: Die Confessio des Dositheos von Jerusalem ‹1672›.

Bubenheimer, Ulrich: Scandalum et ius divinum. Theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg 1521/22. – ZSavRGKan LIX, 1973, 263–342.

Heal, Felicity: The Tudors and Church lands: Economic problems of the Bishopric of Ely during the sixteenth century. – The Economic History Review XXVI, 1973, 198–217.

Kantzenbach, Wilhelm: Bild und Wort bei Luther und in der Sprache der Frömmigkeit. – NZSTh XVI, 1974, 57–74.

Fuchs, Eric: La tradition réformée face aux problèmes du pouvoir. Une analyse du modèle calvinien. – RSR LXII, 1574, 243–258.

Acta Reformationis Catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformationsverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Bd VI: **1538** bis **1548**. Teil III, 2. Hrsg. von Georg Pfeilschifter. – Rgb: Pustet 1974. XIII, 383 p.; Lw. DM 118,–.

Davis, Natalie Zemon: The rites of violence: Religious riot in sixteenth-century France. – Past and Present LIX, 1973, 51–91.

Themel, Karl: Dokumente von der Entstehung der **Konkordienformel**. – ARG LXIV, 1973, 287–313.

Sturm, Heribert: Die Reformation in und um **Eger**. – ZBKG XLII/III, 1973/74, 156–167.

Wintermann, Gerhard: **Hamelmann**s Kirchenordnung im Zusammenhang Oldenburger Reformationsgeschichte. – JGNKG LXXI, 1973, 9–19; S. 21–30: Krumwiede, Hans-Walter: Glaube und Politik. Ein Oldenburger Beispiel aus dem 16. Jahrhundert.

Kumisch, Johannes: Das Nürnberger Reichsregiment und die Türkengefahr. – HJ XCIII, 1973, 56–72.

Plath, Uwe: **Calvin** und **Basel** in den Jahren **1552–1556**. – Zü: Theologischer Verlag (1974). 311 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie XXII; Snolin DM 44,–.

Seeling, Werner: Johannes **Sylvan**. Neue Erkenntnisse über die Hinrichtung eines kurpfälzischen Theologen im Jahr **1572**. – Blätter f. Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde XL, 1973, 86–99.

Dubois, Pierre: Les **Capucins italiens** et l'établissement de leur ordre en Provence ‹**1576–1600**›. – CollFr XLIV, 1974, 71–140.

Roosbroeck, Robert van: Niederländische Glaubensflüchtlinge in **Bremen** ‹1581–1600› und ihr Briefwechsel. – Bremisches Jahrbuch LII, 1972, 85–112.

Jedin, Hubert: Nuntiaturberichte und Durchführung des Konzils von Trient. Hinweise und Fragen. – QFRG LIII, 1973, 180–213.

Goetz, Helmut: Die Nuntiaturberichte des 16. Jahrhunderts als Komplementärquelle zur Geschichtsschreibung. – QFRG LIII, 1973, 214–226.

Jaitner, Klaus: Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in Jülich-Berg von 1647–1679. – Mstr: Aschendorff (1973). VII, 345 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CVII; kart. DM 68,– [Diss., Freiburg/S]

8. Neuere Zeit

(Lessius, Leonardus:) Leonardi Lessii, SI *De sacra scriptura*. Edición crítica por Antonio María Artola, C.P. – Vitoria: Editorial Eset 1974. 285 p. = Biblica Victoriensia I; pes 550.

Artola, Antonio M., CP: Variaciones del pensiamento inspiracionista de Lessio a lo largo de la controversia lovaniense ‹**1587–1588**›. – ATG XXXVI, 1973, 81–143.

Sérouet, Pierre: Quinze lettres de la Mère Isabelle de Saint-Paul ‹Chavarría Fransarsens› ‹1560–1641›. – RHE LXIX, 1974, 38–67.

Struck, Wolf-Heino: Die Aufhebung der Benediktinerabtei **Johannesberg** im Rheingau 1563 und der Übergang des Johannisberges auf die Abtei Fulda 1716. – HessJLG XXIII, 1973, 259–291.

Briels, J. G. C. A.: Biografische aantekeningen betreffende Zuidnederlandse onderwijskrachten in Noordnederland 1570–1630. – AGKatKN XV, 1973, 263–297.

Odoardi, Giovanni, OFMConv: I Frati Minori Conventuali e Propaganda Fide nel 350° della S. Congregazione ‹1622–1972›. – MF LXXIII, 1974, 137–170.

Köhler, Jochen: Revision eines Bischofsbildes? Erzherzog **Karl** von **Österreich**, Bischof von Breslau ‹1608–1624› und Brixen ‹1613–1624›, als Exponent der habsburgischen Hausmachtspolitik. – ArSKG XXXII, 1974, 103–126.

Becker, Michael K.: Episcopal unrest: Gallicanism in the 1625 assembly of the clergy. – ChH XLIII, 1974, 65–77.

Cope, Esther S.: The short parliament of **1640** and convocation. – JEH XXV, 1974, 167–184.

Wittschier, Heinz Willi: António **Vieiras** Pestpredigt (Sermam de Santo Roque avendo peste no Reyno do Algarve). Kritischer Text und Kommentar. – Mstr: Aschendorff 1973. 176 S. = Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft III, 2; Lw. DM 44,– [Habil-Schrift, Hamburg]

Teply, Karl: Türkentaufen in **Wien** während des Großen Türkenkrieges 1683–1699. Wesen und Bedeutung der Türkentaufen. – Jahrbuch d. Vereines f. Gesch. der Stadt Wien XXIX, 1973, 57–87.

Tüchle, Hermann: Die Bistümer **Worms** und **Speyer** in den Nuntiaturberichten an die Propagandakongregation von **1697**. – Blätter f. Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde XL, 1973, 78–85; S. 147–158: Kuby, Hans Alfred: Zwei Dokumente betr. die Religionsausübung der Katholiken in Pirmasens.

Blaufuß, Dietrich: Ph. J. Spener, J. Caspar Schade und sein Freundeskreis in der Auseinandersetzung um die Einzelbeichte im Pietismus. Bemerkungen auf Grund einer Veröffentlichung von Helmut Obst ‹1970/1972›. – Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte XLVIII, 1973, 19–52.

Rayez, André – Louis Fèvre: Foi chrétienne et vie consacrée. Clorivière aujourd'hui. Vol. II: Le pasteur. Préface de François Morlot. – P: Beauchesne 1973. 252 p.; F 30.

Hermann Samuel **Reimerus ‹1694–1768›**. Ein „bekannter Unbekannter" der Aufklärung in Hamburg. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wiss., Hamburg, am 12. u. 13. Okt. 1972. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 164 S. = Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg.

Keinemann, Friedrich: Die europäischen Mächte und die Wahl des Herzogs Clemens August von Bayern zum Fürstbischof von Münster, Paderborn und Osnabrück ‹1710–1728›. – Keinemann, Friedrich: Ancien Régime, Kulturkampf, Nachkriegszeit. Neue Beiträge zur westfälischen Landesgeschichte, Hamm 1974, 5–76.

Lehmann, Hartmut: Pietismus und Wirtschaft in Calw am Anfang des 18. Jahrhunderts. Ein lokalhistorischer Beitrag zu einer universalhistorischen These von Max Weber. – Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte XXXI, 1972, 249–277.

Andel, Cornelis Pieter van: Gerhard **Terstegen**. Leben und Werk – sein Platz in der Kirchengeschichte. (Die Übersetzung aus dem Holländischen besorgte Arthur Klein). – Düs: Verlag Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland (1973). 307 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XLIV.

Bradler-Rottmann, Elisabeth: Die Reformen Kaiser **Josephs II.** – Göppingen: Kümmerle 1973. 193 S. = Göppinger Akademische Beiträge LXVII; kart. DM 25,–.

Holt, Geoffrey: The English Province: The Ex-Jesuits and the Restoration ‹1773–1814›. – AHSJ XLII, 1974, 288–311.

Mathy, Helmut: Die Rechtfertigungsschrift des Pfarrers Karl Melchior **Arand** aus Nackenheim an das Mainzer Generalvikariat und die Kurfürstliche Landesregierung (1794). Ein Beitrag zur Haltung des französischen Klerus im Zeitalter der Französischen Revolution. – AMrhKG XXV, 1973, 227–260.

Les catholiques libéraux au **XIX**e siècle. Actes du Colloque international d'histoire religieuse de Grenoble des 30 septembre – 3 octobre 1971. Avant-propos de Jacques Gadille. – Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble 1974. 595 p. = Collection du Centre d'Histoire du Catholicisme XI; F 90,–.

Hollerbach, Alexander: Zur Geschichte der Vertretung des **Kirchenrechts** an der Universität **Freiburg** im Breisgau im 19. Jahrhundert. – ZSavRGKan LIX, 1973, 343–382.

Gatz, Erwin: Die Schulfrage auf den Fuldaer Bischofskonferenzen des 19. Jahrhunderts. – Bestellt zum Zeugnis. Festgabe für Bischof Dr. Johannes Pohlschneider zur Vollendung des 75. Lebensjahres und zur Feier des 50jährigen Priesterjubiläums, Aachen 1974, 153–173.

Brück, Anton Ph.: Briefe von Johannes **Janssen** ‹1829–1891› an Friedrich Schneider ‹1836–1907› in Mainz und ihre Auseinandersetzung um „Gotik und Kunst". – AMrhKG XXV, 1973, 261–296.

Jedin, Hubert: **Silesiaca** aus dem Nachlaß Augustin **Theiners** ‹1838–1864›. – ArSKG XXXII, 1974, 173–196.

Corrias Corona, Maria: Stato e chiesa nelle valutazioni dei politici **Sardi** ‹1848–1853›. – Milano: Giuffrè (1972). VIII, 202 p. = Quaderni del Seminario di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Cagliari. Serie dell'Istituto di Filosofia Politica e Giuridica; Lire 3000.

Iurato, Giovanni: Pietro **Taglialatela**. Dalla filosofia del Gioberti all'evangelismo antipapale. – Torino: Editrice Claudiana (1972). 188 p. = Storia del movimento evangelico in Italia II; Lire 3400.

Halperin, William S.: Catholic Journalism in Italy and the Italo-Papal conflict of the 1870's. – CHR LIX, 1974, 587–601.

Martin, Jacques: **Pie IX** et le Comte de Chambord d'après des documents d'archives. – Pio IX II, 1973, 359–371; p. 372–465: De Feo, Francesco: Il viaggio di Pio IX in Toscana in una "Memoria" inedita.

Knoll, Reinhold: Zur Tradition der Christlichsozialen Partei. Ihre Früh- und Entwicklungsgeschichte bis zu den Reichsratswahlen 1907. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1973. 319 S. 2 Bl. Abb. = Studien zur Geschichte der Österr.-ungarischen Monarchie XIII; kart. ÖSch 420,–.

Henn, Ernst: Führungswechsel, Ermächtigungsgesetz und das Ringen um eine neue Synode im bayrischen Kirchenkampf. – ZBKG XLII/III, 1973/4, 325–444.

Gatz, Erwin: Zur Problematik der Sukkursalpfarreien in den linksrheinischen Gebieten des preußischen Staates ‹1802–1888›. – AHVNrh CLXXV, 1973, 208–238.

Anderson, Olive: **Gladstone's** abolition of compulsory church rates: A minor political myth and its historiographical career. – JEH XXV, 1974, 165–198.

Köck, Heribert Franz: Papsttum, Weltfriede und Völkerbund. 1899–1918: Der Kampf um eine institutionelle Sicherung des Friedens. – RHM XV, 1973, 143–173.

Ngindu, A. M.: Connaissance de foi et raison historique chez Lucien **Laberthonnière**. – RHE LXIX, 1974, 68–92.

Wintermann, Gerhard: Aus 130 Jahren kirchengeschichtlicher Entwicklung in Südoldenburg ‹1803–1933›. – JGNKG LXXI, 1973, 41–71; S. 31–40: Kuhn, Oskar: Die Einführung der Verhältniswahl in der Oldenburgischen Landeskirche.

Il cardinale **Gasparri** e la questione romana. ‹Con brani delle memorie inedite.› A cura di Giovanni Spadolini. – Firenze: Le Monnier 1972. IX, 365 p. = Quaderni di storia XXIII; Lire 3500.

9. Neueste Zeit

Tügel, Franz: Mein Weg: 1888–1946. Erinnerungen eines Hamburger Bischofs. Hrsg. von Carsten Nicolaisen. – Hbg: Wittig 1972. XI, 453 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs XI; Lw. DM 24,–.

Meier, Kurt: Die Historiographie des evangelischen Kirchenkampfes und ihre Probleme. – ThLZ XCIX, 1974, Sp. 82–93.

Scholder, Klaus: **Baden** im Kirchenkampf des Dritten Reiches. – Oberrheinische Studien I, 1973, 223–241.

Neubauer, Helmut: Die Stellung des „Christlichen Pilger" zum Nationalsozialismus von 1930–1935. – AMrhKG XXV, 1973, 107–156.

Kaltenborn, Carl-Jürgen: Adolf von **Harnack** als Lehrer Dietrich **Bonhoeffers**. – B: Evang. Verlagsanstalt 1973. 183 S. = Theologische Arbeiten XXXI; DM 13,–.

Alemany, José: La teología barcelonesa de D. **Bonhoeffer**. – EE XLIX, 1974, 59–77.

Pontifex nicht Partisan. Kirche und Staat in der **DDR** von **1949** bis **1958**. Dokumente aus der Arbeit des Bevollmächtigten des Rates der EKD bei der Regierung der DDR Propst Heinrich Grüber. Hrsg. von Günter Köhler. – Stu: Evang. Verlagswerk (1974). 222 S.; Lw. DM 22,–.

Benedict, Hans-Jürgen: Kirche und Macht in der Bundesrepublik Deutschland. – JuKi XXXV, 1974, 327–339.

Lorenz, Rüdiger: Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus. Martin Luther und die Grenzen hermeneutischer Theologie bei Gerhard **Ebeling**. – (Gü:) Gütersloher Verl. G. Mohn (1973). 350 S.; kart. DM 70,– [Diss., Münster]

Die unierten Ukrainer und die vatikanische Ostpolitik. – Wissenschaftlicher Dienst für Ostmitteleuropa XXIV, 1974, 329–339.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Black and White liberation. Evaluations of Bangkok. – Exchange. Bulletin of the Third World Christian Literature (Leiden), Nr. 7 (april 1974), 63 p.

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd. I: Die Alte Kirche. Hrsg. von Heinzgünter Frohnes und Uwe W. Knorr. – Mchn: Kaiser 1974. XC, 472 S.; DM 44,–.

Lehmann, Arno: Die deutsche Evangelische Mission in der Zeit des Kirchenkampfes. – EMZ XXXI, 1974, 53–79.

Lehmann, Hellmut: 150 Jahre **Berliner Mission**. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1974. 208 S. = Erlanger Taschenbücher XXVI; DM 12,–.

Lourido Díaz, Ramón, OFM: Los misioneros Franciscanos y su participación en el Tratado de paz Hispano-marroquí de 1767. – AIA XXXIV, 1974, 127–151.

Pörksen, Martin: Vier Jahrzehnte deutscher evangelischer Weltmission, 1933–1973. – Hbg: Verl. der Dt. Ev. Missionshilfe 1974. 56 S. = Deutsche Evang. Missionshilfe. Studienheft II; DM 4,–.

Dhavamony, Mariasusai, SJ: Mission in der nachkolonialen Ära: Neue Sicht auf neue Aufgaben. – Internationale Kath. Zeitschrift »Communio« III, 1974, 203–214; S. 215–229: Vicedom, Georg F.: Christliche Mission und Entwicklungsdienst; S. 230–247: Engelen, J. M. van: Tendenzen in der Missiologie der Gegenwart.

Gensichen, Hans-Werner: Mission nach Bangkok. Ergebnisse und Fragen. – Evangelische Mission. Jahrbuch VI, 1974, 9–26.

Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000. Hrsg. v. J. Amstutz [u. a.] – Zü, Eins, Köln: Benziger 1974. 200 S.; DM 8,80.

Religion, Mission, Entwicklung. – Stu: Kreuz-Verl. 1973. 78 S.; DM 6,80.

Honig, A.G., jr.: De heerschappij van Christus en de zending. – Kampen (Nl.): Kok 1973. 68 p. = Theologie en Gemeente VI.

Sharpe, Eric J.: New directions in the theology of mission. – EvQ XLVI, 1974, 8–24.

Shenk, Wilbert R.: Theology and the missionary task. – Missiology (Pasadena, California) I, 1973, 295–310.

Théologies de la libération en Amérique latine. – P: Beauchesne (1974). 130 p. = Le point théologique X = Centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie ‹C.E.R.I.T.› de Strasbourg I; F 21.; [cont. e.a.:] p. 9–22: Freund, Julien: Les politiques du salut; p. 23–65: Ibarra, Eduardo: Le contexte de la théologie de la libération; p. 67–104: Van Nieuwenhove, Jacques: Les théologies de la libération latino-américaines.

Wilmore, G.: Black theology. Its significance for Christian Mission today. – IRM LXIII, 1974, 211–231.

Cuppens, Eric, PB: La personnalité du catéchiste. Son influence sur le catéchisé. – LumVitae XXIX, 1974, 119–148.

Luykx, Boniface, OPraem: Culte chrétien en **Afrique** après Vatican II. – Immensee: Nouvelle Revue de Science missionnaire 1974. 190 p. = NZM Supplementa XXII; sfr 26,–.

Planning for the Church in Eastern Africa for the 1980's. Record of the AMECEA Study Conference held at Nairobi, 14–21 Dec. 1973. – AfrER XVI, 1974, 1–266.

Zago, Marcel, OMI: L'annonce du message chrétien en milieu bouddhiste. – LumVitae XXIX, 1974, 77–107.

Poort, C. van de: Gamba, een onafhankelijke kerk in **Zaïre**. Een onderzoek naar struktuur en functionering. – Leusden (Nl.) 1973. 496 p. [Diss., Amsterdam]

Mozambique. Dossier. – DC LVI, 1974, 413–428.

De Sincay, Béatrice: Christianisme et développement au **Rwanda** Central. – Cultures et développement V, 1973, 751–763.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Man and his salvation. Studies in memory of S.G.F. **Brandon**. Ed. by Eric J. Sharpe and John R. Hinnells. – (Manch:) Manchester Univ. Pr.; (Totowa, N. J.:) Rowman and Littlefield Publ. (1973). X, 338 p.; $ 17,50; p. 327–334: Parry, John: Bibliography of works of S.G.F. Brandon; [cont. e.a.:] p. 17–37: Oxtoby, Willard G.: Reflections on the idea of salvation; p. 39–52: Barr, James: An aspect of salvation in the Old Testament; p. 53–64: Bianchi, Ugo: Psyche and destiny. *On the question of correspondences between Gnostic soteriology and Orphic-Platonic soteriology*; p. 65–74: Bleeker, C. J.: Man and his salvation in the ancient Egyptian religion; p. 75–90: Bruce, F. F.: Salvation history in the New Testament; p. 91–98: Duchesne-Guillemin, J.: Jesus' trimorphism and the differentiation of the Magi; p. 99–105: Eliade, Mircea: The dragon and the shaman. Notes on a South American mythology; p. 107–123: Fennelly, James M.: The primitive Christian values of salvation and patterns of conversion; p. 125–148: Hinnells, John R.: The Zoroastrian Hystaspes; p. 149–170: Lewis, Hywel D.: Sin and salvation; p. 171–187: Ling, Trevor: Buddhism in Bengal. A changing concept of salvation?; p. 185–203: Parrinder, Geoffrey: The salvation of other men; p. 205–219: Robson, James: Aspects of the Qur'anic doctrine of salvation in the Roman world. A study of the oracle of cere Muhammadan's' way to salvation; p. 243–262: Sharpe, Eric J.: Salvation, Germanic and Christian; p. 263–279: Simon, Marcel: On some aspects of early Christian soteriology; p. 281–290: Smart, Ninian: Living liberation. *Jīvanmukti and nirvāna*; p. 291–303: Smith, Howard D.: Conflicting ideas of salvation in A.D. fifth century China; p. 305–314: Zwi Werblowsky, R. J.: Mysticism and messianism. The case of Hasidism; p. 315–326: Widengren, Geo: Salvation in Iranian religion.

Marty, Martin E.: The fire we can light: The role of religion in a suddenly different world. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1973. 240 p.; $ 5,95.

Simoons-Vermeer, Ruth E.: The Mesopotamian flood-stories. A comparison and interpretation. – Numen XXI, 1974, 17–34.

Kinsley, David: "Through the looking glass": Divine madness in the **Hindu** religious tradition. – HRel XIII, 4, 1974, 270–305.

Ristow, Günter: **Mithras** im römischen **Köln**. – Lei: Brill 1974. VI, 33 S., 7 Fig., 29 Abb., 1 Karte = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XLII; hfl 36,–.

Vermaseren, M. J.: Mithriaca. II: The Mithraeum at Ponza. – Lei: Brill 1974. IX, 38 p., 7 fig., 34 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XVI; hfl 52,–.

Mitchell, Robert E.: Religion among urban Chinese and Non-Chinese in southeast Asian countries. – SocComp XXI, 1974, 25–44.

VI. Religionsphilosophie

God knowable and unknowable. Ed. by Robert J. Roth., SJ. – NY: Fordham Univ. Pr. 1973. XI, 269 p.; $ 10,– [cont.:] p. 1–22: O'Connell, Robert J., SJ: The unknown Socrates' unknown God; p. 23–41: Riordan, Joseph D., SJ: God, intellect, and Avicenna; p. 43–72: Clarke, W. Norris, SJ: A new look at the immutability of God; p. 73–84: Schoenborn, Alexander von: The Cartesian cogito and the death of God; p. 85–105: Lauer, Quentin, SJ: Hegel's critique of Kant's theology; p. 107–122: Gallagher, Kenneth T.: Metaphysics as mystery: From Kant to Marcel; p. 123–157: McCool, Gerald A., SJ: The philosophical theology of Rahner and Lonergan; p. 159–186: Donceel, Joseph, SJ: Can we still make a case in reason for the existence of God?; p. 187–213: Dolan, Joseph V., SJ: Law, obligation, and God; p. 215–240: Neville, Robert C.: A metaphysical argument for wholly empirical theology; p. 241–254: Potter, Vincent G.: 'Vaguely like a man': The theism of Charles S. Peirce; p. 255–269: Johann, Robert O.: God and the search for meaning.

Baßler, Wolfgang: Die Kritik des **Thomas** von **Aquin** am ontologischen Gottesbeweis. – FStudien LV, 1973, 97–190; LVI, 1974, 1–26.

Reichmann, James B., SJ: Immanently transcendent and subsistent esse: A comparison. – Thomist XXXVIII, 1974, 332–369.

Lotz, Johannes B., SJ: Mensch, Zeit, Sein. Nachvollziehen einer Thematik von Heidegger bei Thomas von Aquin. – Gr LV, 1974, 239–271. 495–539.

Lavatori, Renzo: La quarta via di S. Tommaso d'Aquino secondo il principio dell'ordine. – Divinitas XVIII, 1974, 62–87.

Todisco, Orlando, OFMConv: La trascendenza dell'uomo e di Dio secondo G. **Duns Scotus**. – MF LXXIII, 1973, 3–63.

Brüntrup, Alfons: Können und Sein: Der Zusammenhang der Spätschriften des **Nikolaus** von **Kues**. – Mchn, Salzb: Pustet 1973. 141 S. = Epimeleia XXIII; brosch. DM 25,–. [Diss., München]

Studhalter, Kurt: Ethik, Religion und Lebensform bei Ludwig **Wittgenstein**. – Innsbr: Kommissionsverl. der Österreich. Kommissionsbuchhandl. 1973. 8, 78 S. = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck LXXXII = Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät IX.

Penzo, Giorgio: Essere e Dio in Karl **Jaspers**. – Fir: Sansoni (1972). 381 p. = Pubblicazioni della Facoltà di Magisterio dell'Università di Padova XVIII; Lire 5000.

Moretto, Giovanni: L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin **Heidegger**. – Fir: Le Monnier 1973. 264 p. = Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova; Lire 4800.

Arnaud, Pierre: Le "Nouveau Dieu". Préliminaires à la politique positive. – P: Vrin 1973. 582 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 90,–.

Religione e ateismo nelle società secolarizzate. Aspetti e problemi della cultura della non credenza. A cura di Rocco Caporale e Antonio Grumelli. – (Bologna:) Società Editrice Il Mulino (1973). 407 p. = Temi e discussioni; Lire 5000.

Filosofia e teologia della **speranza**. – Padova: Editrice Gregoriana 1973. 250 p. = Atti del XVII Convegno di Assistenti Universitarii di filosofia – Padova 1972 = Comitato direttivo del "Centro di Studi filosofici di Gallarate" = Studi filosofici XXVI; Lire 3500.

MacGregor, Geddes: Philosophical issues in religious thought. – Boston: Houghton Mifflin Comp. 1973. 500 p.; $ 10,95.

Hengstenberg, Hans-Eduard: Sinn und Sollen. Zur Überwindung der **Sinnkrise**. – Kev: Butzon & Bercker (1973). 70 S. = Thesen und Argumente VI; kart.-lamin. DM 8,80.

VII. Fundamentaltheologie

Balthasar, Hans Urs von: Theodramatik. Band I: Prolegomena. – Eins: Johannes Verlag (1973). 622 S.; Lw. DM 40,–.

Gesché, Adolphe: Mutation religieuse et renouvellement théologique. – RTL IV, 1973, 273–307.

Zahrnt, Heinz: Religiöse Aspekte gegenwärtiger Welt- und Lebenserfahrung. Reflexionen über die Notwendigkeit einer neuen **Erfahrungstheologie**. – ZThK LXXI, 1974, 94–122.

Thill, Georges: La fête scientifique. D'une praxéologie scientifique à une analyse de la décision chrétienne. – (P:) Aubier-Montaigne; (P:) Éditions du Cerf; (Genève:) Delachaux & Niestlé; (Brug:) Desclée [&] De Brouwer (1973). 295 p. = Bibliothèque de sciences religieuses.

Baumotte, Manfred: Theologie als politische Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen Kategorie des **Christentums**. – (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1973. 208 S. = Studien zur evangelischen Ethik XII; kart. DM 48,– [Diss., München]

Vraies et fausses **apparitions** dans l'Eglise. [Par] Bernard Billet [e.a.] – P: Lethielleux; Montréal: Éditions Bellarmin (1973). 204 p.; F 20,–.

Gemperli, Otto: Gottesfrage und Gottesverkündigung heute. Eine dogmatisch-pastoraltheologische Studie. – Frb/S: Universitätsverlag (1973). 204 S. = Arbeiten zur praktischen Theologie III; sfr 25,–.

Durrant, Michael: The logical status of **"God"** and the function of theological sentences. – (Lo, Basingstoke:) Macmillan – St. Martin's Press (1973). XIV, 117 p. = New studies in the philosophy of religion.

De la **fe** a la teología. [Di] J. Llopis [e.a.] – Barcelona: Facultat de Teología de Barcelona ‹Secció Sant Pacià› (1973). VII, 239 p.; pes 200.

Perini, G., CM: Fede religiosa e riflessione filosofica. ‹Problemi e proposte nel cattolicesimo contemporaneo›. – DThom LXXV, 1972, 275–339; LXXVI, 1973, 217–342.

Dubach, Alfred: Glauben in säkularer Gesellschaft. Zum Thema Glaube und Säkularisierung in der neueren Theologie, besonders bei Friedrich Gogarten. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. VII, 196 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 17; sfr 32,–.

Grabner-Haider, Anton: Säkularisierung und Entmythologisierung in sprachtheoretischer Sicht. – ZkTh XCV, 1973, 423–442.

Erlösung und Emanzipation. [Von] Rudolf Affemann [u.a.] Hrsg. von Leo Scheffczyk. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 155 S. = Quaestiones disputatae LXI; kart. DM 16,80; [enth. u.a.:] S. 5–12: Scheffczyk, Leo: Die Aufgabe der Theologie angesichts der heutigen Erlösungsproblematik; S. 15–29: Affemann, Rudolf: Sünde und Erlösung aus tiefenpsychologischer Sicht; S. 30–50: Lohfink, Norbert: Heil als Befreiung in Israel; S. 51–68: Schnackenburg, Rudolf: Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont; S. 69–101: Greshake, Gisbert: Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte; S. 102–119: Möller, Joseph: „Befreiung von Entfremdung" als Kritik am christlichen Erlösungsglauben; S. 120–140: Metz, Johann Baptist: Erlösung und Emanzipation; S. 141–155: Ratzinger, Joseph: Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung.

Skydsgaard, Kristen E.: Die **Kirche** in der Geschichte. Einige Perspektiven. – Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein, Gö (1973) 55–96.

VIII. Dogmatik

Lash, Nicholas: Change in focus: A study in doctrinal change and continuity. – Lo: Sheed and Ward 1973. IX, 198 p. = Library of contemporary theology; £ 3,–.

Delhaye, Philippe: Einheit des Glaubens und theologischer Pluralismus im Licht der Dokumente des römischen Lehramts im letzten Jahrzehnt ‹1962–1972›. – Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Eins (1973), 139–165.

Schäfer, Rolf: Der Evangelische Glaube. – Tü: Mohr 1973. XI, 168 S.

Reumann, John: **Creation** and new creation. The past, present, and future of God's creative activity. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1973. 128 p.; paper $ 3,95.

Nordlander, Agne: Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie Helmut **Thielickes**. Untersuchung eines Beispiels der personalistisch-existentiellen Konzeption der theologischen Anthropologie. – Uppsala, (Stockholm: Almqvist & Wiksell) 1973. 239 S. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensia XI; scr 45,–.

Schilson, Arno – Walter Kasper: **Christologie** im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 164 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 18,–.

Breuning, Wilhelm: Aktive Proexistenz – Die Vermittlung Jesu durch Jesus selbst. – TrThZ LXXXIII, 1974, 193–213.

Griffin, David R.: A process christology. – Phil: The Westminster Press (1973). 273 p.; $ 10,95.

Alfaro, Juan: Cristología y antropología. Temas teológicos actuales. – Madr: Ediciones Cristiandad (1973). 534 p. = Biblioteca teológica Cristiandad III; pes 480.

Van Bavel, T. J., OSA: Verrijzenis: grondslag of object van het geloof in Christus? – TTh XIII, 1973, 133–143; p. 144: Summary: The resurrection, foundation or object of our faith?; p. 145–165: Schillebeeckx, E., OP: Ons heil: Jezus' leven of Christus de verrezene?; p. 165–166: Summary: Salvation in Jesus or in the risen Christ?

González de Cardedal, Olegario: Dios en Cristo. Sentido de la mediación cristológica para nuestro encuentro con Dios. – Salm XX, 1973, 505–586.

Löhrer, Magnus: Gottes Gnadenhandeln als Erwählung des Menschen. – Mysterium salutis. IV, 2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 773–830; S. 831–920: Pesch, Otto Hermann: Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung des Menschen.

Église infaillible ou intemporelle? (Par Bernard Dupuy [e.a.]) – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1973). 184 p. = Centre Catholique des Intellectuels Français = Recherches et débats LXXIX; F 11,–.

Braaten, Carl E.: Die Botschaft vom Reich Gottes und die Kirche. – Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein, Gö (1973), 11–54.

Houtepen, Anton Willem Joseph: Onfeilbaarheid en hermeneutiek. De betekenis van het **infallibilitas**-concept op Vaticanum I. – Brugge: Uitgeverij Emmaüs 1973. 555 blz.; hfl 45,–. [Diss., Nijmegen]

Thils, Gustave: La communauté ecclésiale sujet d'action et sujet de droit. – RTL IV, 1973, 443–468.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Hein, Kenneth: **Eucharist** and **excommunication**. A study in early christian doctrine and discipline. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. XIII, 491 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 19; kart. sfr 54,–. [Diss., Tübingen]

Benz, Ernst: Endzeiterwartung zwischen Ost und West. Studien zur christlichen **Eschatologie**. – Frb/B: Rombach 1973. 266 S. = Sammlung Rombach. N.F. XX; Lw. DM 58,–.

Armstrong, Anthony: The Church of England, the Methodists and Society 1700–1850. – Lo: University of London Press (1973). 224 p.

Gaustad, Edwin Scott: Dissent in **American** religion. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1973. 184 p.; $ 6,95.

Ugbit, Tesfazghi: Current christological positions of **Ethiopian** Orthodox theologians. – R: Pont. Inst. Studiorum Pont. 1973. 199 p. = Orientalia christiana analecta CXCVI; Lire 5500.

Der Aufbruch. Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche. Hrsg. von Siegfried Grossmann. [Mit e. Beitr. von Kilian McDonnell [u.a.] u. e. Interview mit Leo Joseph Suenens.] – Kassel: Kühne [1973]. 144 S.; kart. DM 14,50.

Die katholische **Ostkirche**: Hindernisse oder Brücken auf dem Weg zur Einheit der Christen? Von Johannes Madey [u.a.] – Frb (i. Ue.): Kanisius-Verl. 1973. 168 S. = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft Begegnung mit den Kirchen des Ostens III; kart. DM 9,80.

Lindbeck, George A.: "Fides ex auditu" und die Erlösung der Nicht-Christen. Wie denken der Katholizismus und der Protestantismus darüber? – Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein, Gö (1973), 122–157.

Schütte, Heinz: Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche. – Düs: Patmos-Verlag (1974). 471 S.; Lw. DM 38,–.

Fries. Heinrich: Ökumenischer Stillstand? Das theologische Gespräch – Konsens und Schwierigkeiten. – Catholica XXVIII, 1974, 98–113; S. 114–134: Pfnür, Vinzenz: Das Problem des Amtes in heutiger lutherisch/katholischer Begegnung; S. 135–139: Mödlhammer, Johann Werner: Amtsfrage und Kirchenverständnis. Eine Überlegung zum theologischen Standort des katholisch/evangelischen Gesprächs; S. 140–156: Pannenberg, Wolfhart: Ökumenische Einigung über die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter? Zu den Intentionen des Memorandum der ökumenischen Universitätsinstitute; S. 157–160: Lehmann, Karl: Nach dem Streit um das „Ämtermemorandum". Kleine Antwort auf W. Pannenbergs Beitrag.

Krüger, Friedhelm: Kriterium und Grade einer Anerkennung kirchlicher Ämter. – OekRu XXIII, 1974, 313–331.

Krijnsen, C.: Bijbelse visie op eucharistie – avondmaal. – CO XXVI, 1974, 153–173.

Intercommunion and church membership. Ed. by John Kent and Robert Murray. (10th Downside Symposium). – Lo: Darton, Longman & Todd; Denville/New Jersey: Dimension Books (1973). X, 306 p.; £ 3,–; [cont e.a.:] p. 3–32: Fransen, Piet, SJ: Intercommunion; p. 35–49: Wiles, Maurice: Sacramental unity in the Early Church; p. 51–73: Lash, Nicholas: Credal affirmation as a criterion of Church membership; p. 75–82: Coventry, John, SJ: Note on the mutual recognition of ministry; p. 93–120: Swanston, Hamish: The revisers' communion; p. 123–138: Baker, John Austin: Behaviour as a criterion of membership; p. 141–153 Jacobs, Louis: Judaism and membership; p. 155–179: Sharpe, Eric J.: Church membership and the Church in India; p. 181–200: Clark, David B.: Community, membership and the Church; p. 203–225: Towler, Robert: Inter-Church relations: a sociological comment; p. 229–248: Kent, John: Old-fashioned diplomacy: a comment on some aspects of ecumenical negotiation in England; p. 251–280: Murray, Robert, SJ: Tradition as criterion of unity.

X. Moraltheologie

Delhaye, Philippe: S. **Thomas**, témoin de la morale chrétienne. – RTL V, 1974, 137–169.

Ferrari, Mario Valentino: "Il fine giustifica i mezzi"? Riflessioni sul detto, seguendo Tommaso d'Aquino. – Rivista di teologia morale VI, 1974, 321–358.

Furger, Franz: Moraltheologie nach dem II. Vatikanum. Eine kritische Durchsicht theologischer Zeitschriften. – Studia moralia XI, 1973, 7–31.

Fondamenti biblici della teologia morale. Scritti di Adinolfi Marco [e.a.] – Brescia: Paideia (1973). 424 p. = Atti della XXII settimana biblica = Associazione biblica italiana; Lire 6500; [cont. e.a.:] p. 15–21: Valori, Paolo: Rivelazione biblica e filosofia morale; p. 23–44: Hamel, Edoardo: La legge morale e i problemi che pone al biblista; p. 45–60: Capone, Domenico: Teologia morale e storicità della persona. La storicità incontro di ontologia e di economia del misterio pasquale del Cristo; p. 61–82: Di Giovanni, Alberto: L'«opzione fondamentale» nella Bibbia; p. 83–116: Penna, Angelo: Il Decalogo nell'interpretazione profetica; p. 117–146: Festorazzi, Franco: Il valore dell'esperienza e la morale sapienziale; p. 147–171: Testa, Emanuele: La struttura mitica della morale giudeo-cristiana; p. 173–185: Rossano, Piero: Morale ellenistica e morale paolina; p. 187–251: Di Pinto, Luigi: «Seguire Gesù» secondo i Vangeli sinottici. Studi di teologia biblica; p. 253–272: Giavini, Giovanni: Il discorso della montagna nella problematica attuale circa il valore delle norme etiche del Nuovo Testamento; p. 273–281: Adinolfi, Marco: Il desiderio della donna in Matteo 5,28; p. 283–307: Prete, Benedetto, OP: Il Logion di Gesù: «Una cosa sola è necessaria» ‹Lc. 10,42›; p. 309–327: Rossetto, Giovanni, SMM: «Portare frutti» nella parabola della vera vite. Jo 15,1–17 e alcuni orientamenti della teologia morale attuale; p. 329–344: Potterie, Ignazio de la, SJ: I precetti morali nel loro riferimento a Cristo secondo S. Giovanni; p. 345–355: Martini, Carlo M., SJ: Il Decreto del Concilio di Gerusalemme...; p. 357–373: Dacquino, Pietro: La vita morale e l'azione dello Spirito secondo S. Paolo; p. 375–389: Sacchi, Alessandro: La legge naturale nella Lettera ai Romani.

Simon, René: Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique. – P: Ed. du Seuil 1974. 223 p.

Berg, Ludwig: Das neutestamentliche Liebesgebot – Prinzip der Sittlichkeit. – TrThZ LXXXIII, 1974, 129–145.

Carney, Frederick: The virtue-obligation controversy. – Journal of religious ethics I, 1973, 5–19; p. 21–36: Frankena, William K.: The ethics of love conceived as an ethics of virtue; p. 37–52: Dyck, Arthur J.: A unified theory of virtue and obligation; p. 53–63: Green, Ronald: Jewish ethics and the virtue of humility; p. 73–85: Hauerwas, Stanley: The self as story: Religion and morality from the agent's perspective; p. 87–112: Childress, James F.: Non-violent resistance: Trust and risk taking.

Hörmann, Karl: Kirche und zweite Ehe. Um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1973). 87 S.; kart. DM 12,80.

Gründel, Johannes: Möglichkeiten einer Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten? Zum Schreiben der Glaubenskongregation vom 11. April 1973. – ThpQ CXXI, 1973, 335–346.

Trowell, Hugh: The unfinished debate on **euthanasia**. – Lo: SCM Pr.; Toronto: Welch 1973. VI, 186 p.; $ 10,75.

McCormick, Richard A., SJ: Notes on moral theology: The **abortion** dossier. – ThSt XXV, 1974, 312–359.

Caprile, Giovanni, SJ: Non uccidere. Il Magistero della Chiesa sull'aborto. – R: "La Civiltà Cattolica" 1973. 313 p.; Lire 4500.

Regan, Augustine, CSSR: Abortion laws and fetal right to life. – Studia moralia XI, 1973, 265–313.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Légendes grecques de "Martyres romains" éditées par François Halkin. – Brux: Société des Bollandistes 1973. 239 p. = Subsidia hagiographica LV; FB 500.

Four martyrdoms from the Pierpoint Morgan Coptic Codices. Ed. by E.A.E. Reymond and J.W.B. Barns. – Oxf: Clarendon Pr. 1973. XII, 278 p.; £ 7,50.

Shahar, Shulamith: De quelques aspects de la **femme** dans la pensée et la communauté religieuses aux **XII**e et **XIII**e siècles. – RHR T. CLXXXV, 1974, 29–77.

Gennep, Arnold van: Culte populaire des saints en **Savoie**. Recueil d'articles d'Arnold van Gennep. – P: Maisonneuve & Larose (1973). 217 p., 1 carte = Archives d'ethnologie française III; F 40,–.

Clasen, Sophronius, OFM: **Bonaventura** als Erneuerer der hagiographischen Tradition. Eine Anregung zur Erforschung hochmittelalterlicher Heiligenlegenden. – WissWeish XXXVII, 1974, 40–71.

Reynaert, J.: Het licht in de beeldspraak van **Hadewijch**. – OGE XLVIII, 1974, 3–45.

Binz, Louis: Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de **Genève** pendant le grand schisme et la crise conciliaire ‹1388–1450›. I. – Genève: Julien (1973). XVI, 550 p., 1 carte = Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève XLVI; sfr 60,–.

Jorge, Enrique, SJ: San **Francisco** de **Borja** y santa **Teres**a de **Jesús**. – Manresa XLIV, 1974, 43–64.

Antolín, Fortunato, OCD: Observaciones sobre las Constituciones de las **Carmelitas Descalzas,** promulgadas en Alcalá de Henares **1581**. – ECarm XXIV, 1973, 291–374.

Bastel, Heribert: Der Kardinal Pierre de **Bérulle** als Spiritual des französischen Karmels. – Wien: Dom-Verl. 1974. 138 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XLIII; kart. DM 19,80.

Labourdette, M.-Michel, OP: Sainte **Thérèse** de l'**Enfant-Jésus**. – RThom, A. LXXXII = T. LXXIV, 1974, 105–126.

Religious experience. Its nature and function in the human psyche. The first John G. Finch Symposion on Psychology and Religion. By Walter Houston Clark [e.a.]. With a foreword by Lee Edward Travis. – Springfield, Ill.: Thomas (1973). XI, 151 p.; $ 7.95; [cont.:] p. 3–20: Houston Clark, Walter: Religious experience in contemporary perspective; p. 21–40: Houston Clark, Walter: The phenomena of religious experience; p. 41–59: Houston Clark, Walter: The influence of religious experience; p. 60–76: Daane, James: Psychologized religion: Its egocentric predicament. A theologian's point of view; p. 77–91: Newton Malony, H.: Religious experience: Inclusive and exclusive. A psychologist's point of view; p. 92–109: Tippett, A. R.: The phenomenology of worship, conversion and brotherhood. An anthropologist's point of view; p. 110–127: Housten Clark, Walter: Rejoinder on commentaries.

Bohren, Rudolf: Fasten und Feiern: Meditationen über Kunst und Askese. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1973. 99 S.; kart. DM 6,50.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Utz, Arthur – Brigitta von Galen – Peter Paul Müller-Schmid: Bibliographie der Sozialethik. VIII: ‹**1971–1973**›. – Frb/B [u.a.:] Herder (1974). 559 S.; Lw. DM 47,60.

Allen, Richard: The social passion: religion and social reform in **Canada, 1914–1928**. – Toronto: Univ. of Toronto Pr. 1973. XXV, 385 p.

Guggenberger, Alois: Eine Real-Utopie. Sozialisation im Werk **Teilhard**s de **Chardin**. – Bergen-Enkheim b. Fr/M: Kaffke 1973. 77 S. = Theologische Brennpunkte XXXI; kart. DM 14,80.

La Società religiosa nell'età moderna. Atti del Convegno studi di Storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum, 18–21 maggio 1972. – Napoli: Guida Editori (1973). 1086 p. = Esperienze XXV; Lire 12 000.

"The contemporary metamorphosis of religion?" – "Métamorphose contemporaine des phénomènes religieux?" Acts of the 12th Conference, The Hague, The Netherlands, 26–30th August, 1973. – Lille: Édition du Secrétariat CISR (1973). 528 p. = C(onférence) I(nternationale) de S(ociologie) R(eligieuse); F 72,–.

Roos, Lothar: „Volkskirche" oder „Gemeindekirche"? Theologische und soziologische Überlegungen zu einer angeblichen Alternative. – JbChrSozWiss XV, 1974, 9–32.

Castells, José Manuel: Las asociaciones religiosas en la **España** contemporánea. Un estudio jurídico-administrativo. Prólogo de Miguel Artola. – (Madr:) Taurus Ediciones (1973). 502 p. = Biblioteca política Taurus XXI; pes 350.

Poulat, Emile: L'Église romaine, le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d'une politique. – ASR XXXVII, 1974, 5–21; p. 87–115: Michelat, Guy – Michel Simon: Systèmes d'opinions, choix politiques, pratique religieuse et caractéristiques socio-démographiques: Résultats d'une analyse typologique; p. 117–155: Terrenoire, Jean-Paul: Groupes socio-professionels et pratiques cultuelles catholiques. Une analyse écologique quantitative sur des données françaises contemporaines.

Idéologie de libération et message du salut. Quatrième Colloque du Cerdic, Strasbourg, 10–12 mai 1973, publié par René Metz et Jean Schlick. – Strasbourg: Cerdic-Publications 1973. 222 p. = Université des Sciences Humaines de Strasbourg = Hommes et Eglises III.

Tradizione e rivoluzione. – Brescia: Morcelliana 1973. 328 p. = Atti del XXVIII Convego del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1972; Lire 6000.

McCabe, Herbert: Die Anti-Gesellschaft. Eine christliche Ethik des Umsturzes (Law, love, and language, dt.) – Tr: Spee-Verl. (1973). 159 S.; kart. DM 15,80.

Wöller, Hildegunde: Die getaufte Revolution. Mythus aus dem Underground. – (Mchn:) Kaiser (1973). 78 S. = Kaiser Traktate IX.

XIII. Kirchenrecht

Dombois, Hans: Kirche und Eherecht. Studien und Abhandlungen 1953–1972. – Stu: Klett (1974). 386 S. = Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft XXIX; Lw. DM 42,–.

Heggelbacher, Othmar: Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325. – Frb/S: Universitätsverlag (1974). XXIX, 251 S.; sfr 35,–.

Schmid, Hans: Die rechtliche Stellung der römisch-katholischen Kirche im Kanton **Zürich**. – Zü: Schulthess 1973. XXXVII, 402 S. = Zürcher Beiträge zur Rechtswissenschaft CDXXXVI; kart. sfr 49,– [Diss., Zürich]

Forrer, Dietrich: Der Einfluß von Naturrecht und Aufklärung auf die Bestrafung der **Gotteslästerung**. – Zü: Iuris-Verl. 1973. 131 S.; sfr 27,– [Diss., Zürich]

Huizing, Peter, SJ: Die Kirchenordnung. – Mysterium salutis. IV/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 156–183.

Socha, Hubert, SAC: **Mitverantwortung** gleich Mitentscheidung? – AkKR CXLII, 1973, 16–70.

Emsbach, Heribert: Rechte und Pflichten des **Kirchenvorstand**es. Eine Einführung in das Recht des Kirchenvermögens und seiner Verwaltung in den Bistümern des ehem. preussischen Staatsgebiets. – Köln: Bachem 1974. 103 S., Beil. (30 S.); kart. DM 15,80.

Del Amo, León: Interrogatorio y confesión en los juicios matrimoniales. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1973. 620 p.; pes 750.

Gordon, Ignacio, SJ: De appellationibus iuxta M.P. «Causas matrimoniales». – PerRMCL LXIII, 1974, 285–316; p. 317–340: Dijorio, Orlando: De potestate iudiciaria Ecclesiae in M.P. «Causas matrimoniales».

Kaiser, Matthias: Das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit in der Bundesrepublik Deutschland. – ThGl LXIV, 1974, 203–217.

La giustizia amministrative nella Chiesa dopo il Vaticano II. II: I lavori e i risultati del V Congresso canonistico pastorale ‹Sorrento: 24–28 settembre 1973›. – MonEccl XCVIII, 1973, 443–580.

Moneta, Paolo: Il controllo giurisdizionale sugli atti dell'autorità amministrativa nell'ordinamento canonico. Vol. I: Profili di diritto sostanziale. – Milano: Giuffrè 1973. X, 276 p. = Istituto di Diritto Publico VIII = Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Pisa; Lire 3600.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Dynamic interpersonalism for ministry. Essays in honor of Paul E. **Johnson.** Ed. by Orlo Strunk. – Nashv, NY: Abingdon Press (1973). 320 p.; $ 11,95.

Tavard, George H.: Woman in Christian tradition. – Notre Dame, Lo: University of Notre Dame Press (1973). X, 257 p.; $ 9,95.

Kelsey, Morton T.: Healing and Christianity in ancient thought and modern times. – (NY [e.a.:]) Harper & Row (1973). XI, 398 p.; $ 8,95.

Wuerl, Donald W.: The third synod of Bishops on the priesthood. – Angelicum LI, 1974, 50–87.

Meyer, Olaf: „Politische" und „Gesellschaftliche **Diakonie**" in der neueren theologischen Diskussion. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). (IV), 479 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XII; br. DM 48,–.

Handbuch der Religionspädagogik. Bd II: Didaktik des Religionsunterrichts – Wissenschaftstheorie. Hrsg. von Erich Feifel (u.a.) – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 396 S.; Lw. DM 38,–.

Otto, Gert: Was heißt Religionspädagogik? – ThPr IX, 1974, 156–170: S. 170–185: Kriegstein, Matthias von – Rainer Lehmann: Sozialwissenschaftliche Theorieelemente im religionspädagogischen Ansatz Dieter Stoodts; S. 186–206: Haendler, Klaus: „Theologisch" – „nichttheologisch". Zu einer religionspädagogischen Fundamentalunterscheidung; S. 206–215: Zimmermann, Günter: Begriffsbildung oder Entdeckung von Regeln? Zu den kognitiven Zielen des Religionsunterrichts.

Wegenast, Klaus: Die Bedeutung biblischer Texte für den Religionsunterricht. – EvTh XXXIV, 1974, 317–330; S. 330–340: Biehl, Peter – Hans Bernhard Kaufmann: Die Bedeutung der biblischen Überlieferung und ihrer Wirkungsgeschichte für den Religionsunterricht; S. 341–349: Otto, Gert: Konfessioneller oder allgemeiner Religionsunterricht?; S. 349–356: Bloth, Peter C.: Konfessioneller als konfessorischer Religionsunterricht; S. 357–366: Kittel, Gisela: Lernzielorientierter Religionsunterricht?; S. 366–380: Nipkow, Karl Ernst: Lernzielorientierter Religionsunterricht?; S. 380–395: Hübner, Eberhard: Theologie und Religionspädagogik. Ein Gespräch mit Walter Schmithals.

Heinemann, Horst: Programmiertes Lernen im Religionsunterricht? Entstehung, Erprobung und Einsatz eines Lernprogramms. – Han, Dmst, Dortm, B: Schroedel 1973. 150 S., graph. Darst. = Auswahl B, 59; kart. DM 10,80.

Neuenzeit, Paul: Exegese und ‹als?› Curriculum. Kooperationsmöglichkeiten einer theologischen Fachwissenschaft mit schulischer Didaktik. – KatBl XCIX, 1974, 422–439.

Sandberger, Jörg Viktor: Das **Alte Testament** im Religionsunterricht. – EvE XXVI, 1974, 155–167.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Vos, Margriet: A la recherche de normes pour les textes liturgiques de la messe ‹Ve–VIIe siècles›. – RHE LXIX, 1974, 5–37.

Unterkircher, Franz: Die Glossen des **Psalter** von **Mondsee** ‹vor 788›. ‹Montpellier, Faculté de Médecine Ms. 409›. – Frb/S: Universitätsverlag 1974. XV, 690 S., 12 Bildtafeln = Spicilegium Friburgense XX; br. sfr 96,–.

Rüpke, Ursula Irene, OSB: Liturgische Zeitschriften und Reihen des deutschen Sprachgebietes im 20. Jahrhundert. Unter Berücksichtigung der liturgischen Bewegung und Reform im katholischen Raum. – Pad: Arbeitsgemeinschaft katholisch-theologischer Bibliotheken 1974. XXV, 166 S., 1 Kte. = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft katholisch-theologischer Bibliotheken II; kart. DM 15,–.

Neunheuser, Burkhard, OSB: Il movimento liturgico protestante. Origini e aspetti fondamentali. – Sales XXXVI, 1974, 33–67.

McManus, Frederick R.: Liturgical law and difficult cases. – Worship XLVIII, 1974, 347–366.

Burghardt, Walter J., SJ: A theologian's challenge to liturgy. – ThSt XXXV, 1974, 233–248; p. 249–267: Gilkey, Langdon: Symbols, meaning, and the divine presence; p. 268–287: Kilmartin, Edward J., SJ: Sacrificium laudis: Content and function of early eucharistic prayers; p. 288–301: White, James F.: Worship and culture: Mirror or beacon?; p. 302–311: Gallen, John, SJ: American liturgy: A theological locus.

Wiéner, Claude: Récentes traductions françaises de la Bible. – MD CXVIII, 1974, 7–28; p. 29–48: Gribomont, Jean, OSB: La parfaite version biblique liturgique ou la quadrature du cercle; p. 49–75: Beauchamp, Paul, SJ: Les Psaumes aujourd'hui. Pratique et problème de la traduction; p. 76–86: Vesco, Jean-Luc, OP: Traductions liturgiques du Psautier.

Wainwright, Geoffrey: The rites and ceremonies of christian initiation: Developments in the past. – Studia liturgica X, 1974, 2–24; p. 25–34: Mitchell, Leonel L.: Revision of the rites of christian initiation in the American Episcopal Church; p. 35–47: Kavanagh Aidan: The new Roman rites of adult initiation; p. 48–55: Fischer, Balthasar: Baptismal exorcism in the Catholic-Baptismal rites after Vatican II; p. 56–64: Synan, Vinson: Christian initiation in the Pentecostal Holiness Church; p. 65–76: Ranaghan, Kevin M.: Conversion and baptism: Personal experience and ritual celebration in Pentecostal Churches.

Béraundy, Roger, PSS: Le sacrement des **malades.** Étude historique et théologique. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 600–634.

Reifenberg, Hermann: Geschmack gibt hier den Schein nur kund ... Liturgisch-phänomenologische Aspekte zu **Geschmack** und **Mahl**, speziell bei Benediktionen. – ALW XV, 1973, 108–122.

Linden, Renaat van der: Ikonografie van **Sint-Niklaas** in **Vlaanderen.** – Ledeberg/Gent 1972: Drukkerij Erasmus. XXV, 630 blz., 358 fig.

Borchers, Walter: Der **Osnabrücker Domschatz.** Unter Mitarb. von Hans-Hermann Breuer u. Kurt Weichel. – Osn: Wenner [in Komm.] 1974. 252 [224] S., 269 Ill. (z. T. farb.) = Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen XIX; Lw. DM 63,50.

Clasen, Karl Heinz: Der Meister der schönen Madonnen. Herkunft, Entfaltung und Umkreis. – B, NY: de Gruyter 1974. XII, 219, [264] S., 425 Ill.; Lw. DM 190,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Jean-Jacques von Allmen, CH 2006 Neuchâtel, Rue de l'Évole 140; Prof. Dr. Carl Andresen, 34 Göttingen, Bonhoefferweg 4; Prof. Dr.Johannes Baptist Bauer, A 8010 Graz, Alberstr. 8; Gottfried Bitter CSSp, 44 Münster, Canisiusweg 23; Dr. Augustin Borgolte OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Bernhard Casper, 89 Augsburg, Hl.-Kreuz-Str. 3; Dr. Rudolf Damerau, 355 Marbach, Höhenweg 5; Prof. Dr. Hermann Eising, 44 Münster, Besselweg 12; Prof. DDr. Dieter Emeis, 45 Osnabrück-Atter, Gut Leye; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Dr. Leo Ettlin OSB, CH 6060 Sarnen, Kollegium Sarnen/Obwalden; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, 78 Freiburg i. Br., Kirchstr. 6; Prof. Dr. Christian Gnilka, 4401 Altenberge, Schillerstr. 10; Dr. Walter Groß, 8 München 60, Am Durchblick 5; Prof. Dr. Horst Herrmann, 4401 Albersloh, Königsberger Weg 6; Prof. Dr. Paul Hoffmann, 86 Bamberg, Hainstr. 37; Prof. Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15; Dr. Annie Kraus, 44 Münster, Maximilianstr. 9; Dr. Joseph Listl SJ, 53 Bonn 1, Lennéstr. 25; Prof. Dr. Oswald Loretz, 4401 Roxel, Agnes-Miegelstr. 6; Dr. Helmut Merklein, 8702 Zell, Hauptstr. 1; Prof. Dr. Franz Mußner, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Dr. Vinzenz Pfnür, 4401 Amelsbüren, Sudhoff 38; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, 8401 Pentling, Bergstr. 4; Prof. Dr. Helmut Riedlinger, 78 Freiburg i. Br., Poststr. 9; Prof. Dr. Helmut Saake, 2 Hamburg-Dammtor 36, Alsterglacis 7; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8 München 70, Pählstr. 7; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, 8 München 19, Dall'Armistr. 3a; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Prof. Dr. Eduard Schweizer, CH 8044 Zürich, Pilgerweg 8; Prof. Dr. Jakob Speigl, 87 Würzburg, Karl-Straub-Str. 1; Ernst Spranger, 427 Dorsten, Idastr. 69; Dr. Norbert Trippen, 53 Bonn, Universitätshauptgebäude; Prof. Dr. Bernd Reiner Voß, 4401 Wolbeck, Petersheide 9; Dr. Hans Waldenfels SJ, 4 Wittlaer bei Düsseldorf-Kaiserswerth, Grenzweg 2; Prof. Dr. Erich Zenger, 44 Münster, von-Stauffenberg-Str. 57.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:

Wissenschaftliche Buchgesellschaft „An der Frucht erkennt man den Baum". – Verlag Frommann-Holzboog „Religion, Vernunft und Emanzipation". – Verlag Aschendorff „Theologische Zeitschriften" und „Aevum Christianum".

Wir bitten um ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Heinz Schütte

Amt, Ordination und Sukzession

im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker

472 Seiten, Leinen, DM 38,-

„Mit der Frage nach Amt, Ordination und Sukzession hat H. Schütte das entscheidende und zugleich das wohl schwierigste Problem des ökumenischen Dialogs zwischen Katholiken und Protestanten in Angriff genommen. Die Frage ist vor allem deshalb so schwer, weil sich ständig verschiedene Ebenen durchdringen, denen unterschiedliche Spezialisierungen entsprechen.
Die eigentliche Komplizierung ergibt sich aber erst vollends daraus, daß die Horizontale der ihrerseits mehrschichtigen geschichtlichen Betrachtung und die Vertikale der verschiedenen, durch die Konfessionsentwicklung vorgegebenen systematischen Blickpunkte sich ständig überschneiden und die Einzelaussagen auf allen Gebieten auf solchen häufig nicht genügend reflektierten Überschneidungen beruhen. Diese Konstellation hat zur Folge, daß einerseits nur noch sehr umgrenzte Spezialuntersuchungen realisierbar erscheinen, daß aber anderseits nur ein Blick auf das Ganze weiterführen könnte. Eine solche Sicht aufs Ganze in einwandfreier Weise zu erarbeiten, muß man bei einiger Kenntnis der Material- und Problemfülle für nahezu aussichtslos halten. Um so höher ist es zu veranschlagen, daß Schütte im Spiegel gegenwärtiger dogmatischer und exegetischer Arbeit das Ganze sucht und dabei eine Leistung erbracht hat, die auf lange hinaus ein wahres Kompendium für diesen Problemkreis bleiben wird."

Joseph Ratzinger

Patmos-Verlag

4 Düsseldorf 1 · Postfach 6213

Neuerscheinung

Linzer Theologische Reihe
Band 3

Der einfache Mensch in Kirche und Theologie

Gesamtredaktion: Prof. Kurt Krenn

Ca. 170 Seiten, 4 Bildseiten, zweifarbiges Titelbild,
Format 14,8 x 21 cm, Glanzkarton, S 98,—, DM 16,—.
ISBN 3-85214-125-7

Aus dem Inhalt:

Karl Böcklinger, Gewissen und Gewissensbildung des einfachen Menschen

Johannes Marböck, Wort im Widerspruch

Josef Lenzenweger, 300 Jahre theologische Studien in Linz

Alois Gruber, Erziehung der Jugend zum einfachen Leben und die Gefährdungen von heute

Franz Huemer, Zur sittlich-religiösen Formung der Hauptschüler

Johann Bergsmann, Der einfache Mensch und die Musik

Rudolf Zinnhobler, Das „Reformationswerk" des Georg Keller in Wels

Kurt Krenn, Wege und Irrwege des einfachen Menschen zum Absoluten

Georg Wildmann, Übergegenständliche Meditation als Weg zur Gotteserfahrung

Alois Wagner, Jesus, der einfache Gottmensch

Ferdinand Klostermann, Überlegungen eines praktischen Theologen über den einfachen Menschen

Günter Rombold, Der Glauben des einfachen Menschen nach John Henry Newman

Eduard Röthlin, Der einfache Mensch. Eine Reflexion

Johannes Singer, Zur Einfachheit des Glaubens

Oberösterreichischer Landesverlag Linz
A - 4010 Linz, Postfach 50

Henneke Gülzow

Cyprian und Novatian

Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius

1974. Ca. 180 Seiten. Kt. ca. DM 35.—
(Beiträge zur historischen Theologie 48)

Die Abhandlung beschäftigt sich mit einem Abschnitt der Kirchengeschichte, dem nicht nur für die Entwicklung des Papsttums und der römischen Kirche grundlegende Bedeutung zukommt, sondern in dem auch wichtige Entscheidungen für die spätere Gestaltung der Reichskirche gefallen sind; besonders die Beziehungen zwischen Papst, Synode und Bischof sind in den Auseinandersetzungen dieser Zeit zwischen den Bischofsthronen Roms und Karthagos so geregelt worden, daß die grundsätzlichen Ansprüche dieser Instanzen bei einer ihrer ersten bedeutenden Konfrontationen sichtbar werden. Ungeachtet der Grundsätzlichkeit bei erörterten Problemen zeigt sich jedoch auch der große persönliche Anteil, der bei dieser Auseinandersetzung den charakterlich grundverschiedenen, doch auf jeweils eigene Weise überragenden Persönlichkeiten Novatians und Cyprians zukommt; er wird auch im Kontrast zu der nicht minder selbstbewußten und klaren Haltung des bischofslosen römischen Klerus sichtbar. Die Untersuchung baut auf einer Überprüfung und Neuordnung des cyprianischen Briefkorpus auf und führt über die Kommentierung der während der Sedisvakanz des römischen Stuhls geschriebenen Briefe zur Darstellung und Deutung der Geschehnisse in Rom und Karthago während der Zeit der Christenverfolgung unter Kaiser Decius.



J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Jahrbuch für Liturgie-wissenschaft

Reprints der zwischen 1921 und 1941 erschienenen 15 Bände.
Die Bände 1—4 liegen jetzt in 2., durchgesehener Auflage (Fotomechanischer Nachdruck der 1. Auflage mit einigen Corrigenda) vor.

1. Band 1921. – 1974, IV und 216 S., kart. 48,– DM.
2. Band 1922. – 1974, IV und 188 S., kart. 40,– DM.
3. Band 1923. – 1974, IV und 251 S., kart. 56,– DM.
4. Band 1924. – 1974, IV und 421 S., kart. 90,– DM.

Jährlich sollen zwei weitere Bände erscheinen.

Hier einige Beispiele der zum Teil grundlegenden Aufsätze aus den Bänden 1—4:

Anton Baumstark: Der Orient und die Gesänge der Adoratio crucis (Band II, Seite 1–17). Odo Casel: Zur Idee der liturgischen Festfeier (Band III, Seite 93–99). Romano Guardini: Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft (Band I, Seite 97–108). Thomas Michels: Die Liturgie im Lichte der kirchlichen Gemeinschaftsidee (Band I, Seite 109–116). André Wilmart: Une exposition de la messe ambrosienne (Band II, Seite 47–67). Athanasius Wintersig: Pastoralliturgik (Band IV, Seite 153–167).

Bezug der Bände durch jede Buchhandlung.

Aschendorff
Münster

Theologie durch Literatur

Die Markuspassion im Kommunikationsprozeß der Urgemeinde

Wie und warum erzählt die Urgemeinde von der Passion Jesu? Wie und warum erzählt sie immer erneut von dieser Passion? Auf welchem historischen Fundament bauen die Passionserzählungen auf? Diese Fragen nach der kommunikativen Funktion, der literarischen Struktur und der theologischen Aussage des „Erzählens" von Jesus stellt Detlev Dormeyer an die Markuspassion. Mit einer überprüfbaren literaturkritischen Methodik werden aus dem vorliegenden Markus-Text (14,1–16,8) drei Erzählstadien ermittelt: T als älteste Schicht konstituiert die neue literarische Gattung „Märtyrerakte", RS dialogisiert sie, und Rmk gliedert sie in der Gestalt des Legendenzyklus in seinen Evangelium-Entwurf ein. Die literarische Entwicklung ist sichtbarer Ausdruck für die theologische und kommunikative Entwicklung: Aus einem noch im Horizont der atl. Theologie verbleibenden informierenden Bericht (Jesus, der atl. leidende Gerechte) wird eine selbständige theologische Konzeption (Rs führt Hoheitstitel ein), die neuartige Muster des Verhaltens anbietet („Typen"-Bildung durch Rmk).

Detlev Dormeyer:
Die Passion Jesu als Verhaltensmodell.
Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 11. 1974, VIII und 338 Seiten, Leinen 78,– DM.



Die zuletzt erschienen Bände unserer Reihe Neutestamentliche Abhandlungen:

Rolf Baumann: Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1–3,4. 1968, VI und 319 Seiten, kart. 44,– DM, Leinen 48,– DM.

Maria Horstmann: Studie zur markinischen Christologie. Mk 8,27–9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums. 1973, 2., durchgesehene Auflage, VI und 150 Seiten, Leinen 28,– DM.

Elisabeth Schüßler-Fiorenza: Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse. 1972, VIII und 450 Seiten, Leinen 76,– DM.

Paul Hoffmann: Studien zur Theologie der Logienquelle. 1972, VIII und 357 Seiten, Leinen 68,– DM.

Karl Löning: Die Saulustradition in der Apostelgeschichte. 1973, VI und 225 Seiten, Leinen 42,– DM.

Hubert Frankemölle: Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus. 1974, X und 429 Seiten, Leinen 84,– DM.

Bezug durch jede Buchhandlung.

476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Halbjährlich DM 30,–**

Nummer 6 **1974** **70. Jahrgang**

Oswald Loretz: Die ökumenische Übersetzung der Psalmen . . . . . Spalte 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 447

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd I, Lfg. 8/9 (L. Krinetzki)

O. H. Steck: Die Paradieserzählung (O. Loretz)

A. Hoffmann: David (O. Loretz)

M. Harl: La Chaîne palestinienne sur le psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret) Bd 1, 2 (E. Mühlenberg)

E. Plümacher: Lukas als hellenistischer Schriftsteller (K. Löning)

F. Mußner: Der Galaterbrief (U. Borse)

F. Laub: Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus (O. Knoch)

I. Friesen: The Glory of the Ministry of Jesus Christ (K. Prümm)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 460

Kirchengeschichte heute, hrsg. v. R. Kottje (K. Wittstadt)

Basilius von Caesarea. Briefe, 2. Teil (R. Hübner)

H. Althaus: Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz (J. A. Fischer)

D. Sahas: John of Damascus on Islam (L. Hagemann)

S. Mösl: Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara-Florenz-Rom (1438–1445) (W. Brandmüller)

W. P. Fischer: Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1559–1562 (W. Reinhard)

Die katholischen Donauschwaben in den Nachfolgestaaten 1918–1945 (J. Köhler)

Fundamentaltheologie, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 472

H. W. Beck: Weltformel contra Schöpfungsglaube (N. Schiffers)

N. M. Wildiers: Weltbild und Theologie (H. Dolch)

F. G. Friemel: Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession (M. Probst)

E. Lange: Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? (G. Vallée)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 477

R. Ginters: Versprechen und Geloben (H. Kramer)

W. Heinen: Begründung christlicher Moral (Stoeckle/Hilpert)

H. Rinkens: Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen im Naturrecht bei H. Grotius, S. Pufendorf und Ch. Thomasius (J. Brosch)

G. Deussen: Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI. (M. Schmolke)

Religion im Umbruch, hrsg. von J. Wössner (F. W. Menne)

R. Aron: Hauptströmungen des soziologischen Denkens Bd 1, 2 (F. X. Kaufmann)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 483

Handbuch der Erwachsenenbildung, hrsg. v. F. Pöggeler Bd 1 (D. Emeis)

Handbuch der Religionspädagogik, hrsg. v. E. Feifel u. a. Bd 1 (R. Padberg)

Missions-, Religionswissenschaft . . Sp. 488

F. Kollbrunner: Die Katholizität der Kirche und die Mission (J. Dörmann)

H. Bucher: Youth work in South Africa (A. Reuter)

P. Antes / W. Rück / B. Uhde: Islam – Hinduismus – Buddhismus (U. Tworuschka)

H. Zimmer: Eine Testamentsfälschung wertet die Bahai-Religion ab in den politischen Shoghismus (A. Th. Khoury)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 493

W. Simonis: Zeit und Existenz (H. Beck)

ders.: Der verständige Umgang mit der Welt (Bucher)

U. Hommes: Transzendenz und Personalität (K. Riesenhuber)

F. Ulrich: Der Mensch als Anfang (G. Scherer)

Callistos Angelicoudis contre Thomas d'Aquin (A. Kallis)

W. Post: Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus (F. W. Menne)

F. Rauh: Theologische Grenzfragen zur Biologie und Anthropologie (W. Bröker)

B. Weissmahr: Gottes Wirken in der Welt (W. Bröker)

Christliche Archäologie und Kunst . Sp. 504

G. Schiller: Ikonographie der christlichen Kunst Bd 2 (J. Lieball)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 506

J. Sudbrack: Beten ist menschlich (O. Hagemeyer)

G. Switek: „In Armut predigen" (G. Wilkens)

H. Spaemann: Stunde des Glaubens (O. Hagemeyer)

T. Merton: Wahrhaftig beten (O. Hagemeyer)

E. M. Heufelder: Der Geist betet in uns (O. Hagemeyer)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1973/1974 . . . . Sp. 509

Personennachrichten . . . . . Sp. 514

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

Die ökumenische Übersetzung der Psalmen

Von O. Loretz, Münster

Das Vorwort der ökumenischen Psalmenübersetzung[1] sagt zum Ziel der neuen Ausgabe: „Als Aufgabe war gestellt, die Psalmen aus dem hebräischen Urtext unter Berücksichtigung der Erkenntnisse der modernen Bibelwissenschaft in ein gutes, auch dem heutigen Menschen verständliches Deutsch zu übertragen, das zugleich im Gottesdienst gemeinsam gesprochen und gesungen werden kann" (S. [5]). Diese kurze Information über die Arbeit der Übersetzer und deren Ziel hat H. Groß in dankenswerter Weise ergänzt[2]. Er hebt hervor, daß der Übersetzung der hebräische Urtext zugrundegelegt wurde und daß diese Entscheidung für beide Konfessionen nicht selbstverständlich war, einerseits wegen der Bindung an die lateinische Bibel und andererseits wegen der Übersetzung Luthers. Sodann weist H. Groß auf die allgemein bekannten Schwierigkeiten hin, die einer Übertragung eines hebräischen Textes ins Deutsche gegenüberstehen. Besonderen Wert legt er auf die Tatsache der Herbeiziehung von Germanisten, von denen er-

[1] **Ökumenische Übersetzung der Bibel. Die Psalmen.** – Stuttgart: Katholische Bibelanstalt – Württembergische Bibelanstalt 1971.

[2] H. Groß, Ein neues Lied. Das Werden der neuen deutschen Psalmenübersetzung: Bibel und Kirche 26, 1971, 111–114.

24. Jan. 1975

wartet wurde, daß sie eine verständliche Übersetzung gewährleisten.

Hat die neue Psalmenübersetzung ihr Ziel erreicht? Diese Frage wird man bejahen oder verneinen. Dies wiederum hängt von dem Standpunkt ab, den man wählt, sowie den Anforderungen an eine Übersetzung, die man entweder hoch oder niedrig ansetzt. Unter Absehung von Kleinigkeiten wird sich jede Auseinandersetzung mit dieser Übersetzung von vornherein darüber im klaren sein müssen, daß nur derjenige, der sich selbst längere Zeit mit den Problemen des hebräischen Psalmentextes beschäftigt hat, ermessen kann, welch große Arbeitslast von den Kommissionen bewältigt worden ist. Jedoch auch in diesem Fall stellt sich das Problem mit dem Wald und den vielen Bäumen und die Frage, ob es denn noch erlaubt sein könne, eine von höchsten evangelischen und katholischen kirchlichen Stellen sanktionierte Übersetzung nach Sinn und Ziel zu befragen.

Ein erstes Kennzeichen der Übersetzung ist ihr konventioneller Charakter. Sie scheint sich ohne Murren brav in die bisherigen Übersetzungen einzugliedern. Dem Leser wird hier, wenn auch in einem im einzelnen verständlichen Deutsch, wie ebenfalls oft, ein im ganzen unverständlicher Text vorgelegt. Wer soll z. B. Ps 19,4 im Kontext oder den Kontext zu Ps 19,4 verstehen? Wer versteht jetzt Ps 8,3 besser, oder wer wird klüger aufgrund der neuen Verdeutschung? Die Übersetzer konnten sich demzufolge nicht von den Leitsätzen der alten Übersetzungskunst lösen, die bei Nichtverstehen eines Textes wenigstens eine klangvolle Wiedergabe als Ersatz für den Text forderte. Sie vermochten noch nicht die Grundsätze der neuen Übersetzungstheorie zu übernehmen, die eine verständliche Übersetzung verlangt[3]. Es ist zu bedauern, daß die Kommissionen in dieser Frage sich nicht zu den drei Punkten entscheiden konnten, die dort einzutreten haben, wo das *non liquet* sein Recht verlangt.

Nun wird der Opponent einwenden, daß Punkte und Löcher für eine betende und singende Gemeinde wenig Sinn haben. Dies trifft voll und ganz zu. Soll dies jedoch besagen, daß wir zu den unverständlichen Übersetzungen zurückkehren sollen? Ich meine nicht. Die Kommission hätte aber wohl die Aufgabe, sich darüber klar zu werden, was sie selbst unter Texttreue zum Urtext versteht, mit der diese Übersetzungen gerechtfertigt werden.

Für den Außenstehenden, den Theologen und auch für viele Bibelwissenschaftler liegt hier die Antwort meist schnell griffbereit. Sie sprechen vom hebräischen Urtext. Der Urtext wiederum wird für sie in der Gestalt der letzten Redaktion greifbar. Diese Anschauung kursiert nicht nur im Verborgenen. Sie wurde z. B. neulich einer Abhandlung über Psalm 91 von P. Hugger in Gestalt folgender Formulierung vorangestellt: „... der zu suchende ‚Urtext' jene Textform ist, die – soweit als möglich rekonstruierbar – vom Schreiber des kanonisch gewordenen biblischen Wortes stammt. Der ‚letzte Schreiber', nicht der erste, ist der ‚Hagiograph', und einzig seine Textgestaltung kann die Grundlage einer biblischen Exegese sein"[4]. Die Frage ist, ob diese theologische Anschauung nicht zuletzt auch die Kommission oder doch das Projekt als ganzes maßgeblich beherrscht hat. Wäre dies der Fall, dann hätten wir den Schlüssel zur Gestalt und Form der neuen Psalmenübersetzung gefunden. Bevor jedoch diese Frage weiter verfolgt werden soll, ein Wort noch zur Theorie über den Urtext in Form der letzten Redaktion oder des letzten Schreibers.

Die Begrenzung des Urtextes auf die Textgestalt des letzten Schreibers stellt nur die modernisierte alte Lehre dar, die fordert, den biblischen Text in der uns überlieferten Form als den ursprünglichen oder inspirierten anzunehmen. In besonders deutlicher Weise hat z. B. innerhalb des katholischen Raumes die Dahood-Schule diesem Gedanken Ausdruck verliehen: Es gilt, den Bibeltext ohne Änderungen, ohne Streichungen und ohne Ausscheidung von späteren Zutaten zu erklären. Gegen diese Anschauung sind einige Einwände zu erheben: Die Theorie vom letzten Schreiber als dem Hagiographen kann weder historisch als immer gültig nachgewiesen noch von der Geschichte des Textes her anerkannt werden. Falls mehrere Hände ein Werk gestaltet haben, sehen wir uns der Aufgabe gegenüber, das Werk der einzelnen Schreiber zu verstehen. Dem letzten allein die Wahrheit zuzuschreiben, kann ernstlich nicht diskutiert werden. Wer dies tut, deutet die alte Inspirationstheorie in ein evolutionistisches Schema um, in dem die letzten immer im Recht sind. Dies ist wohl eine gruselige Mär[5]. Die Bibel selbst bezeugt uns am besten, daß sie ein Dokument für jene geistige Anschauung ist, derzufolge die Alten den höchsten Rang besitzen und in die Zukunft überliefert werden müssen, wobei noch nicht im Einzelfall entschieden ist, was, warum und wozu man überliefert.

Die Theorie über die maßgebliche Rolle des letzten Schreibers oder Hagiographen könnte als belanglose akademische Angelegenheit betrachtet werden, wenn sie nicht in der Interpretation und Übersetzung der Psalmen zu schwerwiegenden Mißverständnissen in der Sache und mit großen Auswirkungen für jene verbunden ist, für die angeblich die Übersetzung unternommen worden ist. Denn in der Praxis des Übersetzens führt diese theologische Anschauung zur Schaffung eines einzigen Textniveaus, einer einzigen Stufe der Entwicklung, zu einem einheitlichen Text, der als ursprüngliche Einheit dem Leser vorgelegt wird. Das praktische Ergebnis ist dann eine Übersetzung, die einen mitdenkenden Hörer oder Leser nur insoweit duldet, als er zu jener allegorisch-typologischen Deutung des Textes bereit ist, die früher schon weithin ein Mittel dazu war, die Wüstenstrecken des Unverstandenen so geistvoll als nur möglich durchzustehen. Anhand zweier Texte soll im folgenden das Gesagte illustriert werden: Ps 47 und Ps 127.

Psalm 47

Die neue Übersetzung lautet:

2. *Ihr Völker alle, klatscht in die Hände;*
   jauchzt Gott zu mit lautem Jubel!
3. *Denn furchtgebietend ist der Herr, der Höchste,*
   ein großer König über die ganze Erde.
4. *Er zwingt Völker unter uns,*
   Nationen unter unsere Füße.
5. *Er wählt unser Erbland für uns aus,*
   den Stolz Jakobs, den er liebt. (Sela)
6. *Gott stieg empor unter Jubel,*
   der Herr beim Schall der Hörner.
7. *Spielt unserm Gott, ja spielt ihm!*
   Spielt unserm König, spielt ihm!
8. *Denn König der ganzen Erde ist Gott,*
   spielt ihm ein Psalmenlied!
9. *Gott wurde König über alle Völker,*
   Gott sitzt auf seinem heiligen Thron.
10. *Die Fürsten der Völker sind versammelt*
    als Volk des Gottes Abrahams.
    Denn Gott gehören die Mächte der Erde,
    er ist hoch erhaben.

Der Text in Ps 47,10 sperrt sich gegen ein leichtes Verstehen. Mit größter, sogar absoluter Sicherheit, kann jedoch gesagt werden, daß die neue Übersetzung *„Die Fürsten der Völker sind versammelt als Volk des Gottes Abrahams"* (Vers 10) falsch ist. Denn die Für-

[3] E. A. Nida – Ch. R. Taber, The Theory and Practice of Translation. Leiden 1969, 1ff.

[4] P. Hugger, Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms. Münsterschwarzacher Studien 13. Münsterschwarzach 1971. 1.

[5] Im Falle von Ps 96,4–5 übersetzt die Ökumenische Übersetzung:
4 *Denn groß ist der Herr und hoch zu preisen,*
mehr zu fürchten als alle Götter.
5 *Alle Götter der Heiden sind nichtig,*
der Herr aber hat den Himmel gemacht.
Während in V. 4 in einer stark vom kanaanäischen Mythos gefärbten vorexilischen Sprache dargetan wird, daß Jahwe über alle anderen göttlichen Wesen erhaben ist, kommentiert V. 5 vom Standpunkt der späteren Theologie her die alte Formulierung. V. 5 wäre folgendermaßen zu übersetzen: „d. h. [V. 4]: Alle Götter der Völker sind Nichtse, aber Jahwe hat den Himmel gemacht!" Hier wird in der Klarstellung zu V. 4 ausgesagt: 1. Götter haben nur die anderen Völker; 2. Diese Götter *(elohim)* sind Nichtse-Götzen *(elilim)* – eine wortspielerische Erklärung, die in der Übersetzung vollkommen verloren geht; 3. Jahwes Schöpfermacht wird in der Glosse als das Kennzeichen Jahwes hervorgehoben, während in V. 4 nur von der Vorrangstellung Jahwes innerhalb der Götterversammlung die Rede ist.
Die Übersetzung erweckt den Eindruck, als ob hier ein einheitlicher Text vorliege und die Interpretation von V. 4 durch V. 5 zurecht bestehe. Dem Leser wird somit vorenthalten, daß hier von einem späteren Standpunkt aus, dessen Recht hier nicht bestritten werden soll, die Absicht und mythische Sprache des alten Textes doch erheblich verzeichnet wird. Mit welchem Recht entscheidet sich die Kommission hier einseitig zugunsten der späteren „Wahrheit"?

sten der Völker können nicht das „Volk" sein. H.-J. Kraus übersetzt deshalb *„Die Edlen der Völker sind versammelt ‚mit' dem Volk des Gottes Abrahams"*[6]. Im folgenden Bikolon der Übersetzung heißt es dann *„Denn Gott gehören die Mächte der Erde, er ist hoch erhaben"*, so daß hier *„Mächte der Erde"* für das von jeher unverständliche *„Schilde der Erde"*[7] steht. Auch hier kann mit Bestimmtheit der Übersetzung entgegengehalten werden, daß es für *„Mächte der Erde" (mgnj 'rṣ)* nicht einen einzigen Anhaltspunkt gibt.

Zu den Kuriosa der Wissenschaft des Alten Testamentes zählt die Tatsache, daß einfache Sätze durch Jahrhunderte falsch übersetzt worden sind. Im Wandel der Zeiten ist vieles in Vergessenheit geraten, was nur durch Erschließung neuer Quellen wieder zugänglich werden kann. Gen 15,1 illustriert diesen Sachverhalt gut und führt uns zugleich unmittelbar wieder in die Nähe von Ps 47,10. In Gen 15,1 soll angeblich stehen *„Fürchte dich nicht, Abram, ich bin dein Schild; dein wartet reicher Lohn"* (Zürcher Bibel) oder *„Fürchte dich nicht, Abram; ich verleihe dir deinen überreichen Lohn"* (Pattloch-Bibel). Im hebräischen Text steht weder das Zeitwort „warten" noch „verleihen". Ferner ist nicht einzusehen, was „Schild" in diesem Zusammenhang besagen soll, so daß es verständlich ist, daß „Schild" mit „verleihen" (Pattloch-Bibel) wiedergegeben wird. In Wirklichkeit liegt die Verkennung des alten, nun auch aus außerbiblischen Quellen (Nuzi, Alalaḫ, Ugarit) belegten Wortes *mgn-„Geschenk"* vor. Gen 15,1 ist deshalb so zu übersetzen:

Fürchte dich nicht, Abram!
Ich selbst bin dein Geschenk,
dein überreicher Lohn!
(Gen 15,1)

Von hier aus eröffnen sich auch für Ps 47,10 neue Möglichkeiten der Übersetzung: *mgnj-'rṣ – „Geschenke der Erde, Welt"*, nicht *„Schilder der Erde"* oder gar *„Mächte der Erde"*. Die Fürsten sind versammelt aus allen Völkern und bringen die Huldigung mit Geschenken aus all ihren Ländern dar. Wenn wir somit auf diesem Wege zwei parallele Stichen erhalten haben, bestehen über die Herkunft des dazwischen liegenden *„Volk des Gottes Abrahams"* keine Zweifel mehr: *„Volk des Gottes Abrahams"* entpuppt sich so als späterer Zusatz. In Zusammenhang hiermit steht auch die Nennung Jakobs in Ps 47,5. Auch sie ist späteren Ursprungs und wohl aus einer Hand. Ein dritter Zusatz liegt dann in dem Abschluß *„er ist hoch erhaben"* in Ps 47,10 vor.

Der Psalm hatte also vor der Beifügung der Zusätze folgende Gestalt:

2. *Ihr Völker alle, klatscht in die Hände;*
jauchzt Gott zu mit lautem Jubel!
3. *Denn furchtgebietend ist der Herr, der Höchste,*
ein großer König über die ganze Erde.
4. *Er zwingt die Völker unter uns,*
Nationen unter unsere Füße.
6. *Gott stieg empor unter Jubel,*
der Herr beim Schall der Hörner.
7. *Spielt unserm Gott, ja spielt ihm!*
Spielt unserm König, spielt ihm!
8. *Denn König der ganzen Erde ist Gott,*
Spielt ihm ein Psalmenlied!
9. *Gott wurde König über alle Völker,*
Gott sitzt auf seinem heiligen Thron.
10. *Die Fürsten der Völker sind versammelt,*
denn Gott gehören die Geschenke der Erde!

Abgesehen von der weiteren, für das Verständnis des Psalms wesentlichen Frage, ob der Text noch verständlich bleibt, wenn Jahwe mit „Gott" übersetzt wird und die Termini für die Thronbesteigung viel zu allgemein gefaßt sind, als daß ein Leser oder Hörer verstehen könnte, daß hier eine Thronbesteigung beschrieben wird, stellt sich das Problem einer von Zusätzen befreiten Übersetzung oder einer Übersetzung, die die Zusätze als solche kennzeichnet. Die Methode des Alles oder Nichts in der Übersetzung führt ohne Umschweife in viel zu vielen Fällen zu unverständlichen Übersetzungen. Im Falle von Ps 47,10 haben sich die Germanisten zu einem Deutsch herbeigelassen, das nicht mehr ins Hebräische rückübersetzbar ist. Die Übersetzung als ganze hat die deutliche Sprache des Urtextes vermieden und ist in das Abstrakte, ewig Gültige ausgewichen. Die Übersetzung beraubt den Leser und Hörer, der auf eine Übersetzung angewiesen ist, des Textes in seiner zeitlichen und geistigen Eigenart. Daß Ps 47 ein Lied zur jährlichen Thronbesteigung Jahwes ist, können sie nicht mehr erkennen.

[6] H.-J. Kraus, Psalmen. Biblischer Kommentar – Altes Testament. 15/1–2. Neukirchen-Vluyn ⁴1972 [= Kraus, Psalmen] 348.
[7] Kraus, Psalmen 348.

Psalm 127

Die Übersetzungskommission überschreibt Psalm 127 mit „Den Seinen schenkt's der Herr im Schlaf". Die Übersetzung selbst lautet:

1. *Wenn nicht Jahwe den Haus (-Stand) baut,*
mühn sich umsonst, die daran bauen.
Wenn nicht der Herr die Stadt bewacht,
Wacht umsonst der Wächter.
2. *Es ist umsonst, daß ihr früh aufsteht*
und spät euch niedersetzt,
das Brot der Mühsal zu essen;
denn er gibt es den Seinen im Schlaf.
3. *Söhne sind eine Gabe des Herrn,*
sein Geschenk ist die Frucht des Leibes.
4. *Wie Pfeile in der Hand des Kriegers*
sind Söhne aus den Jahren der Jugend.
5. *Wohl dem Mann, der mit ihnen den Köcher gefüllt hat.*
Beim Rechtsstreit mit ihren Feinden scheitern sie nicht.

Die Verse 1,3 und 4 des Psalms 127 weisen einen streng parallelen Bau auf. Die Verse 2 und 5 gehören einer anderen Sprachstufe an. Sie sind in späterem Hebräisch verfaßt und kommentieren den vorausgehenden Vers: Vers 2 erläutert das *„umsonst"* der vorausgehenden zwei Bikola und stellt fest, daß Jahwe seinem Liebling Schlaf schenkt, Ruhe und nicht Rastlosigkeit. Die ökumenische Übersetzung meint sogar, der Herr gebe den Seinen das tägliche Brot im Schlaf. Vers 5 legt fest, daß die Söhne für den Vater besonders hilfreich sind beim Rechtsstreit im Stadttor. Der unkommentierte Psalm 127 lautet:

1. *Wenn nicht Jahwe den Haus (-Stand) baut,*
mühn sich umsonst, die daran bauen.
Wenn nicht Jahwe die Stadt bewacht,
wacht umsonst der Wächter.
3. *Söhne sind eine Gabe des Herrn,*
sein Geschenk ist die Frucht des Leibes.
4. *Wie Pfeile in der Hand des Kriegers*
sind Söhne aus den Jahren der Jugend.

Psalm 127 schildert Jahwes notwendige Mitwirkung bei der Gründung einer Familie. Sein größtes Geschenk sind die Söhne. Die Überschrift „Den Seinen schenkt's der Herr im Schlaf" erhebt eine schiefe Glosse des Psalms zum Leitthema. Das Ergebnis dürfte beim Hörer und Leser sein, daß er durch die Überschrift ziemlich sicher und auch allzuweit in die Irre geleitet wird. Auch hier stellt sich wie im Fall von Ps 47 die Frage, ob der Psalm ohne die kommentierenden Zusätze oder mit ihrer Kennzeichnung vorgelegt werden soll.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich folgendes:

1. Die Forderung der modernen Übersetzungstheorie, daß eine Übersetzung für den anvisierten Hörerkreis verständlich sein muß, ist in der Praxis zu verwirklichen.
2. Die Fehlgriffe der Textanalyse vermögen die Germanisten nicht mehr auszugleichen.
3. Die vorliegende Übersetzung tendiert von der sinnlichen Lebendigkeit des hebräischen Originals zum moralisch Allgemeinen; vom Namen *Jahwe* zu Κύριος (Herr), seiner Übersetzung im Griechischen.
4. Die Psalmenübersetzung geht letztlich von einer fundamentalistisch und dogmatistisch interpretierten Inspirationslehre aus. Die geschichtlich gewachsenen Schichten eines Psalms werden gewaltsam auf eine Ebene projiziert. Die daraus resultierende Unverständlichkeit vieler Stellen und Psalmen geht zu Lasten des anvisierten Hörers. Vor einer Übersetzung hat deshalb die klare Definition dessen zu stehen, was man als Urtext bezeichnet.

5. Weder ein ökumenisches Teamwork, noch die Germanisten, Liturgiker und Musiker gewährleisten von vornherein eine moderne Psalmenübersetzung. Nicht alles, was lange braucht, was aus Kommissionen kommt, wird gut. Für die bibelwissenschaftliche Arbeit selbst gibt es keinen nachträglichen Ersatz.
6. Eine moderne Psalmenübersetzung dürfte nur erreichbar sein unter Verzicht auf viele traditionalistische Vorurteile, z. B. Einstufigkeit der Wahrheit, Rechtfertigung der Glossatoren, des letzten Schreibers und ihrer oft abwegigen oder wenigstens schwer verständlichen Einschübe, Vorspiegelung einer einheitlichen Textform und einer einheitlichen Aussage des Textes.
7. Die ökumenische Übersetzung der Psalmen teilt wie jede Übertragung von einer Sprache in die andere uns oft mehr über die Übersetzer und ihre ideologische Vorstellungswelt mit als über den hebräischen Text und seine Überlieferungsgeschichte.

Im Vorausgehenden wurde versucht, anhand zweier Psalmen (47 und 127) die Probleme zu erläutern, mit denen uns die ökumenische Übersetzung konfrontiert. Dagegen könnte man einwenden, daß es nicht gerechtfertigt sei, von zwei Psalmen her die Beurteilung der verbleibenden 148 Psalmen vorzunehmen. Die Beispiele, die die Kritik weiter untermauern könnten, ließen sich vermehren. Es ging nicht um kleinliche Quisquiliensammlerei. Es ging um den Aufweis einer inneren Malaise der Übersetzung. Es geht um die allzu schlichte Frage, ob man schon von einer geglückten und verständlichen Psalmenübersetzung sprechen kann, wenn die Übersetzungskommission mit sich selbst zufrieden ist und die eigne Übersetzung gelobt hat. Die neue ökumenische Psalmenübersetzung ist ein traurig stimmendes Zeugnis für die pietätvolle kirchliche Pflege musealer religiöser Sprache und der Unfähigkeit zur Tennung von altem Ballast. Es ist allzu schade, daß die unvergleichbare Pracht der hebräischen Psalmen in der ökumenischen Übersetzung in zu zahlreichen Fällen verloren gegangen ist und den Leser sowie den Hörer nicht mehr erreicht.

Eine neue, moderne Übersetzung, die mit der Erkenntnis ernstmacht, daß auch der Text des Psalmenbuches eine Entwicklung durchgemacht hat und im Laufe der Zeit sowohl Verluste als auch Zusätze und Deutungen sowie Umdeutungen erfahren hat, die keineswegs im Sinne unserer modernen Interpretationsmethoden erfolgten und deshalb für uns eher verwirrend denn erklärend wirken, wird in zahlreichen Fällen nicht das Problem umgehen können, sich für ein Textstadium zu entscheiden. Wenn nur auf diesem Wege für den heutigen Leser und Beter ein sinnvolles Verständnis zu erreichen ist, dann müßte dieser Weg beschritten werden. Den Kommissionsmitgliedern wird dabei abverlangt werden müssen, daß sie sich von wissenschaftlich längst überholten Anschauungen über den angeblichen „hebräischen Urtext" und spätantik-mittelalterlichen Theorien über die Entstehung eines heiligen Buches befreien. Die Bedeutung der Psalmen für das christliche Beten[8] sollte hier allen kleinlichen dogmatischen Bedenken gegenüber einen deutlichen Vorrang haben.

[8] Vgl. hierzu z. B. B. Fischer, Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen, ThRv 67, 1971, 5–12.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. In Verbindung mit George W. Anderson, Henri Cazelles, David N. Freedman, Shemarjahu Talmon und Gerhard Wallis hrsg. v. G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Bd I, Lfg. 8/9 gebūl – gālāh. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1973). Sp. 897–1031. Subskr. br. DM 36.–

Mit den vorliegenden zwei Lieferungen ist der erste Bd des ThWAT abgeschlossen (vgl. ThRv 68, 1972, 277–281; 69, 1973, 359–361); daher sind diesen Lieferungen ein „Verzeichnis der deutschen Stichwörter", ein „Stellenregister", ein Verzeichnis der „Abkürzungen", eine Liste mit „Korrigenda", eine „Umschrifttabelle" sowie schließlich das Titelblatt samt „Vorwort", „Autoren"-Verzeichnis (endlich mit ausgedruckten Vornamen!) und „Inhalt von Band I" beigegeben, ohne daß für den Nichteingeweihten ganz klar wäre, wohin die erste Hälfte dieser Verzeichnisse einmal kommen soll – aus der Seitenzählung „[517]ff ergibt sich dies nämlich nicht.

Hier soll nur auf einige Kleinigkeiten etwas eingegangen werden, die mir auffielen.

Zur Wurzel *gbl* (M. Ottosson) wäre nachzutragen, daß ihre Kal-Form in Ez 27,4 nur mit „bilden, herstellen" wiedergegeben werden kann (lies *gebālūk* – so nach syr. *gebal* „finit, formavit; fecit, creavit" schon G. R. Driver in: Bibl 19, 1938, 177).

Daß Juda der vermeintlichen Hure Tamar gerade ein Ziegenböckchen (Gn 38,17.20.23) und Simson seiner Frau ein ebensolches als Versöhnungsgeschenk mitbringt (Ri 15,1; Sp. 923f – Art. gedī [G. J. Botterweck]), dürfte doch damit zusammenhängen, daß die Ziege das Begleitsymbol der bergenden, nährenden Urmutter und damit das geeignete Symbolgeschenk für eine junge Frau ist (vgl. L. Krinetzki, Die erotische Psychologie des Hohen Liedes: ThQ 150, 1970, 414 Anm. 51).

Sp. 932, 2. Absatz, Z. 9, muß es heißen „Ps 48,3". Im übrigen zeichnet sich der betr. Artikel *gdl* (in diesem Teil von R. Mosis) durch seine Begründungen aus.

Sp. 961, 2. Absatz, Z. 14, muß es heißen „Antiochus V." – ein sehr instruktiver Artikel zum Gog-Magog-Problem bei Ez (B. Otzen) übrigens.

Am Artikel *ghl* (H. F. Fuhs, Sp. 1004–1008) berührt angenehm die plastische Darstellung der behandelten Realien.

Sollte der Satz „Das Zionslied Ps 46 zeigt, daß man vermutlich schon in alter Zeit von ‚Wassern' in der Jahwestadt geredet hat (v. 5f.)" (Sp. 1010, Art. *gīhōn:* H. Eising) so verstanden werden, daß Ps 46 selbst ein alter Psalm ist, dann ist er vermutlich falsch (vgl. L. Krinetzki, Der anthologische Stil des 46. Psalms und seine Bedeutung für die Datierungsfrage: MüThZ 12 [1961] 71: „Die zahlreichen Beziehungen [des Psalms]) zu den Exilspropheten zwingen zu einer nachexilischen Datierung").

Regensburg Leo Krinetzki

Steck, Odil Hannes: **Die Paradieserzählung.** Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24. – (Neukirchen): Neukirchener Verlag (1970). 131 S. (Biblische Studien 60) kart. DM 9.–; Subskr. DM 8.10

Vf. gliedert sein Werk in I. Einleitung (11–14); II. Der Text (15–18); III. Die Entstehung der Erzählung (19–65); IV. Die Gattung der Erzählung (66–73); V. Einzelexegese der Erzählung (74–118) und VI. Ausblick (119–129). Text und Fußnoten zeugen von einer genauen Durcharbeitung des Materials und einer sorgfältigen Sichtung der Spezialliteratur zu Gen 2,4b–3,24. Vf. geht von der Voraussetzung aus, daß heute der Text der Paradieserzählung von der Gewißheit her interpretiert werden müsse, „daß sich die in der biblischen Gottesüberlieferung gesetzten Aussagen vom Menschen sachlich auch heute bewähren, ja angesichts der übermächtigen, an die Menschheit gestellten Anforderungen als notwendig erweisen werden, sofern es im Verlauf solchen Gespräches gelingt, die Güte Gottes in dem besonderen Rahmen unserer Zeit sichtbar zu machen" (12). So versucht er dann, die Paradieserzählung in ihrem ursprünglichen Sinn und ihre Aussageintention im Raum ihrer Entstehung zu bestimmen (14). Dies führt ihn dann zu dem Ergebnis, daß der Jahwist in der Paradieserzählung das menschliche Bestreben nach autonomer Selbstgestaltung des eigenen Daseins als das Böse bestimmte, weil er hierin von den Problemen der Davidszeit und den damals sich vollziehenden gesellschaftlichen Umbrüchen bestimmt war (vgl. 125).

Trotz der Akribie und des theologischen Ernstes, die in diesem Buch ihren Niederschlag gefunden haben, und der Untermauerung aller Aussagen durch genaueste Belegführung, finde ich in der Interpretation zu wenig von dem Wissen jener Denker, die ahnten, daß Gott auch durch die Träume und Mythen der Menschen lange vor seinem Wort in den Schriften Israels gewandert ist. Zu den ältesten, hartnäckigsten und auch quälendsten Mythen und Träumen der Menschheit zählt an erster Stelle bis in die Gegenwart in seinen vielen Formen und Zerrbildern nun einmal der Traum vom Paradies in der Vergangenheit oder in der Zukunft. Alles spricht dafür, daß dieser Mythos in jeder Zeit neu erfunden werden muß, um dann doch wieder nur der gute alte in verwandelter Form zu sein. Dieser Mythos vermittelt uns Bedrückung, dunkle Ahnungen und auch Hoffnung. Der Jahwist versuchte von seinem Standpunkt aus eine Auseinandersetzung und hat seine Sicht über Gehorsam und Ungehorsam und die damit verbundenen Fragen tief in den Mythos eingezeichnet. Das war seine Deutung. Vf. erweckt den Eindruck, daß nur durch den Jahwisten der Sinn bestimmt worden ist und deshalb die Erhebung der Intention des Jahwisten und die Erklärung derselben das Ziel der Auslegung bildet. Hier beginnen jedoch Bedenken grundsätzlicher Art. Sollten wir den Jahwisten nicht einmal befragen, ob seine Deutung der Paradieseserzählung wirklich der alleinige Schlüssel zum Paradiesesmythos sein muß und der Jahwist mit der Überbetonung des Ge-

horsams nicht doch zuungunsten anderer Aspekte vorangegangen ist. Nachdem wir der mythologischen Weltanschauung entwachsen sind, sollten für uns solche Fragestellungen wenigstens möglich sein. Wenn die Wahrheitsfindung so einfach wäre, daß man nur fragen müßte nach der Absicht der Redaktoren, dann könnte man erst recht fragen, warum denn die Redaktoren und Schriftsteller der Bibel sich an Mythen orientiert haben. Aus dem Paradies der mythologischen Weltanschauung entlassen und auf Distanz mit dem Jahwisten haben wir nicht nur zu fragen, was der Jahwist wollte, sondern auch zu untersuchen, ob er nicht den Mythos in seinem Sinne auch einseitig interpretiert hat. Die Geschichte der Theologie in Sachen Paradies, Unsterblichkeit-Sterblichkeit, Erbsünde zeigt, daß der Jahwist trotz und mit seiner Interpretation genügend alte Probleme stehengelassen und noch neue hinzugefügt hat.

Die Arbeit des Vf.s regt an und führt nach strengem Plan voran. Unbeschadet ihrer Mustergültigkeit verkörpert sie sich selbst gegenüber zugleich auch ein Fragezeichen.

Münster Oswald Loretz

Hoffmann, Adalbert: **David.** Namensdeutung zur Wesensdeutung. – Stuttgart, Berlin, Köln, Meinz: Kohlhammer (1973). 269 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. F. H. 20) kart. DM 45.– (als Manuskript gedruckt)

Vf. behandelt sein Thema in drei Abschnitten: A. Die Ableitung des Namens dāwīd aus der Wurzel d(w)d und die beiden Deutungen „dilectus" und „Patruus" (7–92); B. Die onomatologisch-historisch-biographische Einordnung des Namens dāwīd (93–206); C. Zusammenfassung und Ergebnis (207–212). Schriftstellen und Autorenregister sowie ein Literaturverzeichnis sind beigegeben (214–263).

Das Ergebnis der Untersuchung ist folgendes: Die Deutung dāwīd „dilectus" habe als die bestbegründete zu gelten. In den biblischen Büchern sei David der Liebling Israels und – das sei die tiefste Bedeutung des Namens dāwīd – der Geliebte Jahwes (212). Zu diesem Ziel gelangt der Verfasser nach einer breit angelegten Diskussion der bisherigen Thesen zum Namen David. Die Argumentation geht generell eher in die Richtung exegetisch-theologischer, denn streng philologischer Überlegungen. Mehr Straffung in der Beweisführung hätte das Gewicht der vorgebrachten Argumente besser herausgestellt. Dies sei z. B. anhand der Seiten 181–192 näher illustriert: Warum beschäftigt sich der Verfasser auf zwölf Seiten mit dem angeblichen dāwidûm der Māri-Texte und beginnt seinen Exkurs mit der falschen Feststellung, in den Māri-Texten begegne verschiedentlich das Wort da-wi-du-um? In einer kleinen Fußnote hätte er anmerken können, daß da-wi-du-um eine Fehllesung war (vgl. AHw, S. 148: dabdû; CAD D, S. 14: dabdû). Dies dürfte dem Verfasser jedoch heute noch nicht ganz klar geworden sein, da er sonst nicht von einem dāwidâm dâku reden und darin eine phonetische Variante zu dabdâ dâku / maḫ [!] āṣu / šakānu sehen könnte. Solange eine sichere Deutung des Namens dāwidānum ungewiß bleibt (vgl. S. 71f), bewegen wir uns weiterhin auch über den Namen David im Dunkeln. Der Verfasser dürfte uns trotz seiner großen und energischen Anstrengung nicht über das bisherige non liquet hinausgeführt haben.

Münster Oswald Loretz

Harl, Marguerite – avec la collaboration de Gilles **Dorival: La Chaîne palestinienne sur le psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret).** Tome I: Introduction, texte grec critique et traduction; tome II: Catalogue des fragments, notes et indices. – Paris: Cerf 1972. zus. 861 S. (Sources Chrétiennes No 189 u. 190) br. FF 120 + 100

In zwei Bänden legt M. Harl den Text der palästinensischen Katene zu Psalm 118 (LXX) vor, mit ausführlicher Einleitung zu Aufbau und Überlieferung der Katene (Teil I) und zur Auslegung des Psalmes durch die Katene (Teil II), dem griechischen Text mit französischer Übersetzung und reichhaltigen Anmerkungen. Die Ausgabe einer Katene in ihrer ursprünglichen Gestalt ist m. W. noch nie geschehen, und vielleicht gehört sie zu den dona superaddita. H. ediert nach der von R. Devreesse und M. Richard erarbeiteten Sichtung der Katenenüberlieferung zu den Psalmen (vgl. Bd I 8–10) eine alte und sehr gut überlieferte Katene zum Ps. 118. Von Richard hat diese Katene (= Karo-Lietzmann Typ VI + XI) den Namen „Palästinensische Katene" erhalten, ohne daß man diesem Namen eine dogmengeschichtliche Bedeutung geben darf. Denn die Katene vereinigt zu Ps. 118 folgende Autoren (nach ihrer Häufigkeit): Origenes, Didymus, Eusebius von Caesarea und Apollinaris von Laodicea, Athanasius, Theodoret, schließlich ein Zitat von Hesychius. Was von den Kommentaren des Origenes, Didymus und Apollinaris zu Ps. 118 erhalten ist, hat diese Katene vollständig bewahrt; andere Katenentypen sind von ihr für die genannten Autoren abhängig. Einzig Eusebius ist für Ps. 118 ausnahmsweise stiefmütterlich behandelt; die Nicetaskatene (Typ VIII) bietet noch erheblich mehr unedierte Texte (vgl. Bd I 34). Fragt man also nach der Auslegungsgeschichte des Ps. 118 in der Alten Kirche, so hat man in dieser Edition der palästinensischen Katene für einen Teil der Tradition alle uns zur Verfügung stehenden Texte beisammen. Für Athanasius und Theodoret sind andere Traditionen zu konsultieren.

H. rechtfertigt ihre Ausgabe eines Katenenausschnittes mit dem Hinweis auf die besondere Bedeutung des Ps. 118 für die Spiritualität der Alten Kirche. Weiterhin versucht sie dem Sammelcharakter der Katene selbst als einem Dokument der Alten Kirche gerecht zu werden. Entsprechend ist die Einleitung in zwei Teilen auf die Erklärung des Ps. 118 in dieser palästinensischen Katene angelegt: Teil I (Bd I 17–92 untersucht den Aufbau der Katene, ihre Text- und Traditionsgeschichte, während Teil II (Bd I 93–160) das Verständnis des Ps. in der Katene darlegt. Da für diesen Ps. Origenes der Grundzeuge ist, zu dem die anderen Autoren wahrscheinlich nur dann hinzugezogen sind, wenn sie über des Origenes Auslegung hinaus noch neue Gesichtspunkte beitragen, ist die Auslegungsgeschichte eine Darstellung der von Origenes geschaffenen Spiritualität und ihrem prägenden Einfluß. Literarisch und von der motivgeschichtlichen Perspektive her gibt H. eine anschauliche Übersicht; ausführliche Erläuterungen zu jedem einzelnen Fragment (Bd II 539–779) ergänzen, belegen und differenzieren die Darstellung. Von einem Ausschnitt her gewinnt man also einen Einblick in das innige Verhältnis der griechischen Väter zum Psalter, wozu Origenes die Grundlagen legte. Und das selbstgesetzte Ziel wird durchaus erreicht: „Tel est donc le fait que nous voulons mieux cerner: le bénéfice spirituel que la Chaîne palestinienne offre à celui qui la lit" (Bd I 94). Zu genaueren theologiegeschichtlichen Differenzierungen der exegetischen Methode des Origenes sowie auch seiner Wirkungsgeschichte ist die Basis vielleicht zu schmal.

Gerade weil die beiden Bände von H. zum Studium des durch die Katenen aufbewahrten Gutes einladen wollen, ist ein Blick auf die Edition selbst zu werfen. Interesse an den Psalmenkatenen, die weithin die einzigen Zeugen für die intensive Beschäftigung der griechischen Kirchenväter mit dem Psalter sind, ist seit einiger Zeit sehr rege, sowohl von editorischer wie auch interpretatorischer Seite. Erste Früchte solchen Interesses werden bald vorliegen: im Druck bzw. für den Druck fertig sind die Fragmente des Didymus und Apollinaris, dem Origenes und Eusebius von Caesarea hoffentlich bald folgen können (Patristische Kommission der Akademien der Wissenschaften zu Göttingen, Heidelberg, Mainz und München); Diodor von Tarsus von J. M. Olivier; in Aussicht stehen Evagrius Ponticus von J. M. Rondeau und eine Geschichte der Christianisierung des Psalters von derselben.

Der von H. edierte Text beruht auf zwei Handschriften: A = Urform der palästinensischen Katene und P = Einfügung der Katene in einen Theodoretkommentar. A P haben eine gemeinsame Vorlage, die zu rekonstruieren erstes Ziel ist. Darüber hinaus kann man noch näher an den Archetypus der palästinensischen Katene herankommen, wenn man nach dem Vorgang von M. Richard die indirekten Zeugen dieser Katene mit heranzieht. Auf Einzelheiten darf hier verzichtet werden. H. bezieht diese Nebentraditionen ein, wo der Text von A P Schwierigkeiten bietet, sei es durch a) Abweichungen untereinander, b) die gemeinsamen Lacunen oder c) Korruptel. Gegen dieses Verfahren ist nichts einzuwenden. Im Gegenteil, seine noch prinzipiellere Durchführung wäre wahrscheinlich zu fordern. Denn A ist eine Handschrift des 13. Jh.s, P nur ein halbes Jh. älter; dagegen sind die Handschriften der Nebentraditionen (also von Katenen, die Material aus der in AP direkt überlieferten palästinensischen Katene entnehmen und in revidierter Form anders gearteten Sammlungen einverleiben) z. T. beträchtlich älter (z. B. gehört H.s Sigel F in das frühe 10. Jh.); jedoch sind auch spätere Handschriften der Nebentraditionen hilfreich, da sich alle Nebentraditionen auf Exemplare der palästinensischen Katene beziehen, die älter sind als die gemeinsame Vorlage von A P. H. stellt das alles sehr richtig im ersten Teil ihrer Einleitung im Anschluß an M. Richard dar und illustriert die Abhängigkeitsverhältnisse durch Anschauungsmaterial aus ihrer Edition. Aufgrund des hieraus zu folgernden Zeugenwertes der Nebentraditionen, zu denen in jedem Fall auch R (Sigelbe-

zeichnung von Harl) hinzuzuziehen ist, würde sich in folgenden Beispielen A als die ursprüngliche Lesart gegenüber der recensio docta von P (vgl. Bd I 24 u. 28) erweisen: Fragment 39 b (Didymus) in Zeile 4/5; Fragment 58 a (Didymus) in Zeile 5; Fragment 170 b b' (Didymus) Zeile 6 und Fragment 171 b (Didymus) Zeile 2 sowie die schwierige Stelle in Zeile 5. H. verzeichnet in diesen Fällen die Nebentraditionen nicht konsequent genug, so daß ihre getroffene Wahl im Bereich der Konjektur bleibt.

Ein wensentliches Problem der Benutzung von Katenen ist die Verifizierung der Zuweisungen und Abtrennungen. Hier hat H. m. E. eine vorzügliche Arbeit geleistet, auch wenn man in ein paar Einzelfällen anderer Meinung sein könnte. Kap. 6 des ersten Teiles der Einleitung (Bd I 66–92) legt wertvolle Grundsätze zur Verwertung der indirekten Tradition dar, um die Lemmata der palästinensischen Katene zu kontrollieren und ihre Anonyma zu bestimmen. Da in einer Reihe von Fällen eine letzte Sicherheit nicht zu gewinnen ist, hat Harl einen Index geschaffen, der einen ausgezeichneten Überblick über die Tradition vermittelt und alle äußeren Kriterien zur Lemmabestimmung zusammenfaßt (Bd II 488–538). Es ist nur zu vermerken, daß der Zeuge R (Karo-Lietzmann Typ IX) fehlt; R ist allerdings nicht leicht auszuwerten.

G. Dorival trägt eine Untersuchung zum spätantiken Griechisch bei, so wie es die Fragmente der palästinensischen Katene repräsentieren (Bd I 161–174). Ein reichhaltiger griechischer Wortindex sowie ein Schriftstellenregister finden sich am Schluß von Band II.

Wer sich für die Aneignung der Psalmen durch die frühe Christenheit interessiert, dem wird in der anschaulich eingeleiteten und kommentierten Ausgabe von Ps. 118 ein guter Zugang geboten.

Claremont, California Ekkehard Mühlenberg

Plümacher, Eckhard: **Lukas als hellenistischer Schriftsteller.** Studien zur Apostelgeschichte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 164 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Bd 9) kart. DM 32.–

Die von H. Conzelmann betreuete, im WS 1967/68 als Dissertation in Göttingen angenommene Studie über das Verhältnis des Verfassers der Apostelgeschichte zum Klassizismus hellenistischer Schriftstellerei bestätigt die Erkenntnis der älteren historisch-kritischen Acta-Forschung, der Verfasser der Apg versuche sich mit seinem Werk „der ‚großen' Literatur der hellenistischen Welt durch den Gebrauch dort benutzter literarischer Techniken, Kunstmittel, Formen sowie stofflicher Motive anzunähern" (9). Die hellenistische Manier des Lukas untersucht Vf. vor allem in den Missionsreden und in den „dramatischen Episoden" der Apg. Darüber hinaus stellt er die Frage nach den Gründen, die Lukas bewogen haben, sich den stilistischen Gepflogenheiten hellenistisch Literatur anzupassen.

Im Gegensatz zu Dibelius, der die Form der Missionsreden der Apg nicht mit den Redegattungen in der antiken Historiographie in Zusammenhang bringt, sondern sie vom Schema des Kerygmas der urkirchlichen Predigt ableitet, sieht P. in den Missionsreden deutliche Affinitäten zum hellenistischen Klassizismus, und zwar in dreifacher Hinsicht: Die Missionsreden der Apg hätten erstens wie die Reden in den Werken hellenistischer Geschichtsschreiber (Dionys von Halikarnass, Livius) die Funktion, das Wort der führenden Männer als das Movens der Geschichte darzustellen. Die Vorstellung von dem im Kerygma der Apostel die Geschichte lenkenden Wort Gottes sei „nichts anderes ... als eine in den Rahmen der lukanischen Heilsgeschichte übertragene Konzeption der hellenistischen Historiographie" (38). Zweitens vergleicht („gleiche Technik"; S. 63) P. die lukanische Septuagintanachahmung in den Missionsreden der Apg mit der Technik der stilistischen Nachahmung klassischer Vorbilder im hellenistischen Klassizismus. Drittens beurteilt P. das Stilmittel der Archaisierung (z. B. den Gebrauch altertümlicher christologischer Titulatur aus rein stilistischen Gründen, ohne die Absicht inhaltlicher Nuancierung) als wahrscheinlich von klassischer Formkonvention beeinflußtes Verfahren. Den Grund für die lukanische Anpassung an die klassizistische Imitationskunst sieht P. in dem Bemühen des Lukas, der Anfangszeit der Kirche auch stilistisch das Gepräge und den Glanz einer unwiederholbaren idealen Ursprungsepoche zu geben, indem er die Repräsentanten dieser Epoche die heilige Sprache der griechischen Bibel sprechen lasse (vgl. S. 67–69).

Als zweite Textgruppe untersucht P. die durch „dramatischen Episodenstil" (so nach Haenchen bezeichnet) geprägten Abschnitte der Apg. Lukas verfolge als Historiograph nicht die Absicht, eine möglichst zusammenhängende Darstellung der Geschichte der Kirche zu geben, sondern er wolle bestimmte programmatische Thesen, für deren Verifizierung der Rekurs auf die Kirchengeschichte als ganze bzw. auf die allgemeine Erfahrung des Lesers nicht genügt hätte, durch konkrete Exempel glaubhaft machen. Inhalte dieser Thesen sind nach P.: 1. „das stets erfolgreiche und von keiner Macht der Welt ernsthaft aufzuhaltende Voranschreiten der christlichen Mission" (101); 2. „das lukanische Postulat der Unzuständigkeit des römischen Staates für religiöse Angelegenheiten" (103); 3. die Entstehung der Heidenmission durch Gottes Initiative allein (vgl. 105). Da diese Thesen des Lukas weitgehend bestreitbar seien – P. rechnet für die Situation des Lukas mit einer „allgemein feindseligen Atmosphäre gegenüber allem Christlichen" (102) und mit „drakonischen" Eingriffen des römischen Staates in die Verhältnisse der christlichen Gemeinden (vgl. 103) –, bediene sich Lukas des dramatischen Episodenstils, um seinen Thesen „einen zur Glaubwürdigkeit einladenden Schein" zu geben (102). „Denn da die in eine dramatische Szene übersetzte These ihre Gültigkeit explizit jeweils nur für ein konkretes, nämlich das in der Szene geschilderte, Einzelgeschehen behauptete, konnte der Schriftsteller weder mit gegenteiligen Aussagen seines Kontextes noch mit gegenteiligen Erfahrungen des Lesers in Konflikt kommen" (ebenda). Hellenistische Analogien zu diesem Verfahren sieht P. u.a. bei Livius.

Die Arbeit überzeugt mehr durch reichlich gebotenes Vergleichsmaterial als durch eingehende Analysen. Dies gilt besonders vom dritten Teil der Untersuchung. Ganz abgesehen von der Frage, welche Beweiskraft erzählte Einzelepisoden gegen allgemein bekannte Tatsachen für das lukanische Publikum gehabt haben könnten, bleibt ungeklärt, ob Lukas überhaupt für den Episodenstil der Apg in dem von P. intendierten Sinn verantwortlich gemacht werden kann oder ob nicht vielmehr die Traditionslage die Episodenhaftigkeit der Darstellung bedingt. Ohne die Frage nach den lukanischen „Quellen" ernsthaft zu stellen, setzt P. voraus, daß Lukas auch anders, nämlich zusammenhängender und vollständiger hätte berichten können. Man kann aber bei den von P. analysierten „dramatischen Episoden" in vielen Fällen der Meinung sein, das Lukas hier unzusammenhängende Einzelüberlieferungen verarbeitet und in den Zusammenhang seiner Beschreibung des Weges der urkirchlichen Verkündigung hineingestellt hat, so daß die gegenteilige Auffassung, daß die Kunst und die Intention des Lukas gerade darin zu sehen sind, die ihm nur spärlich zur Verfügung stehenden Einzelmaterialien seiner Überlieferungen als Episoden eines umfassenden, kontinuierlichen Geschehens miteinander in Zusammenhang zu bringen, also gerade durch den Kontextbezug in eine übersummative Einheit zu integrieren, unwiderlegt ist. (So und nicht umgekehrt ist übrigens die von P. (101, Anm. 96) vereinnahmte Formulierung von Dibelius zu verstehen, Lukas habe aus „Geschichten" „Geschichte" gemacht.) Nicht weniger fragwürdig ist der Versuch, für den lukanischen Episodenstil u. a. die livianische Bearbeitung des Polybios zum Vergleich heranzuziehen und zu behaupten, es handle sich in beiden Fällen um „eine im wesentlichen gleichartige Erzähltechnik" (123); denn Lukas dürfte im Unterschied zu Livius eben keine kontinuierlich fortlaufende(n) Quellenvorlage(n) besessen haben, die ihm die Technik episodenhaft-dramatisierender Ausgestaltung unter „rigoroser Verkürzung des Kontextes" (118; vgl. 123) erlaubt hätte(n).

Münster Karl Löning

Mußner, Franz: **Der Galaterbrief.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1974. XXII, 426 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd IX) Ln DM 65.–, Subskr. DM 59.–

Die Auslegung des Galaterbriefes hat den Vf. zur endgültigen Überzeugung geführt, daß Paulus in der Kirche nicht überholbar ist; sein Kampf für die Mahlgemeinschaft mit den Heidenchristen (vgl. Gal 2,12) machte „den universalen Heilswillen Gottes sichtbar" (423). Diese Überzeugung spiegelt der Kommentar wider, der wie die Einladung zu einem Symposion erscheint, bei dem der Gal vor zahlreichen Gästen verschiedener Herkunft zum Gegenstand eingehender Erörterungen bestimmt ist. Das zeigt sich an der zahlreichen Literatur, die überaus häufig und sorgfältig berücksichtigt wird, es geht hervor aus den ausführlichen Exkursen, die abweichende Ansichten bewußt berücksichtigen und versuchen, ihren Anliegen gerecht zu werden. Hier erweist sich der Vorteil eines großen Kommentars gegenüber dem Handkommentar: Er muß sich nicht damit begnügen, ein Problem gerade anzudeuten, sondern kann Zeit und Umfang beanspruchen, um eine Fragestellung in ihren Zusammenhängen darzustellen und eine fundierte Antwort zu erarbeiten.

Das Verzeichnis der Texte und der Literatur beeindruckt durch seine Fülle (pag. IX–XXII), insbesondere die (nach Stegmüller) vorgelegte vollständige Liste der Kommentare des Mittelalters. Der Verzicht auf eine Unterscheidung zwischen katholischen und protestantischen Kommentaren

(in Abweichung von M. Jakobuskommentar) entspricht dem verstärkten Wunsch zum ökumenischen Gespräch und verdient Nachahmung. Die Arbeiten der modernen Autoren werden in Auswahl angegeben; weitere Publikationen sind den Anmerkungen zu entnehmen. Von den Textausgaben des griechischen Neuen Testaments werden nur Nestle-Aland und Aland-Black-Metzger-Wikgren angeführt. Zu bedauern ist, daß die Ausgabe von H. J. Vogels, wenngleich sie in der Bibliographie des Greek NT enthalten ist, nicht mehr eigens genannt wurde (anders noch im Jakobuskommentar). Daß ihre Erwähnung von Vorteil gewesen wäre, zeigen die fünfzehn Änderungen, die M. für Nestle-Aland[26] im Vorabdruck bietet (34f), von denen immerhin neun bei Vogels spätestens schon 1955 vorhanden waren. Sodann bringt Vogels mit der Auslassung der Lesart „Hagar" einen Text, der der Auffassung M. zu Gal 4,25 sehr nahe kommt (vgl. S. 324, Anm. 39).

Der umfangreiche Einleitungsteil (1–42) enthält die notwendigen Vorentscheidungen zur Adressatenfrage und zur Datierung, eine eingehende Diskussion über die Gegner, Hinweise auf die Wirkungsgeschichte des Gal am Beispiel Marcions und Luthers, einen Überblick über die Textgeschichte sowie eine Erörterung von Tradition und Redaktion. Die Entscheidung zugunsten der Landschaftshypothese (nordgalatische Theorie) wird mit einleuchtenden Gründen gerechtfertigt (7–9). Daß M. unter Berufung auf Apg 16,6; 18,23 zwei Besuche Pauli bei den Adressaten voraussetzt und Gal 4,13 auf den ersteren bezieht, muß ihm als Ergebnis seiner sorgfältigen Untersuchungen zugestanden werden (S. 4, Anm. 16; S. 9, 306f). Wenn ich ihm nicht beizupflichten vermag (vgl. S. 10, Anm. 49), soll damit keine Kritik, sondern das Angebot zur weiteren Diskussion ausgesprochen werden. Natürlich spricht Lukas Apg 18,23 nur von einer Stärkung bereits bestehender Gemeinden, nicht von Neugründungen (5f), aber in jedem Fall hat er die Gründung der galatischen Gemeinden nicht ausdrücklich erwähnt: Entweder verschwieg er ihre Missionierung bereits 16,6 oder aber erst 18,23. Außerdem macht 18,23 den Eindruck einer rein summarischen Reiseangabe, die das gesamte kleinasiatische Binnenland zwischen Antiochia und Ephesus zu umgreifen scheint. Die Stärkung der Jünger könnte daher m. E. Gemeinden außerhalb Galatiens und Phrygiens einschließen, also auch die Städte in Pisidien, Lykaonien und Pamphylien. Insgesamt sehe ich in den Angaben der Apg keine hinreichende Entscheidungshilfe für die Beurteilung von Gal 4,13. Als sicher darf jedoch gelten, daß Paulus von seinem Gründungsaufenthalt bei den Galatern spricht. Für die Deutung von τὸ πρότερον im Sinn von „damals" – und nicht „beim erstenmal" – gehe ich davon aus, daß πρότερος „die Bedeutung ‚der erste von zweien' an πρῶτος abgegeben hat und ... nur noch ‚früher'" heißt (Blass-Debr § 62; vgl. Mußner, S. 307, Anm. 66). Dieses „damals" hat seine Entsprechung im „wieder" und „jetzt" 4,19f. Ausschlaggebend erscheint mir das psychologische Argument, demzufolge nicht einzusehen ist, weshalb Paulus in seinem Appell an die Galater 4,8–20 (vgl. 290) sowohl den Gründungsaufenthalt als auch die gegenwärtige Lage eingehend erörterte, ohne einen Zwischenbesuch zu erwähnen. Wenn ein solcher erfolgt wäre, hätte Paulus ihn in diesem Zusammenhang nicht übergehen können, da er ihm und den Galatern doch wohl frischer in der Erinnerung verblieben wäre als der davorliegende Gründungsbesuch.

M. ist sich der schwierigen Aufgabe bewußt, ein objektives Bild von der Lehre und vom Verhalten der Widersacher Pauli zu zeichnen. Seine Rekonstruktion möglicher „Schlagworte" und Einwände der Gegner kann deshalb nur einen Versuch darstellen (13). In der Auseinandersetzung mit den vielfältigen Lösungsversuchen distanziert er sich u. a. von Lütgert und von Schmithals und charakterisiert die Widersacher als „judaisierende Judenchristen" (25), deren Bild von Paulus teilweise polemisch „überzeichnet" wurde (28). Von entscheidender Bedeutung für die Auslegung des Briefes ist die Tatsache, daß der Apostel nicht unmittelbar gegen die Juden kämpft, sondern „gegen Mitchristen, wenn auch jüdischer Abstammung", die innerhalb der christlichen Gemeinschaft ein Pseudoevangelium verkünden wollen (29).

Mit philologischem Scharfblick und hermeneutischem Geschick arbeitet Vf. das im Gal verwendete vorpaulinische Material heraus. Er weist nach, daß Tradition und Redaktion in den Paulinen ein neues „Syntagma" entstehen lassen, das die Traditionen der Urkirche theologisch neu zur Geltung bringt (35–42).

Da die gewohnte Danksagung fehlt, ist die Gliederung am Beginn des Briefes mit Schwierigkeiten verbunden. Mußner faßt 1,6–9 und 1,10–12 als Darstellung der Situation zusammen, die er bereits dem Briefkorpus zurechnet. Eine andere Aufteilung ergibt sich, wenn man unterstellt, daß die Bekundung von „Schmerz und Zorn" formal die Stelle der Danksagung einnehmen soll, so daß eine ins Gegenteil gekehrte Danksagung, die Befremdung über das Fehlen eines Anlasses zu Dank und Freude, vorliegt. In diesem Fall würde man 1,6–9 noch als Proömium einstufen (vgl. Oepke). Die weiteren Abschnitte, vom Postskript abgesehen, faßt der Autor als Explikation der vorgegebenen Situation zusammen (1,13–6,10), wobei er sich die Auffassung von J. Jeremias über die chiastische Struktur des Briefes zu eigen macht. So gewinnt er ein einheitliches Gliederungsschema, das jedoch eine gewisse Unterbewertung der Abschnitte 4,8–20; 5,1–12; 5,13–6,10 einschließt, da sie sich nicht einfach als „Kommentar" zu den beiden Schriftbeweisen aus der Abrahamsgeschichte begreifen lassen, wie Jeremias meinte (77).

Die Aufteilung der einzelnen Perikopen wird der Gedankenführung des Briefes gerecht; seine Intentionen werden durch treffende Überschriften wiedergegeben. Gal 5,1 wäre m. E. jedoch besser als Schlußwort des vorausgehenden Abschnitts geeignet, während der Hinweis auf die Autorität des Apostels, der auch im zeitlich nahestehenden 2. Korintherbrief den Einschnitt des Briefteils B markiert (vgl. S. 9–11), auch hier eher als Beginn eines neuen Gedankens zu begreifen ist (Gal 5,2; 2 Kor 10,1; vgl. Eph 3,1; 4,1; siehe 345f). Ein Versehen (veranlaßt durch die Anordnung bei Oepke?) liegt anscheinend bei Gal 6,6 vor; denn der Vers wird sowohl in der Inhaltsangabe (5,26–6,6; 6,6) als auch im vorangestellten Text (mit Abweichungen im Wortlaut) zweimal geboten. Die Auslegung stellt aber klar, daß der zusammengehörende Komplex auf 5,26–6,5 zu beschränken ist (402). Daß ein einzelner Vers als selbständiger Abschnitt ausgewiesen wird, will indes nicht befriedigen. Mußner macht darauf aufmerksam, daß die Mahnung von 6,6 bei 6,9f eine Fortsetzung erfährt (ebd.). Deshalb wäre es m. E. zweckmäßiger gewesen, die Mahnungen und den eschatologischen Ausblick 6,6–10 zusammenzufassen.

Wer die Übersetzung mit dem Leittext anderer Kommentare vergleicht, erlebt eine Überraschung. Hier ist vieles ganz anders: Gewöhnlich werden Klammern nur im Notfall eines Zweifels oder einer unvermeidbaren Verdeutlichung gesetzt; M. dagegen macht gern und reichlich von ihnen Gebrauch. Mit ihrer Hilfe bietet er eine Fülle von Zusätzen, Klarstellungen, Alternativübersetzungen. An die Vorschriften des deutschen Sprachgebrauchs fühlt er sich nicht gebunden, wenn es darum geht, die Aussagen des Urtextes möglichst genau zu erfassen.

Er opfert dann die Wortstellung (1,13.16; 2,16.20f; 3,8.19; 4,4 u. ö.) oder nimmt andere Abweichungen in Kauf (3,3; 4,24). Wo er deutsche Ausdrücke als ungenügend oder vieldeutig empfindet, beläßt er es bei der Transskription, z. B. 1,4f Äon; 1,5 Doxa; 1,13 Judaismus (für die vorchristliche Zeit Pauli!); 6,17 Stigmata. Dabei verfährt er nicht immer einheitlich: Neben dem meistens verwendeten Ausdruck „Pneuma" schreibt er gelegentlich auch „Geist" (5,16.22; 6,1). An die Stelle des gewöhnlich gebrauchten Wortes „Gesetz" setzt er bei 3,12 „Nomos". Nicht selten wird die Übersetzung durch Beigabe des griechischen Textes erläutert (2,15; 3,10f.14.16.22). Für 3,24 verzichtet er auf eine Übertragung von εἰς Χριστόν und setzt einfach den Urtext ein. Der Kommentar gibt Auskunft, wie die Wendung verstanden werden soll: „bis Christus kam"; „bis zur Zeit Christi" (257f, 341). Er übersetzt aber auch: „auf Christus hin" (198, Anm. 37). Mußner hat keine Bedenken, griechische Ausdrücke unterschiedlich wiederzugeben, z. B. 1,8f verflucht soll er sein – Fluch über ihn!; 1,13.23 ruinieren – vernichten; 2,17; 3,21 Nimmermehr! – Auf keinen Fall!; 3,24f Zuchtmeister – Pädagoge; 2,2; 5,11 verkündigen – predigen. Weitere Eigenheiten der Übersetzung sind der Gebrauch zeitgemäßer Fremdwörter (1,13 ruinieren; 5,20 Intrigen), die Einfügung von Fußnoten (3,5; 4,25), die Verwendung von Sperrungen (2,9; 3,6.16), die Hineinnahme der Schriftstellen in den Text.

Wie soll man eine Übertragung aus dem Griechischen erklären, die in so ungewohnter, teilweise auch uneinheitlicher Gestalt dem Kommentar vorangestellt wird? Bevor eine Antwort gegeben wird, sei auf die zusätzlichen Wiedergaben des Textes verwiesen, die im Kommentar und in den Anmerkungen vorliegen. Diese stimmen nur selten mit dem Wortlaut des Leittextes überein. Ein auffälliges Beispiel liefert die Liste S. 71f: Von den abgedruckten Stellen bietet nur der kurze Vers 3,26 den gleichen Text; die anderen neun weichen mehr oder weniger stark ab. Eine derartige Diskrepanz kann kein Zufall sein. Sie zeigt vielmehr, worauf es dem Autor ankommt: Er will weder sich noch seine Leser auf eine bestimmte Übersetzung festlegen. Maßgebende Autorität bleibt allein der Urtext, dem er sich im Gehorsam verpflichtet weiß (vgl. 156, Anm. 63). Ihm gegenüber muß jede Übersetzung als unvollkommener Versuch erscheinen. In Konsequenz dieser Erkenntnis gewinnt Mußner seiner eigenen Übertragung gegenüber eine große Freiheit. Er

macht davon Gebrauch, indem er mit immer neuen Ansätzen und Orientierungen versucht, den Sinn des griechischen Textes zu verdeutlichen. So ist es dem Verfasser nicht zuletzt durch die Eigenart der Übertragungsweise gelungen, seinem Werk „ein eigenes Gesicht zu geben" (vgl. das Vorwort). Damit soll aber nicht behauptet werden, daß dieses Verfahren ohne weiteres der allgemeinen Nachahmung zu empfehlen wäre; denn die Methode, die bei M. eine ungemeine Aktualisierung und Anschaulichkeit der Textgestalt des Gal bewirkt, könnte in anderen Fällen, in denen Texttreue und persönliches Engagement nicht so günstig zusammentreffen, Gefahr laufen, die Übersetzung durch Paraphrasen zu verdrängen.

Zu den Anliegen, die den Vf. in den Einzelerklärungen und den Exkursen durchgehend bewegen, gehört die Aufhellung der zeitgeschichtlichen Zusammenhänge. Durch einen Vergleich von Gal 2,1–10 und Apg 15 kann er nachweisen, daß in beiden Fällen das gleiche Ereignis gemeint ist (127–132). Allerdings braucht das Resultat nicht auf Kosten des Aposteldekrets zu gehen. Der von Conzelmann übernommenen Ansicht, „daß das ‚Aposteldekret' erst einige Zeit nach dem Apostelkonzil zustande kam und von Lukas in den Bericht über dasselbe hineingenommen wurde" (130; vgl. 135, Anm. 6) vermag ich nicht zuzustimmen. Im Gegenteil, die Komposition der Apg läßt sich einheitlicher erklären, wenn die Perikope 14,27–15,35 (sowie 15,41–16,5) von Lukas nachträglich eingefügt wurde, und zwar eben zu dem Zweck, um die Geschichte des zunächst nur 21,25 erwähnten Dekrets nachzutragen. Vom Motiv her ist Apg 15 demnach nicht als Bericht über das Apostelkonzil, sondern als Darstellung der Entstehungsgeschichte des Dekrets zu bewerten. Da die Einordnung nach den Erfolgen der 1. Missionsreise für die Argumentation zugunsten der Heidenchristen besonders günstig war, kann von daher über den tatsächlichen Zeitpunkt der Konzilsreise nichts ausgesagt werden. Die beiden Jerusalemreisen von Paulus und Barnabas dienen bei Lukas verschiedenen Aussageabsichten: Durch Apg 11,29f; 12,25 will er mitteilen, bei welcher Gelegenheit Johannes Markus als Missionsgefährte nach Antiochia kam, während die später eingefügte „Konzilsperikope" die Entstehung des Dekrets schildert. Die zweimalige Auswertung des gleichen Ereignisses bereitet dem Verständnis der lukanischen Kompositionsmethode keine unüberwindbaren Schwierigkeiten, wogegen für Gal durch das lückenlos anreihende ἔπειτα ausgeschlossen wird, daß Paulus eine Reise übergangen haben sollte (vgl. 97).

Von besonderem Gewicht für die Beurteilung der historischen Zusammenhänge sind die Zeitangaben des Gal. Bei ihrer Berechnung ist zu beachten, daß ἔπειτα zwar „in zeitlich anreihendem Sinn verstanden ist" (93), daß dadurch aber nicht Datierungen, sondern Stationen auf dem Lebensweg Pauli verknüpft werden, während die Zeitangaben m. E. vom örtlichen Nacheinander unabhängig sind. Anders als M. würde ich die in Parenthese stehende Angabe 1,18 „nach drei Jahren" deshalb nicht von der Rückkehr nach Damaskus rechnen (1,17), sondern von 1,16b ab: „nicht sofort", sondern erst „drei Jahre später", d. h. nach der Berufungsoffenbarung (1,15.16a). Für den Ansatz der zweiten Reise muß ἔπειτα gleichfalls ausscheiden, weil dann wegen der örtlichen Kontinuität nicht von 1,18, sondern von 1,21 auszugehen wäre (anders 101). Zeitlich macht das zwar nur zwei Wochen aus, aber zugleich geht der bei 1,18 vorhandene feste Datierungspunkt verloren. So bleibt die ebenfalls parenthetische Zeitangabe 2,1 völlig unbestimmt: „anschließend – nach Verlauf von vierzehn Jahren –". Von wann ab der Apostel die Jahre rechnet, kann vom Wortlaut her nicht ausgemacht werden. Aber vielleicht hilft hier die Abfassungszeit des Gal weiter, die auch M. in Mazedonien, „ungefähr zur selben Zeit wie 2 Kor B" ansetzt (11), also in einer Periode der Planung und Erwartung einer weiteren Jerusalemreise. Die gemeinsame Erwähnung von vierzehn Jahren in Verbindung mit Offenbarungserlebnissen läßt an die Möglichkeit denken, daß auch in Gal eine Berechnung vom Briefdatum ab gemeint sein könnte: „anschließend – danach liegen (heute) schon vierzehn Jahre –". Wenn Paulus die vierzehn Jahre einmal mit πρό und einmal mit διά konstruiert, wird das damit zusammenhängen, daß er in 2 Kor von der Gegenwart aus unmittelbar zurückblickt, während die Argumentation des Gal aus früherer Zeit stufenweise an die Gegenwart heranführt, so daß die Zeitangabe von der Vergangenheit her an die Gegenwart angeknüpft werden muß. So scheint mir, daß durch die Auswertung der besonderen Nähe von Gal und 2 Kor B einerseits und durch die weitere Untersuchung der kompositorischen Eigenart der Apg anderseits noch Hinweise zu erwarten sind, um diese Fragen eines Tages vielleicht doch endgültig entscheiden zu können (vgl. 98).

Dem Zwischenfall in Antiochia widmet sich Vf. mit besonderer Ausführlichkeit. Der Exkurs über die Auslegungsgeschichte von 2,11–14 nimmt den Leser gefangen und läßt ihn die Spannung lebensnaher theologischer Auseinandersetzung miterleben (146–167). Das Fazit sieht M. in einer Warnung Pauli vor Abweichungen nach „links" (bloße „Mitmenschlichkeit") und nach „rechts" (kirchlicher Personenkult; 166f). Für die Beurteilung der Heuchelei des Petrus könnte die oben vorgeschlagene Berechnung der vierzehn Jahre von Bedeutung sein. Wenn sie zutreffen sollte, ist das Apostelkonzil nicht an das Ende, sondern an den Anfang der vierziger Jahre zu datieren, also in den Umkreis der Apg 11,29f; 12,25 berichteten Reise und der 12,17 erwähnten Flucht des Petrus aus Jerusalem. Falls Kephas – hier kann nur hypothetisch argumentiert werden – auf seiner Reise „an einen anderen Ort" nach Antiochia kam, durfte er dankbar sein, als asylsuchender Flüchtling in der Gemeinde Aufnahme zu finden. Deshalb bestand für ihn keine Veranlassung, als Autoritätsperson seinen Gastgebern Vorschriften zu machen und Sonderrechte zu beanspruchen. Das Erscheinen der Jakobusleute, die nicht zum Zweck einer Visitation anreisen (vgl. 139), sondern um den Kontakt mit dem im Exil lebenden Apostel herzustellen, veranlaßt ihn jedoch, die bisher dankbar angenommene und selbstverständlich geübte Mahlgemeinschaft mit den Heidenchristen aufzugeben, vor den judenchristlichen Besuchern zu verschweigen und sich ihren Gewohnheiten anzuschließen. Paulus offenbart diese Heuchelei, indem er ihm vor allen Anwesenden, insbesondere vor den nicht informierten Jakobusleuten, vorwirft, bisher mit den Heiden gegessen zu haben und jetzt so zu tun, als ob er auch schon vor dem Eintreffen der Besucher aus Jerusalem nach den jüdischen Vorschriften gelebt habe (2,14). So gesehen wird das Fehlverhalten Petri – seine Schuld (vgl. 154–157) – nicht verharmlost, aber von den Umständen her eher begreiflich.

Wenige Theologen werden beanspruchen können, wie M. berufen zu sein, das Gespräch mit den Juden zu führen. Sein Galaterkommentar setzt den in der Auslegung des Jakobusbriefes begonnenen Weg geradlinig fort. Immer wieder zeigt er den jüdischen Standpunkt auf und bemüht sich, ihm Rechnung zu tragen (z. B. 29, 227, 273, 363f, 412). Seine Vertrautheit mit dem rabbinischen und jüdischen Schrifttum geht vor allem aus den Anmerkungen hervor. Der Exkurs über das Gesetzesverständnis Pauli steht im Dienst einer redlichen Auseinandersetzung (188–204). Natürlich kann der Dialog nicht ohne Schwierigkeiten geführt werden. Vermutungen über die Ansicht Pauli, „daß es einige Gerechte in der Welt gegeben hat, die den Willen Gottes wirklich erfüllten" (194), bedürfen der Kontrolle an Texten wie Röm 2,6–11 oder 5,12–19. Auch wird man berücksichtigen müssen, daß Paulus seine eigene Situation in den Gal einträgt. Aus diesem Grunde würde ich 4,29 und 5,11 nicht an Judaisten denken, die in Galatien durch Hetze und Verleumdungen gegen Paulus auftraten (vgl. 330f, 359), sondern doch an Verfolgungen, die Paulus und seine Anhänger immer wieder von fanatischen Juden erlitten hatten und auch künftig befürchten mußten (vgl. 2 Kor 11,24–26; Röm 15,31). Anderseits darf aus Gal 4,30, wie M. zutreffend hervorhebt, keine generelle Verwerfung der Juden gefolgert werden (332). Vielmehr wird man die schroffe Formulierung des Gal (vgl. Gen 21,10) vom Charakter des Briefes als Kampfschrift begreifen müssen, dessen Äußerungen im bald danach geschriebenen Röm versachlicht und „in größere Horizonte gestellt werden" (vgl. 198f, Anm. 39).

Sein Interesse am Dialog mit den reformierten Glaubensbrüdern bekundet Vf. durch die positive Erörterung der Ansichten Luthers (32, 154–157), durch das Eingehen auf kontroverstheologische Fragestellungen (165–167), insbesondere durch seine Exkurse über die „Mitte des Evangeliums" (71–76) und „Gesetz und Evangelium" (277–290). Ihm ist daran gelegen, das gemeinsam Verbindende herauszuarbeiten. Auf der Suche nach der „Mitte des Evangeliums" verlangt er, daß neben der Rechtfertigung sola fide et gratia die Lehre von der Sohnschaft beachtet wird (75f). Zur Formel „Gesetz und Evangelium" betont er, daß das Geistgesetz Christi etwas radikal Neues ist, „eben der aus dem Indikativ des neuen Seins in Christus fließende Imperativ" (285). Hier ist auch der Ort, den Jakobusbrief gegen die Ablehnung Luthers in Schutz zu nehmen und aufzuzeigen, daß zwischen Gal und Jak kein grundsätzlicher Widerspruch besteht, da auch dort zum Gehorsam gegenüber dem „Gesetz Christi" gedrängt wird (288–290). Allerdings wird man berücksichtigen müssen, daß die Anklänge des Jakobusbriefes an die Bergpredigt den Zugang zu den Forderungen Jesu nicht unmittelbar eröffnen (vgl. 289; 290, Anm. 44), weil es Mattäus ist, der uns Jesu Programm in der ihm eigenen judenchristlichen Denk- und Darstellungsweise vorgelegt hat, wobei die Problematik der sog. Q-Überlieferung noch hinzukommt (vgl. den Jakobuskommentar 47–52).

Unter den zahlreichen Bezugnahmen auf aktuelle Probleme verdient der Exkurs über „Heilsgeschichte" und Schriftverständnis bei Paulus besondere Beachtung (334–341). Nach Vorüberlegungen über das Wesen eines Textes und einer Durchsicht der atl. Zitate im Gal kommt M. zum Ergebnis, daß der Text des AT für den Apostel „den Vorrang vor der Geschichte" hat. Zwar denkt Paulus auch zeitlich, aber nicht „im Sinn eines heilsgeschichtlichen Kontinuums". Erst seit der Ankunft des Gottessohnes gibt es „Heilszeit". Wohl ist Gal 4,4 „heilsgeschichtlich" verstanden, aber nicht mit Hilfe der Schrift, sondern aus dem Glauben heraus (339f).

Der Abschnitt über die Ethik der Freiheit, insbesondere die Analyse des Laster- und Tugendkatalogs, veranlaßt den Autor immer wieder, Parallelen in der Gemeinderegel aus Qumran anzuführen (364–408). Ein systematischer Vergleich von Gal 5,16–26 mit 1 QS IV macht aber auch die wesentlichen Unterschiede deutlich: Während es in Qumran um „die Spannung zwischen Gehorsam und Ungehorsam gegen das Gesetz" geht, ist der paulinische Dualismus heilsgeschichtlich bedingt: „Das Pneuma ist schon da, und darum gilt es, die Werke des Fleisches abzulegen" (395).

Der Gesamteindruck des Kommentars vermittelt ein vielschichtiges Wissen, abgewogene Urteilsweise und eine bemerkenswerte, gelegentlich durch Schaubilder noch gesteigerte Anschauungskraft der Darstellung (vgl. 249, 258). Durch den vollen Einsatz für die gestellte Aufgabe und durch die Anwendung auch ungewohnter Mittel hat M. es verstanden, das Anliegen des Galaterbriefes für die Gegenwart neu zu erschließen. Seine Auslegung verspricht, ein Gespräch in Gang zu bringen, das der theologischen Forschung insgesamt, nicht nur der neutestamentlichen Exegese, auf Jahre hinaus wichtige Impulse geben kann.

Straßfeld Udo Borse

Laub, Franz: **Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus.** Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike. – Regensburg: Pustet 1973. XII, 225 S. (Münchner Universitätsschriften, Kath.-Theol. Fakultät – Biblische Untersuchungen Bd 10) engl. br. DM 42.–

Diese Dissertation eines Schülers von O. Kuß geht in gründlichen Analysen der vor allem von der Rechtfertigungs- und Gnadenlehre des Paulus her kontroversen Frage nach, ob die paränetischen Mahnungen des Apostels nicht dessen Auffassung in Frage stellen, der Christ sei durch die Rettungstat Jesu endgültig erlöst und daher letztlich der sittlichen Mahnung nicht mehr bedürftig.

In einem einleitenden Überblick stellt L. die verschiedenen Auffassungen namhafter Exegeten zu dieser Frage dar, zeigt auch auf, inwiefern diese Auffassungen vom „Einstieg" des jeweiligen Autors in das Problem von eschatologischer Existenz und sittlichem Kampf vorgeprägt sind: ob er nämlich von der Rechtfertigungs- und Erlösungslehre, von der Eschatologie, von dem Menschenbild des Paulus oder von der Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit ausgeht. Mit Recht weist L. darauf hin, daß Paulus diese Frage nicht zum Gegenstand der Reflexion gemacht und daher auch keine grundsätzliche Lösung geboten hat. In methodisch sauberem Vorgehen legt L. an Hand der Aussagen von 1 (und 2) Thess dar, daß das Zusammen von Heilsindikativ und Bewährungsimperativ zur paulinischen Verkündigung von Anfang an gehört und daß dieses Gegensatzpaar keine Unlogik und keinen Widerspruch darstellt, sondern nach dem Verständnis des Paulus als „Antinomie" sachlich zusammengehört.

„Die von Gott gewirkte Heiligung und seine Gabe des Pneumas ermöglichen und erfordern die Heiligung durch ein entsprechendes Tun von seiten des Menschen (1 Thess 4,3–8)". „Paulus gibt nichts auf von der Überzeugung, daß in Tod und Auferstehung Jesu Christi die Wende der Zeiten schon geschehen ist und damit die Voraussetzungen für das Handeln des Glaubenden und Getauften von Gott her grundsätzlich anders geworden sind. Am prägnantesten kommt dieser Sachverhalt im Pneumabesitz zum Ausdruck (1 Thess 4,8; Röm 8; Gal 5,25). Von hier aus ist es durchaus berechtigt, von einer „Ethik des Wunders" zu sprechen (P. Wernle). Nur darf man dann in den Imperativen als einer ‚Ethik' des ‚Willens' nicht in dem Sinn einen Widerspruch sehen, als ob hier das Denken des Paulus „auseinanderfalle" (169). „Man könnte das geforderte Tun als das für die ‚Zwischenzeit' notwendige, fortgesetzte Ja des Glaubenden zum gottgewirkten Heil bezeichnen" (170).

Dieses Ergebnis sichert der Autor durch Heranziehung sowohl aller wichtigen paulinischen Aussagen, als auch durch kritische Berücksichtigung der umfänglichen Literatur zum Thema. Er beweist dabei eine eingehende Kenntnis der paulinischen Theologie wie auch ein erstaunlich gutes Urteilsvermögen. Wertvoll und in mancher Hinsicht weiterführend ist der Nachweis, daß Paulus sowohl das Schema des Denkens in gegensätzlichen Existenzbereichen (Licht – Dunkel, Gott – Sünde und Satan, Gut – Böse, Geist – Fleisch) wie auch, was die Formalien und Inhalte der katalogischen und der Einzelparänesen betrifft, dem geistigen Erbe des apokalyptisch-geprägten, hellenistischen Spätjudentums verhaftet ist, wobei das Originelle des Paulus nicht in den Formalien und Inhalten der Paränesen als vielmehr in den neuen Motiven und Begründungen zu sehen ist. Abgesehen davon erweise sich Paulus als wenig originell (179ff). In diesem geistigen Hintergrund liegt auch der Schlüssel für das zunächst befremdende Zusammen von alles bestimmender Naherwartung und von realistischer Mahnung zu wachsamem, staats- und gesellschaftsfreundlichem, arbeitswilligem und geradezu bürgerlich-tugendsamem Weltverhalten (s. Ehe, Geschäftsleben, Staat).

„In diesen Sachverhalten wird der durchgehend prägende Zug paulinischer Theologie wieder sehr deutlich sichtbar, das Festhalten an beidem, an der Überzeugung vom Anbruch des Überweltlich-Neuen und vom baldigen Ende alles Bestehenden, zugleich aber auch an der Respektierung der Ordnungen des alten Äons, in denen manschliches Leben sich abspielt. Dabei zeigt sich, wie wenig verändernd Paulus von seinem eschatologischen Standpunkt aus in das tägliche Leben eingreift. Der eschatologische Glaube ist ihm vorwiegend Motiv. Wo er zu konkreten Fragen in dieser Welt Stellung zu nehmen hat, ist es mit seinem Enthusiasmus meist zu Ende" (176). Die Gründe dafür lägen in dem eschatologischen Vorbehalt, so daß sich eine Änderung der gegenwärtigen Sozial- und Machtverhältnisse nicht mehr lohnt (vgl. 1 Kor 7), wie auch in der aszetischen Einstellung des Paulus zum Leben. Dessen Haltung umschreibt L. treffend als „sozial-konservativ, bedingt durch einen apokalyptischen Passivismus" (177). Paulus hat kein „Ethos der aktiven Weltverantwortung". „Paulus hat (auch) kein Konzept für eine Weltgestaltung oder gar Weltveränderung, sondern nur eines zum Leben in ihr für eine kurze Zwischenzeit. Dieses Konzept ist aber zugleich so, daß eine spätere, nicht mehr von der Naherwartung bestimmte Kirche in manchem unter Berufung auf ihn sich mit den bestehenden Sozial- und Machtverhältnissen arrangieren konnte" (178).

Dieses wohlbegründete Ergebnis der Untersuchung mag manchen wenig ins Konzept passen, vor allem manchen modernen Sozialaktivisten, es öffnet aber in vielerlei Hinsicht Türen und legt wichtige theologische, eschatologische und ethische Perspektiven frei. Zu fragen wäre in diesem Zusammenhang auch der Autor dieser Untersuchung, was er unter „Arrangieren" in bezug auf das Verhalten der Kirche in ihrer Geschichte versteht und welche Kriterien ihm die Wahl dieses heute noch wenig positiven Wortes nahelegten.

Nicht unwichtige Nebenfrüchte der Untersuchung sind die Hinweise auf den geistigen Hintergrund und die Typen der bei Paulus sich findenden Paränesen, die Widerlegung der Vermutung, Paulus sei bei seinen paränetischen Ausführungen einem vorgegebenen Modell urchristlicher Taufparänese verpflichtet, auch die kritische Durchleuchtung der oft und oft vertretenen These von einer Art frühchristlichem Katechismus nach Art der Zwei-Wege-Lehre und – last, but no least – das vorsichtige Urteil, eine genaue Überprüfung des Verhältnisses von 1 und 2 Thess lege den sekundären Charakter von 2 Thess nahe. Die dafür vorgebrachten Argumente dürften in ihrer Summe nur schwer zu übersehen sein.

Hier aber zeigt sich auch ein Mangel dieser Untersuchung: Sie ist unproportioniert. Denn es ist nicht Sinn einer Veröffentlichung, den Arbeitsweg des Verfassers aufzuzeigen – hier also den Ausgang von der Überzeugung, beide Thessalonicherbriefe stammten von Paulus –, sondern die gewählte Thematik weiterzuführen. Insofern wäre es besser gewesen, die Untersuchungen zur Frage nach der Verfasserschaft des 2 Thess in einem eigenen Band zu veröffentlichen. Das hätte auch den Vorteil gehabt, die Fragen nach den eschatologischen bzw. apokalyptischen Aussagen jenes Schreibens eingehender anzupacken. Wer dieses Werk nicht gelesen hat, wird aufgrund des Titels nicht ohne weiteres vermuten, wertvolles Material für die Frage nach der Eigenart von 2 Thess zu finden.

Zu bedauern ist auch, daß der Vf. nicht wenigstens versucht hat, einen Ausblick daraufhin zu bieten, wie Paulus in den Schreiben, in denen er mit der Möglichkeit rechnet, noch vor der Parusie zu sterben, das Verhältnis von eschatologischer Grundmotivation und Weltverhalten bestimmt und ob es hier bei Paulus bereits Ansätze für „die bürgerliche Ethik" der Pastoralbriefe gibt. Auf den Ertrag der Untersuchung hin gesehen aber handelt es sich

hier um eine äußerst gediegene, wohltuend sachliche, wirklich weiterführende Arbeit zu einem wichtigen Teilbereich paulinischen Denkens und darüber hinaus christlicher Soteriologie und Ethik, die sich außerdem durch einen sehr angenehm zu lesenden Stil auszeichnet.

Passau Otto Knoch

Friesen, Isaac I.: **The Glory of the Ministry of Jesus Christ.** Illustrated by a Study of 2 Cor 2,14–3,18. – Basel: Friedrich Reinhardt 1971. (IV), 171 S. (Theologische Dissertationen Bd VII) br. DM 16.80

Eine relativ kurz zusammengedrängte Auslegung der Vorhalle des „dogmatischen" Teils von 2 Kor (der von 2,14 bis 7,1 reicht) und des schwierigen ersten Teils dieses Abschnitts, des dritten Kapitels, wobei aber doch der nächste Unterabschnitt, 4,1–4,6, stark mit herangezogen und der Blick ganz berechtigterweise auch auf den Restbestand dieses ganzen Teils ausgedehnt wird.

In Kap. I wird auf 24 S. über die semasiologische Entwicklung von δόξα unterrichtet, wesentlich unter Rückgriff auf den Artikel des ThW, der vom Hrsg. G. Kittel selbst stammt, doch auch noch auf manche andere Monographie. Die Qumran-Manuskripte sind nach guten Ausgaben des Hodayot und des Manuale ausgewertet. Für die LXX dient wieder Kittel als Führer (hervorgehoben wird die Assoziation von δόξα und δύναμις). Auf die Möglichkeit der Herstellung eines inneren Zusammenhangs zwischen δόξα als Meinung (griechisch) und als Glanz (LXX) wird nicht hingewiesen. Im ganzen bringt diese sprachgeschichtliche Einleitung kaum etwas Neues, was man durchgehen lassen kann, soweit es sich nur um die Einleitung zu einer Arbeit handelt, die wesentlich als exegetische Aufgabe aufgefaßt sein will. Aber man wundert sich z. B. doch über folgendes: Bei der sehr kurzen Berichterstattung über die Wortverwendung bei Philo, wobei wieder Kittel die Unterlagen liefert, u. zwar bei dem wichtigsten Fall der Heranziehung des Wortes durch Philo, nämlich in seiner Auslegung des Exodusberichtes über die Glorie des Moses, wird die für den Gegenstand der Arbeit wichtige Feststellung von Kittel nicht erwähnt, nämlich daß Philo diesmal unter dem Zwang der biblischen Vorlage von der sonst bei ihm herrschenden typisch griechischen Wortbedeutung abweicht.

Diese Beobachtung hätte für den Vf. eine Mahnung bedeuten können, sich über die Wortverwendung in der dem NT zeitgenössischen jüdischen Exegese umzusehen. Er wäre dabei notwendig auf den Codex Neophyti gestoßen, was seine einseitige Festlegung der Stellungnahme zum Hauptproblem der zur Untersuchung gewählten Textmasse, nämlich der Frage nach der Auslegung von 3,17a, vielleicht heilsam erschüttert hätte. Doch um nicht in einseitiger Sicht das Negative in den Vordergrund zu rücken: Die Diss., von Bo Reicke in Basel betreut, überblickt einen in sich geschlossenen Textzusammenhang von hohem theologischem Inhaltsreichtum, von außerordentlich enger Verknüpfung mit der Missionssituation der Entstehungszeit des Briefes, aber ebendeswegen auch von hoher Gegenwartsbedeutung mit offenem Blick für diese Vorzüge. Wenn man auch im einzelnen manche erreichbaren exegetischen Einzelerträge vermißt, so sind doch die wesentlichen erfaßt, freilich nicht immer ausgeschöpft. Die Briefsituation ist richtig bestimmt als eine Phase der judenchristlichen Auseinandersetzung des Völkerapostels; es ist also die Frage gnostischer Hintergründe, die manche heute meinen aufwerfen zu müssen, ausgeklammert. Das pastorale Interesse, das die (in Glaubensfragen spürbar in guter altprotestantischer Tradition verwurzelte) theologische Mentalität des Vf.s sichtlich stark bewegt, macht sich kenntlich in seinem Bemühen um die Frage, worin der von Paulus in 2 Kor 3,7 und 11a mit Hilfe der doxa-Terminologie anerkannte positive Restwert des atlichen Gesetzes in der ntl. Bundesordnung bestehe. Er wählt dafür die bei Paulus nicht zu belegende Formel: Das Gesetz ist, obwohl es tötet (3,6b), selbst „nicht tot"; er erklärt aber in tragbarer Weise, was er damit meint. Wie im ganzen die exgetischen Entscheidungen des Vf.s mehr aus seiner guten Einfühlung in die theologischen Zusammenhänge gefällt wurden, so hat ihn diese Fährte auch auf der Erststrecke des Teils, bei dem die eigentlichen Schwierigkeiten des Gesamtabschnitts erst beginnen, nämlich der Versgruppe 12–18, wenigstens insofern gut gelenkt, als er das Gesetz als das mit [τὸ τέλος] τοῦ καταργουμένου am Versende angezielte Objekt bestimmt, wobei er sich freilich verpflichtet glaubt, die in dem Partizipium kraft des Wortsinns deutlich ausgesprochene Tatsache der Abschaffung des Gesetzes zu mildern. Die S. 55 mit *temporality* wiedergegebene Bedeutung ist aber doch schließlich dasselbe wie das göttlich verfügte Befristetsein, somit die auf einen bestimmten Zeitraum beschränkte Gültigkeit des Gesetzes. Die in diesem Punkt der paulinischen Energie der heilsgeschichtlichen Relativitätsbestimmung des Gesetzes nicht gewachsene Sensibilität des Vf.s für die Ehrenrettung des atlichen Nomos veranlaßt ihn auch, an der richtig erkannten temporalen Bedeutung von τελος schließlich doch eine Abschwächung anzubringen, die gerade das Wesen, die temporale Bedeutung (d. h. radikal: „Ende" des Gesetzes) wieder verletzt. Im übrigen ist zu loben, daß der Vf. zu 3,13 aus einem in der heutigen exegetischen Literatur kaum verwerteten Kommentar zu 2 Kor von F. Langheinrich v. J. 1887 eine Inhaltsumschreibung des Verses heranzieht, die gerade nicht, worauf der Vf. meint insistieren zu sollen, noch verbleibende Restwerte des Gesetzes angedeutet sieht, sondern „die durchbrechenden Strahlen des Größeren, d. h. des Messias (auch das ist freilich nur zuzugeben als sehr hintergründig Paulus mitvorschwebend). Der Skrupel, von dem der Vf. befangen ist, die Aussagen des Apostels über das Gesetz vor allzu radikaler Interpretation schützen zu müssen, veranlaßt ihn, obwohl er die exegetische Hauptfrage, ob im ὅτι-Satz von 3,14 der Schleier oder das Gesetz Subjekt sei, richtig zugunsten von Gesetz entscheidet, auch hier wieder an sich vielleicht tragbare, aber exegetisch hier außer Blick liegende Vorbehalte anzuschließen.

Mit dem Abschnitt 3 der Gesamtauslegung des Schlußteils des Kapitels setzt der schwache Teil der sonst klugen und verdienstlichen Diss. ein. Man sieht deutlich: Bei seiner ohnehin weniger um die bei Paulus so wichtigen philologischen Feinheiten der Aussagen bekümmerten, von den leitenden Hauptgedanken ausgehenden Exegese läßt der Vf. hier sofort das gewaltige Schlußbild von 3,18 auf sich wirken (mit dem Hinweis darauf beginnt er S. 64 diesen Teil). Allerdings wird in diesem Vers gleich zu Eingang die Schau der Glorie des Herrn, der hier einwandfrei der Kyrios der paulinischen Normalsprache, der erhöhte Christus ist, als Ausgang aller neutestamtlichen Heilserfahrungen genannt. Draus folgt aber nicht, daß jener Herr, der Zielpunkt der Kehr im Exoduszitat von 3,16 und in der exegetischen Ergänzung dazu in 3,17a ist, ebenfalls Christus sein müsse. Sobald exegetisch ernsthaft damit als bloßer Möglichkeit zu rechnen ist, daß 17a exegetische Erläuterung zu der erklärungsbedürftigen Bedeutung (genauer gesagt: Supposition) von kyrios im Exoduszitat ist, sind die hierfür sprechenden Gründe ebensowohl wie die Gegengründe sorgfältig abzuwägen, wobei heute die in meinem Kommentar zu 2 Kor (= Diakonia Pneumatos I, Freiburg 1967) 135[1] genannten beiden neuerschlossenen Targume entscheidend ins Gewicht fallen. Die Vernachlässigung dieser exegetischen Pflicht beeinträchtigt sehr die ganzen weiteren Ausführungen der Arbeit. Obwohl noch viel Nützliches zur einfallenden Gesamttheologie (vor allem die der Gnadenverbindung der Glaubenden mit Christus) gesagt wird, geht der Schatten der verfehlten Deutung von 3,17a mit und verdunkelt den Blick für manche Feinheiten der paulinischen Sprechabsicht, der übrigens auch der Titel der Arbeit nicht ganz entspricht: Es geht Paulus in 2 Kor um die diakonia Pneumatos; eine Entsprechung für *ministry of Christ* begegnet nicht.

Rom Karl Prümm

Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie? Mit Beiträgen von Norbert Brox, Erwin Iserloh, Hubert Jedin, Heinrich Lutz und Peter Stockmeier, hrsg. v. Raymund Kottje. – Trier: Paulinus 1970. 118 S. kart. DM 10.80

Das Anliegen der vorliegenden Aufsatzsammlung umschreibt der Hg. in der Weise, daß die hier angesprochene Fragestellung „Die Relevanz historischer Erkenntnis für Theologie und Kirche deutlich machen wolle". So versuchen denn auch die Autoren auf je verschiedenen Wegen, den „Ort" der Kirchengeschichte im ganzen der Theologie und ihr Verhältnis zur sogenannten Profangeschichte zu bestimmen.

Alle Beiträge bemühen sich, den Stellenwert der historischen Theologie herauszuarbeiten, eine schwierige und wichtige Aufgabe, wenn man bedenkt, wie es mit dem Interesse an der Kirchengeschichte in Universität und Schule bestellt ist. Mangelndes Geschichts- und Traditionsbewußtsein sind weit verbreitet. Die Konsequenzen eines mangelnden Geschichtsbewußtseins hat Golo Mann

wie folgt umschrieben: „Wenn der Mensch der Vergangenheit völlig entfremdet ist, die zur menschlichen Kontinuität, zum Menschsein gehört und immer gehört hat, wenn er überhaupt nicht mehr weiß oder nicht mehr wissen will, woher er kommt, dann ist er ipso facto auch sich selbst fremd. Solange der Mensch positiv zu seiner Vergangenheit stand, kannte er sich, kannte er seinen Platz – heute kennt er seine Vergangenheit nicht mehr und hat deshalb auch das Bewußtsein für seinen Platz in der Welt verloren."

Golo Mann spricht von der Geschichte. Selbstverständlich gilt dies auch für die Kirchengeschichte. Die Bedeutung, die damit der Kirchengeschichte zukommt, braucht nicht eigens betont zu werden.

Der erste Beitrag: „Was ist Kirchengeschichte?" stammt von Erwin Iserloh. Vf. stellt heraus, daß die Epiphanie Gottes in Jesus Christus das entscheidende Faktum der Geschichte ist. „So ist die Parusie, das Erscheinen Christi in Herrlichkeit, das Ziel aller Geschichte" (16). Es ist somit folgerichtig, wenn gesagt wird, daß die Kirchengeschichte Inhalt und Tragweite der Offenbarung deutlich macht. „Erst die Geschichte hat gezeigt, daß die Parusie des Herrn länger auf sich warten läßt und daß das „ich komme bald" nicht mit irdischem Zeitmaß bemessen ist.

Voll zu unterstreichen ist die Aussage, daß Kirchengeschichte, die die Gesetze geschichtlicher Methode mißachtet, keine Geschichte ist: „Dringt sie aber nicht zu einer theologischen Betrachtung durch, dann ist sie bei noch so großartigen, positiven Leistungen eben nur Religionsgeschichte" (30).

In einem zweiten Beitrag behandelt Hubert Jedin das Thema: „Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte". Er geht von zwei Thesen aus: Kirchengeschichte ist historische Ekklesiologie, und: Kirchengeschichte ist Geschichtswissenschaft. Die Synthese wird dadurch geleistet, daß der katholische Kirchenhistoriker bei der Anwendung der historischen Methode durch seinen Glauben nicht behindert wird. Besondere Hervorhebung verdient, daß der, der sich in die Geschichte der Kirche vertieft, diese als Tehologie und als Geschichte erfaßt, ja daß derjenige durch den Wechsel der Zeiten und der Menschen ihren Goldgrund durchschimmern sieht: „Den Christus heri, hodie et in secula" (48).

Der dritte Beitrag von Norbert Brox: „Kirchengeschichte als historische Theologie" geht davon aus, daß Kirchengeschichte als Forschung und Fachbereich „theologisch nicht nur uninteressant, sondern letztlich gegenstandslos bleibt, wenn es ihr Sinn ist, in die Dienste eines dogmatischen Kirchenbegriffs zu treten, welcher so konzipiert ist, daß er die Geschichte der Kirche praktisch ‚nach vorn' und ‚nach hinten' schon determiniert" (50). Sehr wichtig scheint hier die Betonung der Tatsache, daß „das Ideal der voraussetzungslosen historischen Wissenschaft, also ‚des rein objektiven' Registrierens und Reproduzierens von Geschichte, die man nur ‚exakt' und ‚unvoreingenommen' kennen will, ein vergangenes, utopisches und nicht einmal ein erstrebenswertes Ideal ist" (70). Der Sinn der Kirchengeschichte kommt folglich nicht aus objektivierender Distanz in den Blick, sondern erst dort, wo diese Geschichte aus der Kommunikation im Glaubensentscheid, aus einer entsprechenden Sympathie, aus einem Beteiligtsein daran gesehen wird. Die Ausführungen gipfeln in der Aussage: „Wo er der Historiker sich aber auf die Möglichkeit zum Glaubensentscheid, welche ihm ihrerseits durch diese selbe Geschichte vermittelt ist, positiv einläßt und nun für diese Geschichte mit einem Sinn und auch mit einer Zukunft rechnet, die nicht aus deren Möglichkeiten stammen, sondern als Geschenk erfahren und als Verheißung erwartet werden, dort hat er nun die Möglichkeit, als Historiker die Geschichte der Kirche auf die ihr kongruente Weise zu verstehen und zu deuten" (73).

Ein weiterer Beitrag von Heinrich Lutz trägt die Überschrift: „Profangeschichte – Kirchengeschichte – Heilsgeschichte". Vf. zeigt, daß sich das Gewordensein dieser Welt in drei Perspektiven darstellt: Profangeschichte, Kirchengeschichte, Heilsgeschichte. Das Ergebnis dieser Betrachtungen besteht darin, daß ein freies, sich ergänzendes Verhältnis der drei Perspektiven verlangt wird, statt eines starren, hierarchischen Stufenbaus von Profangeschichte, Kirchengeschichte und Heilsgeschichte, wie er oft vertreten wurde.

Der Beitrag von Peter Stockmeier behandelt das Thema: „Kirchengeschichte in der katholischen Tübinger Schule". Vf. stellt fest, daß es bezeichnend ist, daß es nicht ein Historiker, sondern ein Systematiker war, Johann Sebastian von Drey, der in seiner „Einleitung in das Studium der Theologie" die historische Methode für die Theologie als unerläßlich bezeichnete. Weiter wird gezeigt, wie durch die Übernahme der Kirchengeschichte durch Johann Adam Möhler das Fach an Profil gewinnt. Ferner werden prägnant Karl Josef von Hefele und Franz Xaver Funk charakterisiert.

Das vorliegende Bändchen ist sehr gut geeignet, Studenten mit den Zielen der Kirchengeschichte vertraut zu machen, ihnen zu zeigen, was Kirchengeschichte ist und was Kirchengeschichte leisten kann. Wenn man heute immer wieder feststellen muß, daß es einfach eine Last für die Kirche ist, daß nicht wenige in ihr zu handeln versuchen, die sich über den geschichtlichen Ort, an dem sie stehen und an dem sie zum Handeln berufen sind, überhaupt nicht klar sind, so vermag die Lektüre der hier gebrachten Arbeiten zum mindesten einen Beitrag zur Verminderung dieser Last beizutragen.

Würzburg-Münster Klaus Wittstadt

Basilius von Caesarea: Briefe. Zweiter Teil. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Wolf-Dieter Hauschild. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1973. X, 192 S. (Bibliothek der griechischen Literatur, Abteilung Patristik. Hrsg. v. Wilhelm Gessel, Bd 3) Lw. DM 66.–, Subskr. DM 56.–

Mit dem zweiten Teil der Briefe des Basilius von Caesarea liegt der dritte Bd der „BGL" vor. Die Hrsg. dieser neuen Reihe haben sich zum Ziel gesetzt, „mittels sorgfältiger Übersetzungen" und mit „allgemeinverständlichen wissenschaftlichen Einführungen" dem zeitgenössischen, von schwindendem Verständnis des Griechischen gekennzeichneten Gebildeten den Zugang zu bedeutsamen Leistungen des griechischen Geistes offenzuhalten (Prospekt). Diesem Anliegen soll auch der hier angezeigte mittlere Teil der auf drei Bände geplanten Übersetzung der Basiliusbriefe Hauschilds dienen. Er bringt nach einer Einleitung in die verschiedenen Themen der Briefe (1–8) eine Untersuchung zu ihrer Chronologie (9–17). Es folgt die Übersetzung der Briefe 95–213 (19–153) mit den erläuternden Anmerkungen (155–183). Den Abschluß bilden die Register zu den Bibelstellen, antiken und modernen Namen, Sachen und Begriffen (185–192). Für den angekündigten ersten Teil wird eine „Einleitung zu Person und Werk des Basilius", für den dritten eine Bibliographie versprochen (Vorwort).

Die Einleitung führt in großen Zügen, aber mit Sachkenntnis in fünf global gefaßte Komplexe der Briefe ein: 1. Kampf um die Orthodoxie und gegen „Häretiker", 2. Spezialfall der Pneumatomachen, 3. Beziehungen zu hohen Beamten des römischen Staates (Basilius als bischöflicher Patron), 4. Innerkirchliche Fragen (kanonische Briefe; moralische, asketische Probleme; Martyrerverehrung) und schließlich 5. persönliche Briefe der Freundschaft (Amphilochius von Ikonium, Eusebius von Samosata) oder Seelsorge. Die Erläuterungen zu den trinitarischen Fragen setzen den theologisch geschulten und Griechisch verstehenden Leser voraus. Man muß wissen, was es mit dem Nizänum und Arius auf sich hat, man muß sich unter Homöern, Homöusianern und Pneumatomachen, Usia und Hypostasen bereits etwas vorstellen können, um nur die Seiten 2–3 zu verstehen. „Pneumatomachisch" wird S. 4 erklärt, das andere, soweit der Rezensent gesehen hat, nirgends. Das gilt auch für die Anmerkungen. Hier begegnen kommentarlos z. B. die ökonomische und die modalistische Trinitätslehre (162), der Tritheismus (164), aber auch der Nestorianismus (165), die Messalianer (169), der Decurionenstand (158) und die Didaskalia (179). Männer wie Athanasius, Origenes, Didymus, Eusebius von Caeseraea (alle S. 4) werden nicht weiter eingeführt. Der Leser muß wissen, wer z. B. Gregor der Erleuchter (161), Liberius (164), Hieronymus, Libanius (165) und Philo (176) sind. Andererseits wird ihm Ambrosius vorgestellt (177) und erklärt, was er unter Diakonissen zu verstehen hat (158).

Diese Ungereimtheiten werden nur aufgeführt, um Hrsg. und Verlag auf ein Problem hinzuweisen. In der Tat ist es ein nahezu aussichtsloses Unternehmen, zu einem so speziellen Gegenstand wie der Korrespondenz des Basilius einen allgemeinverständlichen, gleichwohl wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden, aber doch wieder bündigen Kommentar zu schreiben. Die in den Briefen berührten Themen sind so vielfältig, so schwierig, zudem – aufgrund der Gesetze der antiken Epistolographie (vgl. Brief 203.4, S. 134) – meistens in nur dem eingeweihten Spezialisten durchsichtigen Andeutungen verborgen, daß sie dem anvisierten „Gebildeten" ohne gründliche, und das heißt kräftig erweiterte Erläuterungen unverständlich bleiben müssen. Will man dem Übersetzer das hier offenkundige Dilemma ersparen, so müssen die Zielvorstellungen entweder für den Leserkreis oder den Gegenstand oder die Art der Einführung und Erläuterungen geändert werden. Hauschilds Übersetzung wird auf weite Strecken nur dem Fachmann genießbar sein. Schon der „normale" Theologiestudent wird sich nicht mehr zurechtfinden, geschweige denn der als Leser gewünschte Historiker oder Philosoph (Prospekt), die hier durchaus Material für ihre Arbeit finden könnten.

Dies trifft nun auch, und zwar in ganz besonderem Maße, für die an sich sehr notwendige Untersuchung zur Chronologie der Briefe zu (9–17). Der Fachmann wird sie begrüßen, da sie wirklich weiterführt; der „Laie" kann gern auf sie verzichten (und Geld sparen), weil sie ihm nur unbekannte und nirgendwo erläuterte Namen und Sachverhalte bringt, die er doch nicht zu überprüfen vermag. Er wird sich mit den bloßen Ergebnissen zufriedenstellen lassen. Deren wichtigste seien wenigstens notiert: Die galatische Synode von Ankyra und die Absetzung Gregors von Nyssa ist Jan./Febr. 375 anzusetzen (bisher

meist Dez. 375). Ep. 99 gehört nicht ins Jahr 372, sondern 373, also in das Jahr des Bruches mit Eustathius von Sebaste. Das bedeutet, daß die Verhandlungen von Nikopolis und die Unterschrift des Eustathius unter das erläuterte Nizänum (ep. 125) nicht, wie bisher allgemein angenommen, durch einen einjährigen Abstand getrennt sind. Hilfreich wäre eine tabellarische Übersicht über die verschiedenen Datierungen der einzelnen Forscher gewesen. Warum wird auf neuere Arbeiten (z. B. Dörries zu Basilius, Mühlenberg zu Apollinaris, May zu Gregor von Nyssa) in diesem Zusammenhang nicht wenigstens verwiesen?

Von den 119 Briefen, deren Übersetzung Hauschild auf der Grundlage der Edition von Y. Courtonne (Paris 1957–66) im Hauptteil bringt, finden sich lediglich 26 in der von Bardenhewer hrsg. Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 46 (1925), übersetzt von A. Stegmann. Alle Briefe dagegen liegen – entgegen der Behauptung im Prospekt – in einer namenlosen Übertragung von 1841/2 vor: „Unseres heiligen Vaters Basilius ... Briefe", Bde 7–8 in: „Sämmtliche Schriften des heiligen Basilius des Grossen, Erzbischofes von Caesarea in Kappadocien", Bde 1–8 = „Sämmtliche Werke der Kirchen-Väter. Aus dem Urtexte in das Teutsche übersetzt", Bde 19–26 (Kempten, Kösel, 1838–1842). Von den übersetzten Briefen gehören Nr. 166, 167, 169–171 dem Gregor von Nazianz; Nr. 189 (S. 108–114) ist der Traktat Gregors von Nyssa Ad Eusthathium de sancta trinitate (III/I 3–16 Jaeger). Daß sie in eine Übersetzung einbezogen wurden, die den Leser mit Basilius vertraut machen will, erscheint nicht sehr glücklich, zumal sie alle bereits für zwei weitere Bände derselben Reihe angekündigt sind, also doppelt übersetzt und kommentiert und von den Subskribenten doppelt bezahlt werden müssen. Die Regel, Brief-Corpora zu edieren, wie sie überliefert sind, gilt für die kritische Herausgabe des Urtextes, nicht für eine Übertragung.

Ein Vergleich mit seinem Vorgänger Stegmann fällt, wenigstens für die überprüften Briefe 105 und 113, für Hauschild nicht immer günstig aus. Zwar bleibt er manchmal näher am Urtext, hat auch bisweilen eine treffendere oder eingängigere Wendung, häufig jedoch ist sein Stil schwerfälliger und hölzerner („welche Frucht tragen in Gestalt guter Werke" an Stelle von Stegmanns „fruchtbar an guten Werken"; regelmäßig „welcher" etc. als Relativpronomen; letzteren, es ziemt sich, sowohl als auch, 30; laßt uns, 37; diesbezüglich, 22), und seine Wortwahl verfehlt die Nuance („Isolierung", statt „Einsamkeit", 21; „Meinung" statt „Gesinnung", 30; „reichlich unangemessen" statt „etwas gewöhnlich", „bei passender Gelegenheit" statt „bei nächst bester Gelegenheit", 36). Das gilt sogar in erhöhtem Maße, wenn man Hauschilds Übertragung mit jener von 1841/2 vergleicht. Einige Beispiele aus Brief 97: „Aber dennoch haben wir beim Reden (ὁρῶμεν!) und Hören nichts anderes im Sinn als den Frieden Gottes ...", so Hauschild 21. Dagegen die Übersetzung von 1841/2 (VII, 245): „Und doch sehen und hören wir auf nichts anderes, als auf den Frieden Gottes ...". Hauschild 21: „Um dieses Ziel willen habe ich nun beschlossen, keine einzige Mühe zu scheuen, nichts als der Rede oder der Tat nicht wert sein zu lassen, nicht die Länge einer Reise in Anschlag zu bringen, keines der lästigen Dinge zu scheuen, auf daß ich den Lohn des Friedensstiftens erlange ..." Und der Übersetzer von 1841/2 (246): „Des Friedens wegen bin ich entschlossen, mich keiner Mühe zu entziehen, kein demüthiges Wort oder Werk, keine lange Reise zu scheuen, noch nirgend eine andere Beschwerde zu fliehen, damit ich den Lohn des Friedensstiftens erlange." Brief 100, Hauschild 26: „Denn schon an sich empfing ich den Brief Deiner Ehrwürden als angenehm und großen Trost ..." Übersetzer von 1841/2 (255): „Denn das Schreiben Deiner Ehrwürden ist zwar schon an sich lieblich und sehr trostreich ...". – Der Leser mag selbst entscheiden, welche Übertragung das bessere Sprachgefühl verrät. Wie der folgende Satz im Urtext für den Griechen geklungen hat, ist schwer zu beurteilen: „Wir gestatten aber nicht, daß der Körper der Diakonisse noch irgendwann zum fleischlichen Gebrauch dient ..." (Brief 199, S. 128). Für das deutsche Ohr empfiehlt sich eine andere Formulierung. In seltsamem Kontrast zu den oft ungelenken, sogar altertümelnden Wendungen steht ein auffallend „flottes", manchmal geradezu nachlässiges Vokabular, das einem Stilisten wie Basilius nicht angemessen ist und mit geringer Mühe hätte vermieden werden können: „ein noch nicht ausprobiertes Thema", 52; „daß ich ... ein seelisches Leid zugefügt bekommen habe", 53; „einen optisch guten Anlaß", 60; „psychisch so stahlhart", 63; „in unfairer Weise", 65; „instinktive Lösung", 81; „das ... Erstklassige", 85; „Deine Qualitäten" (für ἀρετή), 89; „ihn völlig zu erledigen" (für παντελῶς ἀνελεῖν, im kanonischen Brief 188), 104; „zum ... lustorientierten Leben", 124; „Taktik" (für die römische οἰκονομία in der Frage der Wiedertaufe), 129; „irgendein Prolet", 137; „vielleicht ... bringen auch einige ... diesen am Evangelium orientierten Lebenswandel fertig", 142; „extra", 145; „schickt doch diese ... zum Henker" (für χαίρειν ἀφέντες), 147. Die Beispiele ließen sich verdoppeln, allein schon für den undifferenzierten Gebrauch von „akzeptieren" für verschiedene griechische Wörter in unterschiedlichem Kontext (z. B. 80, 116, 122, 139) oder die grammatischen Fehler (Brief 116, S. 39; Brief 173, S. 93). Eine Übersetzung, für die man sich eine langanhaltende Attraktivität erhofft, sollte man nicht mit kurzlebigen Modewörtern herausputzen. Bedenklich wird diese Übung dann, wenn der ursprüngliche Sinn verengt oder verfälscht wird. So ist z. B. μεγάλη διδασκαλία mehr als große pädagogische Befähigung (90), und die feine Doppelsinnigkeit des für Gregor von Nyssa gebrauchten Titels χρηστότης (vgl. ep. 126,5, an Atarbius) wird zur Platitüde, wenn man ihn mit „Naivität" wiedergibt (27).

Stichproben haben leider ergeben, daß die Übersetzung nicht überall verläßlich ist. τοῦ οὐδενὸς ἄξιοι heißt nicht „ohne Verdienste", und „körperliche(n) Verfassung" läßt an etwas anderes denken, als mit τοῦ σώματος ... κατασκευῆς gemeint ist (beides Brief 97, S. 21). Statt „so haben wir es seit den ersten Erfahrungen schon lange" muß es heißen: „das haben wir schon seit langer Zeit gründlich erkannt", oder ähnlich (Brief 113, S. 36); χρεία, absolut gebraucht, bedeutet „ist", nicht „wäre ... vonnöten" (ebd.). Der Satz „Darüber hinaus bitte ich Euch nichts zu verlangen" lautet richtig: „Darüber hinaus dürfen wir, glaube ich, nichts verlangen" (ebd., 37). Die Anspielung an Röm 8, 28 am Ende desselben Briefes umfaßt weniger, als die Kursive vorgibt (37). Schwerwiegender als diese Flüchtigkeitsfehler sind Unkorrektheiten in der Übertragung der trinitarischen Terminologie. ὁ τῆς οὐσίας λόγος ist (bei Basilius regelmäßig) „der Begriff der Usia", nicht „die Art der Usia" (Brief 125, S. 46), ebenso πρᾶγμα das konkrete Ding, niemals „Wesen", also ep. 210.3 ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον nicht „ein vielgestaltiges Wesen" (147), sondern „ein vielgesichtiges Ding". Warum wird dasselbe Wort schon im folgenden Paragraphen mit „Ding" übersetzt (148)? Und warum ist ὑποκείμενον in ep. 210.5 zunächst „Gegenstand", dann „Substrat" (149)? Die Regel, ein Wort des Urtextes in der Übersetzung gleichbleibend wiederzugeben, darf an so wichtigen Stellen nicht ohne Begründung durchbrochen werden.

Ein Teil dieser Fehler hätte sich schon vermeiden lassen, wenn Hauschild seine Vorgänger (selbst Courtonne) gründlicher zu Rate gezogen hätte. Unverständlich bleibt auch, warum die zahlreichen kritischen Textverbesserungen, die A. Cavallin in seinen „Studien zu den Briefen des hl. Basilius" (Lund 1944) S. 28–70 (!) bringt, offenbar nicht berücksichtigt wurden. Die Übersetzungsfehler z. B. in Brief 98 (22), 112 (35) und 131 (55) wären dann wohl unterblieben, und für Brief 97 (21) und 203 (133) hätten die Vorschläge Cavallins eine sachgerechtere Übertragung ermöglicht. Cavallins „Studien" werden jedoch nur 171 zum Echtheitsproblem der Briefe 169–171 zitiert. Stig Y. Rudbergs „Études sur la tradition manuscrite de saint Basile" (Lund 1953) werden überhaupt nicht erwähnt, obwohl sie eine kritische Edition der Briefe 2,150 und 173 bieten. Da jedoch Y. Courtonne Rudbergs Text folgt, sind die Fehlerquellen für Hauschilds Übersetzung beseitigt. Zum Problem der (umstrittenen) Authentizität der ep. 150 wird sich demnächst E. Oberg äußern. Er betrachtet den Brief nicht als Eigentum des Basilius (vgl. seinen Artikel „Das Lehrgedicht des Amphilochios von Ikonion": JbAC 16, 1973 [im Druck]).

Die Anmerkungen (155–183) sind in der Regel knapp und präzise. Auf Unausgeglichenheiten wurde schon aufmerksam gemacht. Zu einigen Personen und Themen vermißt man allerdings den Hinweis auf die Forschung der letzten Jahre (z. B. Daniélou zu Atarbius, Mühlenberg zu Apollinaris, 163; Richard zur Mission des Sabinus, Amand de Mendieta zu den Spannungen mit Rom, 164; Dörries zu den Messalianern, 169; Vogt zu den Novatianern, 173; Poschmann zu den Bußfragen, 179; Crouzel zu Gregorius Thaumaturgus, 182 – ein Verweis auf entgegenstehende andere Meinungen allein hilft nicht weiter). Der Titel des Adressaten der ep. 153 ist irrtümlich mit „Prokonsul" (= ἀνθύπατος) wiedergegeben, Terentius wird 6 fälschlich als Comes Orientis bezeichnet (richtig ist sein Titel dagegen 156 Anm. 14 vermerkt). Anm. 110 (164f) könnte den Eindruck erwecken, daß Basilius am Konzil von 381 teilgenommen hat. Als Datum des Tomus ad Antiochenos ist Anm. 295 (181) versehentlich 363 angegeben.

Nach welchen Gesichtspunkten die Register angefertigt wurden, konnte der Rezensent nicht herausfinden. Gregor der Erleuchter, Bischof Paulinus von Antiochien, Hieronymus, Libanius, Oribasius, Kaiser Julian, Athanarich, Stephan von Rom, Eunomius, Aetius tauchen im Verzeichnis der antiken Namen nicht auf. Warum z. B. der Anm. 102 erwähnte Damasus im Index erscheint, nicht aber der ebenfalls dort genannte Liberius, oder warum die Synode von Gangra (Anm. 266), nicht jedoch die von Elvira und Ankyra 314 (Anm. 264) in das Register gelangte, ist nicht zu ersehen. Dasselbe gilt für Diodor und Flavian (Anm. 304), Anazarbus (Anm. 106) und Castabala (Anm. 105). Unvollständig sind die Angaben z. B. für Satala, Sanctissimus, Iconium, Diodor, Eusebius von Samosata, Homer, Terentius, Modestus. Ein Verzeichnis der zitierten Stellen antiker Autoren gibt es nicht, aber auch keines, in dem ihre genannten Werke vollständig aufgeführt würden. Der allgemein gebildete Leser ist bei Angaben wie „Epiphanius, Haer. 73,1,7 ... Athanasius MG 26,816 B (= Theodoret, H. E. IV, 3,7)" (4) oder „Ammianus Marcellinus XXXI, 4,5" (10) auf seine eigene Findigkeit angewiesen, keine Stelle im Buch gibt ihm darüber Auskunft. Als Grundsatz scheint zu gelten, daß zitierte Autoren ins Verzeichnis der antiken Namen nicht aufgenommen werden. Jedenfalls findet man dort Herodot, Theodoret,

Sozomenus, Philostorgius oder Epiphanius nicht. An der Gültigkeit der Regel zweifelt man jedoch wieder, sobald man feststellt, daß Origenes, Cyprian und Optatus von Mileve sich im Index befinden, nicht jedoch die in derselben Anm. 215 zitierte Didaskalia. Das Kapitel über die Chronologie der Briefe ist anscheinend gänzlich vom Index ausgenommen worden. Über die Kriterien, nach denen ein Sach- und Begriffsregister anzufertigen ist, kann man verschiedener Ansicht sein. Es wäre aber wohl zu begrüßen, wenn im Zusammenhang mit Basilius so wichtige Stichworte wie z. B. Sabellianismus, Tritheismus, Ketzertaufstreit Aufnahme fänden. Ein Abkürzungsverzeichnis fehlt: DHGE, RAC, GCS, Mansi bleiben unerklärt.

Der Rezensent vermag nicht zu behaupten, daß die aufgezeigten Mängel den Wert des Buches nicht mindern. Für Übersetzung und Stil müssen größere Sorgfalt, für Einführung und Kommentar mehr Ausgewogenheit und etwas mehr Fleiß für die Register gefordert werden, wenn die Übersetzung für den Wissenschaftler ein verläßliches Arbeitsinstrument und für den interessierten Gebildeten ein Literaturband werden soll, der ihn den bezahlten Preis nicht bereuen läßt.

Meckenheim-Merl Reinhard Hübner

Althaus, Heinz: **Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz.** – Münster: Aschendorff (1972). VIII, 232 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 34) kart. DM 48.–

Diese verkürzte Fassung einer Münsteraner kath.-theol. Dissertation behandelt ihr Thema systematisch, da sich im Denken Gregors keine genetische Entwicklung zeige. Der Vf. wollte jedoch bestrebt sein, Gregor kein fremdes System aufzuzwingen, sondern die Gedanken und Gedankengänge des großen Kappadokiers transparent zu machen.

Thema der Arbeit ist die durch Christus der Menschheit gebrachte Sōtēria oder die recht verstandene Theōsis, Ausgangspunkt der Darstellung ist das Unheil, in dem der Mensch sich befindet. Auch wenn die Frage nach der Vergöttlichung des Menschen Gregor überaus stark bewegte, widmet Vf. doch die etwas umfangreichere erste Hälfte ihrer dunklen Folie: er handelt in drei Abschnitten über Gregors Lehre I. von der Verfassung des geschichtlichen Menschen (von seiner und der Welt Vergänglichkeit; von der durch die pervertierten Affekte bedingten Sündhaftigkeit; von der Frage nach dem Zusammenwirken von Freiheit und Gnade), dann II. vom Anfang der Welt- und Menschheitsgeschichte, von Schöpfung und Urstand, schließlich III. von der Ursünde und ihren Folgen. In diesem Zusammenhang wird ein eigenes Kapitel der gregorianischen Erbsündelehre gewidmet. Vf. wollte damit auch einen Beitrag zur heutigen Diskussion über die Erbsünde leisten, „in der nicht zuletzt aufgrund des wachsenden Ökumenismus das Zeugnis der griechischen Väter eine immer größere Rolle zu spielen beginnt" (4). Daß Gregor gar keinen Erbsündebegriff hatte, meinte zuletzt J. Groß. Demgegenüber darf nicht nur von einer Erbverderbnislehre des Kirchenvaters gesprochen werden, da seit der Ursünde alle Menschen zunächst in der Gottesferne leben, die das entscheidende Merkmal jeder Sünde darstellt. Andererseits darf von einer Weitergabe der persönlichen Schuld Adams an seine Nachkommen bei Gregor nicht gesprochen werden. Erbsünde bedeutet im Sinn Gregors eine dem Menschen seit der Sündentat Adams und Evas als der Repräsentanten der alten Menschheit „vorgegebene Sündenverfallenheit . . ., die freilich von einer voll verantwortlichen Sündenschuld wohlweislich zu unterscheiden ist" (110). Tatsächlich wird allerdings in dieser Situation jeder Mensch zum persönlichen Sünder. Der Erbsündebegriff des kappadokischen Theologen ist „nicht von der Schuldfrage sondern einfach von der Tatsächlichkeit einer allen Menschen vorgegebenen Gottesferne geprägt" (115). Weil die Menschen seit Adam in einer Unheilssituation leben, kann von einer ontischen, nicht ethischen Erbsünde bei Gregor gesprochen werden.

Die so verstandene Erbsünde mit ihren Folgen bildet aber für Gregor nur den postulierten düsteren Hintergrund zum lichten Geschehen der Erlösung, dem im Rahmen der Christologie und Trinitätslehre sein besonderes Interesse gilt. Motive heilsgeschichtlichen Denkens hat Vf. bereits im Vorausgegangenen eingestreut. Macht doch bereits Gregors Anthropologie die göttliche Heilsökonomie transparent. Ausführlich, wenn auch nicht mit ganz gleicher Ausführlichkeit, handelt der Vf. von dieser in der zweiten Hälfte seiner Dissertation. Im IV. Abschnitt betrachtet Vf. die objektive Erlösung der Menschheit, d. h. Gregors Lehre über das Heilswerk Jesu Christi (seine Menschwerdung und namentlich seinen Tod und seine Auferstehung als Heilsereignisse; die göttliche Person Christi als Subjekt der Erlösung; den Tod Christi als stellvertretendes Versöhnungsopfer; die Universalität der Erlösung; die Notwendigkeit von Menschwerdung und Kreuzestod; die Wiederherstellung und Seinserhöhung [!] des Menschen als Wirkung des Heilswerkes; die allgemeine Wirkungsweise der Heilstat Christi), im V. Abschnitt die subjektive Aneignung des von Christus bereiteten Heiles (durch den rechten Glauben und die Sakramente der Taufe und der Eucharistie sowie durch die Buße und durch das sittliche Leben der Getauften). An den Schluß stellt der Verfasser die Vorstellungen des Kirchenvaters von der Vollendung des Menschen und seines Heiles in der allgemeinen Auferstehung.

Zu erwähnen sind noch drei eingestreute Exkurse, das reichliche „Literaturzeichnis" (sic!) und die üblichen Register.

Im ganzen erbrachte Vf. eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis Gregors von Nazianz, der alsbald – und wie sich hier neuerdings bestätigt: mit Recht – den Beinamen des „Theologen" erhalten hat. Eindrucksvoll werden u. a. dargestellt des Kirchenvaters tiefe Schöpfungslehre, seine an sich dürftige Urstandslehre, die jedoch interessante Züge aufweist, seine aus der ältesten syrisch-kleinasiatischen Theologie überkommene Vorstellung von Adam als Kind mit den theologischen Konsequenzen aus dieser Befindlichkeit, seine differenzierte Erbsündelehre, die für die heutige Diskussion wertvolle Deutung Adams als eines Gattungswesens, die Unterscheidung von relativer und absoluter Notwendigkeit der Menschwerdung und des Kreuzestodes Jesu, Gregors Ausführungen zur Tauftheologie einschließlich der Bedeutung der Jordantaufe Jesu und der Zweckmäßigkeit der Kindertaufe, seine Lehre über die eucharistische Realpräsenz. – Eine kritische Würdigung der Aussagen Gregors fehlt nicht. Der Vf. versucht die Gedanken des Kirchenvaters philosophie- und theologiegeschichtlich zu begründen, wobei allerdings noch mehr hätte gesagt werden können; denn wenn auch bei Gregor selbst keine genetische Entwicklung seiner Theologie zu buchen ist, so hat sie doch ihre verästelte Vorgeschichte.

Vermißt hat Rezensent Aussagen Gregors über den Heilswert des Gebetes und der Schriftlesung. Auch über die Heilsbedeutung der Kirche wäre manches zu ermitteln gewesen; denn es ist nicht richtig, daß die Kirche damals noch nicht Gegenstand theologischer Reflexion gewesen wäre (vgl. bereits die Apostolischen Väter). Das postmortale Heil der Seele vor der Auferstehung wird S. 207 nur in einem Satz gestreift; darüber wäre aus Gregor, dem Neualexandriner, mehr zu holen gewesen. Und wenn auch die systematische Behandlung des Themas durch den Verfasser vertretbar ist, so hätte man andererseits die Arbeit auch nach speziell gregorianischen Begriffen und Gedankenfolgen und deren Gewicht aufbauen können. Die Originalität der Heilslehre Gregors wäre dann noch deutlicher in Erscheinung getreten.

Augsburg Joseph A. Fischer

Sahas, Daniel, J.: **John of Damascus on Islam.** The "Heresy" of the "Ishmaelites". – Leiden: Brill 1972. XVI, 171 S. Lw. hfl 61.–

Obwohl seine Werke bis heute noch nicht vollständig in einer kritischen Edition vorliegen – lediglich der erste Band ist erschienen: P. Bonifatius Kotter OSB, Schriften des Johannes von Damaskos. I. Institutio Elementaris. Capita Philosophica (Dialektika). Berlin: Walter de Gruyter 1969. (Patristische Texte und Studien, Bd. 7, hrsg. v. K. Aland und W. Schneemelcher) – reißt die Reihe der Publikationen über Johannes Damaskenos nicht ab. Das ist auch nicht verwunderlich, ist er doch einer der ersten der byzantinischen Kirche, der sich mit dem Islam auseinandergesetzt hat. Die literarischen Zeugnisse, die er uns hinterlassen hat, sind eine wertvolle Informationsquelle über die früheste Phase islamisch-christlichen Dialogs. Die von D. J. Sahas vorgelegte Studie kann mit Recht als verdienstvoller Beitrag für die Johannes-Damaskenos-Forschung angesehen werden.

Gestützt auf die Ergebnisse früherer Untersuchungen gibt Vf. nach einführenden Bemerkungen über das Verhältnis von Johannes Damaskenos zur „ikonoklastischen Synode" (754), durch die er wegen seiner Haltung zum Ikonoklasmus bekannt geworden sein dürfte (5), zunächst einen Einblick in Familie und Milieu des Damaskenos (17–31), in sein Leben (32–48) und schließlich in seine Werke, die sich mit dem Islam beschäftigen (51–130). Dabei bezieht sich Vf. immer wieder auf das für diese Problematik grundlegende Werk von A. Khoury, Les Théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe–XIIIes.), Louvain-Paris ^{2}1969. Im Anhang gibt der Autor neben dem bis jetzt bekannten griechischen Text eine neue englische Übersetzung des Kapitels 100/101 aus „De Haeresibus" (132–141), der „Disputatio saraceni et christiani" (142–155) und des „Opusculum 18" des Abū Qurra „with the words of John of Damascus" (156–159), was besagt, daß der Text aus mündlichen Informationen des Damaskenos entstanden ist. Am Schluß befindet sich eine gute, umfangreiche Bibliographie sowie ein leider wenig hilfreiches, weil unvollständiges Personen- und Sachregister.

Der Hauptteil der Studie ist der Untersuchung des Kapitels 100/101 aus „De Haeresibus" (67–95) sowie der „Disputatio saraceni et christiani"

(103–121) gewidmet. In seiner Textanalyse geht Vf. von kleinen Texteinheiten aus, die zunächst vorgestellt und dann inhaltlich diskutiert und kommentiert werden. Dabei wird immer wieder auf die genaue Islamkenntnis des Damaskenos hingewiesen (71, 74, 75, 76, 79, 82, 84, 85 u. ö.): "We believe that John of Damascus had read, or had heard of more than the four Surahs which he mentions by their titles" (93). Der Autor interpretiert die einzelnen Abschnitte im allgemeinen korrekt und sachgerecht. Nicht einleuchtend ist allerdings seine Meinung, es bestehe eine Beziehung zwischen dem kurzen Dialog im letzten Teil der Disputatio (PG 96, 1345 C – 1348 B; Sahas S. 152–154) und dem Opusculum des Abū Qurra (PG 94, 1597; Sahas S. 156–158): "The meaning of the short dialogue in the last part of the Disputatio becomes clear only when viewed under the light of this dialogue of Abū Qurra" (121). Die Interpretation des Vf.s, "the Muslim attempt to demonstrate that Islam is the last stage of God's progressive revelation and that Muhammad the Prophet was sent to fulfill the mission inaugurated by Moses and developed by Christ" (121), mag freilich für das Opusculum zutreffen, hat aber keine Grundlage im kurzen Dialog am Schluß der Disputatio, wo es um die Frage geht, wer denn größer sei, derjenige, der tauft oder der, der getauft wird, d. h. Johannes der Täufer oder Jesus. Da in diesem Fall nicht auf die frühere Prophetengeschichte eingegangen wird, fällt es schwer, die Interpretation des Autors in diesem Punkt nachzuvollziehen.

Die Behauptung, "the subjects discussed in the Disputatio are all found in Chapter 100/101 of the De Haeresibus" (101), ja mehr noch, "the Disputatio is a supplement to, and a elaboration of, the preliminary discussions of Chapter 101" (102), wird weiter unten, wenn nicht abgeschwächt, so doch sachgerechter erläutert, wenn es dort heißt: "While Chapter 100/101 of the De Haeresibus serves as a general introduction to the 'heresy' of the Muslims, the Disputatio is a kind of manual for dialectic confrontation of a Christian with a Muslim ... The Disputatio is a summary of the most essential questions of early Muslim theology, as well as of the most common off-hand answers that a Christian should have in mind whenever he happened to be confronted by a Muslim" (121/122) – eine Aussage, die den beiden Texten eher gerecht wird.

Als mögliches Geburtsdatum des Johannes Damaskenos nennt der Verfasser das Jahr 655 oder 652 (39). Die hierfür beigebrachten Argumente bedürfen allerdings näherer Prüfung. Denn wäre Johannes Damaskenos bereits 655 bzw. 652 geboren, dann müßte er sein großes Werk „Die Quelle der Erkenntnis" (743) im Alter von 88 oder sogar 91 Jahren geschrieben haben. Diese Frage bedarf demnach noch eingehender Untersuchung.

Abgesehen von diesen Detailfragen und einigen formalen Unexaktheiten – die Transkription arabischer Wörter ist nicht einheitlich; französische sowie deutsche Zitationen sind vielfach fehlerhaft – wird das Buch von Sahas seiner Intention, anhand einer konkreten Persönlichkeit mit ihrer Verflechtung in die jeweiligen Zeitverhältnisse den Beginn des islamisch-christlichen Dialogs darzustellen, voll und ganz gerecht. Im Vorwort schreibt Vf.: "The surveys of the Muslim-Christian encounter have ably shown that, in a final analysis, – and this is perhaps true for any interreligious encounter – one deals, actually, with the case of individual Muslims and individual Christians conversing with, arguing against, provoking, scolding, attacking, cursing, condemning, or proselytising each other!" (XII). Und er fährt fort: "We are now at the moment when we begin to realize that the history of the Muslim-Christian encounter cannot be fully comprehended apart from the concrete circumstances and the concrete persons who have influenced, in one way or another, the formulation of a policy or, most important, the shaping of an attitude of the one religious tradition toward the other" (ebd.). Und der konkreten Haltung des Damaskenos zum Islam – wie sie eingebunden war in die damaligen Zeitumstände – nachgegangen zu sein, ist das Verdienst dieser neuen Studie über Johannes Damaskenos. Somit ist auch verständlich, daß der zweite Teil der Arbeit „Historical Considerations" (14–48) besonders breit ausgeführt ist, um den familiären, politischen und soziokulturellen Hintergrund des islamisch-christlichen Dialogs bei Damaskenos zu erhellen, um auf diese Weise zu einem besseren Verständnis seiner Persönlichkeit und seines Schrifttums zu gelangen.

Osnabrück Ludwig Hagemann

Mösl, Stephan: **Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara-Florenz-Rom (1438–1445).** – Innsbruck: Universität Innsbruck 1974. 65 S. (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 89) br. öS 116.–

Das in der Tat schwerwiegende Problem, wie ein Unionskonzil ekklesiologisch möglich ist, d. h. in concreto: wie bzw. ob orthodoxe, von Rom getrennte Bischöfe v o r Beendigung der Trennung vollberechtigte Teilnehmer an einem Allgemeinen Konzil sein können, ist das Thema der hier zu besprechenden Schrift.

Leider hat deren Vf. seine Aufgabe angegangen, ohne über das hierfür nötige Rüstzeug zu verfügen, das eine gediegene kirchenhistorische Ausbildung hätte vermitteln können.

Ebensowenig wie mit den Erfordernissen der historischen Methode ist der Verfasser mit der einschlägigen Literatur und mit dem historischen Kontext seines Problems vertraut. Es wäre verhängnisvoll, wenn eine solche Behandlung konziliengeschichtlicher Probleme Schule machen und, noch schlimmer, wenn aus den „Ergebnissen" solcher Arbeiten theologische und ökumenisch-kirchenpolitische Folgerungen gezogen würden.

Augsburg Walter Brandmüller

Fischer, Wolfgang P.: **Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1559–1562.** – Münster: Aschendorff (1973). X, 358 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Bd 106) kart. DM 68.–

Diese Dissertation bei Heinrich Lutz kann nach Themenstellung und Methode das Vorbild der „Christianitas afflicta" nicht verleugnen. Auf breitester Quellengrundlage und mit bemerkenswerten Ausblicken auf das Denken Kalvins und seiner Anhänger in Frankreich wird in subtiler Analyse der diplomatiegeschichtliche Zusammenhang eines kirchengeschichtlichen Ereignisses aufgehellt. Es geht um die Frage, warum und wie die französische Krone zwischen 1559 und 1562 von der Ablehnung zur zumindest faktischen Unterstützung der Wiedereröffnung des Konzils von Trient gelangt ist. Um das an sich keineswegs neue Ergebnis vorwegzunehmen: ausschlaggebend ist die Entwicklung des Hugenottenproblems.

Bereits ein Blick auf die Vorgeschichte der Ereignisse läßt zwei grundsätzliche Schwierigkeiten erkennen: (1) Die traditionelle französische Politik außenpolitischer Verbindung mit den protestantischen Fürsten Deutschlands gegen Habsburg bei gleichzeitiger Unterdrückung der Protestanten im eigenen Land ist auf die Dauer unglaubwürdig und geeignet, die Krone bei ihren Partnern zu diskreditieren. (2) Die französischen Kalvinisten lehnen Trient ab und optieren für ein Nationalkonzil, das sie aber nicht als ökumenisches Forum, sondern als taktisches Instrument zur Gewinnung ganz Frankreichs für ihre Lehre auffassen. Mit anderen Worten, sie sind ihrer Sache sicher und daher an Verhandlungen, die Bereitschaft zu Zugeständnissen voraussetzen, nicht interessiert. Da für die maßgebenden Katholiken aber letztlich dasselbe gilt (trotz allen Entgegenkommens in der Form ist auch der Kardinal von Lothringen in der Sache festgelegt), sind alle Vermittlungsversuche von vorneherein bereits zum Scheitern verurteilt.

Allerdings waren sich Kalvin und die Hugenotten über diesen Sachverhalt offensichtlich mehr im Klaren als die Gegenseite. Denn als die Krone sich nach den Ereignissen von Amboise vor die Notwendigkeit gestellt sah, die Hugenotten zu beruhigen, um den drohenden Bürgerkrieg zu vermeiden, griff sie zu einer Politik ernsthaften Entgegenkommens, die Zugeständnisse erwarten ließ. Da sie aber an der religiösen Einheit des Landes festhielt, mußte sie auf Vermittlungsversuche zurückgreifen. Man unterschied die weiter zu bekämpfenden aufständischen „Huguenots d'Etat" von den „Huguenots de religion", denen man in einem (laut Fischer) Kompromiß im Conseil eine befristete Amnestie und ein (allerdings bis zuletzt nie als solches bezeichnetes) Nationalkonzil gewährte. Letzteres war eine Idee des Kardinals von Lothringen, nicht unbeeinflußt von hugenottischen Vorstellungen, aber mit der Absicht verbunden, die Ketzer mit sanften Mitteln in die Kirche zurückzuführen.

Diese Wende in der Politik der Krone brachte ihr aber nur neue Schwierigkeiten. Die Kalvinisten waren an ihrer eigenen Bekehrung begreiflicherweise nicht interessiert; sie gedachten das Nationalkonzil zum Instrument der Reformierung Frankreichs zu machen. Philipp II. sah durch die Amnestie (dieses „Interim") und das Nationalkonzil den französischen Katholizismus gefährdet. Dazu kam das tiefe spanische Mißtrauen gegen Frankreich. Sollte ein Bündnis der französischen Krone mit den deutschen und französischen Protestanten zur Eroberung der Niederlande geplant sein? Papst Pius IV. meinte ebenfalls, mindestens ein Schisma von dem Nationalkonzil befürchten zu müssen. Philipp II. und Pius IV. sahen in der Wiedereröffnung des Konzils von Trient das beste Mittel, um das französische Nationalkonzil und die damit verbundenen Gefahren abzuwenden. Sie täuschten sich. Die französische Politik und der in Konzilsfragen zunächst maßgebende Kardinal von Lothringen wünschten keine Wiederaufnahme von Trient, sondern ein neues Konzil unter Beteiligung der deutschen Protestanten, das die Spaltung der Christenheit beenden und damit dem zerrissenen Frankreich die staatliche Neuintegration ermöglichen sollte. Trient war nach den Ergebnissen der ersten Sitzungsperioden für diesen Zweck nicht mehr

geeignet. Doch versprach die französische Diplomatie ihren protestantischen Freunden mehr als sie halten konnte. Und unter den katholischen Mächten war das Ergebnis eine Polarisierung in der Konzilsfrage zwischen Rom und Madrid auf der einen, Paris und Wien auf der anderen Seite. Kompromißmöglichkeiten gab es nicht.

Zunächst freilich wurde das Nationalkonzil um ein halbes Jahr verschoben; man brauchte also noch nicht Farbe zu bekennen und konnte die Drohung mit dieser Veranstaltung weiter als Druckmittel benutzen. Ein laut Fischer (164) auf Wunschdenken französischer Politiker zurückzuführendes Mißverständnis ermöglichte es der Krone aber, die Wiedereröffnung des Generalkonzils zu akzeptieren; man erwartete eine Verlegung, faktisch ein neues Konzil. Auch die auf Grund der nunmehr endlich erreichten Zustimmung der Mächte erlassene Konzilsbulle vermied eine klare Entscheidung darüber, ob es sich um eine Fortsetzung oder ein neues Konzil handeln sollte. So war der Konflikt nur überspielt, nicht geklärt; Frankreich war keineswegs von seinen Bedingungen abgerückt. Seine Annahme der Konzilsbulle war so zweideutig formuliert, daß sie zwar den Beginn des Konzils ermöglichte, der Krone aber ein Beharren auf ihren Forderungen gestattete. Das war eine politische Notwendigkeit; denn die deutschen Protestanten lehnten Trient ab, ein „päpstliches" Konzil konnte aber die konfessionelle Polarisierung nur verschärfen, das abermals aufgeschobene Nationalkonzil wurde also trotz Generalkonzil notwendig. Den letzten Anstoß gab Philipp II., der vom Papst die Entscheidung für die Fortsetzung des früheren Konzils verlangte und solange das neuangesagte Konzil boykottierte. Als aber Paris die Vorbereitung des Nationalkonzils in Angriff nahm, reagierte er mit Unterstützung Trients; eine geheime Erklärung des Papstes im gewünschten Sinn hatte er inzwischen erhalten.

F. bietet anschließend die bislang ausführlichste Darstellung der Nationalsynode von Poissy in deutscher Sprache. Hier kann auf den Ablauf und die von der Regentin energisch betriebene Teilnahme der Kalvinisten unter Bezas keineswegs unbestrittener Führung nicht näher eingegangen werden. Wichtig erscheint mir nach Fischer Darstellung vor allem zweierlei: (1) Eine ausführliche Bestätigung der schon bei H. O. Evennett (The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent. Cambridge 1930) zu findenden Rehabilitierung des Kardinals von Lothringen gegenüber der von der kalvinistischen Propaganda bestimmten Beurteilung noch in jüngeren Arbeiten. Er hat die Religionsgespräche nicht sprengen wollen, sondern bei aller Festigkeit im Grundsätzlichen durch seine vielberufene Heranziehung der Confessio Augustana die Atmosphäre zu entspannen versucht – vergeblich. (2) Das Ergebnis: Das Scheitern von Poissy beraubte die Krone der bisher ausgespielten Optionsmöglichkeit zwischen einem allgemeinen und einem nationalen Konzil. Würde sie sich nunmehr ganz Trient zuwenden oder auf jedes Konzil verzichten?

Unter spanischem Druck wurde tatsächlich eine Delegation für Trient nominiert, ihre Abreise aber verzögerte sich. Zwar war die Nomination durchaus ernst gemeint, aber die Krone versuchte nach wie vor, ihre Bedingungen aufrecht zu erhalten, um den Protestanten doch noch die Teilnahme zu ermöglichen. Werbungen in Deutschland schlugen jedoch fehl, die lutherischen Fürsten werteten sie als Anzeichen für den bevorstehenden Übertritt des französischen Königs zum Protestantismus, während sie Philipp II. erneut Gelegenheit boten, den Druck auf Frankreich und seine eigene Unterstützung des Trienter Konzils zu verstärken. Die Hugenotten entschieden sich unter dem Einfluß Kalvins gegen das Generalkonzil, was Katharina von Medici zu einer härteren Haltung ihnen gegenüber veranlaßte. Konzilsverhandlungen mit England blieben ebenfalls ohne Ergebnis; die besondere Unaufrichtigkeit der französischen Politik schlug nun in der Form allseitigen Mißtrauens auf sie zurück. Der Regentin blieb nun nichts anderes übrig, als die französische Delegation nach Trient zu schicken. Obwohl der Konzilsgesandte immer noch eine kurienfeindliche, aber eher gallikanische als protestantenfreundliche Instruktion mitbekam, war die französische Konzilspolitik mit ihren weitreichenden Absichten gescheitert. Der Bürgerkrieg, den sie hatte verhindern sollen, war inzwischen ausgebrochen.

Nicht die aufgeschobene Weiterführung des Konzils von Trient noch die Weigerung der Kurie, die Protestanten dort zuzulassen, hat also den Ausbruch des Bürgerkrieges in Frankreich hervorgerufen. Vielmehr zeigt F.s detaillierte Untersuchung der entscheidenden Jahre am Scheitern der von der französischen Krone im Interesse des inneren Friedens betriebenen Konzilspolitik deutlich, daß Vermittlungsversuche keine Chance mehr hatten: das konfessionelle Zeitalter war angebrochen. Die Widerlegung einer These Romiers in diesem Sinn betrachtet F. als das wichtigste Ergebnis seiner Untersuchung. Daneben sind seine Ausführungen zur kalvinistischen Konzilspolitik und zum Verlauf der Tagung in Poissy besonders bemerkenswert. Schließlich hat er erstmalig die Interdependenz der spanischen und der französischen Konzilspolitik aufgezeigt, auf Grund der Auswertung der edierten, aber wenig benutzten Korrespondenz des spanischen Botschafters in Paris.

Damit beantwortet sich bereits die Frage, was denn F. über die Biographie des Kardinals Guise von Evennett hinaus an Neuem gebracht hat, war doch dort bereits die von Romier unterbewertete Rolle des Kardinals neben Katharina von Medici herausgearbeitet und ein Gesamtbild der Ereignisse entworfen worden, das von Fischer im Grunde nur bestätigt wird. E. hatte aber neben der Nuntiaturkorrespondenz nur wenig andere Akten verarbeitet und sich vor allem auf gedrucktes Material gestützt. Demgegenüber ist Fischer den von E. gewiesenen Weg weiter gegangen und hat sämtliche erreichbare diplomatische Korrespondenzen planmäßig ausgewertet (vgl. 5–8). Das hat nicht nur unsere Kenntnis um weitere Einzelheiten bereichert, es hat auch gestattet, Aussagen der von der bisherigen Forschung verwendeten Quellen als das zu kennzeichnen, was sie sind und als was sie selbst von Romier nicht immer erkannt wurden, als Propaganda (vgl. 69, 326f). Was schadet es, daß wir das von E. entworfene Bild in den Grundzügen bestätigt finden? Im Gegenteil, im Hinblick auf den hoffentlich bald zu erwartenden 4. Band der Geschichte des Tridentinums von Jedin ist es nur zu begrüßen, daß dieser Komplex nochmals einer detaillierten Untersuchung unterzogen wurde (vgl. IV).

Demgegenüber fallen kleinere Mängel kaum ins Gewicht, etwa das Fehlen eines Archivalienverzeichnisses, das bei oberflächlicher Einsichtnahme den Eindruck entstehen läßt, die Arbeit sei nur nach gedrucktem Material geschrieben. Oder die seltsame Bemerkung zu den Vorläufern der späteren „Politiques"(220). Oder die selbst gegenüber den kursorischen Ausführungen von Jedin (Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils. 1941. 39f) und Evennett (339ff) etwas zu beiläufige Behandlung der finanzgeschichtlichen Aspekte (123, 179, 181, 202, 239), denen sicher kein geringeres Gewicht zukommt als den ausführlich dargestellten Restitutionsforderungen Navarras. Wie F. (329f) selbst feststellt, war der Kardinal von Lothringen nicht nur der Kopf der Konzilspolitik, sondern auch der führende Finanzfachmann der in dieser Hinsicht arg bedrängten Krone. Und der französische Klerus sah sich in Poissy nicht nur dem Konfessionsproblem gegenüber, sondern auch massiven finanziellen Forderungen der Krone, die zudem vom Druck der beiden anderen Stände getragen wurden und insofern mit dem Religionsproblem verknüpft waren. Der sog. Vertrag von Poissy steht ja am Anfang des für Jahrhunderte üblichen Systems der „Besteuerung" des Klerus durch die Krone. Zusammen mit der Abschaffung der Annaten hatte auch dieser Vorgang Auswirkungen auf die Beziehungen zu Rom und die Konzilspolitik. Zugeständnisse in der Konzilsfrage waren ja der Preis für die päpstliche Billigung des „Vertrags".

Freiburg i. Br. Wolfgang Reinhard

Die katholischen Donauschwaben in den Nachfolgestaaten 1918–1945. Im Zeichen des Nationalismus. Hrsg. durch das Gerhardswerk Stuttgart und Sankt-Michaels-Werk Wien unter der Schriftleitung von Michael Lehmann. – Freilassing: Pannonia-Verlag 1972. 530 S. 2 Karten, 16 Abb. (Kirchengeschichte der katholischen Donauschwaben, Bd 3 = Donauschwäbische Beiträge 59) Lw. DM 35.–

Es gehört Mut dazu, die Kirchengeschichte einer Volksgruppe zu schreiben, deren gemeinsame politisch-territoriale Basis durch die Auflösung der österreichisch-ungarischen Donaumonarchie zerschlagen wurde. Jedoch die Differenzierung, die sich für die donauschwäbischen Gruppen durch ihre Einordnung in die neuentstandenen Nationalstaaten ergeben hat, ist nicht die Hauptschwierigkeit. Die räumliche Distanz, aus der geschrieben wurde, läßt einen solchen Versuch geradezu für unmöglich erscheinen, da offizielle Quellen kaum zuhanden waren. Inwieweit diese überhaupt noch vorhanden sind, selbst darüber herrscht keine Gewißheit. Das archivalische Material liegt zerstreut umher. Wichtige Archivbestände waren den einzelnen Bearbeitern gar nicht zugänglich. Wertvolle Archivalien sind im Zweiten Weltkrieg und durch die Vertreibung verloren gegangen. Dieses Mangels waren sich die Autoren bewußt. Sie schränkten deshalb ihre Aufgabe dahingehend ein, nur die „Bausteine einer umfassenden Kirchengeschichte" zu sammeln und zu bearbeiten. Für diese Bestandsaufnahme der kirchengeschichtlichen Landschaft gab es kaum wissenschaftliche Vorarbeiten. So mußte man zurückgreifen auf statistisches Material zu Volkszählungen innerhalb der Nachfolgestaaten, auf Personalkataloge einzelner Diözesen, kirchliche Amtsblätter, kirchliche und nichtkirchliche Presseorgane und auf (zumeist nach der Vertreibung publizierte) Lokalmonographien. Als wichtigste Quelle ist das eigene Erleben der Autoren anzusehen, die mehr oder weniger

geschickt als Zeitgenossen diese Phase donauschwäbischer Kirchengeschichte beschreiben und dabei Materialien auswerten, die bislang kaum oder nur am Rande wissenschaftlicher Darstellungen beachtet wurden.

Der Zeitraum dieses 3. Bandes der Kirchengeschichte (Band 1 und 2 sind noch nicht erschienen) ist begrenzt durch den Friedensvertrag von Trianon (4. Juni 1920), durch den die Nachfolge der österreichisch-ungarischen Donaumonarchie geregelt wurde, bis zu dem Dreimächteabkommen von Potsdam (2. August 1945). Im Zeichen des Nationalismus der Nachfolgestaaten Ungarn, Rumänien, Jugoslawien – wie es im Untertitel heißt – steht die Geschichte der donauschwäbischen (zumeist katholischen) Minderheiten, deren Verlauf von dieser Akzentuierung bestimmt ist.

Im ersten Abschnitt (Ereignisse) werden die einzelnen Siedlungsgebiete katholischer Donauschwaben beschrieben: Anton Tafferner – Ungarn (13–81), Ferdinand Flesch – Sathmar/Rumänien (82–101), Nikolaus Engelmann – Rumänisches Banat (102–153), Michael Lehmann – Jugoslawisches Banat (154–206) und Serbien (207–227), Josef Haltmayer – Jugoslawische Batschka (228–276) und Bosnien – Herzogewina (341–355), Josef Werni – Diözese Diakowar (277–325) und Erzdiözese Agram (326–340).

Bei der Bearbeitung lag den Autoren offenbar ein einheitlicher Themenkatalog zugrunde. Ob die Einteilung in „Glaubensleben", „Glaubensgeist" und „Glaubenszeugnis" für eine historische Arbeit ganz glücklich ist, sei dahingestellt. Die detaillierte Aufschlüsselung dieser Begriffe kann deutlich machen, was intendiert ist. Unter der ersten Themengruppe (Glaubensleben) wird ein Überblick über die nationalen und konfessionellen Verhältnisse geboten, Erscheinungs- und Ausdrucksformen des religiösen Lebens werden beschrieben und die Formen der religiösen Ausbildung vorgestellt.

In der zweiten Themengruppe (Glaubensgeist) wird von den Trägern und Inspiratoren des Glaubenslebens im Volk gesprochen, besonders von der Ausbildung des Klerus, von dessen Dienst in der Seelsorge. Auch die Tätigkeit der Orden und Kongregationen wird hier berücksichtigt.

In einem dritten Gedankengang (Glaubenszeugnis) wird untersucht, wie Glaubensleben und Glaubensgeist einen sichtbaren Niederschlag gefunden haben. Derartige Manifestationen sehen die Autoren im Aufbruch des Laienapostolats bzw. der katholischen Jugendbewegung der dreißiger Jahre, in der Kirchenpresse und in dem religiösen Schrifttum, in Kirchenbau und Kirchenkunst.

Nicht alle Autoren haben sich an dieses starre Schema gehalten, was nicht immer zum Nachteil der Darstellung ausgeschlagen hat, wie der Beitrag von Engelmann beweist. Die in den einzelnen Nationalstaaten recht unterschiedliche Entwicklung (vielleicht auch die verschiedenen Voraussetzungen und Qualifikationen der Autoren) mag dieses Abweichen vom vorgelegten Frageraster berechtigt erscheinen lassen. Die konsequente Anwendung dieses Schemas auf die jugoslawischen Landesteile ergibt manch lästige Wiederholung innerhalb der einzelnen Darstellungen, die einer der Autoren „nicht nur als Nachteil angesehen und gewertet" (228) wissen möchte. Auf eine Gegenüberstellung der einzelnen Beiträge und Autoren soll zugunsten einer Würdigung des Gesamtertrags verzichtet werden.

Dabei stellt sich die Frage, ob bei den mangelnden Archivalien und bei der Unsicherheit der nationalen Verhältnisse besonders in den letztgenannten Gebieten, vor allem aber bei der differenzierten Entwicklung der Ereignisse in den einzelnen Nachfolgestaaten die Forderungen einer donauschwäbischen Kirchengeschichte nicht zu hoch gesteckt sind.

Methodisch gesehen haben wir ohne Zweifel ein Novum vor uns. Abgesehen von den amtlichen Dekreten zur Errichtung der Apostolischen Administraturen des Banats, der Batschka, von Temeswar, Nordslawonien und Baranja aus dem Jahre 1923 und einer Apostolischen Konstitution über die Bistümer Temeswar und Sathmar-Großwardein von 1930, die im 2. Abschnitt: Urkunden (357–428) mitgeteilt werden, finden sich als Dokumente Äußerungen, Mahnworte, Eingaben von Bischöfen, Ministern, Priestern und Gemeinden vornehmlich zur Sprachen- und Schulfrage. Auch das rumänische Konkordat über kirchliche Organisation und Schulen von 1927 ist abgedruckt.

Ein Blick in die Anmerkungen des ersten Abschnittes macht deutlich, daß die eigentliche Quelle die kirchliche und lokale Publizistik ist. Diese Art, Kirchengeschichte zu schreiben, hat eine größere Nähe zu dem, was dargestellt werden soll: das Leben in der Kirche. Manche Spekulation ist von vornherein im Keim erstickt. Die Geschichtsschreibung, die uns in diesem Sammelband begegnet, ist engagierte Geschichtsschreibung, weil sie erlebte Geschichte ist. Natürlich werden die Grenzen dieser Methode gelegentlich sichtbar, nämlich dort, wo ein Autor es an der nötigen kritischen Distanz in der Bewertung einzelner Ereignisse mangeln läßt. Wenn es den Anschein erweckt, als ob in dem Beitrag von Tafferner über die Donauschwaben in Ungarn diese kritische Distanz nicht beachtet wird, so ist zu bedenken, daß dieser Beitrag selbst ein zeitgeschichtliches Dokument für das Ringen einer Minderheit in einem Staate ist, in dem „die offizielle katholische Hierarchie sich mit der nationalstaatlichen Idee identifizierte und dem Ausbau eines madjarischen Nationalstaates in Schule und Kirche kräftige Hilfe leistete" (18). Diese Konflikte innerhalb der Kirche zu verschweigen oder zu bagatellisieren, käme einer Geschichtsfälschung gleich.

Es ist nicht uninteressant zu beobachten, wie verschieden die Erscheinungsformen von Kirche in den einzelnen Territorien sind. Diese Vielfältigkeit zu artikulieren, müßte man auch die historische Komponente (z. B. die Bedeutung des sog. Josephinismus) als Voraussetzung berücksichtigen, was hier nur ganz sporadisch geschehen ist. Da es den Autoren zunächst auf die Erfassung des kirchengeschichtlichen Materials ankam und erst in zweiter Linie auf eine Bewertung, liegt dieses Bemühen freilich außerhalb dieses Vorhabens. Aber dieses Beispiel zeigt, daß eine Kirchengeschichte der Donauschwaben weit über das lokale Interesse hinausgehen und von allgemeiner Bedeutung sein kann. Setzt man aber territorial begrenzte Erscheinungsformen in diese großen Zusammenhänge, wird man es sich in der Deutung nicht immer so leicht machen dürfen, wie das z. B. Engelmann tut, wenn er den Banater Schwaben bescheinigt, daß sie trotz der negativen Züge im religiösen Leben „ihre Abhängigkeit von Gott bekannten und ihr Leben ein durchschnittlich christliches war" (113).

Da die Kirche, wie sie uns in den verschiedensten Formen in Erscheinung tritt, immer eine Gruppe von Minderheiten ist, ist dieser Sammelband eine wertvolle Materialsammlung für eine Geschichte der Minderheiten. Wer sich mit diesem Problem befaßt, kann an dem vorliegenden Material nicht mehr vorbeigehen. Nimmt man an, daß die Kirche der Zukunft eine „Kirche der kleinen Herde" (Rahner) sein wird, so würden die hier gelebten und durchlittenen Modelle Aktualität besitzen. Die Frage ist natürlich, ob die zukünftige Geschichte nach „erdachten" Modellvorstellungen ablaufen wird.

In einem weiteren Punkt geht die Kirchengeschichte der Donauschwaben über das lokale Interesse weit hinaus: in dem Hinweis auf die Praktiken der vatikanischen Politik gegenüber den Veränderungen auf der politischen Ebene. Die oben erwähnten päpstlichen Dekrete sind aus politischen Rücksichten in den vatikanischen Publikationsorganen nicht gedruckt worden. Solche Feststellungen richten das Interesse auf die grundsätzlichen Leitvorstellungen vatikanischer Politik. Eine Aufgabe, die nicht zu lange aufgeschoben werden sollte.

Nachdem sich solche Perspektiven für künftige Forschungstätigkeit ergeben haben, bedarf das Unternehmen, für das das Gerhardswerk Stuttgart und das Sankt-Michaels-Werk Wien verantwortlich zeichnen, keiner Rechtfertigung mehr.

Das umfangreiche Material, dessen Besonderheit herausgestellt wurde, ist gesammelt und von Männern, die diese Phase der Geschichte durchlebt haben, gesichtet worden. Das ist eine unüberholbare Tat. Sicher wird manches offizielle Schriftstück, vor allem aus dem Vatikanischen Archiv, noch als Ergänzung hinzukommen müssen.

Leider haben die Karten im Vor- und Nachsatz des Buches lediglich einen dekorativen Wert. Wer territoriale Vorstellungen nicht aus eigenem Erleben mitbringt, tut sich schwer, die hier beschriebenen Landschaften zu lokalisieren. Eine unnötige Barriere, die man hätte beseitigen können.

Tübingen Jochen Köhler

Beck, Horst, W.: **Weltformel contra Schöpfungsglaube.** Theologie und empirische Wissenschaft vor einer neuen Wirklichkeitsdeutung. – Zürich: Theologischer Verlag (1972). VIII, 281 S. kart. sFr 27.50; DM 24.80

Der Inhalt dieser Studie ist (theologisch-) apologetisch. Der Titel müßte lauten: Schöpfungsglaube contra Weltformel. Denn für Beck werden im Faktenwissen wie in der Philosophie der Neuzeit der Sinnanspruch und mit ihm die Wirklichkeit reduziert auf Formalaxiome (5ff, 39ff, 103ff, 143ff): Die „Welt" der Neuzeit, das ist eine abgeschlossene Welt – meint Beck. Trotzdem behauptet er,

die Fundamentalkategorie der Philosophie müsse „Offenheit" sein (46ff, 140ff, 230ff). Was aber fehlt, ist der Nachweis in der Philosophie, d. h. beim rationalen Denken und in der vernehmenden Vernunft, daß Offen-Sein (und nicht die moralisierende „Offenheit") die Seinsweise des Menschen ist. Doch Beck mißtraut der Philosophie. Nach ihm steht die Philosophie des Aristoteles im Joch der Logik (so schon 37f u. ö.); das rationale Plädoyer für die Metaphysik bei Leibniz (40f, 149), Kant (35, 58f), Hegel (36f u. ö.), den Hinweis auf die noch offene Aufgabe bei Marx (235) wertet Beck als ein letztes Sich-Aufbäumen (260); und Existentialismus (233ff, 249ff) wie Logistik (104ff, 246ff) sind für Beck Endstationen idealistischer bzw. materialistischer Monismen (260). Kurz, die Fundamentalkategorie der Philosophie soll und muß nach Beck zwar „Offenheit" sein – aber die Philosophie fand ihre eigene Fundamentalkategorie nicht (34ff, 246, 251ff, 264ff). Ihre Fundamentalkategorie „muß" sich die Philosophie geben lassen von der Offenbarung (34ff, 217, 251, 263ff).

Wer so argumentiert, treibt schlechte Apologetik, ist mindestens fahrlässig. Was Beck von Kant oder Hegel weiß, ist kurzschlüssig, nicht selten auch einfach falsch. Schlimm aber ist der Duktus der Überlegungen: Unter dem vulgären Ansatz, die Naturwissenschaftler als denkende Menschen und ihre zugegeben geschlossenen Systeme seien einunddasselbe, wird insinuiert, Naturwissenschaftler hätten keine Fragen, die über die Brauchbarkeit der Rationalität hinaus die philosophische Begründung herbeiriefen. Warum, so wird man Beck wenigstens fragen, spricht er von Modellen als Metaphern und Chiffren, ohne zu überlegen, daß schon bei dieser Sprachregelung Vernunft eingespielt ist und nicht nur Faktenkorrelate (103ff, 160ff, 177ff)? Wahrscheinlich wohl deshalb, weil Beck das Rationale selbst nur unter den isolierenden Systemen von Mathematik und Kybernetik sieht. Warum denkt er nicht das Denken des Denkens, die Korrelation von Denken und Vernehmen und damit die von geschlossenen Systemen und wirklichkeitsgeöffneter Sinnfrage?

Der Leser wird von Abschnitt zu Abschnitt mehr enttäuscht: Die wissenschaftlichen Fakten sind alle längst aus wirklichen Sachbüchern bekannt – Die Philosophie von Beck ist eine Antiphilosophie oder doch ein existenzieller Nihilismus, der sich sagt, die Philosophie vernehme ihre eigene Fundamentalkategorie nicht. – Und die „biblische Wirklichkeitsschau" (233) wird biblizistisch als letztes Heilmittel und also fideistisch angetragen,.

Als naturwissenschaftliches Sachbuch ist Becks Studie überflüssig. In seiner Philosophie ist das Buch antimetaphysisch. Theologisch betrachtet bietet es fideistische Apologetik. Man kann verstehen, daß es bei der Baseler Fakultät auf Ablehnung stieß.

Regensburg Norbert Schiffers

Wildiers, N. Max: **Weltbild und Theologie.** Vom Mittelalter bis heute. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1974). 416 S., 18 Abb. engl. br. DM 39.–

Jede Theorie kann nur verstanden (und anschließend beurteilt) werden, wenn man die Fragestellung kennt, aus der sie hervorging. Das gilt entsprechend auch für ein Buch. Vf. will nicht – wie der lapidare Titel zunächst vermuten läßt – eine systematische Überlegung über Weltbild und Theologie vorlegen; ihm geht es – der in der recht guten Übersetzung hinzugefügte Untertitel läßt es in etwa anklingen: „Vom Mittelalter bis heute" – um eine konkrete Frage: „Es ist... von allergrößter Bedeutung für den Theologen nachzuforschen, welches Weltbild bewußt oder unbewußt den Hintergrund seiner Glaubensaussagen bildet und welche Auffassungen vom Menschen und von der Welt mit dieser seiner Glaubenslehre eingebracht werden. Nur durch eine kritische Untersuchung der anthropologischen und kosmologischen Elemente, die im traditionellen System gegeben sind, kann die eigentliche Ursache der heutigen Krise offengelegt werden." (339/40). Darum geht es ihm eigentlich: um die heutige Krise, ihre Ursachen und ihre Überwindung. „Eine tiefgreifende Untersuchung der wahren Natur unserer Wirklichkeitserfahrung muß folglich auch als die erste Voraussetzung des Aufbaus einer lebenskräftigen Theologie gesehen werden" (340).

Dieser Absicht zufolge skizziert Vf. im 1. Teil den kosmologischen Hintergrund der mittelalterlichen Theologie (27–146) und zeigt auf, daß damals das traditionelle theologische System wahrhaft „lebenskräftige Theologie" war (zu einzelnem wird man kritisch Stellung nehmen müssen), im 2. Teil den Untergang des mittelalterlichen Weltbildes (147–291). Er kann verständlicherweise nur eine gedrängte Übersicht geben; zuweilen gleitet er wohl etwas zu sehr ins Detail ab. Das eigentliche Problem wird klar herausgestellt: das Festhalten an überkommenen kosmologischen Feststellungen und das Verurteilen neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse (z. B. Galilei) und das Nichtbeachten neuer theologischer Fragestellungen (z. B. Pascal) von diesen Positionen aus. Es ist auch heute noch eine erregende Frage, wieso es zu dieser Verhärtung, zu diesem Sich-verschließen (das ja z. T. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts währte!) kam. Auch Vf. weiß, daß die Frage unbeantwortbar ist: „Was wäre geschehen, wenn die Kirche sich unmittelbar dem neuen Weltbild angeschlossen hätte und sich, wie Galilei vorgeschlagen hatte, zum Verteidiger und Bundesgenossen der neuen Wissenschaft gemacht hätte?" – Er stellt sie jedoch (192). Man darf freilich nicht verschweigen, daß das Problematische dieses Übergangs im 17. Jahrhundert E. Gilson schon vor gut 25 Jahren viel klarer formulierte als Vf.: „Das Abenteuer des 17. Jahrhunderts sollte uns als Lehre dienen. Das Übel lag damals nicht in der Unkenntnis der neuen Wissenschaft, was man auch darüber sagen mag, sondern in der Illusion, als handelte es sich darum, die veraltete Wissenschaft des Aristoteles gegen die neue Wissenschaft zu verteidigen, während es sich darum gehandelt hätte, letzterer den wahren Platz im Lichte metaphysischer Prinzipien einzuräumen, deren Sinn man verloren hatte."

Im 3. Teil skizziert Vf. zunächst Züge des heutigen Weltbildes, vorab in der Sicht der Naturwissenschaften und modernen Phänomenologie (283–339), und gibt dann in Grundzügen einen modernen Syntheseversuch (Teilhard; 339–380) als Beispiel für die Möglichkeiten eines solchen recht gut wieder. Im letzten Kapitel (381–416) entwirft Vf. seine eigene Konzeption. Hierin wird ein Mangel besonders deutlich, der das ganze Buch durchzieht: die Unschärfe grundlegender Begriffe und Beurteilungen. Zugegeben: Es hat noch niemand vermocht, „Weltbild", „Weltanschauung", „Geschichtlichkeit" exakt zu definieren; man wünschte jedoch eine Aussage wie z. B. „die menschliche Existenz ist auch, was ihr Denken betrifft, von der Geschichtlichkeit gekennzeichnet" (106), präziser bestimmt. Was heißt hier: „gekennzeichnet"? Wie tief reicht diese „Kennzeichnung"? Ebenso zugegeben, daß es zutrifft, daß „Theologie immer ein Dialog (ist), der sich im Bewußtsein des gläubigen Menschen zwischen seinen religiösen Überlegungen und seiner Erfahrung von der Wirklichkeit vollzieht" (295) – das ist sie auch, aber nicht nur, wenn sie sich als Wissenschaft und zumal als kirchliche Theologie versteht! Man stimmt Vf. z. B. auch in etwa zu, wenn er schreibt, daß „das Universum nach unserem heutigen Empfinden nicht so sehr aus Dingen als vielmehr aus Ereignissen, nicht so sehr aus „Seiendem" als vielmehr aus „Geschehendem" besteht (wenn man uns diesen Ausdruck verzeihen will)" (313), so daß er den Aufbau einer „Werdemetaphysik" fordert, in der „nicht das Sein, sondern das Werden die absolute Vollkommenheit" ist (415). Man fragt jedoch, wie er eine solche Werdemetaphysik näherhin konzipiert: Wie kann in ihr z. B. „Möglichkeit", „Wirklichkeit", „Ereignis", „Gesetz" und dergl. mehr definiert werden?

Das vorliegende Buch erläutert eindringlich den Fragekreis „Weltanschauung und Theologie" in Einzeldarstellungen aus Vergangenheit und Gegenwart und regt an, ihn systematisch zu bedenken. Bei der Fülle der zitierten Fakten und Autoren wäre zumindest ein Autoren- bzw. Literaturverzeichnis angebracht gewesen.

Bonn Heimo Dolch

Friemel, Franz Georg: **Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession.** – Leipzig: St. Benno-Verlag 1972. XVIII, 363 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 29) kart. DM 28.–

Schon zwischen den beiden Weltkriegen hatte der verdienstvolle Altmeister der Sailerforschung Hubert Schiel in verschiedenen Beiträgen das Verhältnis Sailers zu den anderen christlichen Konfessionen zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gemacht. Eine umfassende Darstellung der ökumenischen Theorie und Praxis Sailers fehlte aber bisher, wenn auch mit der Studie „Johann Michael Sailer und der ökumenische Gedanke" (1955) von F. W. Kantzenbach ein bedeutender, aber nicht umfassender Versuch von protestantischer Seite vorlag.

Friemel behandelt sein Thema in vier Teilen. Im 1. zeichnet er die Umwelt, in der sich Sailers Dialog mit den evangelischen Christen abspielt (10–72). Besondere Aufmerksamkeit widmet er der kontroverstheologischen Situation der Zeit Sailers, den Unionsbestrebungen seines Lehrers B. Stattler und seines Freundes B. Mayr.

Im 2. Teil (73–202) unternimmt er den Versuch, aus Sailers Werk eine Lehre über das Verhältnis zu den Nichtkatholiken zusammenzustellen. Zu diesem Zweck untersucht er Sailers Auffassung von Toleranz, die bei ihm immer wiederkehrende Betrachtungsweise theologischer Probleme aus der Sicht des Theismus, Christianismus und Katholizismus und deren Verhältnis zueinander.

Der 3. Teil (203–321) zeigt Sailers Theorie in der gelebten Praxis. So werden seine wichtigsten Freundschaften mit evangelischen Christen dargetellt und seine Haltung zu bedeutenden ökumenischen Sachproblemen, besonders zur Problematik der Konversion, aufgehellt.

Der letzte und kürzeste Teil (323–345) zieht Verbindungslinien zur heutigen ökumenischen Situation nach dem II. Vatikanischen Konzil und zeigt überzeugend die exemplarische Bedeutung Sailerscher Gedanken und Lebensvollzüge für die Gegenwart auf.

In einem kurzen Anhang (347–355) veröffentlicht Vf. eine „Trauungsform", von der er behauptet, es handele sich um das Formular, das Sailer am 18. Januar 1802 fertiggestellt habe (347 Anm. 1).

Aufbau und Argumentationsweise dieser bisher jüngsten Arbeit über den „Heiligen einer Zeitenwende" (W. Schlags) überzeugen auf der ganzen Ebene. Vielleicht stünden jedoch das 17. (und 18.) Kapitel besser am Anfang des III. Teils. Gerade der dritte Teil, in dem u. a. die Freundschaften Sailers mit J. C. Lavater, C. A. Dann, M. Claudius, der Gräfin E. A. Stolberg-Wernigerode und Anna Schlatter-Bernet samt ihrem pietistischen Kreis in St. Gallen geschildert werden, kann man nur mit innerer Anteilnahme lesen und und man bedauert, daß der ökumenische Geist Sailers in der katholischen Kirche erst weit über 100 Jahre später Heimatrecht gefunden hat.

Die wichtigsten Forschungsergebnisse enthält jedoch der zweite Teil. Die massiven Vorwürfe von Klemens Maria Hofbauer gegen Sailer wegen mangelnder Kirchlichkeit werden hier noch einmal widerlegt. Die Arbeit zeigt zwar, „daß Sailers Terrain die Ebene des gemeinsam Christlichen ist. Hier sieht er – auch von der Zeit her bedingt – seinen Auftrag als Schriftsteller, Professor und Christ. Er weiß sich in einer christlichen Gemeinschaft mit den Christgläubigen in anderen Konfessionen, noch ehe ein Nachdenken über das Problem der konfessionellen Besonderheit einsetzt" (5). Vf. weist aber überzeugend nach, „wie Sailer beide Ebenen, die des Christianismus und die des Katholizismus, ernst nimmt und miteinander vereinbart und wie er bei bleibender Bindung an die katholische Kirche den christlichen Brüdern aus den evangelischen Konfessionen aufs äußerste entgegenkommt" (ebd.). Dem widerspricht keineswegs Sailers Zurückhaltung zum Konfessionswechsel, die Friemel ausführlich analysiert und rechtfertigt (271–296).

Sailer hält anders als sein Lehrer Stattler und sein Freund Mayr die Wiedervereinigung der Konfessionen in seiner Zeit für aussichtslos. „Seine Konzeption einer Gemeinsamkeit mit den evangelischen Christen auf Grund des Christusglaubens geht parallel mit der illusionslosen Betrachtung der unökumenischen Wirklichkeit, die eine endgültige Beendigung der Spaltung der Christenheit nicht bald erwarten läßt. Er tut im Raume der geistlichen Wirklichkeit das Äußerste, weil es in die Richtung geht, die die Kirche immer zu gehen hat, er tut im Raume äußerer Organisation und Unionsplanung nichts, um nicht durch Menschenwerk das Werk Gottes zu blockieren. Im Zusammenhang mit der Frage nach einer apostolischen Kirche lernt er täglich, daß uns nur Einer helfen kann" (200f).

Der Rezensent hätte jedoch im zweiten Teil ein stärkeres Eingehen auf das von Kantzenbach aufgeworfene Problem des Sailerschen Kirchenbegriffs erwartet. Kantzenbach behauptet (Sailer und der ökumenische Gedanke, Nürnberg 1955, 35), Sailers Kirchenbegriff sei nicht der katholische. Trotz der Arbeit Geiselmanns über die Entwicklung des Sailerschen Kirchenbegriffs wünschte sich der Rezensent in einer Sailers ökumenischen Anschauungen gewidmeten Arbeit eine explizite Auseinandersetzung mit der These von Kantzenbach, wie es H. J. Müller (Die ganze Bekehrung, Salzburg 1956, 293 Anm. 286) andeutungsweise versucht.

Nicht befriedigen kann auch der Kommentar zu der im Anhang erstmals veröffentlichten „Trauungsform". Rezensent ist mit Vf. einig, daß diese Trauungsform von Sailer stammt, vertritt aber die Meinung, daß sie bereits eine verbesserte Form des bei Schiel (Briefe, 241) erwähnten Entwurfes darstellt. Der Rezensent darf sich die Begründung hier ersparen, da sie in der demnächst erscheinenden Dissertation des Rezensenten zu finden ist. So viel sei nur gesagt, daß Friemel bei seiner Hypothese die zweite Trauungsform, die in demselben Archiv unter derselben Nummer zu finden ist, weder erwähnt noch bei seiner These berücksichtigt. Doch hat diese nebensächliche Frage für Friemels Arbeit keine Bedeutung und schmälert daher ihren hohen wissenschaftlichen Rang nicht im mindesten.

Wissenschaftler und Praktiker des Ökumenismus werden Friemels Buch nicht ohne Nutzen und neue Impulse für ihre Arbeit aus der Hand legen.

Münster Manfred Probst

Lange, Ernst: **Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?** Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit. – Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag (1972). 229 S. kart. DM 16.80

Das Buch bezieht sich auf die 1971 in Löwen gehaltene Plenumssitzung der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung", d. h. der „theologischen" Abteilung des Genfer ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Drei Jahre nach dieser Sitzung hat das Buch seine Relevanz deshalb nicht eingebüßt, weil manche in Löwen besprochenen Probleme auf der Tagesordnung der fünften Vollversammlung des Rates in Nairobi (1975) stehen werden und weil die Analyse der Sitzung und ihres Inhalts einen derart kritischen Charakter annimmt, daß die künftige ökumenische Tätigkeit gut daran täte, viele vom Vf. gemachten Vorschläge zu berücksichtigen.

Denn das Buch ist kein Bericht gewöhnlicher Art, auch kein bloßes Fazit der ökumenischen Bewegung. Vf. weiß die von außen herkommende Kritik an der ökumenischen Tätigkeit in seine Analyse einzubeziehen. So wird Löwen Anlaß zu einer ausgewogenen Bewertung der ökumenischen Arbeit in den letzten sechzig Jahren, aber auch zu einem nüchternen und aufgeklärten ökumenischen Bekenntnis (224). Sein Festhalten an der ökumenischen Utopie wirkt um so überzeugender, als Vf. seine Erfahrung in ökumenischen Kreisen und Tätigkeiten, die von links und rechts an die ökumenische Bewegung gerichteten Einwände, seine Zweifel, sogar eine gewisse Ungeduld über das Wirksamwerden der ökumenischen Theorie und Praxis, sein Unbehagen vor den großen Worten und der „organisierten Machtlosigkeit" (49) des ÖRK, aber auch sein Wissen um die nicht wiederkehrenden Chancen, die die ökumenische „konkrete Utopie" für die Gestaltung der menschlichen Zukunft bietet, deutlich zur Sprache zu bringen weiß. Trotz aller „Unschlüssigkeit" der ökumenischen Bewegung, ihrer Ziele und ihrer Methoden (171–195), hält er fest an der konkreten „Utopie einer geeinten und erneuerten Christenheit als ‚Sauerteig', als Modell, als Unruhe in der werdenden Weltgesellschaft, als Träger eines Impulses der Humanisierung" (12). Weil die Kirche von morgen nur ökumenisch beschreibbar ist und weil ihm die Zukunft der Kirche nicht gleichgültig ist, hält Vf. fest an der ökumenischen „konkreten Utopie" (71).

Über die aufgeklärte Bejahung des ökumenischen Engagements hinaus findet der Leser hier eine lebendige Einführung in die Arbeit der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung" des ÖRK und der ökumenischen Bewegung. Anläßlich der Sitzung in Löwen wird er mit der Geschichte der ökumenischen Bewegung und den Etappen ihrer theologischen Entwicklung vertraut gemacht, auch mit ihrem Denken und ihren Organisationen, ihrer Theorie und Praxis, ihrer experimentellen Rede und Arbeit (23). Dadurch ist das Buch nicht nur ein Bericht besonderer Art über eine Konferenz; es bietet auch Einsichten in die Geschichte der ökumenischen Bewegung vom jetzigen Standpunkt aus, in dem Ereignisse und Ideen der Vergangenheit ihren Wert und ihre Bedeutung erst richtig erhalten.

In Löwen wurde gezeigt, daß der „negative Konsensus" zwischen den Kirchen, der Konsensus über das, was nicht mehr trennt, breiter geworden ist (44). Die Zeit ist nun für die Kirchen gekommen, endlich zu sagen, was sie positiv gemeinsam haben (141, 186). Im Lichte der Diskussion über „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" (dies war das Thema der Konferenz, dessen ambivalente Formulierung mehrmals umgekehrt werden konnte: Vgl. 141–147, 161–170) wird dem Text über Konziliarität höchste Bedeutung eingeräumt („der beste Text, der in Löwen erarbeitet worden ist: 178). Wird der Text mit vollem Ernst aufgenommen, dann bedeutet er, daß wir „am Vorabend des ‚wirklich universalen Konzils'" stehen (181). Was die Kirchen angeht, bedeutet dies, daß das Festhalten an der Trennung „unwahr und ungehorsam" ist (200–1). Im Kontext der universalen Friedensbemühungen bedeutet dies weiter, daß die Kirchen, die an der Aufgabe ihrer Ökumenizität arbeiten, „die Phantasie der Menschheit bei der Arbeit an ihren Friedensprojekten auf jeden Fall anregen" werden (223).

So kann Vf. zu zentralen, die ökumenische Bewegung betreffenden Fragen Stellung nehmen. Was treibt die ökumenische Bewegung? – Die ökumenische konktrete Utopie der geeinten und erneuerten Kirche der Zukunft. Was lähmt sie? – Das parochiale Gewissen (199), das unwahre

und ungehorsame Festhalten an der Trennung. Ihre beste Leistung? – Eine gemeinsame Verhandlungssprache (200). Ihr nächster Schritt? – Das Handeln als e i n e Gemeinschaft. Das Buch, das kritischer Bericht sein will, wird hier aufmunternd, die Kirche (im Singular) wird „zur Bürgschaft für den Schalom Gottes herausgefordert" (221). Die Kirchen haben „nicht unbegrenzt Zeit, ihre ökumenische Unschlüssigkeit zu überwinden" (202). An der Wirksamkeit ihrer Ökumenizität wird sich schließlich das Kirchesein der Kirchen entscheiden.

Dieser „kritische Bericht" (15) dient also nicht nur dem Sich-Einfühlen eines breiteren Kreises in die ökumenische Arbeit. Noch mehr ist es eine anregende Einladung an die Träger der ökumenischen Bewegung und an die Kirchen, ihre Verantwortung und die Chancen der Stunde wahrzunehmen.

Hamilton/Canada Gérard Vallée

Ginters, Rudolf: **Versprechen und Geloben.** Begründungsweisen ihrer sittlichen Verbindlichkeit. – Düsseldorf: Patmos (1973). 186 S. (Moraltheologische Studien, System. Abt. Bd 1) kart. DM 32.–

Diese Diss. ist inspiriert von der (englischen) analytischen Ethik, deren Arbeitsweisen sie sich zu eigen macht und die sie weithin zu Wort kommen läßt.

Der Untersuchung geht es speziell um das Versprechen. Aussagen verschiedener Ethiker dazu werden in ihren Grundlagen geprüft (K. Larenz, I. Kant, A. Reinach, W. D. Ross, H. A. Prichard, F. Bassenger, G. E. Moore). Die ausführliche Prüfung und Kritik werden unternommen, um zu klären, aus welchem Grund die „institutionellen Forderungen", aufrichtig zu versprechen und das Versprechen zu halten, auch sittliche Forderungen sind. Daraus sollen sich allgemein Einsichten ergeben, wie ethische Normen überhaupt zu begründen sind.

Indem diese philosophische Arbeit ethisch fundamentale Fragen erhellt, wird sie auch für den Moraltheologen bedeutsam. Für die mth. Diskussion der Gegenwart liegt der Wert der Untersuchung vor allem darin, noch einmal – hier speziell für das Versprechen – aufgewiesen zu haben, daß ein Rekurs auf das „Wesen" oder die „Natur" der Sache nicht schon ausreichende oder umfassende Begründungen für die sittliche Normierung liefert. Vielmehr ist nach den zu verwirklichenden Werten in ihren Relationen zu fragen. Die teleologische Argumentation erweist sich als einsichtig fundiert.

Die in der Arbeit angewandte rein rational analytische Arbeitsweise läßt Strukturen des Ethischen sichtbar werden, die anders nicht mit dieser Deutlichkeit zutage treten, dann nämlich, wenn mehr im Bereich des Personalen, Sozialen und Theologischen argumentiert wird. Gleichzeitig wünscht man sich, bei aller Freude an der rein rationalen Logik, die anderen Elemente mit eingebracht, zumal von den gewählten Autoren her die Gefahr besteht, bemerkenswert kurzschlüssig zu werden, wenn personale und interpersonale Relationen in ihrer Qualität angesprochen werden sollen. Allzu kraftlos wirkt dann leicht die Berufung auf das allgemeine sittliche Bewußtsein.

Dem Verf. ist für den mit dieser Arbeit implizit gegebenen Hinweis zu danken, daß neben den entwerfenden großflächigen Konzeptionen der Ethik die im einzelnen prüfende, nach-denkende Untersuchung unverzichtbar ist.

Der mit der Untersuchung eröffneten Reihe moraltheologischer Studien wäre zu wünschen, daß der Start an diesem notwendig einmal zu nehmenden Extrempunkt etwas über die Spannweite dessen aussagt, was hier veröffentlicht werden wird.

Münster Hans Kramer

Heinen, Wilhelm: **Begründung christlicher Moral.** Hrsg. von W. D r e i e r. – (Würzburg): Echter (1969). 352 S. br. DM 19.80, Lw. DM 29.–

Als Festgabe zum 60. Geburtstag W. Heinens hat W. Dreier den vorliegenden Band mit 21 Aufsätzen des Jubilars aus den letzten zwanzig Jahren herausgegeben.

Unter dem Titel „Zum Selbstverständnis katholischer Moraltheologie" gruppiert der Hrsg. Artikel, die für den spezifischen Ansatz Heinens grundlegend sind. Der zweite Teil des Buches umfaßt Aufsätze zu „Sein, Werden, Handeln des christlichen Menschen". Die beiden folgenden Abschnitte gelten den Themenkreisen „Schuldigkeit" – Schuld – Sünde" (III.) und „Krankheit und Leid als Reifungskrise" (IV.). Weitere Arbeiten gehen „Unbewußten Fragen und Forderungen an die Moraltheologie" nach (V.), die restlichen endlich haben die „Moraltheologie in kirchlicher Cura Pastoralis" zum Gegenstand (VI.).

Den Ausgangspunkt seines Bemühens um eine gültige, d. h. realitätsgerechte Moral nimmt Vf. bei der Feststellung, daß im Mittelpunkt des Nachdenkens und geistigen Ringens in der Neuzeit überhaupt, besonders aber im Anschluß an die beiden Weltkriege, die Frage nach dem Menschen stehe. Auf dem Wege einer allzu naiven geschichtstheologischen Interpretation dieses Faktums, in deren Verlauf beispielsweise Kants autonome Moral ohne weiteres als „Verirrung" (14) abgetan wird, kommt der Autor zum Schluß, allein die Neuentdeckung des christlichen Gottesbildes und einer dementsprechenden „rechten Auffassung vom Sein und Sollen des Menschen" (12) biete eine Möglichkeit zur Überwindung der Krise. Er vergleicht die christliche Moral mit einer Ellipse; deren beide Brennpunkte sind Gott bzw. seine Offenbarung, andererseits der Mensch samt seiner Individualität und Situiertheit.

Während Vf. bezüglich des Inhalts der Sittlichkeit keine Schwierigkeiten sieht, kreist sein ganzes Denken um das „Wie" der Verwirklichung der sittlichen Botschaft des Christentums. Demnach ist die Aufgabe, vor die er sich gestellt sieht, die anthropologischen Bedingungen und Gründe für die christliche Existenz aufzuzeigen („anthropologische Grundierung und Motivierung" 28). Die Durchführung dieses Programmes baut anfangs auf der Schichtenpsychologie Ph. Lersch's auf, in den späteren Aufsätzen dagegen fast ausschließlich auf der Strukturpsychologie A. Vetters. Von daher erklärt sich Heinens etwas eigenartige Terminologie des „Kardia-Bereichs", der „emotionalen Mitte" u.ä.m., welchem für die Integration der Kräfte des Unbewußten zuständigen Strukturelement der menschlichen Person Moralität wie auch Religiosität zugeordnet werden. Eine derartige Zuordnung erfordert einerseits die Überschreitung einer reinen Bewußtseinstheologie und läßt Mysterium, Symbol, Bild als Konstitutiva jeden Sprechens von und zu Gott erscheinen; andererseits ermöglicht sie, den indikatorischen Gehalt auch des wortlosen Ausdrucks, namentlich des Fehlverhaltens, zu entbergen. Fehlverhalten verweist auf Vernachlässigung der „kardialen Mitte" bzw. der Grundgestalten der personalen Relation (Vater, Mutter, Mann, Frau, Sohn, Tochter, Bruder, Schwester), um deren Gelingen sich der Mensch zeitlebens in einem Reifungs- und Entfaltungsprozeß bemühen muß, wenn er jenen vierfachen Antagonismus, in dem er sich schon immer vorfindet, (Widerstreit im Menschen selber, Widerstreit mit dem Du, mit Natur und Kosmos, mit Gott) bewältigen können will.

Von diesem Ansatz aus eröffnet sich H. ein weitgespanntes Themenfeld. Am hervorstechendsten sind seine Interessen an Pastoral und Pädagogik. Von Leid, Krankheit, Schuld erstreckt sich das Panorama der Gedanken bis zu Zölibat, Laisierung, Kirchenbau, Straßenverkehr, Jugendstrafvollzug.

Angesichts der Krise sowohl des Menschenbildes überhaupt wie der Moraltheologie im besonderen hat Vf. erkannt, daß Theologie in Theorie und Praxis ohne Anthropologie nicht auskommen kann. Er hat es aber – davon zeugen diese Arbeiten – bei der Erkenntnis der Notwendigkeit eingehender Kenntnis des Menschen und seiner Situation nicht belassen, sondern selbst einen Beginn im Gespräch mit den Humanwissenschaften gemacht. Allerdings gerät ihm die Einseitigkeit, mit der er an die Vettersche Psychologie anknüpft, nicht unbedingt zum Vorteil; ebenso sind seine Gedankengänge nicht frei von Psychologismen: So, wenn etwa „Honest to God" „als Symptom des aufbrechenden Unbewußten in der Theologie" verstanden wird und die Krankheit seines Verfassers (der übrigens John A. T. Robinson, nicht einfach A. T. Robinson heißt) als Interpretationsschlüssel empfohlen wird (63). Nicht minder fraglich dürfte es sein, ob man die architektonische Trennung von Kirchturm und -schiff als „Ausdruck der ungeklärten Einstellung zur Ehe, in der Mann und Frau m i t e i n a n d e r, nicht nebeneinander sein und leben sollten" deuten kann (67).

Die nahezu völlige Außerachtlassung der Bibel rächt sich dadurch, daß Vf., was das theologische Element der Moral betrifft, über die seinsethische Auffassung eines dem Menschen eingestifteten „objektiven Gesetzes" (30 u. ö.) nicht hinauskommt; dies aber dürfte dem Stellenwert, der Eigenart und dem Kontext, in die Sittlichkeit sowohl in den klassischen Texten des AT, als auch bei den Synoptikern und am meisten bei Paulus gestellt ist, kaum gerecht werden. Es erklärt aber im Gegenteil sehr wohl eine Reihe apodiktischer, durch kein Argument abgedeckter Sätze an entscheidenden Stellen des Gedankengangs. So heißt es beispielsweise S. 25: „Aus dem Scheitern aller selbstherrlichen und autonomen Bestrebungen des Menschen erhellt immer wieder aufs neue die Notwendigkeit der Gottesliebe. Der Mensch, der sich nicht in der Gottesliebe verliert, um sich zu finden, wird sich völlig verlieren." oder: „Alles Große und Echte ist einfach, weil es ein Abglanz, eine Transparenz Gottes ist. Wo es in dieser Welt kompliziert zugeht, sind stets Menschen die Verursacher." (101) Gelebter Heroismus überzeugt; wo er aber doziert wird, kann er zum Hohn werden: „Jegliches Leid stammt und wächst aus der Liebe, ... Leid und Krankheit sind letztlich Heimholung des Menschen in die gültige Liebe, sind Heimsuchung des Menschen aus der Ungeborgenheit in

das Geborgensein, aus der Ratlosigkeit des Vagierens und Vagabundierens in den gefriedeten, umhegten Raum, den die sorgende und pflegende Liebe beseelt." (209)

Desgleichen fragt sich der Leser, was Vf. im letzten Aufsatz des Bandes wohl unter „Phänomenologie" verstehen mag. Hätten Sätze wie: „Gehorchen oder Gehorsamen gehört zum Wesen des Menschen..." (326. Es handelt sich nicht um eine Zusammenfassung, sondern um den Anfang des ganzen diesbezüglichen Abschnitts!) und: „Die einzige Autorität, die aus sich existiert, in sich ihren Existenzgrund hat, ist Gott. Jede menschliche Autorität ist von Gott verliehen, ...Gott ist die Autorität, weil er Ursprung und Erhalter alles Seins, jeglicher Macht ist. Der Mensch dagegen hat Autorität, von Gott seinem Schöpfer..." (326f) phänomenologischen Charakter, so gäbe es heute wohl weder eine Glaubens- noch eine Autoritätskrise.

Neben Druckfehlern geht eine Reihe weiterer formaler Mängel zu Lasten des Hrsg. Anmerkungen, die auf Arbeiten anderer Autoren im selben Band, wo H. Aufsatz erstmals veröffentlicht wurde, hinweisen, unverändert in den Kontext des neuen Sammelbandes zu übernehmen, ist schlechthin sinnlos (16.24.256). Aber selbst wenn Vf. in den Anmerkungen auf seine woanders veröffentlichten Beiträge verweist, wurden diese Angaben nicht einmal in diesem Falle auf den neuen Zusammenhang abgestimmt, obwohl der vorliegende Band diese anderen Arbeiten enthält und ihre schwere Zugänglichkeit im Vorwort als ein Grund der Wiederveröffentlichung genannt wird (52. 59. 62. 117. 214. 216. 268. 274. 279. 294). Bei anderen Aufsätzen wieder wurden die Anmerkungen im Text belassen, statt sie – wie im übrigen Buch – in Fußnoten unterzubringen (157. 228. 256. 300). Eine ähnliche Unterlassung gilt bezüglich der Zitation von Texten des II. Vaticanum; sie erfolgt einmal nach Rahner-Vorgrimmlers Konzilskompendium, das andere Mal noch nach einer vorläufigen KNA-Übersetzung (46 bzw. 49). Immerhin wird Heinens Habilitationsschrift selbst in älteren Aufsätzen mit dem geänderten Titel der dritten Auflage von 1968 aufgeführt, allerdings auch dies nicht mit Konsequenz (193. 250. 324. 338). Daß die Formulierung „Zoon Politikon καὶ κοίνοικον" (sic! 228) bei der Korrektur übersehen wurde, ist unverständlich. – Ordentlich sind hingegen die abschließenden Personen- und Sachregister. –

Heinens im besten Sinne seelsorgerliches Bemühen um eine dem Menschen von heute angemessene Moral muß unbedingt positiv gewertet werden. Seine Aufsätze enthalten sehr viele treffliche Einzelbemerkungen (starke Betonung der Bedeutung der Familie, der intakten Persönlichkeit des Seelsorgers; der Aufsatz über das Strafen u.a.), sind aber auch nicht frei von Banalitäten (z. B. 280ff. 317). Allerdings haben sich die Probleme der Moraltheologie inzwischen nicht wenig verlagert und sind um einiges grundsätzlicher geworden. Was bei H. noch ein Problem der Moralverkündigung zu sein scheint, ist seit einigen Jahren als Existenzkrise der Moraltheologie offenbar geworden; diese betrifft sowohl ihren spezifisch theologischen Charakter wie auch überhaupt ihre Gestalt als eine Autorität beanspruchende Ordnung. Der Titel der vorliegenden Sammlung, „Begründung christlicher Moral", weckt die Erwartung, es handle sich um einen Beitrag zur skizzierten Problematik. Das freilich vermögen diese Aufsätze nicht zu leisten; ihre erneute Veröffentlichung muß als ein Stück theologiegeschichtlicher Dokumentation verstanden werden.

Freiburg i. Br. Bernhard Stoeckle/Konrad Hilpert

Rinkens, Hubert: **Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen im Naturrecht bei Hugo Grotius (1583–1648), Samuel Pufendorf (1632–1694) und Christian Thomasius (1655–1728).** – Mainz/Aachen, Malteserstraße 9, am Ponttor: Fotodruck 1971. 203 S.

Vf. stellt unter genauer Zitation der Quellen und in einem guten Stil den anthropologischen Standort der Eherechtslehre der genannten Vertreter des sogenannten Vernunftrechts heraus, wobei überzeugend bewiesen wird, daß im Zuge der Aufklärung und des Rationalismus bei diesen Philosophen „das ganzheitliche, christlich-mittelalterliche Verständnis der menschlichen Daseinsweise als eine Einheit von Natur und Gnade im ethischen Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Liebe von der Wurzel her aufgehoben und das Tor geöffnet ist für zahlreiche Monismen und Dualismen in der philosophischen und theologischen Anthropologie der nachreformatorischen Zeit" (187).

Von daher überrascht es nicht, wenn bei Grotius u. a. *cohabitatio, consortium, consociatio maxime naturalis, coniunctio maris cum foemina* usw. synonym gebraucht werden und nicht kritisch unterschieden werden, wie auch keine klare Darstellung der Ehezwecke gegeben ist. Daß die Gleichstellung der Frau gegenüber dem Mann fehlt, braucht angesichts der Tatsache, daß Grotius selbst das Konkubinat „als eine wesenhaft bestehende Ehe" bezeichnet (7) nicht zu verwundern.

Natürlich ist man bei dem Studium dieser wertvollen Dissertation überrascht, wie wenig tief und gründlich Grotius, Pufendorf und Thomasius das Wesen der Ehe und die Natur des Menschen erfaßt haben, wo sie aber juristisch korrekt definieren, sind sie noch vom damaligen kanonischen Recht abhängig.

Das genannte Werk kann Kanonisten und allen, die sich mit grundsätzlichen Fragen der naturrechtlichen Betrachtung der Ehe befassen, sehr empfohlen werden.

Aachen Joseph Brosch

Deussen, Gieselbert: **Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1973. 355 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd 5) kart. DM 46.–

Giselbert Deussen gehört zu jener kleinen, aber in ihrer Wirkung bemerkenswerten Gruppe von Theologen, die nach abgeschlossenem Theologiestudium die Publizistikwissenschaft entdeckt und für ein fruchtbares Zweitstudium genutzt haben, im gegebenen Falle als Kombinationsfach zur Christlichen Sozialwissenschaft. Er hat die anregenden und substanzschaffenden Diskussionen der ersten Phase der ‚Religionspublizistik' mitgetragen, wie sie dem Institut für Publizistik der Universität Münster in den beiden ersten Dritteln der sechziger Jahre eine besondere Note gaben.

Die Untersuchung der ‚Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI.', die dem FB Kath. Theologie an der Universität Münster als Dissertation vorgelegen hat, ist nicht zuletzt durch die Frage nach der Sinnhaftigkeit einer besonderen ‚Theologie der Massenkommunikation' angeregt worden. Vf. geht dabei, publizistikwissenschaftlich orientiert, von der Eigengesetzlichkeit des Sachgebietes Massenkommunikation aus. Er beobachtet – u. E. zutreffend –, daß die Kirche neue Medien „zunächst unbekümmert in ihren Dienst" genommen, dann aber „wie in einem betroffenen Innehalten und Atemholen – diese Verkündigung und die Art und Weise ihrer Vermittlung im Lichte ihres Auftrages und im Hinblick auf etwaige Modifikationen der Verkündigungsinhalte durch die neuen Weisen der Verkündigungsmittel" kritisch überprüft habe. Dies sei meist aus einem „betont ethischen Interesse" heraus geschehen. Hier ist die Kernfrage der Untersuchung über Paul VI. verankert, wenngleich an anderer Stelle (21) die u. E. hinter der Frage nach medienbedingten Modifizierungen von Verkündigungsinhalten stehende Sorge der Kirche um „Herrschafts- und Privilegienverluste" deutlich bezeichnet wird. Für den auf eine Ethik zielenden Frageansatz sind Pauls VI. Stellungnahmen zu Themen der Massenkommunikation in der Tat besser geeignet als ähnliche Aussagenkomplexe anderer Päpste: nicht nur weil es zahlenmäßig mehr sind (96 von D. registrierte Stellungnahmen zwischen 1963 und 1971, – 58 bei Pius XII.; vgl. S. 14, Anm. 6), sondern weil ihre Inhalte oft genug auf der Schwelle zwischen herkömmlicher normativer Anspruchsdeklaration und modernem Verständnis von Kommunikation angesiedelt sind.

Das Buch gliedert sich, nach einer Einleitung, die methodische Vorbemerkungen und Auskünfte über die Quellen gibt, ferner die besondere Verbundenheit Pauls VI. mit der Welt der Massenmedien darlegt und die Gliederung erläutert, in sechs Kapitel: 1. Die Päpste von Gregor XVI. bis Paul VI. zur „Freiheit der Publizistik", 2. Ethik der Aussage bei Paul VI., 3. Ethik des Aussageträgers (Berufsethos des Informators), 4. Theologische Ethik der Information, 5. Päpstliche Informationsethik und innerkirchliche Öffentlichkeit, und 6. Zur Problematik einer Ethik der Massenkommunikation.

Während der Autor seine Methode der Text-Interpretation (13) recht anspruchsvoll als ein besonderes, auf verschiedene Bezugsrahmen sich erstreckendes Verfahren beschreibt, erfaßt er seinen Gegenstand wohltuend nüchtern: „Papst Paul VI. hat nirgends eine systematische Ethik der Massenkommunikation entwickelt" (12). Weil aber eben dieser Papst für Aussagen zum Thema Kommunikation nicht selten – so Vf. – kirchliche Lehrautorität in Anspruch nimmt, ergeben sich Konflikte, – z. B. zwischen einem im Grunde naiven Verhältnis zur Wirkungsfrage („Der Papst betrachtet die publizistische Handlungswirklichkeit als kausalistisch-einlinig gerichtete Hinsagekommunikation ..."[269]). und den Erfahrungen

der Erfolglosigkeit: „Gerade auf die vermeintlich machtvollen Einflußmöglichkeiten der Journalisten hatte der Papst gebaut. Doch die minimale Reaktion auf die maximale mediale Darbietung sollte ihn veranlassen, den ‚Macht'faktor ‚Informator' nicht zu hoch zu veranschlagen. Seine drängenden Aufrufe sind machtlose Symbole geblieben, die wie folkloristische Darbietungen via Massenmedien konsumiert wurden" (158).

Diese Wirkungsschwäche erstreckt sich ganz offensichtlich auch auf die zahlreichen Aussagen Pauls VI. zur publizistischen Ethik. Der Mangel an Straffheit und Systematik, der Hauch von Gelegenheitsrhetorik, der ihnen oft genug anhängt, läßt trotz der Deussenschen Klärungsbemühungen bisher kein klares Bild aufkommen. Das hängt nicht zuletzt mit der unklaren Placierung auf dem theologischen Feld zusammen: verschiedene Standpunkte einbeziehend, verschiedene Wissenschaften bemühend, macht der Papst dennoch „keinen Hehl daraus, daß er als Vertreter der Kirche und somit als Theologe spricht. Von daher haften seinen Äußerungen eine Vieldeutigkeit und Unschärfe der Begriffe und Kategorien an" (197). Wie weit der von Deussen herausfiltrierte Katalog theologischer Kategorien den Ansprüchen moderner Theologie entspricht, untersteht nicht der Urteilskompetenz des Publizistikwissenschaftlers. Es handelt sich vornehmlich um die humane Qualität von Kommunikation, um das „Wahrheitsfundament", um die Voranstellung des Glaubens (und insofern der „Theorie" vor der Praxis), um die Theologisierung des Begriffs Kommunikation via ‚Brüderlichkeit' und durch die Zielsetzung „von der Communicatio zur Communio" (als Überschreitung des lediglich Humanen [222f]).

Am Ende bleiben, wie zu erwarten, eine Menge Fragen offen, die der Autor nicht ungeschickt in die Forderung nach einer publizistischen Ethik als Handlungslehre einmünden läßt. In der Tat wird uns dieses Problem – aus schlicht kommunikationspolitischen Gründen – in den nächsten Jahren in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen mehr beschäftigen, als uns lieb sein dürfte. Denn der Hintergrund der „Öffentlichkeit einer freien, pluralen Gesellschaft", von dem Vf (327) spricht, ist ideologisch und praktisch-politisch auch in westlichen Ländern nicht mehr unangefochten. In dieser Hinsicht könnten Argumente der höchsten Lehrautorität und ihre erhellende Interpretation neue Aktualität gewinnen. Das gilt auch für die hier vorgestellte Untersuchung. – Nebenbei muß bemerkt werden, daß der Buchausgabe sorgfältigeres Korrekturlesen gut getan hätte.

Salzburg Michael Schmolke

Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. von Jakobus Wössner. – Stuttgart: F. Enke 1972. VII, 419 S. Balacron geb. DM 45.–

Nicht nur in der wissenschaftlichen Forschung, auch in der alltäglich verstandenen Lebenspraxis vieler Menschen der westlichen Industriegesellschaften treten die Themen „Religion", „Christentum", „Großkirchen" als unterscheidbar und unterschieden auseinander. Die Rede Jürgen Habermas' vom „Atheismus der Massen" dürfte zu pauschal sein; die in ihren Erscheinungsweisen sehr unterschiedliche religiöse Sensibilisierung läßt sich seinem Konzept sozialer Evolution nicht ohne weiteres einordnen. Daß aber die motivbildenden Traditionen auch und gerade in den Großkirchen ihre naturwüchsige Kraft zunehmend verlieren, daß „Sinn" auch und – angesichts der auf diese Funktion zielenden Erwartungen – gerade in den Großkirchen „knapp" wird, scheint doch eine über kurzfristige Erscheinungen hinausgehende Tendenz zu sein.

Die These, daß der gegenwärtige Zustand von „Religion, Kirche und menschlichen Institutionen ... einen Schwellenwert erreicht" habe, stellt der Hrsg. Jakobus Wössner dem Band „Religion im Umbruch" voran. Die Beiträge des Buches reichen von Thomas Luckmanns grundlegenden Reflexionen über „Religion in der modernen Gesellschaft" bis zu Leo von Deschwandens Forschungsansätzen zur Untersuchung einiger wesentlicher Aspekte der heutigen Situation der Priester („Die Rolle des Gemeindepriesters zwischen Kirche und Gesellschaft"); sie reichen also von Luckmanns anthropologischem Religionsbegriff („Menschwerdung ist Sozialisierung: Einübung und Einzwängung in ein das Einzeldasein transzendierendes Sinngefüge. Wenn man von einer religiösen Konstante sprechen will, so ist sie mit dieser Funktion gegeben. Sozialisierung als religiösen Prozeß zu verstehen heißt, den Menschen als religiöses Wesen zu definieren") bis zur Frage Deschwandens, ob der Pfarreipriester Motor sozialen Wandels sein oder werden könne.

Dieser in mehrfacher Hinsicht gewichtige und konzentrierte Lektüre fordernde Band bringt unter den speziellen Aspekten von Religion und Kirche auch Niklas Luhmanns Theoreme über „Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen". In Manuskriptform kursierten diese Überlegungen des Bielefelder Ordinarius für Soziologie (und wohl produktivsten wie meistdiskutierten deutschen Vertreters der soziologischen Systemtheorie) längere Zeit als Geheimtip der (vor allem der protestantischen) Up-to-date-Theologie, zumindest „nördlich der Main-Linie". Nimmt man Luhmanns umfänglichen Text über „Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution" hinzu (erschienen im Band 85 der „Sammlung Luchterhand": Dahm/Luhmann/Stoodt, Religion. System und Sozialisation, Darmstadt und Neuwied 1972), dann hat die Auseinandersetzung mit seinem funktional-strukturellen Religions- und Kirchenverständnis eine verläßliche Grundlage. Allerdings sollte sie in jedem Fall im Kontext seiner folgenreichen allgemeinen Theorieproduktion geschehen, im Kontext auch etwa seiner Kontroverse mit Habermas.

Zwei theologische Versuche verdeutlichen das Dilemma, in das die Theologie dabei gerät: In „Wissenschaftstheorie und Theologie" (Frankfurt/M. 1973) versucht Wolfhart Pannenberg die Herausforderung auf gleicher Ebene anzunehmen; um seine eigene These jedoch zu sichern, ist er schon auf ein selektives Referat angewiesen, das die Luhmannsche Theorie nicht umfassend einholt. Dorothee Sölle dagegen – die Aussichtslosigkeit einer die gleichen Prämissen teilenden Entgegnung vielleicht ahnend – stellt sich trotzig zunächst einmal quer zu dieser Theorie und wirft ihr Apathie (Leidens- und Leidenschaftslosigkeit) vor: „Mit dem christlichen Glauben hat das Luhmannsche System ungefähr so viel zu tun wie der Tod Jesu mit Oberammergau." Die wissenschaftstheoretisch argumentierende wie die protestierende Entgegnung haben ihre partielle Überzeugungskraft; das letzte Wort in diesem auch ideen-politischen Streit können (und wollen) sie wohl nicht sein.

Münster Ferdinand W. Menne

Aron, Raymond: **Hauptströmungen des soziologischen Denkens.** 1. Band: Montesquieu, Auguste Comte, Karl Marx, Alexis de Tocqueville, 2. Band: Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Max Weber. – (Köln): Kiepenheuer & Witsch (1971). 319 u. 270 S. kart. DM 58.–, Ln DM 72.–

Von Raymond Aron erschien auf Deutsch zunächst ein kleines, bereits im Jahre 1935 verfaßtes Buch: Deutsche Soziologie der Gegenwart (1953 überarbeitete Fassung: Stuttgart 1969). In einer Zeit des intellektuellen Zusammenbruchs und der Überfremdung durch den von den Vereinigten Staaten herkommenden Empirismus ebnete Aron damit den deutschen Soziologen den Weg zurück zu den Quellen ihrer Tradition. Eine ähnliche Funktion kann das weitaus umfangreichere, hier zu besprechende Werk für eine Generation erfüllen, die zwar die Namen der Klassiker wiederum kennt, jedoch einen Zugang zu ihren Werken nicht mehr findet. Die Stärke dieser sieben Studien (welche für die deutsche Ausgabe um zwei jüngere Aufsätze zu Comte und de Tocqueville ergänzt wurden) liegt zunächst in der werkgetreuen Einführung in die Gedanken der Autoren und vor allem in ihre wirkungsgeschichtlich relevanten Thesen. Die Darstellung (und auch die Sprache des Übersetzers!) ist klar und einfach, ohne jedoch den Gedanken Gewalt anzutun. Die einzelnen Kapitel eignen sich demzufolge bereits für Anfänger, die sich dem Werk eines der ‚großen Autoren' nähern möchten. Gleichzeitig eignen sich die beiden Bände als Ganzes genommen zur anspruchsvollen Einführungslektüre für diejenigen, welche sich noch die Mühe machen, das soziologische Denken von seinen Ursprüngen her zu lernen. Sowohl in den einzelnen Kapiteln wie auch in den die beiden Bände zusammenfassenden Abschnitten am Schluß der beiden Bände finden sich zahlreiche Verweisungen und Vergleiche, welche die geistesgeschichtliche und sozialgeschichtliche Einordnung der Autoren wie auch die Beziehungen zwischen ihren wissenschaftlichen Systemen deutlich machen.

Aber die beiden Bände stellen weit mehr als eine gründliche Einführung dar. Zwar sind sie aus Vorlesungen an der Sorbonne hervorgegangen und spiegeln den lebendigen Vortragstil Arons auch in der deutschen Übersetzung durchaus wieder. Die in ihnen enthaltenen Interpretationen sind die Frucht einer sich über mehrere Jahrzehnte hinziehenden Beschäftigung mit den Autoren und von eigenständiger geistiger Bedeutung. Die Lektüre der Studie über Karl Marx beispielsweise, welche zu einer Zeit entstanden ist, als der Marxismus im Westen noch die Spezialität einiger französischer Intellektueller war, erscheint auch heute noch als geradezu wohltuend gründliche Interpretation des Marx'schen Gesamtwerks und seiner Wirkungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der ökonomischen Schriften. – Vergleicht man den zweiten Band mit dem den gleichen Autoren gewidmeten Erstlingswerk von Talcott Parsons, so überzeugt vor allem die Fähigkeit, das Werk der Autoren aus sich selbst zum Sprechen zu bringen und für die Gegenwart fruchtbar zu machen, anstatt sie zu mehr oder minder leistungsfähigen Zeugen für die eigene Theorie zu degradieren. Zwar wird die Kritik des Autors (wie auch sein Bekenntnis zu den Schlußfolgerungen von Tocqueville und seine Bewunderung für Marx und Weber) deutlich – mit einem distanzierten Engagement – ausgesprochen, doch entwickelt sich die Kritik in einer bemerkenswert werkgetreuen Weise – sozusagen dialogisch und nicht denunziatorisch.

So sind diese Bände gleichzeitig ein soziologisches Nachschlagewerk, eine Einführung in das soziologische Denken und eine brillante Darstellung wesentlicher Aspekte der europäischen Geistesgeschichte für Nichtsoziologen.

Bielefeld Franz-Xaver Kaufmann

Handbuch der Erwachsenenbildung. Hrsg. von Franz Pöggeler. **Band I: Pöggeler,** Franz: **Erwachsenenbildung.** Einführung in die Andragogik. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1974. 308 S. Lw. DM 46.–, Subskr. DM 39.–

Vf. legte 1957 erstmals eine „Einführung in die Andragogik" vor. Seitdem hat sich die Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung in vielen ihrer Perspektiven, Kategorien und Faktoren gewandelt. Vf. selbst ist an dieser Entwicklung durch zahlreiche Publikationen und persönliche Kontakte beteiligt. Daß aus seiner Feder eine neue zusammenfassende Einführung in die Erwachsenenbildung vorliegt, werden ihm beide Gruppen danken, an die er sich mit diesem Buch wendet: sowohl die erfahrenen Kenner als auch der immer größer werdende Kreis derer, die eine Mitarbeit in der Erwachsenenbildung intendieren und eine Übersicht über dieses Aufgabenfeld suchen.

Die Einführung enthält – umfaßt von einer Einleitung und einem Ausblick – folgende Kapitel: Begriffe – Voraussetzungen – Motive, Aufgaben, Ziele – Teilnehmer – Mitarbeiter – Inhalte – Methoden – Einrichtungen – Träger. In diesem Aufbau spiegelt sich die propädeutische Intention des Verfassers, „perspektivisch die sachlogischen Zusammenhänge all der Phänomene und Fakten aufzuweisen, die für die Erwachsenenbildung relevant sind" (11). Dieser Aufweis geschieht allerdings nicht im Sinne einer bloß aneinanderreihenden Nennung, sondern mit dem Anspruch eines Theorieansatzes. Vf. legt seinen Ansatz zwar im Rahmen des heutigen Selbstverständnisses der Erziehungs- und Bildungswissenschaft als ‚offenes Problemfeld' und mit dem Zugeständnis der baldigen Revisionsbedürftigkeit vor; aber er hebt gleichzeitig die Notwendigkeit theoretischer Versuche hervor, die nicht nur Praxis erklären und formulieren, sondern diese auch revidieren und innovieren.

Da das vorliegende Buch selbst in geraffter Weise die Fülle der für die Erwachsenenbildung bedeutsamen Problemfelder darstellt, ist es für den Rezensenten unmöglich, diese Zusammenfassung noch einmal komprimiert zu referieren. Statt dessen sei der Interessent auf einige Vorzüge des Buches aufmerksam gemacht, die ihn bei der Lektüre erwarten:

a) Die außerordentliche Erfahrenheit und Informiertheit des Verfassers lassen den Leser an einer zuverlässigen Übersicht partizipieren, die in der gegenwärtigen Situation der Literatur zur Erwachsenenbildung anderenorts kaum zu finden ist.

b) Besonders wertvoll erweist es sich, daß Vf. nicht nur mit der Erwachsenenbildung und den Verhältnissen in Deutschland vertraut ist, sondern die Fragestellungen der Erwachsenenbildung in die umfassende bildungswissenschaftliche und bildungspolitische Diskussion einordnet und dabei auch die Theorie und die Praxis der Erwachsenenbildung außerhalb Deutschlands in das Gespräch einbringt.

c) Vf. zeigt, wie man bei voller fachlicher Kompetenz eine Sprache anbieten kann, die auch für den Nichtfachmann verständlich ist und ihm Zugänge zu den jeweiligen Fragebereichen eröffnet.

d) Obwohl Vf. die zum Teil sehr spannungsgeladenen Auseinandersetzungen um die Konzeptionen der Erwachsenenbildung aufweist und dabei selbst engagiert ist, vermeidet er eine unsachliche Verzeichnung anderer Positionen, einseitige Problemdarstellungen und ideologisch enggeführte Lösungsangebote.

e) Das Buch erweist seinen Handbuchcharakter u. a. darin, daß man sich auch unabhängig von der Lektüre anderer Abschnitte über einzelne Problemfelder informieren kann.

f) Über das detaillierte Inhaltsverzeichnis hinaus bewährt sich das ausführliche Sachregister als Schlüssel für das Werk.

Bei der Rezension dieses Buches in einer theologischen Zeitschrift, deren Leser zum Teil auch und gerade an einer Verhältnisbestimmung zwischen Kirche (bzw. Gemeinde) und Erwachsenenbildung und an einer Ortsbestimmung der theologischen Erwachsenenbildung im Gesamt der Erwachsenenbildung interessiert sind, sei darauf hingewiesen, daß Fragen dieser Art den gesteckten Rahmen einer Einführung gesprengt hätten. Sie werden daher nicht eigens thematisiert. Gleichwohl bietet das Werk eine Fülle von Anknüpfungspunkten, um über den Beitrag der Kirchen zur Erwachsenenbildung und umgekehrt und über Theorieansätze der theologischen Erwachsenenbildung weiterführend zu reflektieren.

Das Werk von F. Pöggeler ist als Band I eines insgesamt 5 Bände umfassenden Handbuches erschienen. Unter der Herausgabe von F. Pöggeler sollen bis Mitte 1975 aus der Feder verschiedener Autoren folgende Titel folgen: Anthropologie des Erwachsenen – Soziologie der Erwachsenenbildung – Geschichte der Erwachsenenbildung – Management und Recht in der Erwachsenenbildung – Internationale Erwachsenenbildung.

Osnabrück Dieter Emeis

Handbuch der Religionspädagogik. Hrsg. von Erich Feifel, Robert Leuenberger, Günter Stachel, Klaus Wegenast. Bd. 1: Religiöse Bildung und Erziehung: Theorie und Faktoren. – Gütersloh: Mohn / Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1973). 392 S. Ln DM 38.–, Subskr. DM 32.–

Als evangelisch-katholisches Gemeinschaftswerk, das drei Bände umfassen soll, will das breit angelegte Werk eine „Zwischenbilanz" für einen Gesamtentwurf christlich verstandener Erziehung bieten, der den Wandel in Welt und Gesellschaft berücksichtigt. Die Grundabsicht der Hrsg. geht dahin, „mehr Klarheit" in die vielschichtige religionspädagogische Diskussion zu bringen. Bei der Frage, was Religionspädagogik sei, entscheiden sich die Herausgeber für jene Antwort, die dieses Fach als „praktisch-theologische Disziplin" definiert. Betont wird mit Nachdruck, daß man eine „offene Religionspädagogik" darstellen möchte, die die Entwicklungen in Theologie, Erziehungswissenschaften und Sozial- bzw. Humanwissenschaften beachtet. Man akzeptiert das Spannungfeld zwischen Glaube und emanzipierter Humanität und möchte im Blick darauf die Funktionen und Lernprozesse christlich verantworteter Bildung und Erziehung aufzeigen. Zum „erkenntnisleitenden Interesse" der Hrsg. gehört, daß „Religion" als allgemein menschliche Gegebenheit von pädagogischer Bedeutung bejaht wird, diese sich dabei aber der Kritik und Forderung des Evangeliums zu unterstellen hat. „Glaube" wird als umfassender Sinnhorizont von (relativ) autonomen Erziehungs- und Bildungsprozessen betrachtet. In gleicher Weise sollen theologische Pluralität und konfessionelle Differenzen anerkannt werden. Die Hrsg., die ihre Mitarbeiter nicht starr auf ihre Grundüberzeugungen verpflichten möchten, haben die Hoffnung, ihr Handbuch möchte so etwas wie eine Grundlage für die wünschenswerte Verständigung zwischen den unterschiedlichen Denkansätzen in der heutigen Religionspädagogik werden.

Gespannt nimmt man ein Werk mit einer derart umfassenden und stärker, als es in manchen Zeitschriften üblich ist, vom Ansatz her differenzierenden Zielsetzung zur Hand. Wie spiegelt sich das recht anspruchsvoll formulierte Programm in den Beiträgen des ersten Bandes? Welche Akzente setzen Hrsg. und Mitarbeiter in ihren Beiträgen?

Günter Stachel will zum Eingang der „einführende(n) Grundorientierung" – weithin Hans Dieter Bastian verpflichtet – die religiöse Erziehung als „offene Frage" umschreiben. Mit Tillichs Religionsbegriff wird der Satz konfrontiert, daß Glaube nicht auf Religion reduzierbar sei. Soziologischen Autoren entnimmt St. die Auffassung, daß „Religion" von den Institutionen auf den Menschen heute überwechsle, aber auch die andere, daß „Antworten auf die Frage des Sinnlosigkeitsverdachts" nicht in der Objektivität einer Lehraussage oder eines Symbols zu geben sind, sondern über einen Erfahrungsprozeß zu vermitteln sind. Zusammen mit der Aussage, daß religiöse Erziehung Überlieferung voraussetzt und in unserem Kulturkreis nur im christlichen Kontext denkbar sei, besteht Stachel auf der Ansicht, daß sie nur erfolgen könne in ständigem Widerspruch zur religiösen Institution; sie sei immer eine „Bekämpfung solcher Institution von innen her unter gleichzeitiger Anerkennung der Unentbehrlichkeit der Institutionalisierung von Religion" (28). In Anerkennung des Geheimnischarakters von Religion bekennt dieser Autor, daß das „Eigentliche" an der religiösen Erziehung jenseits pädagogischer Möglichkeiten liege.

Entschieden vorsichtiger geht Erich Feifel in seiner „Grundlegung der Religionspädagogik im Religionsbegriff" mit den modernen Autoren um. Die Widersprüchlichkeit in den Thesen der modernen Religionswissenschaft wird ebenso zur Geltung gebracht wie die Gegensätzlichkeiten in der gelebten Religion, die vom „Verlust an konkreter Bestimmtheit des Glaubens" bis zu neuen und überraschenden Aufbrüchen (z. B. Jesus-People-Bewegung) gehen. Im Zusammenhang des Religionsverständnisses von Religionswissenschaft und Religionskritik verweist F. auf die Tatsache, daß der Tillichsche Religionsbegriff oft in unzulässiger Weise verkürzt wiedergegeben wird. Es ist das „prophetische Prinzip" bei Tillich, das nicht selten übersehen wird. Zwischen den existentiellen Fragen des Menschen und den theologischen Antworten des Glaubens besteht eine wechselseitige Abhängigkeit. Das aber besagt, daß sich christlicher Glaube weder aus der Analyse des Seins noch aus der menschlichen Situation ableiten läßt (40).

So sehr F. auf Religionspädagogik als „mehrdimensionales Arbeitsfeld" (46) eingeht, über den überlieferungsgeschichtlichen, den psychologischen und soziologischen Ansatz in der heutigen Sicht hinausweisend stellt er fest, daß heute weithin die Frage nach der Wahrheit „als Gericht über alle menschlichen Sinnentwürfe" kaum ins Spiel kommt (44). Von seinem „operational" verstandenen Religionsbegriff her hofft F. die ganze Breite der heutigen Fragestellung fassen und von den gängigen Verengungen frei halten zu können. So plädiert er für eine Religionspädagogik als „Handlungswissenschaft im Raum der Kirche, die in einer ‚anthropologisch' gewendeten Theologie" sich grundlegen lasse. Zum Abschluß der einführenden Grundorientierung behandeln Klaus Wegenast (und Robert Leuenberger) in ihrer Darlegung der „Problemfelder religiöser Erziehungswirklichkeit" außerhalb und innerhalb der Institutionen die positiven und negativen Vorgegebenheiten, die Widerstände und Möglichkeiten unserer religionspädagogischen Situation.

Der erste Haupteil dieses Bandes versucht dann eine „Theorie der religiösen Bildung und Erziehung" zu umreißen. Schwerpunkt dieses Kapitels sind die Erörterungen über „Erfahrung". Hier meldet Feifel Bedenken an gegen jede Form von Sakralisierung als einer unstatthaften Verengung religiöser Erfahrung. Andererseits definiert er „Glaubenserfahrung" im christlichen Sinn als jenes Geschehen, wo „Welterfahrungen im Deutungshorizont des Erfahrungsmodells Jesus von Nazareth so hinterfragt werden, daß jene Bezüge entdeckt werden, die in Sachen des Glaubens wesentlich sind" (100). Daß Glaubenserfahrung nicht nur eine daseinserhellende, sondern auch eine daseinserneuernde Funktion hat, wird mit Nachdruck unterstrichen. In Konsequenz dieser Thesen wird religiöse Erziehung dahingehend verstanden, daß sie religiöse Erfahrung wecken und entfalten will.

„Im Horizont heutigen Lebens" bemühen sich Klaus Wegenast, Robert Leuenberger und Christoph Morgenthaler um die Aufgabe und Ziele religiöser Bildung und Erziehung, die als lebenslanges Mühen und Lernen umschrieben werden. Ausführlich wird der personale und der gruppen- bzw. gesellschaftsbetonte Aspekt mittels der von den Humanwissenschaften dargebotenen Begriffe „Internalisation" und „Sozialisation" erarbeitet. Während Adolf Exeler die Fehlformen religiöser Erziehung umschreibt, bietet Günter Stachel – wieder auf moderne empirische Arbeiten zur Situationsanalyse des Religionsunterrichts zurückgreifend und dem Schema von Frage und Antwort verpflichtet – eine kurzgefaßte Didaktik religiöser Bildung und Erziehung. Als vorrangig wird der „Lebensstil des Erziehers" ausgewiesen, dessen Worte nur eine Art Kommentierung dazu seien. Georg Baudler behandelt das Sprachproblem in der Religionspädagogik. Als wahrscheinlich gilt ihm jene These der modernen Sprachtheorie, die die religiöse Sprache dem „performativen und expressiven", dem wirklichkeitsverändernden Sprachtypus zuweist. Je nach der unterschiedlichen Lebenserfahrung und Lebenssituation der Adressaten will Baudler eine Pluralität von „Theologien" in dem notwendigen Versuch einer Neuinterpretation des Glaubens als berechtigt anerkennen. Eine „richtig verstandene praktische Theologie" soll die Fragen und Erfahrungsfelder des heutigen Menschen erkunden und erarbeiten, damit eine „anthropologisch orientierte systematische Theologie" den Glauben in einer „offenen" Systematik neu entfalten könne (164). Im Kontext konkreter „Religion", so meint Baudler, könne schulische Sprache nur ansatzhaft und andeutungsweise, und zwar nur in der Beschränkung auf ihre allgemeinreligiöse Bedeutung, Themen wie Geschaffensein von Gott, Auferstehung und Erlösung durch den Auferstandenen ins Spiel bringen. Denn eine nur durch religiöses Tun zu gewinnende Erfahrung könne im schulischen Religionsunterricht der öffentlichen Schulen weder vorausgesetzt noch vermittelt werden (169). Dem schulischen Religionsunterricht bleibe nur die propädeutische Aufgabe, die „religiöse Dimension der Wirklichkeit" als solche zu erschließen.

Der zweite Hauptteil dieses Bandes wendet sich dem individuellen und sozialkulturellen Kontext religiöser Bildung zu. Im Blick auf die Bedeutsamkeit der Umwelt, die heute als Erziehungsfaktor stärker beachtet wird als früher, werden Familie (G. Baudler), Kirche und Gottesdienst (Chr. Bäumler), formelle und informelle Gruppen (P. Hastenteufel), Massenkommunikationsmittel (S. v. Kortzfleisch), Berufswelt (R. Fischer), Bildungsgesellschaft (F. Messerschmid) und Freizeitgesellschaft (D. Stoodt) in einer Weise behandelt, die Bedeutung, Gefährdungen und Chancen künftiger Arbeit gut erkennen läßt.

Der dritte Hauptteil endlich umreißt eine „Theorie des Religionsunterrichts". Man will einerseits hier genau über die bekanntlich sehr stark divergierenden Theorieansätze von heute informieren, andererseits in klarer Eindeutigkeit Stellung beziehen. Nach einem von Wegenast verfaßten instruktiven und kritischen Überblick über die einzelnen historischen Modelle der Theoriebildung (auch die im Konzept der kerygmatischen Unterrichtstheorie enthaltenen Wahrheitsmomente werden beachtet; sie dürften nicht in Vergessenheit geraten), behandelt Karl Ernst Nipkow die religionspädagogische Bedeutung der gegenwärtigen Schultheorien. Nipkow warnt die Religionspädagogen davor, sich der Schule und ihrem Selbstverständnis blind auszuliefern, wo vielleicht unter dem „Mantel der pädagogischen Wunschgrößen ‚Freiheit', ‚Selbstbestimmung' etc. viel handfestere gesellschaftliche Mythen als die wahren Einflußgrößen die Schule bestimmen" (289). Das mit den gängigen Schultheorien in Widerspruch geratene Fach Religion sollte nach Nipkow nicht in ein vielleicht tief erscheinendes, im Grunde aber abstraktes und kriterienschwaches Reden von der allgemeinen Bedeutung der „Religion" für den Menschen ausweichen – es sollte vielmehr „von der Sache des Evangeliums sachgemäß reden" und damit beitragen zur Aufdeckung der Widersprüche, zur Wahrnehmung der eigenen Lebenslage, zur Entzauberung der gesellschaftlichen Mythen usw. Zur Situation des Schülers und Lehrers trägt R. Leuenberger beachtliche Gesichtspunkte bei. Über die bloße Information oder apologetischer Parteinahme für ein „System" (als Thomist oder Barthianer usw.) hinausweisend wird hier sowohl die Entkerygmatisierung des Religionsunterrichts (im Sinn von Halbfas) als auch die Überführung dieses Fachs in Gesellschaftskritik zurückgewiesen. Statt dessen soll die grundsätzliche Distanzierung zu jeder herrschenden Kultur und jeder gesellschaftlichen Strömung vom Evangelium her durchgehalten, begründet, kritisch angenommen und therapeutisch verarbeitet werden. Das bedeutet, daß der neutralistische Religionsbegriff und die mit ihm verknüpfte Rollenerwartung destruiert werden müssen. Vermittels der dem Evangelium eigenen „Fragestruktur" soll der Schüler zum Reden gebracht werden und der Religionsunterricht zum Lebens- und Gesprächsraum inmitten einer von Konflikten beherrschten Welt werden (312). Eine Durchlichtung der jüngsten Versuche einer Theoriebildung für den Religionsunterricht liefert Klaus Wegenast. Nach einer kritischen Auseinandersetzung mit Halbfas („Religionsunterricht für alle"), Peter Biehl („themenorientierter Religionsunterricht eines interkonfessionellen Theologieverständnisses") und Christoph Bizer (neuer Ansatz einer „katechetischen Theologie") wird Religionsunterricht als Angebot an die Schule vorgestellt, sein Proprium aber verlange, daß im Gegensatz zu einem jedes konkrete Kerygma strangulierenden „Religionismus" – die Eigenpotenz der Inhalte des Religionsunterrichts gewahrt bleibt. Theologie bleibt also die Basis für einen Religionsunterricht, der der Sache und dem Schüler (welcher in einer ganz bestimmten Gesellschaft lebt) einen Dienst für sein Denken und Leben tun will (326).

Für eine gültige Curriculum-Konstruktion verlangt Wegenast, daß „Überlieferung" ebenso wie „Lebenssituation" und wissenschaftliche „theologische" Reflexion als Determinanten der Lehrplangestaltung zu Wort kommen. Bestand noch vor kurzem die Gefahr eines „theologischen Monismus", so ist heute die Religionspädagogik in Gefahr, sich mit den keineswegs voraussetzungslosen Forderungen und Gedanken der Erziehungs- und Humanwissenschaften zu identifizieren.

Den Abschluß bildet eine Konkretisierung des Geplanten für die einzelnen Schulstufen. Heinz Grosch stellt grundsätzlich einen eigenständig konzipierten Religionsunterricht für die Primarstufe in Frage und weist auf die Gegensätzlichkeit theologisch akzentuierter, sozialwissenschaftlich orientierter und pädagogisch-emanzipatorisch abgezweckter Entwürfe hin. Die Verbindung zu den Kirchen, als „Bezugsgruppen" religiöser Überlieferungen erscheint ihm unerläßlich, wobei die Hinführung zu den Sakramenten aber den Kirchen zugewiesen wird (346). In den Zielen geht es diesem Autor darum, menschliche Grunderfahrungen als religiös bedeutsam einsichtig zu machen und diese in Korrespon-

denz zu sinndeutenden Aussagen des Glaubens zu bringen. Für die Sekundarstufe I verlangt Ludwig Volz in Berücksichtigung der wachsenden Desorientierung und Distanzierung der Adressaten einen lebensorientierten und einen am geschichtlichen Ereignis Jesus Christus traditionsorientierten Religionsunterricht, der neben der Ebene des Machens und der Machbarkeit auch die andere Ebene „des Empfanges, des Verdankens, des Glaubens" zur Sprache bringt. Methodisch werden ein mehr demokratischer Unterrichtsstil und die Anregung zu Aktionen den Religionsunterricht befruchten. Für die Kollegstufe verlangen Feifel und A. Schlereth, daß an die Stelle der bislang führenden theologisch-systematischen Gliederungsprinzipien eine „theologisch-anthropologische Orientierung" zu treten habe (365). Als Curriculumdeterminanten sollen Schüler, Fachwissenschaft und Gesellschaft gelten. Die Verfasser hoffen, daß ein an der Daseinserfahrung christlichen Glaubens orientierter Religionsunterricht diesen zu einem Freiheitsraum inmitten einer „verschulten Schule" machen werden. Die Faktenorientierung heutiger Wissenschaft, die Beachtung der Geschichtlichkeit des Glaubens und die Ideologiekritik sollen helfen, diesen Unterricht effizient zu machen, dessen Methodik ausführlich umschrieben wird. Für den Religionsunterricht an den beruflichen Schulen plädieren D. Aschenbrenner und H. Gloy für eine Unterrichtsgestalt, die auf das Ziel einer „möglichst geschlossenen Vermittlung und Einübung christlicher Tradition, kirchlichen Bekenntnisses und religiöser Lebensformen verzichtet" und dem Schüler stattdessen auf der Suche nach seiner eigenen Identität behilflich ist. Die Verfasser erwarten alles von einem „dialogfähigen theologischen Denken, das sich im Kontext der Sozial- und Humanwissenschaft verantwortet" und den Herausforderungen der Zeit sich zuwendet. Die Palette der Zielsetzungen geht von der Auseinandersetzung mit christlichen und anderen Traditionen, über die eigene Selbstfindung und zwischenmenschlichen Beziehungen bis zur Urteils- und Kritikfähigkeit gegenüber den Wertvorstellungen der Gesellschaft und bis zur Toleranz und zum Engagement. Über den kirchlichen Dienst an der Schule im Sinne einer Schulseelsorge handelt im Schlußabschnitt R. Leuenberger. Zur Ablehnung einer kirchlichen Vormundschaft unterscheidet der Autor drei Verantwortungsbereiche. Insofern im Evangelium ein öffentlicher Dienst an der Gesellschaft begründet ist, hat Kirche für Menschlichkeit in Gesellschaft und Schule einzutreten. Seelsorge am Lehrer sieht Leuenberger dort realisiert, wo der Lehrer mitmenschlich ernst genommen wird. Die Art, wie der Religionslehrer dem Schüler innerhalb und außerhalb des Unterrichts begegnet, kann seelsorglich bestimmt sein. Darüber hinaus können bei bestimmten Gelegenheiten persönliche Aussprache- Gottesdienst, Gebet je nach der Tradition der Schule und der Bereitschaft der Schüler erwünschte Formen seelsorglichen Dienstes sein.

Ist das hier nur knapp und andeutungsweise in seiner Zielsetzung, seinen Themen und Vorschlägen wiedergegebene Werk eine „Zwischenbilanz", die uns helfen kann? Oder sind die Widersprüche und Gegensätze der heute gängigen Konzeptionen zwar zu Wort gekommen, aber immer noch zu wenig reflektiert und nicht genügend zu einem geschlossenem Konzept verknüpft worden? Steht nicht die kritische Distanz zu einem „allgemeinen Religionsbegriff", wie sie etwa Wegenast und auch Nipkow vom Evangelium her begründen, in offenem Gegensatz zur Konzeption Baudlers, der vom christlichen Kerygma nur die allgemeinmenschlichen Dimensionen im schulischen Unterricht gelten lassen will? Ist die Bejahung von Kirchlichkeit überhaupt vereinbar mit jener Distanzierung und jenem kämpferischen von innen her gegen die Institution Kirche gerichteten Impetus Günter Stachels (auch wenn Stachel die Unentbehrlichkeit der Institutionalisierung von Religion zugesteht)?

Die These von der Vorrangigkeit der Ziele vor den „Stoffen" (370) ist abhängig von einer curricularen Theorie, die Rang und Würde des Gegenständlichen fraglos zum bloßen „Stoff" abwertet und im Dienste der Schüler mediatisiert. Ist nicht das Ziel weithin vom Gegenständlichen her zu sehen und zu bestimmen? Welche Folgen wird eine derartige Abhängigkeit der Inhalte des Religionsunterrichts von (auch schulisch oder gesellschaftspolitisch bedingten) Global- und Teilzielen für den konkreten Unterricht haben? Wird hier nicht jenen Mächten, die heute Schule und Bildung in den Griff bekommen möchten, der Religionsunterricht in bedenklicher Weise ausgeliefert? Muß nicht die Vorrangigkeit eines vom allgemeinen Religionsbegriffs her konzipierten stark abstrakten Zieles („Sinn- und Wertorientierung") gerade in der Primarstufe, wo Kinder für die Welt der biblischen Erzählung aufgeschlossen sind, zu einer bedenklichen Ineffizienz religiöser Bildung und Erziehung führen? Geht hier und anderswo nicht die „Humanorientierung" von Theologie und Religionspädagogik auf Kosten der Substanz? Ist nicht der Affront gegen das Sakrale (Mühlen spricht mit Recht nicht nur von einer Entsakralisierung, sondern auch von einer Resakralisierung!) und gegen die begriffliche Unterscheidung von Natur und Gnade (deren Ineinander im Sinne einer Überformung und Durchdringung die klassische Theologie immer anerkannt hat) eine allzu kritische Übernahme problematischer Gedankengänge bei Hubertus Halbfas? Es fällt geradezu auf, daß die evangelischen Mitarbeiter dieses Bandes längst über einige Lieblingspositionen der gängigen emanzipatorischen und rein humanitären Religionspädagogik hinausgewachsen sind, während einzelne katholische Autoren – allen programmatischen Äußerungen zum Trotz – offensichtlich hier ihren Schwerpunkt wählen.

Keineswegs soll in diesen Fragen das Grundanliegen des Werkes, eine sowohl der Theologie, wie der Pädagogik und den Ergebnissen der Humanwissenschaften verpflichteten Konzeption madig gemacht werden. Es ist aber ein Unterschied, ob ich – ausgehend von der Erfahrung und Interessenlage meiner Schüler – induktiv ansetze und, soweit es möglich ist, ihren Horizont zu weiten suche bis zur Demaskierung von Schlagworten und Barrieren und bis zur Offenheit für eine Transzendenzerfahrung im weitesten Sinn, auch wenn ich zunächst vielleicht die christliche Botschaft zurückstelle und ihren Anspruch auf eine besonders günstige Stunde aufspare, oder aber ob ich g r u n d s ä t z l i c h das Christliche ausspare. Diese bei älteren Schülern angebrachte Taktik kann in der Primarstufe völlig abwegig sein, weil hier das Kind dem Lehrenden „glaubt" und auch neue und andere Wirklichkeiten oder Wirklichkeitserfahrungen bereitwillig übernimmt.

Auf die weiteren Bände und die in ihnen verheißene Konkretisierung der didaktischen Frage und der religionspädagogischen Handlungsfelder ist auch der kritisch eingestellte Leser des 1. Bandes gespannt.

B o c h u m R u d o l f P a d b e r g

Kollbrunner, Fritz: **Die Katholizität der Kirche und die Mission.** – Schöneck/Beckenried (Schweiz): Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft (1973). XVIII, 70 S. (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, XXIII) br. sfr 9.–

Die 1970 bei der Missionswissenschaftlichen Fakultät der Gregoriana in Rom eingereichte Dissertation behandelt die vorkonziliäre Periode und „setzt zeitlich bei Maximum Illud an, weil die Zeit vom I. Vatikanum bis zur Enzyklika Benedikt XV. bereits von Peter Wanko (Kirche – Mission – Missionen, Diss. masch. Münster 1968) behandelt worden ist" (1). Auf den Abdruck des ersten Teils der Dissertation („Die Katholizität als Grund der Mission") hat Vf. verzichtet, weil „wir über die Katholizität der Kirche die neuere Untersuchung von Wolfgang Beinert („Um das dritte Kirchenattribut", Essen 1964) besitzen" (1)! Eine kurze Zusammenfassung erfolgt in der „Einleitung" (1–2).

Der abgedruckte II. Teil der Dissertation (erstmals bereits in der „Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft" XXVII [1972], 117–132, 161–184, 264–274; XXIX [1973], 10–27 veröffentlicht) hat den Titel: „Die Hauptthemen der Mission im Licht der Katholizität" (2). Als Hauptthemen werden in drei Abschnitten behandelt: „1. Abkehr vom Europäismus und universale Haltung im Missionswerk (3–18); – 2. Die Akkommodation im Geist der Katholizität (19–52); – 3. Die einheimische Kirche als Konsequenz der Katholizität (53–70)".

Die Kritik zu seiner Abhandlung liefert Vf. selbst mit seinem kurzen Nachwort: „Diese ideengeschichtliche Darstellung bedürfte nun einer weiteren Behandlung: Einmal einer immanenten Kritik auf biblischer und dogmatischer Ebene, ferner der kritischen Rückfrage, wie weit Theorie und Praxis, Gedankenwelt und historische Realität einander entsprochen und wie weit sie einander beeinflußt haben. Des weiteren ist das Thema Katholizität - Mission in der Theologie des Konzils zu verfolgen. Daß es eine ökumenische Zukunft hat, wurde auf der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 deutlich und durch die Arbeit der ökumenischen Arbeitsgruppe über Katholizität und Apostolizität" (70).

Die eigentlich interessierenden Fragen kommen also in dieser Dissertation, die kaum eine ideengeschichtliche Darstellung, sondern eher eine fleißige, unter Stichwörtern zusammengestellte Zitatensammlung ist, nicht zur Sprache.

M ü n s t e r J o h a n n e s D ö r m a n n

Bucher, Hubert: **Youth work in South Africa: A challenge for the Church.** – Schöneck-Beckenried (Schweiz): 1973. XXVIII, 221 S. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa Vol. XXI) br. sfr 28.–

Jugendarbeit in Südafrika – eine Herausforderung für die Kirche: So muß man wohl den Titel der vorliegenden Untersuchung

übersetzen, einer Doktorarbeit in der Missionswissenschaftlichen Fakultät der Päpstlichen Universität „Gregoriana" in Rom. Inhalt oder Gegenstand der Arbeit ist aber die unter dem Namen Chiro (XP) bekannte katholische Jugendbewegung belgischen Ursprungs, die ihren Weg auch nach Südafrika gefunden hat und durch die dortige Bischofskonferenz im Frühjahr 1970 für das gesamte Landesgebiet anerkannt worden ist. Kurz vorher war dem Vf. die Stelle des geistlichen Landesbeirats (national chaplain) dieser Bewegung angetragen worden, was wohl für die Wahl des Themas entscheidend war, für dessen Behandlung ihm neben dem Fachstudium in Rom, auf der Grundlage des Missionsdekrets des zweiten Vatikanischen Konzils, und in Oxford, wo er das Diplom in Social Anthropology erwarb, ein Praktikum beim Landessekretariat der Chiro-Bewegung in Burundi zugute kam; vorausgegangen war eine zehnjährige Pfarrtätigkeit in Südafrika, die für die Grundlegung und Ausrichtung der Arbeit wohl ebenso bedeutend war. Aber auch unter diesen sehr günstigen Voraussetzungen blieb das Buch für den aus der Diözese Regensburg hervorgegangenen Verfasser noch ein Wagnis, wie jede Veröffentlichung, die an die vielschichtige und verwickelte Wirklichkeit jenes ebenso reizvollen wie spannungsreichen Landes rührt, das gerade eine Übergangszeit mit gegensätzlichen Möglichkeiten und ebenso vielen, zum Teil sehr beängstigenden Ungewißheiten durchlebt – die ihrerseits eine Herausforderung für den Verfasser und seine mutige Untersuchung waren.

Von der Zielsetzung her läßt sich die Abhandlung unter drei Leitworte stellen, die in derselben Reihenfolge auch für die drei Teile des Buches bestimmend scheinen, wenn auch nicht ohne notwendige Überschneidungen: Information, Kritik, Programm. So werden im ersten Teil, der die „Chiro" in ihrem Heimatland Belgien behandelt, zunächst die Wurzeln der Bewegung aufgedeckt, die bis in die Zeit vor der französischen Revolution zurückreichen und in der Hafenstadt Marseille ihren Mutterboden haben. Als nähere Vorläufer werden da die Jugendwerke der beiden Geistlichen J.-J. Allemand und J.-M. Timon-David genannt, mit der Doppeldevise: Spielen und Beten. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts sind es die „Patronages" in den belgischen Industriestädten, die schließlich in die Pfarreien eingegliedert und von diesen getragen werden. Hier geraten die sich immer weiter verzweigenden Jugendwerke und -bewegungen in das Kraftfeld des flämischen Nationalismus, der neben und mit der von Papst Pius XI. gewollten Katholischen Aktion seinen Anteil am Werden der neuen Chiro-Jugend hat. Diesem Vorgang ist das zweite Kapitel gewidmet, in dem der Verfasser außerdem den Einfluß der deutschen Jugendbewegung sowie der kirchlichen Jugendbünde zur Geltung zu bringen sucht, einschließlich einer kritischen Bewertung ihrer Eigentümlichkeiten und ihres Schicksals im „Dritten Reich". Das dritte Kapitel dieses ersten Teiles beschreibt die weitere Entwicklung und die durch den sozialen Strukturwandel verursachte „Krise" der flämischen Christusjugend, die ihr neues Gesicht und ihre eigene Aufgabe in einer sich rasch verändernden Welt und auf dem Boden einer gewandelten, vom Konzil bestätigten Einstellung der „Welt" gegenüber finden muß.

Der zweite Teil der Untersuchung befaßt sich mit der Verpflanzung der flämischen Chiro-Bewegung nach Burundi, einem afrikanischen Missionsland unter belgischer Schutzherrschaft, mit dem kleinsten Gebietsumfang, aber der verhältnismäßig größten Katholikenzahl. Hier wird der knappe Tatsachenbericht überlagert und fast verdrängt von der in der Sache selbst liegenden Problematik – der Anpassung an ein „fremdes" Land, zuerst unter ausländischer, dann unter einheimischer Führerschaft –, die dem Verfasser genug Anlaß und Stoff für kritische Auseinandersetzungen mit der Zielsetzung und der weiteren Ausgestaltung der Chiro-Bewegung in der afrikanischen Umwelt bietet. Hier befindet sich „Chiro" nicht nur in Konkurrenz mit einer mächtigen Staatsjugend, sondern auch mit einer anderen katholischen Jugendbewegung, den „Xaveris", der die Anpassung an Afrika und die dortigen Verhältnisse und Erfordernisse besser, wenn nicht gänzlich gelungen ist, und die Aussicht hat, „Chiro" in diesem Land überhaupt zu verdrängen.

So ist der Boden bereitet und sind die Weichen gestellt für den dritten Teil der Abhandlung, der mit einer Frage überschrieben ist: Welche Möglichkeiten bestehen für „Chiro" in Südafrika? Die Antwort beginnt mit einem Rahmenkapitel (VI): „Die Kirche im Lande des Apartheid", dessen erster Abschnitt eine Skizze der (politischen) Gesellschaft bietet, in deren vordem granitenen Gefüge Risse sichtbar geworden sind, die Zeichen für neue Entwicklungen zu sein scheinen. Der Abschnitt über die Kirche trägt den Untertitel: „Die Herausforderung der Zukunft", und beschreibt zunächst das Ende einer Ära, das mit dem Verschwinden der Missionsschulen gekommen ist, um sich dann der sehr heißen Frage zuzuwenden: „Die Kirche in Südafrika und Gewaltanwendung".

Das folgende (VII.) Kapitel zieht eine Reihe von Lehren aus den Erfahrungen in Belgien und Burundi, die sich in Wandlungen des ursprünglichen Leitbildes niederschlagen: Von „Spielen und Beten" zu „Dienen"; von Geistlichen als Leitern zu verantwortlichen Laien-Führern. Ein zweiter Abschnitt setzt sich mit den Verwicklungen einer kulturellen Verpflanzung auseinander: Anpassung und Selbstunterhalt, um schließlich in die Frage zu münden, ob man nicht die aus dem Kongo stammende und in Burundi erfolgreiche Xaveri-Bewegung nach Südafrika verpflanzen sollte; das wird aus praktischen Erwägungen verneint, bei gleichzeitiger Zusammenarbeit der beiden Bewegungen, wie sie auf dem letzten „Afroforum" vereinbart worden ist. Das letzte und wichtigste Kapitel (VIII) endlich legt das Programm dar: Besondere Leitlinien für eine katholische Jugendbewegung in Südafrika, jeweils für den kirchlichen und den weltlichen Bereich, in dem der vom Verfasser vertretenen Chiro-Bewegung eine bedeutende Aufgabe unter der noch nicht voll in das Staats- und Gesellschaftsgefüge eingegliederten einheimischen oder schwarzen Bevölkerung zuerkannt wird.

Diese knappe Inhaltsübersicht läßt zugleich die im Gegenstand der Untersuchung liegenden Schwierigkeiten für eine wissenschaftliche Behandlung desselben erkennen – im Sinne einer „distanzierten" Darstellung mit ausreichender Beherrschung der in diesem Falle sehr zahlreichen Einzelfragen, Ereignisse und Gesichtspunkte. Dafür stützt Vf. nicht nur auf die einschlägigen kirchlichen Dokumente, sondern auch auf eine weitgespannte Literatur, die nach drei Sachgebieten gegliedert ist: Jugend, Erziehung, Entwicklung; Afrika; die Chiro-Bewegung in Belgien, Urundi, Südafrika. Für die letzte Abteilung werden neben den einschlägigen Büchern und Sammelwerken sowie den Zeitungen und Zeitschriften an erster Stelle auch eine Reihe von unveröffentlichten Dokumenten angeführt, die in dem acht Nummern umfassenden Anhang noch ergänzt werden. Die Aufgliederung des umfangreichen Stoffes und die Darstellung der einzelnen Abschnitte zeigen wissenschaftliches Können. Nicht ebenso leicht wird man die Frage nach der Richtigkeit der vom Verfasser bezogenen „Stellungen" in jedem Falle beantworten können, am wenigsten, was die Ausschließlichkeit der Chiro-Bewegung für die zeitgemäße Jugendarbeit in Südafrika angeht. Diesbezüglich hat schon eine Besprechung aus dem Lande selbst Vorbehalte gemacht (The Southern Cross, 25. Nov. 1973, p. 12), aber auch anerkannt, daß dieses Buch eine Linie gezogen hat, hinter die es für die Kirche dort kein Zurück mehr geben kann – ein Buch, das wichtige Fragen aufwirft und Beachtung fordert, auch da, wo man mit seinen Antworten nicht einverstanden ist.

Rom Amando Reuter OMI

Antes, Peter / **Rück,** Werner / **Uhde,** Bernhard: **Islam – Hinduismus – Buddhismus.** Eine Herausforderung des Christentums. – (Mainz): Matthias Grünewald (1973). 132 S. (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung 1)

Die zu besprechende Publikation beansprucht, ein „Arbeitsbuch" (5) zu sein und möchte „zu einem ersten Verständnis der hier behandelten Religionen führen..." (5). Inwieweit die vorliegende Darstellung diesem Anspruch gerecht werden kann, soll gefragt werden.

Das Buch gliedert sich in drei Hauptteile, von denen A (9–19) eine Einführung in die Problemstellung gibt, sowie „Ziele, Aufbau und Durchführung des Projekts" erläutert. In B (21–107) werden die großen Universalreligionen Islām (23–48), Hinduismus (49–75) und Buddhismus (77–96) vorgestellt. Ein letzter Unterabschnitt behandelt die „Auseinandersetzung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen" (97–107). Teil C (109–132) enthält „Material für die Hand der Teilnehmer".

Vom Aufriß her gesehen, ist dies ein vielversprechendes Unternehmen, und als vergleichender Religionshistoriker begrüßt es der Rezensent, wenn sich ein Verfasserteam das Ziel steckt, eine breite Öffentlichkeit mit der Welt der Religionen bekanntzumachen.

Während manche Publikationen den Rezensenten zu dem Resümee zwingen, es sei kaum möglich, den Gedankenreichtum des angezeigten Werkes auch nur annähernd zu würdigen, ist der Inhalt dieser Veröffentlichung so dürftig und an manchen Stellen so überaus naiv, daß der Rezensent sie mehrmals kopfschüttelnd aus der Hand gelegt hat.

Obgleich die Autoren vorgeben, den fremden Religionen sachlich und objektiv gegenüberzutreten (11 ff.), zeigt schon die Skizze des Islām überdeutlich, wie sehr hier schwarz-weiß gemalt wird. Während man für das Christentum grundsätzlich die Freiheit des Menschen prokla-

miert (33), gilt für den Islām pauschal, daß der „Mensch unfrei" (33) ist. Dabei geht man von einem absolut transzendenten und unverfügbaren Gottesbegriff aus, der auch nicht den kleinsten Spielraum für menschliche Aktivitäten eröffnet. Gestützt wird diese höchst einseitige Auffassung, die gerade bei Peter Antes als Islamkundler verwundert, mit Sure 14,4 und entsprechenden Stellen (vgl. S. 115). Solche Schriftaussagen, die den irrationalen Willkürwillen Allahs betonen, kennzeichnen gewiß einen vorhandenen Grundzug des koranischen Denkens. Doch allein die dogmatischen Streitigkeiten aus der Tradition beweisen doch, daß hierüber keineswegs ein Consensus bestand; anderseits wird im Islām Allah stets als der große „Erbarmer" gesehen. In diesem Zusammenhang ist besonders auf die Studie des finnischen Neutestamentlers Heikki Räisänen (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'ān. Publications of the Finnish Exegetical Society 25, Helsinki 1972, vgl. meine Besprechung in ZRGG XXVII, 1974, 174f) hinzuweisen, der die weit verbreitete Ansicht westlicher Orientalisten und Religionswissenschaftler gründlich korrigiert, die in Allah einen willkürlichen Despoten sehen und viele Koranstellen einseitig prädestinatianisch interpretieren. Eine genaue kontextuelle Analyse des Korans ergibt nämlich, daß die wenigsten Stellen eine *gemina praedestinatio* lehren.

Ein weiterer Punkt unserer Kritik betrifft die Zeittafel (38), in der mehr oder weniger willkürlich 22 Daten aus der islamischen Geschichte herausgegriffen wurden. Wenn man schon didaktisch und methodisch sinnvoll vorgehen will, dann wäre doch die Zahl 732 (verglichen mit 632) von besonderer Signalwirkung.

Einen negativen „Höhepunkt" der Darstellung über den Islām stellen schließlich die Ausführungen über die Mystik dar. Der informationsbedürftige Leser bekommt auf ganzen 5 Zeilen mitgeteilt, daß sich viele Mystiker, genannt Ṣūfis, am Rande der Orthodoxie bewegten und dafür ihr Leben lassen mußten. Doch: „Ihre Werke gehören zu den großartigsten Zeugnissen religiöser Erfahrung der Menschheit." (35) Dies sind wirklich nichtssagende Plattheiten! Kindlich naiv und grammatikalisch inkonsequent sind schließlich manche Erklärungen im Begriffsverzeichnis. Während man „Imam" substantivisch-korrekt als „Vorbeter" erklärt (36), heißt es vom „Muezzin": „Er ruft die Menschen zum Gebet." (36) An wen wendet sich das Buch eigentlich? An Kinder oder Erwachsene? Oder handelt es sich gar um sprachliches Unvermögen?

Der Abschnitt über den Hinduismus zerfällt in zwei Teile, von denen der erste „Grundlinien des Hinduismus" (49–63), der zweite den „moderne(n) Hinduismus" (65–75) behandelt. Grundsätzlich gilt für den ersten Abschnitt dasselbe, was wir über die Behandlung des Islām schrieben: Dürftige Ausführungen und z. T. kindliche Formulierungen (bes. 55 Mitte) vermögen kaum den hochgesteckten Lernzielen zu dienen, die das Autorenteam intendiert hatte. Sachlich bleibt festzustellen, daß die Definition des Hinduismus anfechtbar ist. Zwar ist das indische Religionensystem dominierend „auf die Introvertiertheit des einzelnen hin ausgelegt" (51), doch reicht die gegebene Definition keineswegs aus, daß diese „Religion ... die Erfahrung des einzelnen (sei), die ihm mehr oder weniger zum Bewußtsein bringt, wer er ist" (Sperrungen im Text, 51). Dies geschieht im Hinduismus nicht mehr und nicht weniger als in jeder anderen Religion. Das jeder Religion zugrunde liegende Element der „erlebnishaften Begegnung des Menschen mit heiliger Wirklichkeit" (G. Mensching), ohne die es keine Religion gibt, ist in der Definition nicht genügend berücksichtigt worden. Zwar steht die „ichhafte Sünde" (Mensching) des Menschen durchaus im Zentrum des Hinduismus, doch besitzt das hinduistische System ein elementares Bewußtsein um die Existenz eines impersonal Heiligen (brahman).

Die Bemerkungen über das Kastensystem schließlich gehören mit zu dem Flachsten des Gesamtwerkes; denn was hilft dem Leser die Aussage: „So bedingt auch der Dharma eine Schichtung innerhalb der menschlichen Gesellschaft: das ‚Kastensystem', das grundsätzlich religiös zu verstehen ist" (56). Was das Kastensystem bedeutet, wie es entstanden ist, und welchen Stellenwert es im modernen Hinduismus hat (Gandhi) – all das erfährt der Leser nicht! Daß das Kastensystem eine irgendwie geartete Schichtung der indischen Gesellschaft ist – nun, das gehört eigentlich zum Wissen eines am aktuellen Tagesgeschehen aktiv Teilnehmenden (Fernsehen, Rundfunk, Presse).

Ein Lichtblick des Buches ist eigentlich nur der Abschnitt über den Neohinduismus. Hier wird wirklich deutlich gemacht, wie sehr die indische Theologie des 19. und 20. Jhs. vom christlichen Denken geprägt ist, und wie schwer es für einen ungeschulten Leser ist, die Andersartigkeit des indischen Denkens aufgrund der teilweise gleichen Begriffe richtig zu würdigen.

Der Abschnitt über den Buddhismus bietet neben einfachstem Grundwissen kaum Nennenswertes. Die Autoren hätten der Genauigkeit halber ruhig den Vajrayāna-Buddhismus als dritte Ausprägeform der Heilslehre Buddhas erwähnen können. Ein kurzer Abstecher zu dem auf Mahāyāna-Boden entstandenen tibetischen Lamaismus wäre auch am Platz gewesen, um dem Leser die arabeske Vielfalt dieser Religion zu zeigen.

Der 5. Abschnitt handelt von einer seit längerer Zeit in Bewegung geratenen „Religionstheologie" und beabsichtigt, von christlicher Sicht „einen Blick auf die fremden Religionen" (98) zu werfen. Dabei geht man aus vom Vatikanum II mit den hier vorhandenen überaus fortschrittlichen Aussagen zu den Fremdreligionen. Aus der zu diesem Themenkomplex reichhaltigen Literatur hätte man sich unbedingt von katholischer Position Heinz Robert Schlette und von protestantischer Seite Ernst Benz gewünscht.

Nach dieser Besprechung der einzelnen Abschnitte der vorliegenden Veröffentlichung sind einige allgemeine und grundsätzliche Bemerkungen zu den Abbildungen und zu den angefügten Literaturhinweisen zu machen. Es ist zu fragen, für wie anspruchslos das Autorenteam eigentlich seine Leserschaft hält, wenn es an verschiedenen Stellen höchst naive und kindliche Schaubilder verwendet, um teilweise ganz elementare Inhalte zu klären. So ist es schlechterdings nicht einzusehen, warum man die „fünf Säulen des Islām" am Bilde einer ausgestreckten Hand (die Finger stehen für die einzelnen Pflichten des Muslim) exemplifiziert. Auch die graphische Darstellung der drei hinduistischen Erlösungswege (karma mārga, bhākti mārga, jñāna mārga) ist vollkommen überflüssig.

Die jedem Abschnitt beigegebene, weiterführende Literatur ist durchweg spärlich ausgefallen, und man vermißt auf jedem religionsgeschichtlichen Gebiet die wirklichen Standardwerke. Stattdessen zitieren die beiden für den religionsgeschichtlichen Teil zuständigen Verfasser ständig ihre eigene Publikation „Das Jenseits der Anderen" (1972). Es ist überhaupt nichts dagegen einzuwenden, wenn sich Autoren selber zitieren; auch daß sie ihre eigene Veröffentlichung als „knappe, sachkundige und klar verständliche Einführung" (48) bezeichnen, ist letztlich nur eine Frage des guten Geschmacks. Unerträglich dagegen ist es, wenn sie ihr letztes Buch nicht weniger als 17 Mal, also nahezu unter jedem Abschnitt nennen und ihm damit den Anstrich eines unentbehrlichen Standardwerkes geben, das es nun ganz sicher nicht ist und auch nicht sein will (vgl. das Vorwort zu dieser Schrift). Vff. verweisen nicht selten auf dieses Werk, obgleich dort mitunter nur eine bis eineinhalb Seiten zum Problem gesagt werden – also häufig nicht viel mehr als in dem vorliegenden Band.

Ein „Arbeitsbuch" ist die vorliegende Veröffentlichung sicher nicht – dazu bietet sie einfach zu wenig Material. Die auf dem Markt befindlichen Einführungen, wie die von Glasenapps (Fischer Lexikon 1) und Menschings („Die Religion", Stuttgart 1959) bieten mehr und Besseres. In didaktischer Hinsicht sind besonders englische Publikationen vorbildlich (vgl. meinen Aufsatz: Die Diskussion über das Thema ‚Weltreligionen' in der modernen englischen Religionspädagogik, in: Ev. Erz. 6/1974). Die Autoren mögen abschließend entschuldigen, daß der Rezensent sie manchmal zu hart angegangen ist; doch sie dürften einsehen, daß ein gut gemeinter Vorsatz noch lange kein gutes Buch ergibt.

Mönchengladbach Udo Tworuschka

Zimmer, Hermann: **Eine Testamentfälschung wertet die Bahai-Religion ab in den politischen Shoghismus.** – Waiblingen, Stuttgart: Freie Bahai (1971). 190 S. kart.

Dies ist eine polemische Schrift, die sich mit Grundsatzfragen befaßt, welche innerhalb der Bahai-Religion umstritten sind. Es geht hauptsächlich um die Echtheit eines Testaments Abdul Bahas (gest. 1921), des Sohnes des Gründers Baha'u-llah (gest. 1892). Sich auf dieses Testament berufend „etablierte sich in Haifa ein Enkel Abdul Bahas, Shoghi Effendi Rabbani, als ‚Hüter'. Er wurde zur ‚grauen Eminenz' der Bahai-Religion. Wenn Abdul Baha erklärt hatte, diese Religion könne nicht in eine Organisation eingeengt werden, so baute er dafür eine ‚Administration' auf. Der Geist verschwand völlig hinter der Form" (13).

Der Autor wirft der „Administration" weiter vor, sie habe durch ihr rücksichtsloses Machtstreben die unpolitische Religion des Gründers so stark politisiert, daß sie in vielen Ländern, vornehmlich in der UdSSR, Ägypten und Iran, als „Staat im Staat" empfunden und verboten wurde.

Somit hat das „Hütertum" des Shoghi Effendi und die Bahai-Administration „eine völlige Umkehrung der Bahai-Religion" verschuldet (16).

Münster Adel-Théodore Khoury

Simonis, Walter: **Zeit und Existenz.** Grundzüge der Metaphysik und Ethik. – (Kevelaer): Butzon & Bercker (1972). XI, 170 S. (Eichstätter Studien, NF Bd 7) kart. DM 28.–

Das bedeutsame Werk unternimmt eine Entfaltung der Metaphysik und Ethik in ihrem wesentlichen Zusammenhang, ohne jedoch eine relative Eigenständigkeit beider zu verkennen. Metaphysik wird als notwendige innere Grundlage von Ethik, Ethik als in existentielles Handeln umgesetzte Metaphysik aufgewiesen. Die Methode ist nicht historisch, sondern entwickelt die Sache streng systematisch, wobei aber auf historische Positionen immer wieder – vor allem in den Fußnoten – kritisch Bezug genommen wird. So sucht das Werk in systematisch-spekulativem Vorgehen die Lehrinhalte der „philosophia perennis" mit Blick auf moderne Fragestellungen und Ergebnisse neu zu vollziehen und über manche Äußerlichkeit und Enge ihres traditionellen Verständnisses tieferbegründend hinauszuführen.

Der erste Teil des Werkes, der der „Metaphysik" gewidmet ist, verfolgt als Hauptanliegen eine Erhellung der „transzendentalen Eigenschaften" des Seins. Der Begriff des „Transzendentalen" wird zunächst über sein äußerliches und verengtes Verständnis bei Kant hinausgeführt: Denn die apriorische Möglichkeit der Erkenntnis des Seienden (KrV, A 12) gründet letztlich in der apriorischen Seinsstruktur sowohl des Subjekts als auch des Objekts; sie ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Subjekt und Objekt in sich selber sein und sich in der Erkenntnis zur Geltung bringen können (41). Wenn aber im menschlichen Erkenntnis- und Willensvollzug die vorgängigen (apriorischen, transzendentalen) Struktureigenschaften des Seins selbst zum Ausdruck kommen, so können diese im methodischen Ausgang von jenem erfaßt werden.

Ebenso wie das kantische wird auch das scholastische Verständnis des Transzendentalen kritisiert. Nach diesem sei die transzendentale Wahrheit des Seins seine Erkennbarkeit durch den Geist, also etwas dem Sein selbst Äußerliches (44). Das Sein des Seienden kann sich aber nur unter der Bedingung im Geist, d. h. in etwas anderem, ausdrücken, daß es sich vorgängig in sich selbst ausdrückt und „in sich selbst aufgeht" (wie schon Heideggers Bestimmung der „ontologischen Wahrheit" intendiert) (44–46). Diese „Dia-stase", „Ek-sistenz", oder „Nicht-identität in der Identität" alles Seienden in sich selbst bedeutet eine originäre Geistverwandtschaft.

Ähnlich kann das transzendentale Gutsein nicht lediglich in der Erstrebbarkeit des Seienden für andere liegen, sondern diese gründet vielmehr in einem Gutsein alles Seienden in und für sich selbst. Indem jedes Seiende in sich notwendig seinen Selbstausdruck hervorbringt, „verströmt" und „vergibt" es sich an diesen – worin (in gewissem Anschluß an den Neuplatonismus) der Vf. das ontologisch-transzendentale Gutsein alles Seienden erblickt (48). Der immanente Selbstausdruck kann jedoch nicht vom Seienden wegstürzen, weil er sonst nicht mehr immanenter Selbstausdruck und Selbstvollzug (Ek-sistenz) des Seienden selbst wäre; also folgt, daß sich das Seiende so an seinen Selbstausdruck hingibt, daß dieser „von selbst" bei ihm verbleibt. In solcher Überein-stimmung von Ursprung und Ausdruck (bzw. Gutheit und Wahrheit) sieht der Vf. die innere, ontologisch-transzendentale Einheit und Schönheit alles Seienden (49–53). Sie konstituiere sich in einem zu sich Zurückkehren (49) oder in sich Zurückschwingen (52) des Seienden (welch letzte Aussage nach Meinung des Rezensenten allerdings noch tiefer vermittelt werden müßte). Die traditionelle Scholastik hingegen habe nur die äußerlich feststellbare Einheit und Schönheit gesehen (51, 53).

Die Dreiheit: Gutheit – Wahrheit – Einheit (Schönheit) stellt eine innere Ursprungsfolge transzendentaler Seinseigenschaften und in diesem Sinne eine „transzendentale Zeit" dar; diese ist daher die innere Form von Ek-sistenz als onto-logischer Akt. Sie wird greifbar an der „kategorialen Zeit", die den Existenzvollzug des Menschen charakterisiert. Die Vergangenheit ist wie der gute Grund, aus dem heraus der Mensch seines Seins gegen-wärtig wird, damit es in der Zu-kunft immer mehr auf ihn zukomme, d. h. der Mensch zu sich komme, sich erfüllend in sich hineingehe und so seine Einheit und tiefere Schönheit erlange (56–58).

In der „transzendentalen Zeit" als Ursprungs- und Ordnungsfolge der apriorischen Seinseigenschaften gründen die sog. ersten Seins- und Denkprinzipien – die Sätze des Widerspruchs, der Identität, der Kausalität und des zureichenden Grundes (75–88), die im Ausgang von der Fraglichkeit der „Sein-gelassenheit" alles endlichen und relativen Seienden zu einem sein-lassenden absoluten göttlichen Grund führen; diese Reflexion wird in kritischer Auseinandersetzung mit den Thesen des Sprachpositivismus geleistet (88–103). Vom absoluten Grund muß Personalität ausgesagt werden, sofern diese eine „gesteigerte Form von Selbersein, Eigenexistenz und bewußten Selbstbesitz meint", und ebenso die „Dreieinigkeit" von Gutheit-Wahrheit-Einheit (Schönheit) in absolutem Vollzug – ohne daß freilich das nähere Wie zu begreifen wäre (104–105).

Aus so dimensionierter Metaphysik wird im zweiten Teil des Werkes eine „Ethik" entworfen, die jedoch in der Erfahrung der Verantwortung bzw. des Sollens einen der Metaphysik gegenüber relativ selbständigen Ansatzpunkt hat. Auf dem Hintergrund der Metaphysik läßt sich aber die erfahrene Verantwortung tiefer verstehen als ein zur Antwort gerufen Sein vom sein lassenden göttlichen Grund her, dessen Seins-schickung auch Seins-gebot und Seins-geheiß an die Freiheit ist – die dadurch als dia-logischer Bezug zum Absoluten onto-logisch begründet wird (114–117). „Die Gelassenheit des absoluten Grundes dem zeitlichen Dasein gegenüber ist somit sogleich sein Anspruch als „Du sollst" (177).

Dieser Seins-Anspruch ist immanent und transzendent: Wäre er nur in der Existenz des Menschen, so könnte er nicht echter Anspruch sein; wäre er nur über ihr, so könnte er nie ihr Anspruch sein. Die kategorial-transzendentale Dimension der Zeitlichkeit menschlicher Eksistenz, die die transzendentalen Seinseigenschaften konkret-existentiell ins Ethische übersetzt, bestimmt aber nicht nur das formale Prinzip der Ethik als Verantwortung der Freiheit im Seinsgeschick vor dem Absoluten, sondern auch ihre inhaltlich-materiale Grundstruktur, die sich in den klassischen Kardinaltugenden – Gerechtigkeit, Tapferkeit, Klugheit, Maß – von der Liebe her entfaltet (124–151).

Damit ist aus einem einheitlichen transzendentalen Ansatz heraus, der mutig bis zu einer trinitarischen Seinsstruktur vorzustoßen sucht, eine dialogisch-dynamische Metaphysik und Ethik in imponierender systematischer Geschlossenheit entworfen. Allerdings scheint die Frage einer trinitarischen Seinsstruktur hierdurch in ihrer metaphysischen und existentiell-ethischen Bedeutung wohl eher erst formuliert und angeregt als schon hinreichend untersucht und beantwortet. Was ist der innere Grund im Sein selbst, der das Sein veranlaßt, sich in sich selbst auszudrücken; und mit welchem Recht kann man dann von einer „Rückschwingung" als etwas „Drittem" sprechen; wie ist dieses in seiner relationalen Modalität zu fassen; ist die „Einheit" nicht schon dem sich ausdrückenden Ursprung, das Gute aber erst der „vollendeten Rückkehr" zuzuordnen und das Schöne dann „nach" Einheit und Wahrheit und „vor" das Gute zu setzen? Wie verhalten sich dabei der Akt-Charakter des Lichtes und der Akt-Charakter der Liebe? Und überhaupt und vor allem: welche Sprache ist dem relationalen Akt-Charakter des Seins als kreisender Bewegung angemessen; mit welchem Recht kann man, wie es hier geschieht, von einer „Dynamik" auch im Transzendentalen und Absoluten, und von „Lebendigkeit" auch im Anorganischen sprechen (z. B. Seite 48); ist die Analogie des Seins und der Sprache in solchem Sinne schon hinreichend reflektiert, differenziert und begründet?

Zur weiteren Aufhellung dieser Gesamtproblematik wäre es nützlich, auch andere moderne Ansätze und Begründungen einer trinitarischen Seinsartikulation in die Reflexion miteinzubeziehen, so z. B. Gustav Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt ²1961; Hans André, Annäherung durch Abstand, Salzburg 1957; Clemens Kaliba, Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes, Salzburg 1952; Bernhard Philberth, Der Dreieine, Stein/Rh. 1970; oder auch vom Rezensenten: Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965.

Doch diese offenen Fragen können den Wert des vorliegenden Werkes als wichtigen Beitrag zu der höchst aktuellen und dringlichen existentiell-metaphysisch-ethischen Zentralthematik nicht herabmindern, sondern es nur in seiner anregenden Kraft bestätigen.

Bamberg-Salzburg Heinrich Beck

Simonis, Walter: **Der verständige Umgang mit der Welt.** Differenz und Vermittlung von Theorie und Erfahrung in Erkenntnis und Wissenschaft. – Amsterdam: Rodopi NV 1974. 373 S. (Propädeutische Analysen)

In einer erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Abhandlung will W. Simonis grundlegende Möglichkeitsbedingungen wissenschaftlichen Erkennens aufdecken. Erkennen als mögliche Weise des Umganges mit Weltwirklichkeit gelingt, weil es unter erfaßbaren Gesetzmäßigkeiten steht, die im Erfassen selbst vollzogen werden.

Die Grundstruktur menschlichen Erkenntnisvollzuges wird dargestellt als Dualität praktischer und theoretischer Vernunft. Simonis Analyse entwirft auf der Folie philosophiegeschichtlich ausgewiesener Zuordnungen (Kant, Hegel, Frankfurter Schule) eine interessante Konzeption von Wissen und Wollen. Der Autor läßt nicht das Ästhetische als ‚unverbindlichen Ausweg' vor den er-

kenntniskritischen Folgen eines Interessenprimates gelten (Frankfurter Schule), sondern definiert das Ästhetische in der Stimmigkeit von Wollen und Wissen einer theoriegeleiteten Praxis. So befreiend dem Rez. der vorgeschlagene Weg erscheint, so problematisch offen bleibt allerdings die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit dieses ‚Stimmigkeits-Indizes' für wahre Erkenntnis. Zeigt sich bei Simonis der thomasische „splendor veritatis" als Wahrheitsindiz selbst in „Erfahrung einer ursprünglicheren Freiheit und Zwecklosigkeit" (27)? Ist die erfaßte Stimmigkeit von Wissen und Wollen ausschließlich Indiz für Wahrheit, oder nicht auch Indiz für die Gewolltheit? Wie sind dann aber beide Indikatoren ästhetisch unterscheidbar?

In einer phänomenologisch-systematisch aufgebauten Erkenntnistheorie (Teil I. S. 21–166) wird die Problematik Begriff, Urteil und Theorie einerseits, Wirklichkeit, Anschauung und Erfahrung andererseits als Beziehungsproblem aufgezeigt. „Die Frage, die in diesem Buch erörtert werden soll, ist die nach der Möglichkeit der Vermittlung von Begriff und Anschauung im geistigen Vollzug menschlichen Daseins" (21). Die schon im verständigen Umgang mit Welt angelegte Differenz und Einheit von Wissen und Wollen im Erkennen (60) werden im Begreifen und Urteilen – und in der darin gebrauchten Distanzierung zu erfahrbarer Wirklichkeit – analysiert und in ihren Möglichkeitsbedingungen erfragt. In dieser, wenn auch nicht ausdrücklich so hervorgehobenen ‚transzendentalen Frage' (vgl. S. 65, 85, 119) liegt m. E. das spekulativ-kritische Kernstück der Simonis-Untersuchung. Im Teil II (167–346) werden die im Teil I erarbeiteten Strukturen menschlichen Erkennens anhand dreier exemplarischer Wissenschaftsbereiche als bestimmende Problematik wissenschaftlichen Forschens vorgestellt. Naturwissenschaft (167), Geschichtswissenschaft (265) und Philosophie (317) gelten als Beispielbereiche für die Differenz von Theorie und Wirklichkeit; d. h. als vermittelte, nicht aber aufgehobene Differenz. Das Ästhetische in der Philosophie „spielt gewissermaßen die vermittelnde Schlüsselrolle im Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, wie zwischen Begriff und Anschauung, Wissen und Wollen" (343). Kann aber das verbindliche Maß vollzogener, getaner Wahrheit – wie Simonis meint – in dieser „weder rein theoretischen noch rein praktischen Eigenart" (343), dieser ästhetischen Stimmung angezeigt werden? Das Ästhetische als verbindliches Maß für Wahrheit in der Philosophie unterliegt doch, insofern es als Teil einer Theorie über Wahrheitsindiz benannt wird, selbst erst wieder einer entweder praktischen oder theoretischen Vernunftentscheidung. Die ‚weder rein theoretische noch rein praktische Eigenart' dieses Maßstabes und die Entscheidung für ihn, kann erkenntniskritisch selbst noch nicht mit Hilfe des ‚ästhetischen Indiz', dieser theoretisch-praktischen Vermischung geschehen! Welches Wahrheitsindiz spricht für das ästhetische Indiz?

Die Relevanz für die Theologie könnte in diesem philosophischen Buch darin liegen, daß den differenzierten Erkenntnisvollzügen – dem alltäglichen, dem wissenschaftlichen, dem ‚theologischen' Erkennen wie auch dem Glaubensvollzug – eine einheitliche Struktur menschlichen Seinsvollzuges zugrunde gelegt wird. Wirklich frag-würdig (!) bleibt dabei, diese Vollzugstendenz nicht nur auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin, sondern auch deren Gerichtetheit hin zu erkunden; d. h. nicht nur deren logische, sondern auch ontologische Implikationen zu entfalten.

In einem eigenen Anhang (347–370) wird ‚Zur Frage nach der Theologie als Wissenschaft' Stellung genommen. Leider wird die durch das Buch nahegelegte Frage nach der Wahrheitsfunktion des Ästhetischen in der Theologie als Theorie und Praxis nicht mit analoger Präsizion wie in den drei anderen Wissenschaftsdisziplinen gestellt. Daß auch dies „eine delikate Frage und subtil genug" (370) ist, scheint dem Rez. sicher.

Das besprochene Buch ist aus einer Vorlesungsreihe hervorgegangen. Der Genesis entspricht der anschaulich-faßliche Stil der Darlegung. Durch das Fehlen jeder Fußnote und jedes Belegzitates werden Nachprüfungen und Weiterdisputieren erschwert. Das ausführliche Namensregister bedürfte einer Ergänzung durch ein Begriffsregister. Das übersichtliche, ausführliche Inhaltsverzeichnis leidet darunter, daß nur Hauptüberschriften mit Seitenzahlen vermerkt sind. Eine ausgewogene, klare Einleitung und Zwischenresümees versöhnen mit den genannten formalen Leseerschwernissen.

Dem Buch wäre zu wünschen, daß die Frage nach der Bedeutung des Ästhetischen für den Erkenntnisvollzug gehört wird. Die These einer Stimmigkeit von Wissen und Wollen in der theoriegeleiteten Praxis sollte als beachtliche und gerade deswegen kritikfähige Antwort begriffen werden.

Mainz Bucher

Hommes, Ulrich: **Transzendenz und Personalität.** Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel. – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1972. Erschienen in japanischer Sprache in: Katorikku Kenkyu (‚Catholic Studies') n. 23 (vol. XII, fasc. I). Tokyo 1973, pp. 196–202. Übersetzung aus dem Englischen von J. F. Schmucker (Regensburg)

Die Bedeutung dieses bemerkenswerten Buches für moderne Philosophie und Theologie wird offenkundig, wenn man sich dem Problem des Selbstverständnisses des modernen Menschen zuwendet. Neuzeitliche Naturwissenschaft gelangte zu ihren großartigen Ergebnissen durch Anwendung einer strengen Methode, die – wie Descartes gefordert hatte – als wahres Wissen nur zuläßt, was klar und deutlich vorgestellt werden kann. Der Kern dieses Methodenideals liegt – wie Kant erklärte – in der Annahme, daß nur das wirklich erkennbar ist, was durch des Menschen eigene geistige Spontaneität konstituiert wird. Obgleich das Material der Erkenntnis sich der Rezeptivität der Sinne zu verdanken hat, so sind doch zentraler Inhalt, Struktur und Grenzen der Erkenntnis ausschließlich bestimmt durch die autonome, apriorische Tätigkeit des endlichen Geistes. Wenn daher nur das, was in Reichweite menschlicher Macht liegt, erkannt werden kann, schrumpft der geistige Horizont des Menschen vom unbegrenzten Bereich des Seins, wie es in der klassischen Metaphysik gesehen wurde, zum begrenzten Gebiet wissenschaftlich und so auch technisch verfügbarer Objekte; auf diese Weise versucht der Mensch, das Ganze des Seins in seinem Erkennen und Handeln auf sich zuzustellen. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts wurde der Mensch in steigendem Maße dessen gewahr, daß diese Weise wissenschaftlich-technischen Denkens, wenn sie zur grundlegenden Haltung des Menschen zur Welt verabsolutiert wird, zu einer ernsten Bedrohung der wahren Menschlichkeit des Menschen führt. Was zu Beginn der Neuzeit so aussah, als wäre es Selbstbefreiung und freie Selbstbestimmung des Menschen, beginnt sich nun als Gefangenschaft des Menschen in der Sinnlosigkeit seiner eigenen engen Grenzen zu enthüllen. Wie daher die apriorische und transzendentale Bestimmung des Menschen als eines autonomen Subjekts zu überwinden sei, oder – mit anderen Worten – wie der Mensch vom Würgegriff seiner Selbstfixiertheit und seiner selbsterrichteten Strukturen zu befreien sei, ist eine der wichtigsten Fragen und Aufgaben gegenwärtigen Denkens.

Die Aufgabe der Theologie steht nicht ohne Zusammenhang mit diesem fundamentalen Problem und seinem historischen Hintergrund, ja, wenn Theologie sich selbst recht versteht, hat sie ihren Ort im Zentrum dieses Kampfes um das Selbstverständnis des Menschen anzuerkennen. Das hat seinen Grund darin, daß Theologie Gott, der sich nicht auflösen läßt in die Subjektivität des Menschen, als das Heil des Menschen zu verkünden hat. Daher ist Ausgang und Ziel allen theologischen Interesses nichts als Gott selbst, und doch beansprucht Theologie, gerade weil sie derart den Menschen ausschließlich in seiner Beziehung auf Gott faßt, der wahren Menschlichkeit des Menschen am hervorragendsten zu dienen. Die verschiedenen Weisen, in denen Theologie über Gott spricht, spiegeln exakt und beispielhaft die verschiedenen Phasen der Entwicklung des modernen Denkens wider. Es gibt eine Weise, in der direkt über Gott selbst gesprochen wird ohne Rekurs auf die Erfahrung, das Selbstverständnis oder die Erkenntnisstruktur des Menschen – in dieser Weise des Sprechens von Gott erscheint dieser wie ein äußeres Ding, das dem Menschen fremd ist und durch seine willkürlichen Entscheidungen und Gebote den Menschen sich selbst entfremdet. Es ist genau dieses verdinglichte, dogmatische Verständnis von Gott, gegen das Descartes und Kant die absolute Würde des menschlichen Ich zu verteidigen hatten, das unmenschlich und unsittlich handelt, wenn es sich einer ihm wesensfremden Instanz unterwirft. So begann Theologie in Übereinstimmung mit der Forderung des neuzeitlichen Geistes von Gott als etwas zu sprechen, das notwendigerweise zum Selbstverständnis des Menschen gehört. In Anlehnung an die Transzendentalphilosophie wurde Gott als der Hintergrund oder die Tiefe des menschlichen Bewußtseins verstanden, als dasjenige, was den Menschen zur Begegnung mit der Welt und dem Du befähigt, oder als eine notwendige Ergänzung zum Zwecke menschlicher Selbsterfüllung. In diesem Lichte erscheint die Beziehung zu Gott als etwas Unvermeidliches und völlig Natürliches für den Menschen, oder, in der primitiveren utilitaristischen Version, als etwas, das zur Erlangung psychischer Gesundheit unerläßlich ist. In dieser Weise des Denkens ist einerseits die aus dem verdinglichten Got-

tesbegriff entspringende Heteronomie wirksam überwunden, aber dies geschieht andererseits um den Preis der Gefahr, Gott zum Accessoire oder Element des eigenen Seins des Menschen zu reduzieren – und auf solch einen Gott läßt sich leicht verzichten, weil er, wie Feuerbach und Nietzsche richtig verstanden, nicht mehr als eine Verkleidung der Natur des Menschen selbst ist. Wie kann man dann noch sinnvoll von Gott sprechen, ohne die unveräußerliche Würde des Menschen als selbstverantwortlicher Person zu verletzen oder andererseits die Transzendenz Gottes zu einem bloßen Aspekt des menschlichen Wesens zu degradieren? Mit anderen Worten: Wie ist Metaphysik als Erkenntnis des Absoluten und Unendlichen möglich für die endliche menschliche Vernunft? Dies ist die Frage, die Maurice Blondels berühmter und vieldiskutierter Religionsphilosophie ‚L'Action' (1893) zugrunde liegt und in der von Hommes vorgelegten, hier zu besprechenden meisterhaften Interpretation dieses Werkes ebenso eindringlich wie behutsam erörtert wird.

Obgleich Hommes' Untersuchung aus der gründlichen Erforschung umfangreichen, teilweise noch unveröffentlichten Materials hervorging, konzentriert sie sich streng auf die systematische Erhellung der fundamentalen Gedanken in Blondels ‚L'Action'. Das historische oder systematische Detail dient nur dem Zwecke, Blondels zentrale Einsicht ans Licht zu bringen, die den Kantischen Immanentismus und Apriorismus überwindet. Da Blondel sich noch nicht genügend von Kants transzendentalphilosophischer Terminologie zu lösen vermochte, sieht sich der Autor manchmal gezwungen, eigene Gedanken zur Interpretation dessen heranzuziehen, was Blondels Werk nur andeutet. Wenn wir auch zustimmen, daß Hommes' Interpretation die hervorragendsten Intentionen des Blondelschen Werks trifft, so hätten wir uns doch an manchen Stellen eine klarere Unterscheidung zwischen Blondels eigenen Gedanken gewünscht, soweit sich für sie eine Basis im Text selbst ausmachen läßt, und der weiteren Vertiefung dieser Gedanken durch den Autor.

Die Studie geht in vier eng miteinander verknüpften Schritten vor: Der erste Teil (‚Das Problem der Freiheit') legt durch eine Analyse der Descartes'schen und Kantschen Freiheitskonzeption die Bedeutung und den Hintergrund des Problems menschlicher Selbsttranszendenz frei. Der zweite Teil (‚Die Phänomenologie des Willens') behandelt Blondels Methode und seine Beschreibung der menschlichen Willensdynamik. Der zentrale dritte Teil (‚Die Transzendenz des Menschen') bedenkt die anthropologische Notwendigkeit und Struktur freier Selbsttranszendenz auf das Absolute. Der vierte Teil (‚Die Frage nach Gott') entfaltet Blondels Religionsphilosophie in Abhebung von Descartes' und Kants Konzeption Gottes. Im folgenden haben wir uns auf einige der Hauptpunkte dieser äußerst ergiebigen Untersuchung zu beschränken.

Um zu zeigen, daß das Sein und Handeln des Menschen sein Fundament in der Beziehung auf Gott hat, beginnt Blondel mit einer phänomenologischen Analyse des menschlichen Willensaktes. ‚Wille' bezeichnet hier nicht nur eine besondere Fähigkeit neben dem Intellekt, sondern die zentrale Spontaneität des Menschen oder das dynamische Prinzip der menschlichen Handlungsfreiheit. Der Wille empfängt zwar seine einzelnen Objekte aus der Verstandeserkenntnis, wird aber von seiner eigenen Dynamik getrieben. Diese Dynamik ist nicht abhängig von rationaler Erkenntnis, die ihr etwa vorherginge, sondern wird erleuchtet und geleitet durch eine Erkenntnis, die dem Handeln des Willens selbst immanent ist. Nun ist es Blondels fundamentale Einsicht, daß bei jedem auf ein endliches Gut gerichteten Wollen ein fundamentaler Widerspruch im Willen selbst zurückbleibt, weil das ausdrückliche Wollen ein konkretes, endliches Gut will, wohingegen die fundamentale Dynamik des Willens darüber hinaustreibt. Weil alles, wessen der Wille aus eigener Macht sich bemächtigen kann, den Willen in Enttäuschung zurückläßt, ist der Wille gezwungen, zu immer höheren, immer universaleren Gütern aufzusteigen – vom Reich der Sinne durch das Reich der Wissenschaft, das Reich der Moral bis zum Bereich sozialer Beziehungen. Nach dem Durchgang durch diese verschiedenen Bereiche ist der Wille am Ende mit der entscheidenden Erfahrung konfrontiert, daß, was er auch immer durch sein eigenes Bemühen erreichen kann, seine tiefe Sehnsucht nicht zu erfüllen vermag. Das hat seinen Grund darin, daß die fundamentale Dynamik des Willens nach dem unendlichen, absoluten Sein verlangt. So wird offenbar, daß in der inneren Struktur des Willens eine unüberbrückbare Differenz zwischen dem liegt, um dessen Hervorbringung und Beherrschung er sich bemühen kann – das ist das Gebiet der endlichen Gegenstände, wie es in Wissenschaft und Technik aufgearbeitet wird –, und dem, wonach er als der wahren Erfüllung und Bestimmung des Menschen verlangt, was jedoch nicht in Besitz genommen oder Gegenstand seiner Herrschaft werden kann – das ist die Fülle des Seins oder das transzendente Absolute, Gott genannt. Der Mensch steht daher durch die Natur seines Willens notwendig und unvermeidlich in einer über sich selbst hinausweisenden Offenheit und Beziehung, weil sein Wille konstituiert wird durch den Anruf Gottes. Aufgrund dieser Struktur seines Seins und Handelns wartet der Mensch darauf, daß sich das Absolute ihm gnädig mitteile. Wenn der Mensch fähig sein will, eine mögliche Selbstmitteilung des Absoluten zu empfangen, hat er die Haltung autonomer Herrschaft und Selbstzentriertheit aufzugeben und seine natürliche Transzendenz auf das Absolute in einer freien Entscheidung sich zu eigen zu machen. So ist der Mensch nicht nur natürlicherweise auf Gott hingeordnet, sondern ist aufgrund eben dieser Natur gezwungen, eine Entscheidung über sich selbst und sein Verhalten zu Gott zu fällen: entweder eigenverantwortlich sich selbst in seiner eigenen Natur anzunehmen, d. h. sich selbst gerade als sich selbst transzendierend anzunehmen und so das Absolute als Ursprung und Ziel seines Seins, oder sich zu weigern, in personaler Entscheidung dem Anruf des Absoluten zu entsprechen, und so nicht nur in sich verschlossen zu bleiben, sondern auch in fortwährendem Widerspruch mit seiner eigenen Natur zu leben. Hommes weist richtig darauf hin, daß diese Entscheidung für das Absolute nicht adäquat begriffen werden kann nach dem Modell einer freien Vorzugswahl unter mehreren Dingen, wie Freiheit in der aristotelischen Metaphysik gedacht wird. Es ist eine Entscheidung zwischen ‚Ja' und ‚Nein', zwischen ontologischer Affirmation und Negation. Da die Notwendigkeit dieser Entscheidung dem menschlichen Sein selbst entspringt, hat der Mensch darin vorrangig über sein eigenes personales Sein zu entscheiden.

Wenn der freie Wille sich in seiner personalen Offenheit auf das Absolute wählt, gelangt er in Einheit mit seiner eigenen natürlichen Dynamik und dadurch erst in wahre Freiheit. Die innere Form oder der Inhalt dieser höheren Freiheit ist die Liebe zum Absoluten, das Verharren im Hören auf seinen Anruf und die hoffnungsvolle Erwartung seiner Selbstmitteilung. Nur durch bereitwillige Aufnahme von Gottes Anruf und in bedingungsloser Entsprechung zu ihm gelingt dem Menschen die Erfüllung seiner tiefsten und ganzen Sehnsucht. Da das Absolute sich selbst in seinem Anruf um so mehr als liebendes Du offenbart, je mehr der Wille sich selbst auf es hin transzendiert, wird die Handlung des Willens die Quelle tieferer Erkenntnis, ohne etwa ihr Objekt transzendental zu konstituieren. Diese Seiten (von Hommes) im vierten Teil, welche von der personal-dialogischen Beziehung des Willens zu Gott handeln, sind ein bewundernswertes Meisterstück phänomenologisch-metaphysischer Anthropologie und Religionsphilosophie.

Es ist bemerkenswert, daß Blondel seine Analyse, die die fundamentale Natur des Willens als liebende Hingabe an das Absolute erweist, fast zu der selben Zeit entwickelte, als Nietzsche die Dynamik des Willens als Kampf um seine eigene Macht und Herrschaft verkündete. Die beiden entgegengesetzten Positionen charakterisieren einerseits Vollendung und zugleich Zerstörung einer fundamentalen Richtung modernen Denkens (bei Nietzsche) und andererseits einen Weg, dem Menschen die metaphysische und religiöse Dimension all seines Seins wiederzugewinnen (bei Blondel). In der Fortführung dieses neuen Wegs könnte es ein wichtiges Thema für zukünftige Forschung sein, zu zeigen, wie alle wesentlichen Aktivitäten des Menschen seiner Offenheit auf das Absolute hin entspringen, von ihr durchdrungen sind und ihren letzten Sinn in ihr haben.

Tokyo Klaus Riesenhuber

Ulrich, Ferdinand: **Der Mensch als Anfang.** Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit. – (Einsiedeln): Johannesverlag (1970). 159 S. br. DM/sfr 11.–

Ulrichs Beitrag stellt sich einer philosophischen Auseinandersetzung, welche an den Kern der Probleme rührt, die mit den heute überall umlaufenden Stichworten „Emanzipation" und „Mündigkeit" aufgegeben sind. Er spricht diesen Kern durch ein zentrales Zitat aus den Frühschriften von K. Marx an: „Ein Wesen gibt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen." Wird die Selbstbestimmung des Menschen so bestimmt, dann erhebt sich die Frage, welchen Sinn Kindheit im Ganzen des menschlichen Daseins überhaupt noch einnehmen kann.

Vf. fragt, ob es von hierher nicht notwendig wird „das kindliche Vernehmen, sein Sichbestimmen-lassen von außen zur ‚operativen' Praxis des handelnden Subjektes zu durchbrechen? (17) Kindheit erscheint als leer und muß überwunden werden, indem die in ihr „waltende Spannung von Abhängigkeit und Selbstand" aufgehoben wird (17). Er ist darum bemüht, aufzuzeigen, wie in den verschiedenen in der Gegenwart einflußreichen philosophischen Strömungen Kindheit übergangen bzw. zerstört und dadurch das Ganze des menschlichen Daseins zerbrochen wird. Er selbst nimmt die von Hegel ausgesprochene „un-

trennbare Einheit von ‚Sein und Nichts' und somit den ‚Anfang der Philosophie', aus dem sich eine ‚Logik' entfaltet" (140) zum Ausgang. Im Anschluß an seine im Hauptwerk „Homo abyssus" entfaltete Ontologie interpretiert Vf. diese Einheit von Sein und Nichts als die Einheit „von Reichtum und Armut" des Seins als Liebe. Armut und Reichtum dienen hier als Chiffren für die Selbstentäußerung und Verendlichung des Seins, durch welche es in der Vielheit der Seienden, obwohl von ihnen durch die ontologische Differenz verschieden, zur Gabe wird. Das Kind wird als „personaler Symbolos der Einheit von Reichtum und Armut im Sein als Liebe" (113) verstanden. Das Kind steht in seiner Bedürftigkeit und Angewiesenheit zugleich im Ursprung, nämlich im Empfangen der unendlichen, sich verendlichenden Gabe des Seins. Es ist reich, weil es in seinem jeweiligen Heute immerschon empfangen hat und darum sich die jeweilige Gegenwart dieses Heute in der Offenheit der Hoffnung immer wieder neu geben lassen kann. Darin erscheint es aber auch als arm, weil es nur reich sein kann, indem ihm immer schon gegeben ist, so daß gerade im Reichtum aufgeht, daß es von sich aus nichts hat. Dabei ist Vf. sich sehr wohl darüber im klaren, daß die Gabe des Seins nicht extrinsezistisch verordnet werden kann, sondern nur ankommt, wenn sie aus dem Ursprung der Freiheit angeeignet, zum Eigenen gemacht wird. Das Kind vermag dies nur, wenn ihm die „Selbstwerdung von innen" durch die Selbstannahme von außen vermittelt wird. Dieses ist die Aufgabe der Eltern, welche dem Kind die Welt öffnen, welche sich dem Kind nur insoweit erschließt, „als sie ihm durch die Gegenwart der Freiheit des Du aufgetan ist. Im Licht des Du beginnt die Welt zu reden. Das Wort des Andern entdeckt dem Kind die Worthaftigkeit der Welt. Weil es geliebt wird, vermag es zu lieben" (70).

Dieser Grundsatz wird in Ulrichs Buch immer aufs neue wiederholt, indem er von ihm her Richtungen der heutigen Philosophie, Verhaltensweisen, gesellschaftliche Trends, kurz den „Zeitgeist" in seinen vielfältigen Verzweigungen der Kritik unterzieht. Er wählt bewußt diese Methode der Wiederholung, denn die „Form und Methode der Wiederholung blieb der befragten Kindheit verpflichtet und angemessen", wie der letzte Satz des Buches lautet. Dabei stützt sich Vf. auf den Begriff der Wiederholung, wie er von Kierkegaard entwickelt worden ist und definiert von ihm her das Kind, von der Kindheit her aber den Menschen schlechthin. In dessen Dasein kommt es nämlich darauf an, immer wieder an den Ursprung zurückzugehen, in welchem ihm in der Einheit von Armut und Reichtum das Sein als Liebe zur Gabe wird. Diese Gabe kann niemals ohne den absoluten Geber gedacht werden, ist aber zugleich als Gabe von ihm verschieden. Sonst könnte sie nämlich niemals dem Menschen zur Gabe werden. Gerade die Differenz von Geber und Gabe ermöglicht es Ulrich, das Verhältnis Gottes zum Menschen und umgekehrt als nicht extrinsezistisch und nicht autoritär zu deuten, obwohl die Verwiesenheit auf das Empfangen ungetastet bleibt, ja gerade dazu führt, daß das Kind zum Symbol des Menschen als Anfang schlechthin werden kann. Freilich schließt diese Differenz zwischen Geber und Gabe auch immer die Trennung des Menschen vom absoluten Ursprung ein. Er ist nicht identisch mit ihm und gerade so erst fähig, die Gabe des Seins als Liebe und in Liebe zu empfangen. Damit wird wohl der eigentliche Grund der Einheit von Reichtum und Armut erreicht.

Vf.s Thesen sind als anthropologische ontologisch fundiert. Er bemüht sich aber auch um Parallelen zur Psychologie, vor allem der Freuds, wobei dessen Auffassungen in der Regel von Vf.s ontologischer Anthropologie her begründet werden, dabei aber in einem ganz neuen Licht erscheinen. Es wäre lohnend und notwendig, ein bis ins Detail durchgeführtes Gespräch zwischen dieser Anthropologie und dem Freudschen Verständnis des Menschen durchzuführen. So sehr nämlich Vf.s spekulative Kraft anzuerkennen ist, die zwischen scheinbar Entlegenem Beziehungen zu knüpfen versteht, so sehr muß doch gefragt werden, ob nicht an einigen Stellen die Vielfalt der Phänomene einem gewissen theoretischen Einheitszwang geopfert wird. Ein Beispiel dafür sei zitiert: Auf S. 119 wird davon gesprochen, daß das Kind, wenn es nicht glaubt, „daß ihm je mehr verheißen ist als das, was es schon in Besitz genommen hat" in einen das Dasein verknöchernden Geiz verfallen kann. Es verschmäht dann „das Schmecken und Verkosten" und beginnt zu „sparen". Mit dieser Verweigerung wird der Untergang der Vernunft „in der ratio discurvia" in Beziehung gesetzt. Davon wird gesagt: „Die Oralität wird von der Analität verschluckt ..."

Sein Versuch verweist auf eine wesentliche Dimension der menschlichen Existenz, von der aus sich die Einseitigkeit eines Denkens, welches den Menschen nötigen will, seine Herkunft und Vergangenheit als eine bloß leere hinter sich zu bringen, um sich durch Erfüllung ethischer Sollensansprüche, Leistung und Machbarkeit der Zukunft erst in dieser zu erfüllen, überwinden läßt. Daß die Zeit des Menschen dissoziiert wird, wenn die kindliche Einheit von Armut und Reichtum aufgegeben wird, d. h. das Stehen in der immer schon zuteil gewordenen und empfangenen Fülle des Seins, gehört wohl zum Eindrucksvollsten an diesem Buche. Vf. steht übrigens mit dieser Zeitauffassung den letzten Versuchen Heideggers, wobei vor allem an den Vortrag „Zeit und Sein" zu denken ist, näher, als er wohl selber meint. Dennoch sei die kritische Anfrage gestattet, ob nicht in diesem Versuch das Symbol des Kindes so sehr das Ganze des menschlichen Daseins deckt, daß kein rechter Raum mehr für die anderen Phasen unseres Daseins bleibt. Dieses hängt m. E. damit zusammen, daß das immer schon Anwesendsein der Gabe des Seins als der heile Anfang, von dem wir auszugehen haben, so stark betont wird, daß, trotz gegenteiliger Versicherungen, das „Noch-Nicht" wohl zu kurz kommt. Zwar hat Vf. völlig Recht, wenn er wiederholt deutlich macht, daß nur aus der Gewißheit, vom Sein immer schon erreicht zu sein, Hoffnung für das weitere Zukommen des Seins, also für Zukunft, gewonnen werden kann. Der Rezensent hat diesen Gesichtspunkt, freilich von einem anderen ontologischen Ausgangspunkt her, in mehreren Arbeiten ebenfalls herausgestellt. Zu fragen ist aber, ob die Zukunft uns nicht, wenn der Mensch wirklich einmal in reiner Gegenwart, im Spiel, im zwecklosen Heute ruhen soll, wovon Vf. vieles Eindrucksvolle zu sagen versteht, ein Neues und Anderes, noch nie Gewesenes mit sich bringen muß. Es müßte allen Anfang restlos übersteigen. Hier liegt bei aller berechtigten Kritik an dem Gedanken einer total dem Menschen verfügbaren Zukunft doch wohl das Recht eines philosophischen wie theologischen Verständnis des Menschen, das diesen zuerst und zuletzt nicht in einem heilen Anfang, sondern einer noch ausstehenden Zukunft gegründet sein läßt. Der Anfang muß, so könnte es jedenfalls eine stärker transzendentalphilosophische Anthropologie aufzeigen, als Verwiesenheit auf einen absoluten Sinn des Seins verstanden werden, den wir noch nicht eingeholt haben, weil er uns auch noch etwas vorenthält. Oben wurde schon gesagt, daß eine solche Verwiesenheit selber nur möglich ist, wenn sie auch schon Gegenwart, Enthüllung dieses absoluten Sinnes von Sein impliziert, freilich zugleich in einer eigentümlichen Leere, von der her die Einheit, aber auch die dialektische Spannung von Armut und Reichtum im Sinne Ulrichs noch einmal beleuchtet werden könnte[1]. Gäbe es ein solches noch Ausstehendes nicht, so wäre überhaupt nicht mehr zu verstehen, warum der Mensch seine Kindheit verlassen, das Erwachsensein lernen, altern und schließlich sterben muß. Anders ausgedrückt: Es muß auch ontologisch möglich sein, die Phasenhaftigkeit der menschlichen Existenz zu begründen. Geschieht das nicht, so entsteht auch die Gefahr, daß die Kindheit so sehr zum Symbol des Menschen überhaupt wird, daß man Aussagen über die Kindheit und den Menschen überhaupt nicht mehr recht unterscheiden kann und dadurch eine philosophische Theorie der Kindheit als bestimmte Altersphase nicht mehr möglich wird. Dieser Gefahr ist Vf. nicht immer entgangen. Daher ist sein Buch als kritisches Korrektiv, und zwar als ein notwendiges, als Korrektiv aber auch einseitiges Zeichen zu verstehen, auf das man aufmerksam machen sollte.

Oberhausen Georg Scherer

Callistos Angelicoudis contre Thomas d'Aquin. Introduction-texte critique par Stylianos Papadopoulos. – Athen: Kas. Grigoris 1970. 324 S. kart. Dr. 400.–

Die erstmals von Papadopoulos edierte Schrift des Hesychasten Kallistos Κατὰ τοῦ καθ' Ἑλλήνων δῆθεν λεγομένου βιβλίου Θωμᾶ Λατίνου vermittelt einen unmittelbaren Einblick in die Auseinandersetzung der östlichen mit der westlichen Theologie im 14. Jh., in dem der politische und wirtschaftliche Zerfall in Byzanz von einer humanistischen und theologischen Renaissance begleitet wurde. Kallistos gehört neben Gregorios Palamas und Nikolaos Kabasilas zu den Hauptvertretern der im 14. Jh. in Byzanz herrschenden Theologie der Gottesschau (θεολογία τῆς θεοπτίας), die durch ihren apophatischen Charakter und die Lehre von der Schau der göttlichen Energien als Erscheinungen des göttlichen Wesens gekennzeichnet wird.

[1] s. dazu G. Scherer, Reflexion – Meditation – Gebet, Essen 1973.

Die Voraussetzungen für das Verständnis des vorliegenden Textes schuf Hg. bereits 1967 mit seiner Athener theologischen Dissertation „Griechische Übersetzungen thomistischer Werke. Thomasanhänger und Antithomisten in Byzanz" (griech.), in der er das Eindringen der scholastischen Theologie in Byzanz und die Reaktion der Byzantiner untersucht. Auf den Text selbst geht Hg. in seiner ebenfalls in griechischer Sprache 1970 als 4. Bd. der Studienreihe „Analekta Vlatadon" erschienenen Studie „Begegnung der orthodoxen und scholastischen Theologie (in der Person von Kallistos Angelikoudis und Thomas von Aquin) ein.

Durch die Ermittlung der Thomas-Zitate belegt Hg. entgegen älteren Ansichten den fast ausschließlichen Bezug des Kallistos auf die Summa contra gentiles, die zudem in der von Kallistos benutzten Übersetzung des Demetrios Kydones den Kontroverstitel Καθ' Ἑλλήνων βιβλίον trug. Die überaus mühsame Arbeit bei der Feststellung der von Kallistos benutzten Schriften, der nur den Namen des Verfassers – und diesen auch nicht immer richtig – nennt, hat sich vor allem insofern gelohnt, als man einen Eindruck von der Arbeitsweise des Vf. gewinnt, der Thomas-Thesen vorausschickt und biblisch-patristisch zu widerlegen versucht.

Eine Erkenntnis über alle Vorlagen des Kallistos bietet Hg. allerdings nicht, denn er unterscheidet nicht zwischen unmittelbaren und indirekten Quellen. Er führt nach – bzw. durcheinander – direkte und indirekte Quellen und manchmal mehrere Parallelen an. So nennt er z. B. (130, Anm. 584) 2 Petr 2,22, obwohl es sich um ein Zitat handelt, das letztlich auf Spr 26,11 zurückgeht. Es ist auch nicht so, daß Hg. in solchen Fällen jeweils die seiner Ansicht nach unmittelbare Quelle des Kallistos angibt, denn z. B. für das Zitat „ich werde die Weisheit der Weisen zugrunde richten und den Verstand der Verständigen vernichten" weist er einige Male (37, Anm. 63; 42, Anm. 89; 299, Anm. 1390) nur auf 1 Kor 1,19 hin, an andern Stellen (149, Anm. 690; 213, Anm. 397) auch auf Is 29,14.

Zwar hat Hg. die Angaben des Kallistos kritisch überprüft, doch nicht mit letzter Konsequenz, denn er hält mit ihm schon längst als unecht erwiesene Werke für echt. So nennt er neben den drei Büchern Basileios' des Großen Adv. Eunomium, auch die Schrift Didymos' des Blinden De dogmatibus et contra Arianos als 4. und 5. Buch der antieunomischen Schrift des Basileios, der sie auch bei Migne angehängt sind. Sogar die pseudojustinischen Traktate Quaestiones et responsiones ad orthodoxos (die Schrift ist Theodoretos von Kyros zuzusprechen) und Quaestiones Christianae ad Grecos werden als Schriften Justinos' angeführt.

Daß man sich im Hinblick auf die Echtheit der Schriften auf Migne ebenso wenig wie auf Kallistos verlassen kann, steht außer Frage. Durch die Benutzung von Migne ist auch der Wert der angemerkten Abweichungen der ermittelten Zitate bei Kallistos in Frage gestellt, denn es geht nicht um die Abweichungen von Migne, sondern vom ursprünglichen Wortlaut der Stelle, für den Migne keine Sicherheit bietet, sondern vielmehr zu Fehlentscheidungen verleitet. Wer z. B. die kritischen Ausgaben von De vita Moysis des Gregorios Nyss., ed. H. Musurillo, Leiden 1964 und der Expositio fidei des Johannes Damask., ed. B. Kotter, Berlin 1973 zur Hand nimmt, stellt fest, daß Hg. bei der Textkorrektur den Fehlern von Migne zum Opfer gefallen ist.

Hg. hat sich bemüht, seinen kritischen Apparat nicht nur für griechische Leser zugänglich zu machen; doch ist unverkennbar, daß er teilweise in Griechenland erschienene und wenig bekannte Textausgaben benutzt und später die Stellen-Angaben nach allgemein zugänglichen Ausgaben, allerdings unvollständig vorgenommen hat. Für Zitate aus dem Glaubensbekenntnis verweist er (255, Anm. 1211) auf Mansi und J. Karmiris oder (283, Anm. 1314; 284, Anm. 1315) nur auf Mansi, für De fides Nicaena conservanda des Ephesenums nur auf Karmiris (285, Anm. 1318). Ebenso eigentümlich ist es, wenn er für zwei Schriften des Ps.-Justinos (118, Anm. 487; 200, Anm. 942) die Ausgabe „Bibliothek Griechischer Kirchenväter", Athen 1955ff, für eine dritte jedoch (269, Anm. 1267; 273, Anm. 1286) neben der „Bibliothek" auch Migne angibt. Wenn dies im Hinblick auf die Benutzer der „Bibliothek" erfolgt ist, hätte es generell für die bereits erschienenen Väter geschehen müssen.

Die Ungereimtheiten bei den Quellen-Angaben zeigen sich am auffälligsten in der Zitierweise der Schriften des Aristoteles, die formal nicht exakt und sachlich nicht immer richtig ist; z. B.:

151, Anm. 697: Phys. Δ 12. Gigon, A, 218b–219
statt: Phys. IV 12, 221b 29–31.
133, Anm. 596: Eth. Nic. H 14. Gigon, B, 1247–1248a
statt: Eth. Nic. VII 14, 1154b 26.
173, Anm. 811: Eth. Nic. I 8. Gigon, B, 1178b
statt: Eth. Nic. X 9, 1179a 3.
229, Anm. 1075: Eth. Nic. Z 6. Gigon, B, 1141a
statt: Eth. Nic. VI 7, 1141a 16–20.

Weniger schwer wiegen dagegen die Versehen, die eingeschlichen sind; z. B.:
S. 147: Die Korintherbrief-Stellen der Anm. 679 und 680 sind vertauscht.
S. 225: Doppelnummerierung der Kapitel 479 und 480.
S. 308, Z. 36: 321 statt 231. S. 308, Z. 39: 299 statt 229. Schließlich bei den „Corrigenda" S. 323, Z. 5: 22 statt 2; Z. 19: 5 statt 7.

Die Herstellung des Textes, der bisher nur durch den Kodex 339 des Iviron-Klosters überliefert ist, hat Hg. trotz den besonderen Schwierigkeiten, da er ohne eine Vergleichsmöglichkeit in kritischen Fällen entscheiden mußte, mit großer Akribie und kritischem Geist geleistet; abgesehen von einigen Übertreibungen bei der Textkorrektur, wenn er z. B. schon längst gebräuchliche Formen korrigiert, wie die neutestamentliche Form ὄφελον (1 Kor 4,8; 2 Kor 11,1; Gal 5,12) in ὤφελλον (145, Z. 14) oder das hellenistische μίγνυμι in μείγνυμι 29, Z. 24. 27. 29; 42, Z. 21; 145, Z. 1; 234, Z. 10; 263, Z. 29 u. ö.), die wahrscheinlich auf Kallistos selbst zurückgehen.

Die Indices der Bibel-, Väter-, Thomas- und Aristoteles-Zitate sowie das Sachregister am Ende des Buches zeigen noch einmal den Fleiß des Hg. und bieten eine Hilfe für das Studium der Theologie der Gottesschau und überhaupt der Osttheologie in ihrer Abgrenzung gegen die westliche Scholastik.

Münster Anastasios Kallis

Post, Werner: **Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus.** Zum Spätwerk Max Horkheimers. – München: Kösel (1971). 156 S. kart. DM 9.80

Am 5. Dezember 1968 rebellierten die Studenten am Soziologischen Institut der Universität Frankfurt gegen ihre Lehrer, die Vertreter der sogenannten Kritischen Theorie: „Die Frankfurter Soziologie beansprucht kritische Theorie der Gesellschaft zu sein, welche die Gesellschaft als veränderbar darstellt und politisch bewußte Intelligenz ausbildet. Die kritische Theorie ... ist jedoch so kritisch, daß sie der politischen Studentenbewegung bislang nur in den Rücken gefallen ist." Dem alten Max Horkheimer, der mit Vorliebe als Herrenreiter von Montagnola karikiert wurde, hielt man Worte des jungen (Heinrich Regius, Dämmerung, Zürich 1934) entgegen: „Die revolutionäre Karriere führt nicht über Bankette und Ehrentitel, über interessante Forschungen und Professorengehälter, sondern über Elend, Schande, Undankbarkeit, Zuchthaus ins Ungewisse, das nur ein fast übermenschlicher Glaube erhellt. Von bloß begabten Leuten wird sie daher selten eingeschlagen."

Auch in weniger unmittelbaren Formen wiederholte sich diese Kritik an Horkheimers „Wende" von revolutionärer Ungeduld zur Sehnsucht nach dem ganz Anderen, von scharfsinniger Analyse der kapitalistischen Welt zu feinsinnig-pessimistischer Kontemplation. Werner Post anerkennt in seiner kleinen Schrift die Trennung zwischen kritischer Theorie und metaphysischem Pessimismus nicht. Horkheimers Alterssehnsucht nach einem absolut Anderen zur Wirklichkeit, bei dem einzig die Postulate der Vernunft noch aufgehoben sein könnten, schützt er sowohl vor lediglich an aktionistischer Strategie und Taktik interessierten Erwartungen wie vor den Heimholungstendenzen verunsicherter Theologie, die glücklich über jeden ist, der etwas zu sagen hat und ihr gleichwohl eine Chance gibt.

In einer Zeit, da es den Erben der Kritischen Theorie schwerfällt, noch Aufmerksamkeit für sie wachzuhalten (wie etwa Alfred Schmidt), oder sie sich an diese Theorie eher als an eine historische Gestalt der Sozialphilosophie erinnern (wie Habermas in seinem Vortrag zum 50. Jahrestag der Eröffnung des Instituts für Sozialforschung); angesichts einer Lage, in der Kritische Theorie nur noch als Buhmann im ideenpolitischen Kampf restaurativer Kräfte etwa gegen Rahmenrichtlinien zu taugen scheint, sollte man sich durch die (von persönlicher und sachlicher Vertrautheit zeugende) Darstellung P.s zurückführen lassen zu einer den Autoren der Kritischen Theorie gerechter werdenden Wiederaufnahme der Auseinandersetzung (denn bloße Affirmation ihres Denkens, System- und Schulenbildung läßt solches – zuweilen fast selbstzerstörerisches – Denken nicht zu).

Münster Ferdinand W. Menne

Rauh, Fritz: **Theologische Grenzfragen zur Biologie und Anthropologie.** Information und Material für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. – München: Don Bosco 1973. 130 S. kart. DM 14.80

Vf. „will vom erfahrungswissenschaftlichen Tatsachenmaterial her Grenzen biologischer und naturwissenschaftlich-anthropolo-

gischer Erkenntnisse und Fragestellungen aufweisen, die zugleich an Grenzprobleme der Theologie heranführen" (7). Gedacht ist von ihm diese Heranführung v. a. als eine Information für Religionsunterricht und religiöse Erwachsenenbildung (7). Zweifellos würde eine Arbeit, die den genannten Intentionen entspricht, eine große Leserschaft unter den Religionslehrern finden, da Grenzprobleme der Theologie bei zunehmend problemorientiertem Unterricht mehr und mehr den „Stoff" des Religionsunterrichtes ausmachen. Der Don Bosco Verlag hat ein Bedürfnis für entsprechende Hilfestellung entdeckt und das hier zu besprechende Buch auf den Markt gebracht. Angesichts dieser so sehr zu begrüßenden Initiative ist es um so bedauerlicher, daß das Ergebnis dieser Initiative große Mängel aufweist und der Titel des Buches dem Leser zu viel verspricht.

Die Mängel lassen sich zwei Gruppen zuweisen:

1. Das Buch heißt „Theologische Grenzfragen ..." und läßt damit eine Diskussion dieser theologischen Grenzfragen auch erwarten. Diese Erwartung wird aber enttäuscht, heißt es doch gleich im Vorwort: „Da ferner der Hauptaktzent auf einer Information und einer Materialdarbietung lag, wurde die theologische Problemstellung lediglich skizziert" (7). Diese Skizzen, zudem hier und da zu „glatt", genügen aber nicht, um eine echte Hilfe zu sein für den Religionslehrer und Erwachsenenbildner. Zugegeben: diese bedürfen auch der ausführlichen naturwissenschaftlichen Sachinformation (die sie sich auch mit ein wenig Mühe aus greifbarer Literatur verschaffen könnten), v. a. aber bedürfen sie der Einsicht in die theologische Diskussion der entsprechenden Probleme sicherlich in der gleichen Ausführlichkeit. Dieses leistet das Buch leider nicht. Wenn das Buch dieser sicherlich beschwerlichen Diskussion aus dem Wege gehen will, dann sollte der Titel das auch ehrlich deutlich machen.

2. In den Überschriften der Kapitel werden die Probleme im Grenzbereich zwischen Theologie und Naturwissenschaft (naturwissenschaftliche Anthropologie) genannt: Zur Methode theologischen und naturwissenschaftlichen Forschens; Die Evolution der Organismen und des Menschen; Die biologische Manipulation des Menschen; Der Beginn menschlichen Lebens; Biologische Argumente zur Geburtenregelung; Überlegungen zum Naturbegriff und zur Normenfindung; Einige Aspekte der Verhaltensforschung; Freiheit als biologisches Grenzproblem. Die Information und Materialdarbietung zu diesen Themen – darauf soll der Hauptakzent des Buches liegen (7) – sind jedoch an einigen wenigen Stellen nicht exakt. Hingewiesen sei u. a. auf eine Ungenauigkeit der Normenklatur. S. 15 heißt es: „Zu den Neanthropinen gehören alle als ‚Homo sapiens sapiens' zusammengefaßten Formen von der jüngeren Altsteinzeit (...) bis zur Gegenwart" (15). S. 18 heißt es jedoch „Alle heute lebenden Menschenrassen werden zu der einen Art Mensch (Homo sapiens recens) zusammengefaßt" (18). Des weiteren spricht der Autor auf S. 20 von „Allgemeine Regeln der Evolution". Er nennt 9, von denen jedoch der größere Teil keine „Regeln" sind, sondern lediglich Feststellungen über den tatsächlichen bisherigen Evolutionsablauf, z. B. heißt es unter 2: „Zugleich erweiterte sich der Lebensraum der Organismen. Vom Wasser her, dem primären Wohnraum, wurde das Land erobert. Schließlich wurde die Luft noch als Lebensraum hinzugewonnen" (20). S. 38f wird von der Therapie einer genetisch gestörten Reaktionskette als von einer genetischen Manipulation gesprochen. Diese Therapie bezieht sich jedoch nicht auf eine Manipulation des genetischen Codes, sondern auf eine Korrektur der Folgen eines gestörten Codes.

Abgesehen von den genannten u. ä. Beanstandungen hält der Rezensent die Information von naturwissenschaftlicher Seite her für zunächst ausreichend. Schade ist, und das sei wiederholt, daß der Religionslehrer u. der Erwachsenenbildner angesichts dieser Information in bezug auf die theologische Aufarbeitung alleingelassen bzw. mit zu glatten und zu kurzen Problemlösungen abgefunden wird. Insgesamt drängt sich dem Rezensenten der Eindruck auf, daß der Autor von seiten des Verlages an Termine gebunden wurde, die ein ausgewogenes und gediegenes Werk nicht entstehen lassen konnten.

Paderborn Werner Bröker

Weissmahr, Béla SJ: **Gottes Wirken in der Welt.** Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders. – Frankfurt: Josef Knecht 1973. X, 198 S. (Frankfurter Theologische Studien Bd 15) kart. DM 29.–

Das angezeigte Werk befaßt sich mit den Problemen ‚Wunder' und ‚Evolution', jedoch nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der umfassenderen Problematik der „Idee des frei in der Welt handelnden, sich als Person offenbarenden Gottes" (IX).

Die grundlegende Lehre christlichen Glaubens, „daß Gott ..., sich in einer persönlichen Weise mit dem Menschen eingelassen hat" (1), daß Gott der Herr der Welt ist (1), verlangt, Gott als den zu glauben, „der immer wieder frei und souverän den Lauf der Ereignisse bestimmt" (1). Die Konfrontation dieses Glaubens mit der ‚Erkenntnis', daß alles, was in dieser Welt geschieht, nach immanenten Gesetzlichkeiten abläuft, führte zu einer Verunsicherung des Glaubens, und zu „nicht eben ruhmvollen Rückzugsgefechte [n]" (3), die bei vielen den Eindruck weckten, „es stehe schlecht mit der ‚Sache Gott' und es sei nur eine Frage der Zeit, daß der Gottesbegriff sich als ganz überflüssig erweisen werde" (3). Auch die theologische Einsicht, daß Gott „seinen Geschöpfen das Sein als das ihnen je Eigene gibt", daß er in der Welt durch die Eigenwirksamkeit seiner Geschöpfe wirkt (3), vermochte nicht, dem modernen Menschen die Begegnung mit Gott als einer spontan in der Welt handelnden Person zu ermöglichen (4). Wenn Gott aber nicht mehr als handelnde Person erkannt wird, dann bedeutet Gott auch nichts, dann wird das Wort Gott für den heutigen Menschen leer und sinnlos (4).

Für dieses seit langem aktuelle Problem des Christen – leider viel zu wenig thematisiert innerhalb der Theologie – möchte der Autor eine mögliche Lösung, enggeführt auf die Wunder- und Evolutionsfrage, vorschlagen. Diesen Lösungsvorschlag versteht er als Diskussionsbeitrag (6). Für diesen Versuch scheinen ihm metaphysische Überlegungen unentbehrlich (7) – und Metaphysik wird dann auch ausgiebig getrieben, um die Frage zu beantworten: „Wie soll man sich das von Bibel und Tradition eindeutig bezeugte freie und unmittelbare Wirken Gottes in der Welt heute denken?" (7/8).

Die gedankliche Differenziertheit der Überlegungen dieses Buches läßt sich in dieser Rezension nicht wiedergeben. Als Hinweis diene ein Blick auf die Gliederung.

In einem ersten Teil schildert der Autor die Entwicklung des theologischen Verständnisses der unmittelbaren göttlichen Intervention in der Welt; in einem zweiten Teil prüft er die Voraussetzungen zu einer richtigen Deutung der Aussagen über das unmittelbare Wirken Gottes in der Welt (Über die Möglichkeit des göttlichen Wirkens in der Welt ohne Zweitursachen. Sinn und Bedeutung der Unterscheidung begrifflicher und metaphysischer Erkenntnis. Philosophische Besinnung auf die naturwissenschaftliche Welterkenntnis. Metaphysische Untersuchung der Möglichkeitsbedingungen eines persönlich freien göttlichen Wirkens in unserer, sich durch Eigenwirksamkeit vollziehenden Welt). Der dritte Teil münzt die Überlegungen zu dem eingangs genannten Lösungsvorschlag aus und kommt zu dem Schluß: „je intensiver Gott in der Welt wirkt, desto intensiver wirkt das Geschöpf selbst. Außerdem ergibt sich aus dem metaphysischen Wirklichkeitsverständnis, daß das Geschöpf selbst neues Sein hervorbringen kann, daß es also zur Selbstüberbietung fähig ist, und daß es eben als solches der Ort ist, wo das freie und besondere Wirken Gottes innerhalb der Welt erscheint" (189 in der Zusammenfassung). Die Frage nach der Evolution scheint dem Autor damit beantwortet zu sein. Zur Frage des Wunders müssen seiner Auffassung nach jedoch noch konkretisierende Fakten hinzugesetzt werden, die er in zuverlässigen Berichten über außergewöhnliche Vorkommnisse (Parapsychologie, Wunderberichte) gegeben sieht. (189)

Der Verfasser hat ein Dilemma heutiger Theologie erkannt. Bewundernswürdig ist sein Mut, einer Lösung dieses Dilemma nachspüren, um so bewundernswürdiger, als er die Lösung spekulativ sucht. Ist diese Lösung aber so viel anders als die, die er zu Beginn seines Buches für nicht ausreichend hält? (3). Zu fragen ist auch, ob diese Art der spekulativen Behandlung eines Problems, das ‚unter die Haut geht', in der Lage ist, dem modernen Menschen die Begegnung mit Gott als einer spontan in der Welt handelnden Person zu ermöglichen (4).

Paderborn Werner Bröker

Schiller, Gertrud: **Ikonographie der christlichen Kunst.** Bd 2: Die Passion Jesu Christi. 296 S., 816 Abb. Ln DM 155.–. Bd 3: Auferstehung und Erhöhung Christi. 308 S., 721 Abb. Ln DM 180.–. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1968, 1971).

Vor kurzem teilte der Verlag Brüder Hollinek Wien mit, daß das „Lexikon der Christlichen Ikonographie" von Hans Aurenhammer nicht weitergeführt werden kann. Alle, die die bisherigen Lieferungen kennen, werden die Einstellung sehr bedauern, zumal es nach dem „Künstle" die erste Neubearbeitung dieses so wichtigen Gebietes christlicher und abendländischer Kunstgeschichte in deutscher Sprache war. Unterdessen gehen die beiden anderen großen und umfangreichen Werke der Ikonographie das: „Lexikon der christlichen Ikonographie" herausgegeben von Engelbert Kirschbaum bei Herder und „Ikonographie der christlichen Kunst" von Gertrud Schiller ihrer Vollendung entgegen. Dieses letztgenannte soll mit dem Band: Kirche – Maria – Engel – Apokalypse – Jüngstes Gericht – Trinität seinen Abschluß finden. Auf den besonderen

Wert und seine Bedeutung konnte bei der Besprechung des 1. Bandes (Theologische Revue Nr. 4, 1968, S. 262) hingewiesen werden. Band 2 bringt die Passion Christi von der Darstellung der Salbung in Bethanien über alle Phasen der Passionsgeschichte bis zur Kreuzabnahme, zum Begräbnis, dem Vesperbild, den Arma Christi und bis zum Schmerzensmann. Was dem interessierten Leser an Erkenntnissen durch umfassende Studien zu den Einzelthemen und zu jedem der 816 vorzüglich reproduzierten Bilder geboten wird, ist bewunderungswert. Mag sein, daß dem Kunstwissenschaftler nicht alle Wünsche erfüllt erscheinen. Gar manche Umstände erzwingen oft jene Beschränkung eines Werkes, durch die dem ganzen neue Vorteile erwachsen. Jedenfalls handelt es sich um ein Werk, das zahlreiche Ereignisse der Heiligen Schrift, viele Details der Glaubenslehre, der Liturgie, der Frömmigkeitsformen von einzelnen und Gemeinden und Gemeinschaften in Wort und Bild darstellt. Wie jedes Kompendium der Ikonographie so bietet auch dieses eine Geschichte der Kunst, wenn auch aus gegebenen Gründen nur selten die Zeugnisse über das 17. Jhdt. hinausgreifen.

Bei objektiver und geschärfter Betrachtung von Bildern werden oftmals „Merkwürdigkeiten" festgestellt, für die keine rechte ikonographische Quelle gefunden werden kann. Solche Abweichungen der Aussagen zwischen Texten und Bildinhalten können sehr subjektive Gründe haben. Sie können auf Privatmeinungen und unkontrollierbaren Inspirationen fußen. Sie können auch mit pluralistischen Ideen zusammenhängen. Der Ikonograph der Bilder christlicher Themen wird meist solche Abweichungen an den deplazierten und ungebührlichen Attributen erkennen können, um dann Zweifel an der Echtheit und Aufrichtigkeit des im Bild Dargestellten zu bekommen. Es könnte sich dann leicht um eine „Bilderhäresie" handeln, die ja in der Bilderkunst nie ausgeschlossen werden kann, und ihren Grund und Ausgang beim Künstler oder Auftraggeber oder beiden haben kann. Jedenfalls ist die Kunst auch immer wieder ein Tummelplatz der Gnosis gewesen und wird es bleiben, solange es Christentum und Geschichte gibt.

Um hier nur ein oder das andere Beispiel zu nennen: Wie kommt der Fisch auf den Abendmahlstisch, wo ihn doch die Schriftstelle unmöglich anzeigt? Auch Worte oder Ausführungen des hl. Augustinus über den „Fisch" geben dafür keine vernünftige Begründung. Und wenn Judas beim Abendmahl einen „Fisch" stiehlt (Klosterneuburger-Altar), mit dem er doch in jener Nacht absolut nichts anfangen kann, was kann das schon anders bedeuten, als daß die Künstler und Auftraggeber jener Zeit genau zu wissen glaubten, was das „Fischsymbol" für sie und ihre Wissenden wert war. Es ist eben abwegig zu meinen, das Osterlamm oder gar das Brot beim Abendmahl durch einen „Fisch" ersetzten zu können, was manchmal auf Bildplakaten für eucharistische Kongresse versucht worden ist. (Zum Fischsymbol vgl. C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, unter Stichwort Fisch, Zürich 1952, und: „Die Aussage des christlichen Symbols ist Gnosis, und die Kompensation des Unbewußten ist es erst recht", ebenda S. 44).

Wer die Bilder eines Dali oder Ernst Fuchs u. a. mit scheinbar christlicher Thematik genau betrachtet, wird wie bei vielen Bildern eines Hieronymus Bosch auf vielfache „Merkwürdigkeiten" stoßen, die ans Absurde zu grenzen scheinen. Es wird kaum gelingen, alle diese ikonographischen Rätsel zu lösen, wenn auch schon vieles gelungen ist. So kann man z. B. die „Dornenkrönung" von H. Bosch (Bd. 2 Bildnummer 255) kaum als solche bezeichnen. Die dort abgebildeten 4 „Kerle" sind keineswegs Peiniger Christi, von denen die Evangelien sprechen. Ihre Gesten und Attribute verraten sie als „Meister" oder doch als „Gesellen" ihrer „Zunft". Auch „Christus" ist hier als ein „Meister" dargestellt, der mehr weiß als die vier. Auch das Ecce-Homo-Bild desselben H. Bosch (Bild Nr. 264) weist viele Dinge auf, die alle nichts mit dem Passionsereignis vor und mit Pilatus zu tun haben können. Clément A. Wertheim Aymès bringt in seinem: Hieronymus Bosch, eine Einführung in seine geheime Symbolik (Amsterdam 1957) auf S. 41 zwei Abbildungen von der „Dornenkrönung" in verschiedenen Fassungen, die der Aufklärung einiger Rätsel in der Kunst des H. Bosch dienen.

Der 2. Band zeigt in den Nummern 112–115 nach der Reihe der Apostelkommunion auch solche des „Abendmahles der Reformatoren". Dieses Thema: Abendmahl, Kommunion, Eucharistie der Christengemeinschaften müßte wohl ganz separiert und auch in seiner ganzen Weite in Wort und Bild behandelt werden.

Um das „Himmelfahrts-Bild" in der Unterkirche von S. Clemente in Rom (Bd. 3, Nr. 467) gibt es seit seiner Aufdeckung im vorigen Jahrhundert Kontroversen. Der Archeologe P. F. J. Mullooly, der Entdecker der Fresken dieser Kirche, nannte dieses Bild: „das älteste bekannte Gemälde einer Assumptio Virginis". Gegen eine Ascensio Christi sprechen auch heute noch viele Gründe. Vgl. Lieball, Die Leoninischen Fresken in der Unterkirche von S. Clemente in Rom, Wien 1959.

Es sei erlaubt, noch folgende Wünsche an die Herausgeber dieses ausgezeichneten Werkes zu richten:

1. daß man nicht auf die Ikonographie der „Heiligen" verzichten sollte, da doch zweifellos die Darstellungen der Heiligen einen außerordentlichen Anteil an der christlichen Ikonographie haben und diese auch Zeugen der Echtheit des christlichen Glaubens durch alle Jahrhunderte der Kirchengeschichte sind und mit ihnen sich auch eine Wiedervereinigung der Christenheit erst in vollem Umfang denken läßt;
2. daß im Bilderverzeichnis neben der Bildnummer auch die Textseite vermerkt sei, auf der eben dieses Bild besprochen wird; denn es ist oft recht schwierig, vom Bild ausgehend die meist so wichtige und vorzügliche Beschreibung zu entdecken.

Regensburg Josef Lieball

Sudbrack, Josef: **Beten ist menschlich.** Aus der Erfahrung des Lebens zu Gott gehen. – Freiburg/Br.: Herder (1973). 256 S. (Herderbücherei Nr. 465) kart. DM 5.90; sFr 7.70; öS 45.50

„So wichtig auch strukturelle Veränderungen im Großraum Kirche sein mögen, die Entscheidung wird im Raum des Menschen fallen, in seinem Verhalten zu Gott, in seinem ‚Gebet'. Darum geht es, um sonst nichts" (28f). Mit diesen Worten umreißt Vf. sein Anliegen, dem modernen Menschen Wege und Möglichkeiten des Gebets aufzuweisen.

Die Voraussetzung hierfür will er im ersten Teil seines Büchleins schaffen, der sich mit der Begegnung heutiger Gebetserfahrung mit der modernen Wirklichkeit auseinandersetzt. Er schildert den Weg aus einer traditionsgeprägten Vergangenheit mit ihrer Gottesnähe im symbolischen Weltverständnis und in der Eindeutigkeit von Dingen und Worten über die Welt- und Gottessicht des Nominalismus bis zur modernen Hinwendung zum Einzelding. Ferner erörtert er Züge heutiger Wirklichkeitsauffassung („Gefahr und Chance der Innerlichkeit"; Selbstwerden durch personales Gegenüberstehen; Suche nach der „Einheit von Individuum und Gesellschaft"; Verhältnis von Denken und Tun). Zur Rechtfertigung betenden Sprechens mit Gott setzt Vf. sich auch mit der Linguistik auseinander, weil es bei deren (vom empirisch erfaßbaren Einzelding ausgehendem) Realitätsbegriff letztlich „um die Realität desjenigen" geht, „den das Gebet anzusprechen glaubt" (83). Aber: „Die Entthronung der Satzwahrheit sollte in christlicher Deutung zur erneuten Hinwendung zur Wirklichkeit des Glaubens, zur betenden Kontaktsuche mit Gott und seinem Jesus Christus werden" (89). Es gibt eben kein religiöses Sprechen „ohne die Interpretation und aktive Dynamik der eigenen Erfahrung in die sinngebende Richtung hinein" (115). In einer anschließenden „Phänomenologie" heutiger „theologischer Ansätze" zum Thema Gebet wird mit Recht K. Rahners Ausspruch hervorgehoben: „Gebet ist das Ereignis der Erfahrung Gottes selbst" (135).

Der II. Teil bietet Leitsätze zum christlichen Beten in der Welt von heute, z. B.: „Nur ausgehend von humanen Situationen und ständig sich rückbeziehend auf sie bleibt das Gebet wirklichkeitserfüllt" (145ff); „Aus der Wir-Gestalt des Glaubens ergeben sich nicht nur gemeinsames Beten und dialogische Verantwortung, sondern auch Normen und Formen im persönlichen Gebet" (162ff)" „Weder Gebetserlebnis noch Rationalität oder Methodik zerstören das Gebet, wohl aber deren Unantastbarkeit und Ausschließlichkeit" (174ff).

Eine anregende kritische Auseinandersetzung mit geistigen Strömungen der Vergangenheit und Gegenwart.

Herstelle Oda Hagemeyer

Switek, Günter: **„In Armut predigen".** Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola. – Würzburg: Echter (1972). 308 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens Bd 6) Linson DM 42.–

Diese Studie, eine von der Gregoriana in Rom angenommene Dissertation, beabsichtigt keine rein historische Auseinandersetzung, ebensowenig eine kirchenrechtliche Thematisierung des Armutsrechts in der Gesellschaft Jesu. Sie will vielmehr die spirituellen Kraftlinien in Ignatius' Ideen und Artmutspraxis herausstellen. Das Leitmotiv ist dargelegt in dem Titel: „In Armut predigen", einem Ausdruck, den Ignatius selber geprägt hat.

Durch diese spezifisch spirituell-theologische Sicht weiß Vf. sich der Analyse sozial-wirtschaftlicher Faktoren, die im 16. Jahrhundert bezüglich der Armut mitspielten, enthoben, und wird sein Studium durch die geistliche Entwicklung nicht nur der Lehre, sondern vor allem der Gotteserfahrung des Ignatius bestimmt.

So sehen wir im Anfang seines Lebens die Bekehrung zu einer Armut, welche Buße für ein früheres sündiges Leben ausdrückt. Eine

weitere Auswirkung und Vertiefung der Armutserfahrung findet im Aufenthalt während der Pilgerfahrt nach dem Hl. Lande in Monserrat und Manresa statt. Die Armut wird dort verinnerlicht und ist kurz zu umschreiben als: arm sein, weil Jesus arm ist. Daß hiermit noch keine völlige Armutspraxis und -spiritualität ausgebaut ist, ist selbstverständlich; dennoch ist dieser obengenannte Kern der Schicksalsgemeinschaft mit dem armen Christus für Ignatius fortan entscheidend und gibt auch den Weg an, den er andere führen will, wie die Betrachtungen über den König, die zwei Standarten, die dritte Art der Demut und die Wahlen in den Exercitia Spiritualia beweisen.

Sind die Jahre seines Studiums an den Universitäten Alcala, Salamanca und Paris und seines priesterlichen Apostolats im Kreise der ersten Gefährten auch als eine Zwischenperiode in seinem Leben zu betrachten, so sind sie für die Entwicklung seiner Armutsauffassung doch von besonderem Interesse. Die anfängliche Bettelarmut wird während der Studienjahre ausgesetzt bis zum Beginn des eigentlich apostolischen Lebens, das die Form der Predigt in Armut annimmt. Für apostolische Arbeit wird nicht um Geld gebeten, um die Verkündigung von jedem Verdacht der Habsucht zu sichern.

Wenn Ignatius als Oberer des gerade gutgeheißenen Ordens zu Beginn der vierziger Jahre Gebräuche zuläßt, die einen Kompromiß mit seinem Ideal bilden, dann kehrt er, wie sein Tagebuch beweißt, nach einigen Jahren auf Grund seiner Gebetserfahrungen wieder zu seiner ursprünglichen geistlichen Intuition zurück: das apostolische Leben ist ein Leben in Armut, und freiwillige Armut ist dabei zugleich in höchstem Maße apostolisch. Das bedeutete aber keineswegs, daß der Ordensstifter von vornherein Experimente ausschloß oder in der Armutspraxis des noch jungen und schnell wachsenden Ordens bei seinem Festhalten an den fundamentalen Einsichten undifferenziert vorging. So wurden die Häuser der Societas professa vornehmlich Orte dieser vollen apostolischen Armut, während in den Kollegien für Ordensstudenten eine gemilderte Praxis vertreten wurde, schon um diese Studenten für das spätere Apostolat nicht durch eine zu große Entbehrung zu hindern.

Die Frage, inwieweit die von Ignatius vertretenen Ideen spezifisch ignatianisch sind, beantwortet Vf., indem er sie mit bestehenden Vorschriften und der Gesetzgebung vergleicht. Ein Einfluß der Bettelorden kann aufgezeigt werden, wo Ignatius die Armut nicht auf das Individuum beschränkt, sondern sie auf die Gemeinschaft als Ganzes ausdehnt. Monastische Vorschriften ließen ihre Spuren in den Regelungen der „vita communis" zurück, während eine ziemlich geringe Wirkung der Armutspraxis und Regeln der gleichfalls im 16. Jahrhundert entstandenen Ordines Canonicorum Regularium z. B. der Theatiner zu spüren ist, etwa in Bezug auf die Lebensart der „honesti sacerdotes".

Zusammenfassend kann man sagen, daß von dem, was der Sekretär des Ignatius, Polanco, aus schon bestehenden Ordensgesetzgebungen zusammengestellt hat, die Armutsgesetzgebung der Societas Jesu nur wenig übernommen hat, und sie dadurch nicht entscheidend beeinflußt worden ist. Wohl wurde das eigene apostolische Armutsideal bereichert und konkretisiert durch das, was sich von der vorgefundenen Armutspraxis damit harmonisieren ließ.

Eine nähere Analyse der endgültigeren, in den Konstitutionen und dem Examen Generale niedergelegten Armutsgesetzgebung zeigt, daß Armut nicht eine reine Abhängigkeit vom Oberen oder ein juridischer Terminus sein, sondern eine reelle Entbehrung bedeuten will. Beweggründe für diese apostolische Armut sind christologischer, theologischer, asketischer und apostolischer Signatur. Das Fehlen der auf die persönliche Nachfolge gelegten Akzente ist nach Vf. die Folge der Tatsache, daß die Konstitutionen nicht für das Individuum, sondern für die ganze Gemeinschaft als solche geschrieben sind. Die konkrete Armutspraxis des ersten Ordensgenerals bis zu seinem Tod 1556 zeigt, wie mit Beibehaltung der ursprünglichen Vision die Armutsregelungen den konkreten Umständen angepaßt wurden. Die nicht geringen finanziellen Sorgen infolge des schnellen Wachstums der der schlechten finanziellen Lage dieser Anfangsperiode beschäftigten Ignatius in seiner Verwaltung fortwährend und erforderten, daß er immer wieder bei Wohltätern anklopfen mußte.

Wenn er auch in der Entbehrung eine Gelegenheit sieht, dem individuellen Ordensmitglied die Armut zu gönnen, so zögert er nicht, die finanzielle Lage zu verbessern, wenn der wirkliche Nutzen des Apostolats das verlangt, auch auf die Gefahr hin, daß man die Gesellschaft für habsüchtig hält. Dem individuellen Ordensbruder gegenüber war der General sehr streng: gar kein eigener Besitz und völlige Abhängigkeit vom Oberen. Die Lebensweise eines „honestus sacerdos" wurde betont mit einer klaren Tendenz nach wirklicher Einfachheit und Armut, während die Gratuität des Apostolates als ungeschmälerte, unveränderliche Größe in seiner Verwaltung und seiner ausgedehnten Korrespondenz wahrzunehmen ist.

In einer synthetischen Betrachtung über Ignatius' Grundideen der Armut nennt Vf. als Grundmotive: die Nachfolge des armen Jesus und der Apostel, die in Armut ausgesandt wurden, die Übung des Vertrauens auf den Vater und die Vorbereitung der künftigen Ordensmitglieder auf die spätere apostolische Lage, die wirkliche Entbehrung verlangt.

Die Formen, in denen diese Motive in der Gesellschaft Jesu zum Ausdruck kommen, sind: völliger Verzicht auf eigenen Besitz, sich ernähren mit Almosen, die Gratuität der apostolischen Dienstleistungen, die „vita communis", die Lebensweise der „honesti sacerdotes" mit der Tendenz nach einem wirklich dürftigen Leben, der Dienst an den Armen sowie das Predigen über die Armut.

Vf. vergleicht die ignatianische Armut mit der Hl. Schrift und mit der heutigen Armutstheologie und konfrontiert das ignatianische Ideal der Predigt in Armut mit den heute vorhandenen oder fehlenden Weisen der Armutspraxis in dem Jesuitenorden, dessen Mitglied er ist.

In dieser sorgfältigen Studie ist es Vf. gelungen, die Armutsideen des Ignatius in einer größeren Tragweite, als sie das 16. Jahrhundert oder der Jesuitenorden zu realisieren vermochten, aufleuchten zu lassen. Sie leidet allerdings an dem Mangel der meisten Arbeiten über die Spiritualität des Ignatius, daß nämlich die Zeit bis zur Ordensgründung ausführlich behandelt wird, die Jahre nach 1540 dagegen nur noch in den großen Linien gezeichnet werden. Eine Darstellung der Armutspraxis des späten Ignatius wäre sehr nützlich gewesen. Auch sind die im Übrigen klaren und brauchbaren Erörterungen der Armutsproblematik im heutigen religiösen Leben etwas kärglich geraten. Hier hätte man gerne eine ausführlichere Behandlung und Analyse der bei der letzten Generalversammlung des Ordens und danach geäußerten Bedenken und geforderten Lösungen gefunden. Der Antwort auf die Frage nach der Verwirklichung apostolischer Armut in der heutigen Zeit würde damit gedient sein.

Nunhem-Haelen (Niederlande) Gerard Wilkens SJ

Spaemann, Heinrich: **Stunde des Glaubens.** – (Einsiedeln): Johannes Verlag (1971). 108 S. (Kriterien 23) kart. DM/sfr 9.–

Eine in Sprache und Worten der Schrift fundierte überzeugende Einladung zur unaufschiebbaren Glaubensentscheidung, zur praktischen Einübung im Glauben, zum Durchhalten eines verantworteten Glaubens, nicht zuletzt im Zeugnis des Glaubens, aber auch im angefochtenen Glauben, und zwar im Zeichen immer neuen Aufbruchs. „Seit Abraham ist für die gläubige Existenz der Auszugs- und Trennungsakt konstitutiv: Lassen von Bisherigem, Leben aus Sterben, je neue Begegnung mit dem kommenden Christus ..." (56) Die Christen „sind ihrer Berufung nach die Offenheit nach oben und zugleich nach vorn ..., sie sind die Gegner eines frommen Gestern, einer Observanz, in der alles zum Heil Erforderliche bereits vorhanden, eingespielt und gesichert erscheint", „die Nichtetablierten" und „darum immer wieder aus allen Verbürgerlichungen der Existenz Aus- und Aufbrechenden" (27), aber so, „daß nichts geschehe, was nur abbaut, nicht aufbaut: nichts, was nur auflöst, statt daß erfüllt wird; nichts, was veruneinigt, statt zu sammeln" (40). – Ein zuverlässiger Wegweiser für den Menschen von heute.

Herstelle Oda Hagemeyer

Merton, Thomas: **Wahrhaftig beten.** – Freiburg/Schweiz: Paulusverlag (1971). Lw. sfr. 12.80

Mertons Gebetstheologie wurde für seine Zeitgenossen zu einem geistlichen Testament von Rang. Seine mystische Leidenschaft hat eine ganze Generation junger Katholiken zur Erneuerung ihres Gebetslebens inspiriert und entflammt. Er zeigt in diesem Büchlein, daß echtes Beten keiner ungewöhnlichen Technik oder umständlichen Einweihung bedarf. Es bedeutet nicht mehr und nicht weniger als sich der göttlichen Liebe öffnen und sie widerzuspiegeln. Wichtig ist nach Mertons Überzeugung aber auch die Verbindung des persönlichen Betens mit der Liturgie, die das innerliche Leben und Beten nährt und befruchtet. Zahlreiche Beispiele und Belege aus der Geschichte des Gebetslebens zeugen von einer reifen Einsicht in das heute so aktuelle Thema.

Herstelle Oda Hagemeyer

Heufelder, Emmanuel M.: **Der Geist betet in uns.** Erwägung über Röm 8, 26.27. – Meitingen/Freising: Kyrios-Verlag (1973). 56 S. (Theologie und Leben 15) kart. DM 5.–

Eine Sammlung von kurzen Meditationen (im Anschluß an neutestamentliche Texte) zur Beantwortung praktischer Fragen des konkreten geistlichen Lebens. Vf. will der weitreichenden Geistentfremdung im Frömmigkeitsleben abhelfen durch Anregungen zur Geisterfahrung aufgrund von Röm 8, 26f („Der Geist kommt unserer Schwachheit zu Hilfe"), Röm 8,15 (Im Geist rufen wir: „Abba – Vater!"), 1 Kor 12,3 („Niemand kann sagen ‚Herr Jesus' außer im Heiligen Geist"), Joh 16,13; 4,23; Röm 8,14. Der Leser wird angeleitet zu echtem Lebenskontakt mit dem Gott in uns, der immer für uns da ist, um uns mit seiner Liebe „alles zu schenken".

Herstelle Oda Hagemeyer

Habilitationen im akademischen Jahr 1973/74

Bonn:

Dr. theol. Heinz Schütte, Köln, am 15. 12. 1973 für das Fach Dogmatik unter besonderer Berücksichtigung der Ökumenischen Theologie: „Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart" (Jorissen, Breuning).

Dr. theol. Ernst Nellessen, Aachen, am 31. 5. 1974 für das Fach Neues Testament: „Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugenbegriff" (Zimmermann, Schäfer).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Lothar Roos, Freiburg, am 31. 1. 1974 für das Fach Pastoraltheologie u. Christl. Gesellschaftslehre: „1. Pastoral im Wandel der Gesellschaft heute 2. Freiheit-Gleichheit-Brüderlichkeit 3. Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft 4. Friedensrelevante Haltungen" (Knauber, Henning).

Mainz:

Dr. Friedrich Wilhelm Jürgensmeier, Missionare von der Heiligen Familie, 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. Wilhelm Gessel, München und Freising, am 24. 1. 1974 für das Fach Alte Kirchengeschichte und Patrologie: „Die Theologie des Gebetes nach ‚De Oratione' von Origenes" (Ziegler, Stockmeier).

Dr. phil., Dr. theol. Anton Ziegenaus, Augsburg, am 20. 6. 1974 für das Fach Dogmatik: „Theologische Ortsbestimmungen der Bußformen" (Scheffczyk, Schmaus).

Dr. theol. Josef Hainz, München und Freising, am 25. 7. 1974 für das Fach Neues Testament: „KOINONIA – ‚Kirche' als Gemeinschaft bei Paulus" (Kuss, Michel).

Münster:

Dr. theol. Hermann Josef Pottmeyer, Münster, am 17. 11. 1973 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts" (Hünermann, Kasper).

Dr. theol. Theodor Herr, Paderborn, am 31. 1. 1974 für das Fach Christliche Sozialwissenschaften: „Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments" (Weber, Thüsing).

Dr. theol. Elmar Klinger, Bamberg, am 11. 5. 1974 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Theologie – Kirche – Geschichte. Theoretische Voraussetzungen und geschichtliche Implikationen der Ekklesiologie. Ihre Grundlegung bei Melchior Cano und ihr Wandel in der Aufklärung" (Rahner, Vorgrimler).

Würzburg:

Dr. theol. Ernst-Christoph Suttner, Regensburg, am 11. 7. 1974 für das Fach Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens: „Die Antwort der Orthodoxie im rumänischen Raum auf Reformation und Gegenreformation" (Biedermann, Ganzer).

Dr. theol., Dr. phil. Paul Zulehner, Wien, am 25. 10. 1973 für das Fach Pastoraltheologie und Pastoralsoziologie: „Partielle Identifikation als Problem der Kirche und Chance der Pastoral" (Zerfaß, Dreier).

Innsbruck:

Dr. phil. Walter Martin Michael Neidl, Regensburg, am 26. 9. 1973 für das Fach Christliche Philosophie: „Thearchia. Die Frage nach Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin" (Coreth, Richter, Marlet).

Dr. phil. Hans Czuma SJ am 13. 12. 1973 für das Fach Philosophie: „Untersuchung über Autonomie" (Gutwenger, Marlet).

Dr. theol. Bernhard Grom SJ am 10. 6. 1974 für das Fach Pastoraltheologie (Katechetik): „Methodisch-didaktische Impulse für die religionspädagogische Praxis" (Croce, Meyer).

Wien:

Dr. theol. Josef Weismayer, Wien, am 10. 6. 1974 für das Fach Spirituelle Theologie: „Theologie und Spiritualität. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation der Doctrine Spirituelle des P. Louis Lallemant S.J." (Schulte, Müller).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1973/74

Bochum:

Rainer Zeyen, Essen: „Quaestiones disputatae des Johannes de Polliaco zur kirchlichen Verfassung (quodl. V q. 12–12)" (Hödl, Heinemann).

Gerhard Schmitt, Essen: „Philosophie zwischen Heilsgewißheit und Revolution. Zur Möglichkeit einer Begegnung von Christentum und Marxismus auf der philosophischen Ebene Ernst Blochs" (Ermecke, Scheffler).

Hans-Jürgen van der Minde, Paderborn: „Schrift und Tradition bei Paulus. Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief" (Schneider, Sand).

Walter Radl, Köln: „Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte" (Schneider, Sand).

Bonn:

P. Josef Schmitz CSSR: „Christliche Initiation und Meßfeier im Laufe des Jahres bei Ambrosius von Mailand" (Nußbaum, Dassmann).

P. Richard Glöckner OP: „Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas" (Zimmermann, Botterweck).

Gerhard Reifferscheid, Ermland: „Das Bistum Ermland und das Dritte Reich" (Stasiewski, Hegel).

Goswin N. M. Habets, Roermond: „Die Große Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27). Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testamentes" (Botterweck, Zimmermann).

Karl Friedrich Reith: „Die Gotteslehre bei Franz Anton Staudenmaier" (Breuning, Jorissen).

Helmut Madl: „Literarkritische und formanalytische Untersuchungen zu 1 Sam 14" (Botterweck, Zimmermann).

Dr. phil. Richard Mathes: „Löwen und Rom. Zur Gründung der Katholischen Universität Löwen unter besonderer Berücksichtigung der Kirchen- und Bildungspolitik Papst Gregors XVI. (1833–34)" (Stasiewski, Hegel).

Rudolf Brack: „Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914" (Hegel, Stasiewski).

Sturm Wittschier: „‚Gott und Mensch in Wechselbeziehung'. Eine Untersuchung zur Pneuma-Theologie Paul Tillichs" (Breuning, Jorissen).

Freiburg i. Br.:

Albert Ilien, Rottenburg: „Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin" (Welte, Riedlinger).

Joseph Schumacher, Münster: „Der ‚Denzinger' von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Erkenntnislehre in neuerer Zeit" (Kolping, Riedlinger).

Otto Scheib, Freiburg i. Br.: „Die Reformationsdiskussion in der Hansestadt Hamburg 1522–1528. Untersuchungen zur Entstehung, Struktur und Problematik der Religionsgespräche in der Reformationszeit" (W. Müller, Fürst).

Fridolin Keck, Freiburg i. Br.: „Die öffentliche Abschiedsrede Jesu in Lk 20,45–21,36. Eine redaktions- und motivgeschichtliche Untersuchung" (Vögtle, Deissler).

Bruno Faupel, Paderborn: „Die Religionsphilosophie George Tyrell's" (Welte, Lehmann).

Robert Zollitsch, Freiburg i. Br.: „Amt und Funktion der Presbyter in den ersten zwei Jahrhunderten" (Riedlinger, Vögtle).

Michael Lattke, Münster i. W.: „Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von ἀγάπη, ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Johannesevangelium" (Vögtle, Deissler).

Lorenz Oberlinner, München: „Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der ‚Brüder Jesu' in der Synopse" (Vögtle, Deissler).

Bernd Uhl, Freiburg i. Br.: „Die Idee des Christlichen Sozialismus in Deutschland 1945–1947" (Henning, Völkl).

Richard Hauser, Freiburg i. Br.: „Zur Spiritualität der Mailänder Pataria" (W. Müller, Madre).

Hans-Peter Rieder, Rottenburg: „Die Strafvollzugsreform und ihre notwendigen Auswirkungen auf den Dienst der Kirche in den Vollzugsanstalten der Bundesrepublik Deutschland" (Völkl, Henning).

Peter Wolf, Freiburg i. Br.: „Liegt in den Logien von der ‚Todestaufe' (Mk 10,38f; Lk 12,49f) eine Spur des Todesverständnisses Jesu vor?" (Vögtle, Deissler).

Mainz:

Bernhard Brenk: „Metaphysik des einen und absoluten Seins. Mitdenkende Darstellung der metaphysischen Gottesidee des späten Max Scheler" (Stallmach, Schmitz).

Werner Krämer: „Begriff und Strukturen der Kirche nach den Basler Konziliaristen" (Haubst, Schneider).

Heinz-Jürgen Vogels: „Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten" (Haubst, Hahn).

Karl Helmut Singer: „Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik" (Schneider, Pesch).

München:

Hildegard Witzenrath OSB: „Das Buch Rut. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung" (Richter, Aßfalg).

Maurice Bouton CSC: „Relationalität. Zum Verstehensprinzip des Denkens Rudolf Bultmanns" (Schmaus, Fries).

Ernst-Günter Rokahr, Trier: „Ausschluß der ehelichen Treuepflicht im kirchlichen Eheprozeß bei der S.R. Rota" (Scheuermann, Schmitz).

Dr. jur. Adam Zirkel, Würzburg: „Executio potestatis. Zur Lehre Gratians von der geistlichen Gewalt" (Mörsdorf, Schmitz).

Werner Müller, Speyer: „Der Mensch ist zur Welt. Grundlinien einer philosophischen Anthropologie bei Maurice Merleau-Ponty, untersucht in theologischer Absicht" (Fries, Feifel).

Jürgen Werbick, Speyer: „Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings" (Fries, Gründel).

Leo Zirker, Speyer: „Dialogische Existenz im Dienst für die glaubende Gemeinde. (Zur Neuformulierung im Dienst des Weltpriesters)" (Egenter, Schilling).

Antonio Lopez-Méndez OST: „Die Hoffnung im theologischen Denken Teilhard de Chardins. Hoffnung als Synthese: Versuch einer systematischen Darstellung" (Scheffczyk, Gründel).

Ignacio Pérez de Heredia, Valle Segorbe/Span.: „Die Befangenheit des Richters im kanonischen Recht. Die Entwicklung der Einrede der Befangenheit und Amtsenthaltung des Richters von dem Dekretalenrecht bis zum CIC" (Scheuermann, Schmitz).

Laurence Finnegan, Kath. Apostolat: „Christian Faith in the American Death-of-God Theology" (Scheffczyk, Fries).

Eberhard Rolinck, Münster: „Geschichte und Reich Gottes – Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich" (Fries, Scheffczyk).

Werner Berg, München und Freising: „Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch" (Scharbert, Dürig).

Josef Yamabe Ken, Ueda/Japan: „Eucharistie und Kirche bei F. Suarez" (Schmaus, Scheffczyk).

Adalbert Mayer, Augsburg: „Triebkräfte und Grundlinien der Entstehung des Meßstipendiums" (Mörsdorf, Dürig).

Hermann Gilhaus: „Jugendkunde im Umbruch. Zur physischen und psychischen Wandelbarkeit der Reifeentwicklung als pädagogische Vorfrage" (Kampmann, Feifel).

Gottlieb Leinsle, OPraem: „‚Res et signum'. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras" (Dettloff, Finkenzeller).

Münster:

Athanasios Basdekis, Metropole Servia und Kozani: „Die Christologie des Leontius von Jerusalem. Seine Logoslehre" (Kötting, Vorgrimler).

Horst Goldstein, Münster: „Das Gemeindeverständnis des Ersten Petrusbriefs. Exegetische Untersuchungen zur Theologie der Gemeinde in 1 Petr" (Thüsing, Gnilka).

Francisco de Assis Costa Taborda SJ, Porto Alegre: „Die Lehre von der Dogmenentwicklung bei Francisco Marin-Sola. Kritische Analyse und Perspektiven des Wahrheitsbegriffs" (Hünermann, Vorgrimler).

Winfried Leinweber, Fulda: „Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung" (Exeler, Iserloh).

Robert J. Delaney, Münster: „Pastoral renewal in a local church. Investigation of the pastoral principles involved in the development of the local church of San Miguelito, Panama" (Exeler, Metz).

Alberto de Boni, Caxias do Sul, Brasilien: „Kirche auf neuen Wegen. Reformbestrebungen der brasilianischen Kirche und ihre gesellschaftlichen Implikationen" (Metz, Exeler).

Johannes Schwarte, Münster: „Gustav Gundlach SJ (1892–1963), Repräsentant und Interpret der katholischen Soziallehre in der Ära Pius' XII. Historische Einordnung und systematische Darstellung" (Weber, Iserloh).

Jean-Louis Stoffel, Sitten (Schweiz): „Theologische Motive im nachtridentinischen Mischehenrecht, insbesondere bis zur Benedictina von 1741" (Lengsfeld, Herrmann).

Josef Hochstaffl, Münster: „Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs" (Metz, Khoury).

Werner Thissen, Münster: „Erzählungen der Befreiung. Exegetische Untersuchungen zu Mk 2,1–3,6" (Thüsing, Gnilka).

Dietrich Zimmermann, Hildesheim: „Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland" (Exeler, Lengeling).

Dr. phil. Anastasios Kallis: „Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa" (Kötting, Remmers).

Matthew L. Lamb, Utrecht: „History, method and theology. A dialectical comparison of Wilhelm Dilthey's critique of historical reason and Bernard Lonergan's meta-methodology" (Metz, Hünermann).

Regensburg:

Helmut Moll: „Die Entwicklung der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon" (Ratzinger, Kleinheyer).

Franz Platzer: „Geschichte – Heilsgeschichte – Hermeneutik. Gotteserfahrung in geschichtsloser Zeit" (Schiffers, Brox).

Siegfried Wiedenhofer: „Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon" (Ratzinger, Benz).

Trier:

Ivan Čagalj, Split/Jugoslawien: „Gott – Seine Unveränderlichkeit und seine Wirksamkeit in der Welt bei Augustinus. Ein Beitrag zu der Problematik: Gott in der Geschichte" (Kremer, Reinhardt).

Helmut Pfeiffer, Trier: „Gotteserfahrung und Glaube in der Philosophie Karl Jaspers'. Interpretation und Kritik" (Bartz, Kremer).

Arnold Stiglmair, Brixen: „Weisheit und Jahweglaube bei Kohelet" (Haag, Dommershausen).

Sabino Vengco, Malolos/Philipinen: „Juan de Cartagena OFM (1563–1668). The Mariology of his Homiliae catholicae and its Baroque Scripturism" (Reinhardt, Weier).

Tübingen:

Christoph Keller, Rottenburg: „Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus" (Rief, Auer).

Balthasar Schrott, Brixen: „Die Idee in der Geschichte. Zur theologischen Denkform Franz Anton Staudenmaiers" (Kasper, Reinhardt).

John J. McNamee, Tulsa/USA: „The Role of the Spirit in Pentecostalism. A Comparative Study" (Kasper, Lohfink).

Würzburg:

Günter Fischer, Würzburg: „Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f" (Schnackenburg, Schreiner).

Rudolf Hasenstab, Würzburg: „Paraklese. Beiträge zu einem paulinischen Modell für die Moraltheologie" (Auer, Teichtweiher, Schnackenburg).

Robert Mahoney, Chicago/USA: „Two Disciples at the Tomb. The Background and Message of John 20,1–10" (Schnackenburg, Blank).

Heribert Smolinsky, Trier: „Domenico de ‚Domenichi und seine Schrift ‚De potestate pape et termino eius'" (Ganzer, Weigand).

Graz:

Dr. phil. Alois Closs, Graz-Seckau: „De virtute religionis in se eiusque in organismo virtutum gradu" (approbiert 1916) (Weiss, Köck).

Anton Granitzer, Gurk: „Das Archidiakonat Oberkärnten vor und in der Reformation" (Amon, Gastgeber).

Heinrich Schnuderl, Graz-Seckau: „Die Liturgiekonstitution des zweiten Vatikanischen Konzils unter pastoraltheologischen Gesichtspunkten" (Gastgeber, Harnoncourt).

P. Franz Weber MFSC: „Mission und Pastoraltheologie – Die Missionstätigkeit der Kirche in den pastoraltheologischen Lehrbüchern von der Aufklärung bis zur Gegenwart" (Gastgeber, Schwendenwein).

Innsbruck:

Johann Platter OT: „Die Begründung des Mischehenverbotes. Eine theologie- und rechtsgeschichtliche Untersuchung" (Mühlsteiger, Croce).

Herbert Schneider SJ: „Taufe im Heiligen Geist. Die ‚Geistestaufe' in der katholischen Pfingstbewegung und der Urkirche" (Kehl, Rotter).

Christopher Ezekwugo, Onitsha/Nigeria: „Chi, The True God in Igbo Religion" (Kern, Schupp).

Mato Matošević SJ: „Die marxistische Religionskritik in Jugoslawien von 1950–1970" (Kern, Gutwenger).

Augustin Nguyen van Trinh, Saigon: „Die mystischen Grundzüge in der Gotteslehre Paul Tillichs" (Gutwenger, Schupp).

Johannes Ruppelt, Paderborn: „Freiheit und Beeinflussung in der psychoanalytischen Übertragungssituation" (Rotter, Satura).

Robert Locher SJ: „Die Bibelauslegung in der Moraltheologie Fritz Tillmanns" (Rotter, Meyer).

Josef Ungericht, Bozen/Brixen: „Sein, Symbol und Offenbarung bei Paul Tillich. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre Paul Tillichs" (Gutwenger, Schupp).

Gregor Butz: „Ordensaustritte in Österreich. Eine religionssoziologische Untersuchung über Ordensaustritte von 1945–1971, dargestellt am Beispiel der österr. Provinz der Gesellschaft Jesu" (Morel, Sbandi).

Karl-Heinz Crumbach SJ: „Theologie in kritischer Öffentlichkeit. Die Frage Kants an das kirchliche Christentum" (Schupp, Czuma).

Werner Längle: „Priesteraustritte in Österreich 1945–1971. Eine religions-soziologische Untersuchung zur Frage der Amtsniederlegung von Weltpriestern" (Morel, Rotter).

Ivan Macan SJ: „Bedeutungstheorie in der Philosophie Ludwig Wittgensteins" (Richter, Muck).

Johannes Sauer, Bamberg: „Ferment der Vermittlung. Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader" (Schupp, Kern).

Elmar Mitterstieler SJ: „Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen. Zur ‚fides quaerens intellectum' in der Theologie Karl Rahners" (Kern, Schupp).

Walter Wetzel, Rottenburg: „Die Mission der Kirche im Religionsunterricht (Eine bibeltheologische, material-kerygmatische, didaktisch-methodische Untersuchung)" (Croce, Kehl).

Gerhard Förch, Bamberg: „Theologie als Darstellung der Geschichte in der Idee. Zum Theologiebegriff Friedrich Brenners (1784–1848)" (Schupp, Felderer).

Josef Berger, Aachen: „Sprachereignis als Wirklichkeitsverständnis. Darstellung und kritische Auseinandersetzung mit der Theologie von Ernst Fuchs" (Schupp, Kern).

Iwan Dacko, Lwiw: „Metropolitan Andrej Szeptyckyj, rediscoverer of traditional eastern ecclesiology and ecumenism" (Schupp, Grotz).

Paul Paas, Münster: „Das Vaterschicksal des Menschen. Zur Deutung biblischer Gottesaussagen bei Sigmund Freud" (Kern, Satura).

Hugo Helbok, Innsbruck: „Zum Kirchenbild im Religionsunterricht. Untersuchung zur Darstellung der Lehre von der Kirche in österreichischen, französischen und deutschen Religionsbüchern an Mittelschulen aus der Nachkriegszeit" (Croce, Zeller).

Dominik Kalata SJ: „Christliche Humanität und marxistischer Humanismus in fundamentaltheologischer Sicht" (Kern, Zeller).

Oswald Stanger: „Untersuchungen zum Prophetenbild in den Kapiteln 37–45 des Jeremiabuches" (Gamper, Kehl).

Josef Steiner: „Ein Modell aufklärischer Liturgiereform. Der Beitrag Vitus Anton Winters zur Erneuerung katholischer Liturgie" (Meyer, Sbandi).

Norbert Strotmann MSC: „Die Sprache des Dialogs zwischen Marxisten und Christen" (Morel, Schupp).

Salzburg:

Konrad Köhl, Brixen: „Die Effizienz der mehrwöchigen Weiterbildungskurse im Volksbildungsheim St. Georg in Sarns (Südtirol). Ein pastoraltheologischer Feldforschungsbeitrag" (Griesl, Rehrl).

Wien:

Peter Kubalek, Wien: „P. Ferdinand Hartisch OESA, Professor an der theol. Fakultät der Univ. Wien 1683–1690" (Hörmann, Loidl).

Peter Reithofer, Wien: „Die Sexualpädagogik der Kindheit und frühen Jugendzeit und die katholische sexualethische Tradition" (Hörman, Müller).

Josef Schultes, Wien: „P. Georgius Ruess OESA. Professor für Kirchenrecht auf dem moraltheologischen Lehrstuhl der Wiener Universität v. 1719–1748" (Hörmann, Loidl).

Hans Zwinz, Wien: „Abtreibung. Ein moraltheologischer Beitrag zur sozialen Problematik" (Hörmann, Weiler).

Karl Renner, Wien: „Der Standort des Kirchenvermögens im josephinischen System" (Dordett, Loidl).

Ladislaus Balász, Wien: „Ein Zisterzienserabt aus dem Frühjosephinismus Rayner I. Kollmann (1747–1776)" (Loidl, Dordett).

Eberhard Dollinger, Rottenburg: „Vergleich der Ehelehre in den deutschsprachigen Gesamtdarstellungen der kath. Moraltheologie des 19. Jahrhunderts mit der Carl Werners" (Hörmann, Pritz).

Franz Sedlak, Wien: „Der dialogische und außerdialogische Charakter der Verantwortung in Bubers Lehre vom Ich und Du" (Weiler, Hörmann).

Franz Reiter, Wien: „Gottesstaat und Friedenswerk. Zur Frage eines dynamischen Friedens bei Augustinus" (Hörmann, Weiler).

Fribourg (Schweiz):

Roy Lepak STL: „The nature of infused contemplation" (Nicolas, Pinckaers).

Vitus Huonder, Chur: „Israels Gottessohnschaft im Niederschlag des hebräisch-exegetischen Schrifttums des Hoch- und Spätmittelalters" (Barthélemy, Schenker).

René Goetsch: „Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge" (Müller, Beeli).

Fritz Schaller SDS: „Kirchen und Presse" (Müller, Padrutt).

Anton Rotzetier OFMCap: „Die Funktion der franziskanischen Bewegung in der Kirche" (Müller, Siegwart).

Ignace D'Hert OP: „Wittgensteins Relevance for Theology" (Pinto de Oliveira, Küng, Ernst).

Josef Bruhin SJ: „Das Staatskirchenrecht der Schweiz. Bundesverfassung" (Pfürtner, Isele).

Walter Bühlmann, Basel: „Vom rechten Reden und Schweigen" (Keel, Schenker).

Personennachrichten

Es starben:

Am 19. 3. 1974 im Alter von 91 Jahren in Münster Dr. Bernhard Rosemöller, em. Prof. der Philosophie.

Am 4. 4. 1974 im Alter von 94 Jahren Dr. Bernhard Geyer, em. Prof. für Dogmatik, Dogmengeschichte und Patrologie in Bonn.

Am 21. 4. 1974 im Alter von 65 Jahren DDr. Sophronius Clasen OFM, Honorarprofessor der Universität Bonn.

Am 20. 5. 1974 im Alter von 83 Jahren DDr. Josef Lenz, em. Prof. der Philosophie in Trier.

Am 21. 6. 1974 im Alter von 87 Jahren Dr. Franz Xaver Mayr, em. Prof. für Chemie, Biologie und Geologie in Eichstätt.

Am 23. 6. 1974 im Alter von 86 Jahren in Freising Dr. Dominikus Lindner, em. ord. Prof. für Kirchenrecht und Grundzüge des Bayer. Staats- und Verfassungsrechts.

Am 8. 8. 1974 im Alter von 86 Jahren Dr. Adolf Kalsbach, Honorarprofessor für Kirchengeschichte in Bonn.

Am 4. 10. 1974 im Alter von 74 Jahren Dr. Karl Theodor Schäfer, em. o. Prof. für Neues Testament in Bonn.

Am 23. 10. 1974 im Alter von 75 Jahren DDr. Adolf Kindermann, Weihbischof von Hildesheim, em. o. Prof. für Kirchenrecht und Rechtsgeschichte in Königstein/Ts.

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

Koch, Josef: Kleine Schriften. Band I–II. – R: Edizioni di Storia e Letteratura 1973. XVII, 629 S.; 490 S. = Storia e Letteratura CXXVII; CXXVIII; Lire 23 000.

Théologie. Le service théologique dans l'Eglise par G. Philips [e. a.] Mélanges offerts à Yves **Congar** pour ses soixante-dix ans. – P: Editions du Cerf 1974. 378 p. = Cogitatio fidei LXXVI; F 52,–.

Bestellt zum Zeugnis. Festgabe für Bischof Johannes **Pohlschneider** zur Vollendung des 75. Lebensjahres und zur Feier des 50jährigen Priesterjubiläums. – Aachen: Einhard-Verlag 1974. 444 S., 20 Abb.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Frei, Hans W.: The eclipse of biblical narrative. A study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics. – NH, Lo: Yale University Press 1974. IX, 355 p.; $ 15,–.

Achtemeier, Elizabeth: The Old Testament and the proclamation of the gospel. – Phil: The Westminster Press (1973). 224 p.; $ 7,50.

Crossan, John Dominic: Parable as religious and poetic experience. – The Journal of religion LIII, 1974, 330–358.

Sacchi, Paolo: Retribuzione e giudizio fra ebraismo e cristianesimo. – RStLR IX, 1973, 407–420.

2. Altes Testament

Opuscula exegetica Aboensia in honorem Rafael **Gyllenberg** octogenarii. Edidit Gösta Lindeskog. – Åbo: Åbo Akademi 1973. 103 p. = Acta Academiae Aboensis. Ser. A: Humaniora. Humanistika vetenskaper – Socialvetenskaper – Teologi XLV, 1; [cont. e. a.:] p. 7–24: Albrektson, Bertil: Om textunderlaget för Svenska översättningar av Gamla Testamentet; p. 25–42: Allman, Karl-Johan: Anfänge der jüdischen Bibelwissenschaft; p. 43–58: Lindeskog, Gösta: Das Judentum und die Welt; p. 59–75: Sandelin, Karl-Gustav: Spiritus vivificans. Traditions of interpreting Genesis 2:7; p. 77–100: Thurén, Jukka: Raphael.

Cassuto, Umberto: Biblical and Oriental studies. Translated from the Hebrew and Italian by Israel Abrahams. Vol. I: Bible. – Jerusalem: Magnes Press, The Hebrew Univ. (1973). IX, 309 p.; £ 6,–.

Westermann, Claus: Genesis. Teilband I: **Genesis 1–11.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1974. VIII, 824 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament I, 1.

Hermisson, Hans-Jürgen: Jakobs Kampf am Jabbok ‹Gen 32,23–33›. – ZThK LXXI, 1974, 239–261.

Childs, Brevard S.: The Book of **Exodus.** A critical theological commentary. – Phil: The Westminster Pr. (1974). XXV, 659 p. = The Old Testament Library; $ 15,–.

Andreasen, Niels-Erik: Festival and freedom; a study of an Old Testament theme. – Interpr XXVIII, 1974, 281–297.

Fritz, Volkmar: Das Ende der spätbronzezeitlichen Stadt Hazar Stratum XIII und die biblische Überlieferung in **Josua 11** und **Richter 4.** – Ugarit-Forschungen V, 1973, 123–139.

Baena, Gustavo, PSS: Carácter literario de **2 Reyes 17, 7–23.** – EB XXXIII, 1974, 5–29.

Neves, Joaquim Carreira Marcelino das: A teologia da tradução grega dos Setenta no livro de Isaías. ‹Cap. **24** de **Isaías**›. – Lisboa: Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia, Departamento de Teologia Bíblica 1973. 346 p.

Simian, Horacio: Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels. Form- und traditionskritische Untersuchung zu **Ez 6; 35; 36.** – (Wü:) Echter Verlag (1974). 381 S. = Forschung zur Bibel XIV; br. DM 36,– [Diss., Würzburg]

Everson, A. Joseph: The days of Yahweh. – JBL XCIII, 1974, 329–337; p. 338–347: Arieti, James A.: The vocabulary of Septuagint **Amos**; p. 348–355: Leiman, Sid Z.: The inverted *Nuns* at **Numbers 10:3–36** and the Book of Eldad and Medad.

Asensio, Félix, SJ: El **salmo 102** y la antropología teológica. – Gr LV, 1974, 541–553.

Krašovec, Jože: Die polare Ausdrucksweise in **Psalm 139.** – BZ, N. F. XVIII, 1974, 224–248.

Keel, Othmar: Die Weisheit „spielt" vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des **meṣaḥăqät** in **Spr 8,30f.** – FZPhTh XXI, 1974, 1–66.

Gilbert, Maurice: L'éloge de la Sagesse ‹**Siracide 24**›. – RTL V, 1974, 326–348.

Myers, Jacob M.: **I** and **II Esdras.** Introduction, translation and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1974. XXIV, 383 p. = The Anchor Bible XLII; $ 8,–.

Neuhaus, Günter O.: Studien zu den poetischen Stücken im **1. Makkabäerbuch.** – (Wü:) Echter Verlag (1974). 283 S. = Forschung zur Bibel XII; kart. DM 29,– [Diss., Tübingen. Gek. u. überarb.]

Schmitt, Armin: Interpretation der **Genesis** aus hellenistischem Geist. – VT LXXXVI, 1974, 137–163; p. 164–174: Milller, Maxwell J.: The descendents of Cain: Notes on Genesis **4**; p. 174–203: Weimar, Peter: Aufbau und Struktur der priesterlichen **Jakobs**geschichte.

Hurvitz, Avi: The evidence of language in dating the **Priestly Code.** A linguistic study in technical idioms and terminology. – RB LXXXI, 1974, 24–56.

Kane, Thomas F.: God who gives. A verbal study of the actions attributed to God in the **"deuteronomic school"**, with special attention to the concept of God's giving. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1973. XII, 213 p. = Facultad de Teología. Colección Teológica; pes 350,– [Diss., Pamplona]

Priebatsch, Hans Y.: Das Buch **Judith** und seine hellenistischen Quellen. – ZDPV XC, 1974, 50–60.

Lebram, J. H. C.: Perspektiven der gegenwärtigen **Daniel**forschung. – JStJ V, 1974, 1–33.

Reventlow, Graf Henning: Die Eigenart des **Jahweglaubens** als geschichtliches und theologisches Problem. – KuD XX, 1974, 199–217.

Noja, S.: Contribution à la bibliographie des **Samaritains.** – Annali dell'Istituto di Napoli XXX, 1973, 98–113.

Hesse, Franz: Zur Profanität der Geschichte Israels. – ZThK LXXI, 1974, 262–290.

Sæbø, Magne: Grenzbeschreibung und Landideal im Alten Testament, mit bes. Berücks. der min-'ad-Formel. – ZDPV XC, 1974, 14–37.

Kimhi, David: The commentary of Rabbi David Kimhi on Psalms CXX–CL. Ed. and translated by Joshua Baker and Ernest W. Nicholson. (hebr., engl.). – (Cambr, Lo:) Cambridge University Pr. 1973. XXXII, 190 p. = University of Cambridge. Oriental publications XXII; £ 4,60.

Farber-Flügge, Gertrud: Der Mythos „Inanna und Enki" unter Berücks. der Liste der me. – R: Biblical Institute Press 1973. XV, 256 S. = Studia Pohl. Dissertationes scientificae de rebus Orientis Antiqui X; Lire 2800,– [Diss., München]

3. Neues Testament

Kümmel, Werner G.: Äußere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus. – Das Wort und die Wörter. Festschrift Gerhard Friedrich zum 65. Geburtstag..., Stu/B/Köln/Mz (1973), 35–46; S. 47–55: Reicke, Bo: Jesus in Nazareth – **Lk 4, 14–30**; S. 57–67: Schulz, Siegfried: Die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen ‹**Mt 10,7 / Lk. 10,9**›. Der kerygmatische Entwurf der Q-Gemeinde Syriens; S. 69–73: Schweizer, Eduard: Noch einmal **Mt 5, 17–20**; S. 75–84: Delling, Gerhard: „... als er uns die Schrift aufschloß". Zur lukanischen Terminologie der Auslegung des Alten Testaments; S. 85–95: Becker, Jürgen: **J 3, 1–21** als Reflex johanneischer Schuldiskussion; S. 97–100: Krämer, Helmut: Zum sprachlichen Duktus in **2 K 10,** V. **9** und **12**; S. 101–112: Balz, Horst: Eschatologie und Christologie. Modelle apokalyptischer und urchristlicher Heilserwartung.

McCurley, Foster R., Jr.: "And after six days" ‹**Mark 9:2**›: A Semitic literary device. – JBL XCIII, 1974, 67–81; p. 82–87: Minear, Paul S.: A note on Luke 17: 7–10.

Rosscup, James E.: Abiding in Christ. Studies in **John 15.** – GrR/Mich.: Zondervan (1973). 254 p.; $ 5,95.

Bruzzone, G(iovanni) Battista: Il dissenso tra Paolo e Barnaba in **Atti 15, 39.** – Genova: (Centro Studi Francescani per la Liguria) 1973. 147 p. = Collectio Ianuensis. Sectio theologica I; Lire 1500,–.

Bartchy, S. Scott: ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ: First-century slavery and the interpretation of **I Corinthians 7:21.** – (Missoula, Montana: Society of Biblical Literature) 1973. IX, 199 p. = Dissertation series XI; $ 2,50 [Diss., Harvard Univ.]

Capodicasa, V.: Gli avversari di Paolo e la «spina nella carne» ‹**2 Cor. 12, 7**›. – Studia Patavina XX, 1973, 570–658.

Cantinat, Jean, CM: Les épîtres de saint **Jacques** et de saint **Jude.** – P: Gabalda 1973. 349 p. = Sources bibliques; F 112,–.

Sand, Alexander: Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach **Matthäus.** – Rgb: Pustet 1974. XIII, 246 S. = Biblische Untersuchungen XI; engl. br. DM 47,– [Habil.-Schrift, München]

Räisänen, Heikki: Die Parabeltheorie im Markusevangelium. – Hels 1973. 137 S. = Schriften der Finnischen Exeget. Gesellschaft XXVI.

Jáuregui, José Antonio, SJ: Testimonio, apostolado, misión. Justificación teológica del concepto lucano: Apóstol-Testigo de la resurrección. – Bilbao: Universidad de Deusto; Bilbao: Mensajero 1973. 251 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto. «Teología-Deusto» III; pes 325.

Wanke, Joachim: Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte. – Leipzig: St. Benno-Verlag 1973. 80 S. = Erfurter theologische Schriften VIII; brosch. DM 10,50.

Müller, Ulrich B.: Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium. – ZThK LXXI, 1974, 31–77.

Conflict at **Colossae.** A problem in the interpretation of early Christianity. Illustrated by selected modern studies. Ed. and transl. with an introduction and epilogue by Fred O. Francis and Wayne A. Meeks. – (Missoula, Montana): Society of Biblical Literature 1973. VIII, 222 p. = Sources of biblical study IV; $ 2,50.

Fischer, Karl Martin: Tendenz und Absicht des **Epheser**briefes. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 220 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXI; Lw. DM 40,– [Habil.-Schrift, Berlin ‹Ost›, Humboldt-Univ.]

Merklein, Helmut: Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief. – Mchn: Kösel-Verl. 1973. 439 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXIII; kart. DM 92,– [Diss., Würzburg]

Kallas, James: Revelation: God & satan in **Apokalypse.** – Minneapolis/Minnesota: Augsburg Publ. House (1973). 128 p.; $ 2,75.

Fawcett, Thomas: Hebrew myth and Christian Gospel. – (Lo:) SCM Press (1973). VIII, 325 p.; £ 3,95.

Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen **Jesus.** Von Ferdinand Hahn [u. a.] Hrsg. von Karl Kertelge. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 223 S. = Quaestiones disputatae LXII; kart. DM 22,80; [enth.:] S. 11–17: Hahn, Ferdinand: Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus; S. 78–117: Lentzen-Deis, Fritzleo: Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien; S. 118–147: Mußner, Franz (und Mitarbeiter): Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus. (Anhang: Ausgewählte Literatur zur Sprach- und Literaturwissenschaft); S. 148–173: Pesch, Rudolf: Die Überlieferung der Passion Jesu; S. 174–193: Kertelge, Karl: Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus; S. 194–220: Schnackenburg, Rudolf: Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche.

Hiers, Richard H.: The historical Jesus and the kingdom of God. Present and future in the message and ministry of Jesus. – Gainesville: University of Florida Pr. 1973. VIII, 128 p. = University of Florida. Humanities monograph XXXVIII; $ 2,75.

Merli, Dino: Fiducia e fede nei miracoli evangelici. – Genova: Edizioni «Studio e Vita» 1973. 380 p. = Quaderni della Rivista «Bibbia e Oriente» V; Lire 4300.

Klemm, Hans Gunther: Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter. Grundzüge der Auslegung im 16./17. Jahrhundert. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). 184 S. = BWANT XIII; kart. DM 36,–.

Grässer, Erich: Zum Verständnis der **Gottesherrschaft.** – ZNW LXV, 1974, 3–26.

Lemaire, André: The **ministries** in the New Testament. Recent research. – Biblical theology bulletin III, 1973, 133–166.

Hahn, Ferdinand: Der **Apostolat** im Urchristentum. Seine Eigenart und seine Voraussetzungen. – KuD XX, 1974, 54–77.

Lie, Hwa-Sun: Der Begriff **Skandalon** im Neuen Testament und der Wiederkehrgedanke bei Laotse. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. IV, 252 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 24; sfr 36,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Corpus Benedictionum Pontificalium. Edité avec une étude, un index scripturaire et liturgique et un index verborum par Edmond ‹Eugène› Moeller. – Turnhout: Brepols 1973. LXXI, 175 p. = Corpus Christianorum. Series latina CLXII B.

Bader, Karl Siegfried: Recht, Geschichte, Sprache. Rechtshistorische Betrachtungen über Zusammenhänge zwischen drei Lebens- und Wissensbereichen. – HJ XCIII, 1973, 1–20.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Groh, John E.: The kingdom of God in the history of christianity: A bibliographical survey. – ChH XLIII, 1974, 257–267.

Lemaire, A.: L'Église apostolique et les ministères. – RDC XXIII, 1973, 19–46; p. 47–58: Nautin, P.: L'évolution des ministères au IIe et au IIIe siècle; p. 59–76: Gaudemet, J.: De la liberté constantinienne à une Église d'État; p. 77–97: Congar, Yves: Les ministères d'Église dans le monde féodal jusqu'à la réforme grégorienne; p. 99–114: Lefebvre, Charles: Les ministères de direction dans l'Église à l'âge classique; p. 115–126: Ourliac, P.: Le gouvernement pontifical aux XIVe et XVe siècles; p. 127–145: Voeltzel, R.: Les ministères de direction dans les Églises de la Réforme au XVIe siècle; p. 147–163: Aubert, R.: Les ministères de direction dans l'Église au Ier Concile du Vatican; p. 167–182: Wiederkehr, G.: L'autorité et sa problématique dans la société civile contemporaine; p. 183–198: Merle, M.: Sociologie comparée du pouvoir dans l'Église et dans la société civile; p. 199–207: Millot, G.: Le changement et l'invention; p. 211–223: Thils, G.: Les ministères de direction dans l'ecclésiologie de Vatican II; p. 225–254: Legrand, H.-M.: Insertion des ministères de direction dans la communauté ecclésiale; 255–280: Vajta, V.: Le ministère selon la tradition luthérienne dans l'optique de Vatican II. Thèses et antithèses; p. 281–289: L'Huillier, P.: Rapport entre pouvoirs d'ordre et de juridiction dans la tradition orientale; p. 291–331: Moingt, J.: L'avenir des ministères dans l'Église catholique.

Laurentin, André: Doxa. Vol. I: Problemes de christologie. Etudes de commentaires de Jean 17,5 depuis les origines jusqu'à s. Thomas d'Aquin. Vol. II: Documents. Dossier des commentaires de Jean 17,5 depuis les origines jusqu'à s. Thomas d'Aquin. – (P:) Bloud & Gay (1973). 281 p.; 338 p. = Travaux de l'Institut Catholique de Paris XIII; F 150,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Treu, Kurt: Papyri und Patristik. – Kairos N. F. XVI, 1974, 97–114.

Testa, E., OFM: Carisma e gerarchia nella Chiesa ‹ex circumcisione›. – Euntes docete XXIV, 1971, R (1973), 3–34.

Joly, Robert: Christianisme et philosophie. Études sur **Justin** et les Apologistes grecs du deuxième siècle. – Brux: Éditions de l'Université de Bruxelles (1973). 250 p. = Université Libre de Bruxelles. Faculté de Philosophie et Lettres LII; FB 400.

Helgeland, John: Christians and the Roman army A. D. 173–337. – ChH XLIII, 1974, 149–163. 200.

Simonetti, Manlio: Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento. – Vetera christianorum IX, 1972, 331–359; X, 1973, 103–126.

Timothy, H. B.: The early Christian apologists and Greek philosophy, exemplified by **Irenaeus, Tertullian** and **Clement** of Alexandria. – Assen: van Gorcum 1973. 103 p. = Philosophical texts and studies – Wijsgerige Teksten en Studies XXI; hfl 18,50 [Diss., Edinburgh, überarb., gek.]

Orbe, Antonio, SJ: Cristología de los ofitas. [S. Iren., adv. haer. I, 30, 11–14.] – EE XLVIII, 1973, 191–230.

Sobosan, Jeffrey G.: The role of the presbyter: an investigation into the *Adversus haereses* of Saint Irenaeus. – SJTh XXVII, 1974, 129–146.

Unger, Dominic J., OFMCap: The divine and eternal sonship of the Word according of St. Irenaeus of Lyons. – Laurentianum XIV, 1973, 356–408.

Sotomayor Muro, Manuel: Datos históricos sobre los sarcófagos romano-cristianos de España. – Granada: Universidad de Granada 1973. 135 p., 52. fig.

Vickers, M.: Sirmium or Thessaloniki? A critical examination of the St. **Demetrius legend.** – ByZ LXVII, 1974, 337–350.

Vries, Wilhelm de, SJ: Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert. – OChP XL, 1974, 114–144.

Vogüé, Adalbert de: Saint **Pachôme** et son œucre d'après plusieurs études récentes. – RHE LXIX, 1974, 425–453.

Loi, V.: *Vetus Latina,* «testo occidentale» dei Vangeli, *Diatessaron* nelle testimonianze di **Novaziano.** – Aug XIV, 1974, 201–221; p. 223–257: Sgherri, Giuseppe: A proposito di **Origene** e la lingua ebraica; p. 259–276: Vasey, Vincent R.: Proverbs 17, 6b ‹LXX› and St. **Ambrose**'s Man of Faith; p. 277–313: Mayer, C. P., OSA: Die antimanichäischen Schriften **Augustins.** Entstehung, Absicht und kurze Charakteristik der einzelnen Werke unter dem Aspekt der darin verwendeten Zeichentermini; p. 315–342: Navarra, Leandro: Contributo storico di **Ennodio.**

Paredi, Angelo: Politica di S. **Ambrogio.** Nel XVI centenario della sua elevazione a vescovo di Milano, 374–1974. – Mil: Istituto Ortopedico Caetano Pini 1974. 168 p.; Lire 7000.

Oberg, Eberhard: Ὡς παρά: Wer schrieb den sogenannten 150. Brief an Basileios? – ZKG LXXXV, 1974, 1–10.

Hübner, Reinhard M.: Die Einheit des Leibes Christi bei **Gregor** von **Nyssa.** Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen' Erlösungslehre. – Lei: Brill 1974. XII, 377 S. = Philosophia Patrum II.

Voicu, Sever J.: «Giovanni di Gerusalemme» e Pseudo-cristostomo. Saggio di critica di stile. – Euntes docete XXIV, 1972, R(1973), 66–111.

Meijering, E. P.: HN ΠΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ HN Ο ΥΙΟΣ. A discussion on time and eternity. – VigChr XXVIII, 1974, 161–168; p. 169–175: Barnard, L. W.: The date of S. **Athanasius**' Vita Antonii; p. 176–185: Stritzky, M.-B. von: Beobachtungen zur Verbindung zwischen **Gregor** von **Nyssa** und **Augustin;** p. 186–189: Wagenvoort, H.: Volkskunde bei **Augustin?;** p. 190–202: Rordorf, W.: Saint **Augustin** et la tradition philosophique antifataliste; p. 203–215: Pizzolato, L. F.: L'amicizia in Sant'**Agostino** e el «Laelius» di **Cicerone;** p. 216–227: Hagendahl, H.: **Jerome** and the Latin Classics.

Jaspert, Bernd: „Stellvertreter Christi" bei **Aponius,** einem unbekannten „Magister" und Benedikt von Nursia. Ein Beitrag zum altkirchlichen Amtsverständnis. – ZThK LXXI, 1974, 291–324.

Nautin, Pierre: La lettre de Théophile d'Alexandrie à l'Église de Jérusalem et la réponse de Jean de Jérusalem ‹juin-juillet **396**›. – RHE LXIX, 1974, 365–394.

Cabié, Robert: La lettre du pape **Innocent** Ier a Décentius de Giubbio ‹19 mars 416›. Texte critique, traduction et commentaire. – Lv: Publications Universitaires de Louvain, Bureau de la R. H. E., Bibliothèque de l'Université 1973. 70 p. = Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique LVIII; FB 125,–.

Lorenz, Rudolf: Zwölf Jahre **Augustinus**forschung ‹1959–1970›. – ThR XXXIX, 1974, 95–138.

Moreau, Madeleine: Le dossier Marcellinus dans la correspondance de saint Augustin. – Recherches Augustiniennes IX, 1973, 3–181.

Verheijen, L. H. J.: Eléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. – Augustiniana XXIV, 1974, 5–9; p. 10–20: ∼: Le *De doctrina christiana* de saint Augustin; p. 21–74: Meyer, C. P.: Signifikationshermeneutik im Dienste der Daseinsauslegung ‹Confessiones X–XIII›; p. 75–84: Lof, L. J. van der: Mani as the danger from Persia in the Roman Empire.

Rondet, Henri, SJ: Essais sur la chronologie des «Enarrationes in Psalmos» de saint Augustin. – BLE LXXV, 1974, 161–188; p. 189–204: Crouzel, Henri, SJ: Le remariage après séparation pour adultère selon les Pères latins.

Hahner, Ursula: **Cassiodors** Psalmenkommentar. Sprachliche Untersuchungen. – Mchn: Arbeo-Gesellschaft 1973. XXI, 346 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XIII; kart. DM 18,– [Diss., Freiburg i. Br.. Überarb.]

4. Mittelalter und Neuzeit

Recueil des documents relatifs à l'abbaye de **Montierneuf** de **Poitiers.** Publié par François Villard. – Poitiers: Société des Archives Historiques du Poitou 1973. XXIII, 519 p. = Archives historiques du Poitou LIX; F 150,–.

Declerck, Paul: «Heilig Jaar». Oorsprong en ontwikkeling. – Collationes 1974, 292–310.

Congar, Yves, OP: **1274–1974.** Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident. – RSPhTh LVIII, 1974, 355–390.

5. Mittelalter

Jelsma, Auke: De blaffende hond. Aspecten uit het leven van Wynfreth-**Bonifacius** ‹± **672–754**›. – 's-Gravenhage: Boekencentrum (1973). 218 blz.; hfl 17,50.

Villegas, Fernando: La «Regula monasterii Tarnatensis». Texte, sources et datation. – RBén LXXXIV, 1974, 7–65; p. 66–74: Chavasse, Antoine: Le prologue des sermonnaires d'**Alain** et d'**Éginon.** Source et dérivé; p. 75–110: MacKeon, Peter R.: The Carolingian Councils of **Savonnières** ‹**859**› and **Tusey** ‹**860**› and their background. A study in the ecclesiastical and political history of the ninth century; p. 111–125: Offler, H. S.: An interpolated collatio of pope **Clement** VI, O. S. B. ?; p. 126–166: Becker, Petrus: Dokumente zur Klosterreform des Trierer Erzbischofs **Otto** von **Ziegenhain** ‹1418–1430›. Übereinstimmung und Gegensatz von päpstlicher und bischöflicher Reform.

Önnerfors, Alf: Über Walahfrid-**Strabo**s Psalter-Kommentar. – Literatur und Sprache im europäischen Mittelalter. Festschrift für Karl Langosch zum 70. Geburtstag, Darmstadt 1973, 75–121.

Lecler, Joseph, SJ: Le pape ou le concile? Une interrogation de l'Eglise médiévale. – Lyon: Le Chalet (1973). 189 p. = Collection Unité chrétienne; F 21,–.

Schneider, Gerhard: Erzbischof **Fulco von Reims 883–900** und das Frankenreich. – Mchn: Arbeo-Gesellschaft 1973. XLI, 262 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XIV; kart. DM 15,– [Diss., Heidelberg]

Toniolo, Ermanno M., OSM: L'omelia di **Pietro d'Argo** ‹† c. **922**› sull'Annunciazione. – Marianum XXXV, 1973, 1–35.

San Pier **Damiano** nel IX centenario della morte ‹1072–1972›. Vol. I–III. – Cesena: Centro Studi e Ricerche sulla Antica Provincia Ecclesiastica Ravennate (1972–1973). 275 p., 2 tav.; 318 p., 13 tav.; 212 p., 8 tav.; [cont.:] Vol. I: p. 13–179: Lucchesi, Giovanni: Per una Vita di San Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche; p. 181–193: Cacciamani, Giuseppe M.: La nomina di S. Pier Damiano a Vescovo e a Cardinale di Ostia; p. 195–237: Roschini, Gabriele M.: La mariologia di S. Pier Damiano; p. 239–249: Brezzi, Paolo: Il canto XXI del Paradiso; p. 251–270: Zini, Alfredo: San Pier Damiano in Dante; p. 271–275: Savioli, Antonio: Itinerari iconografici per San Pier Damiani. Vol. II: p. 13–159: Lucchesi, Giovanni: Per una vita di San Pier Damiani. Componenti cronolgiche e topografiche parte II; p. 161–232: Palazzini, Pietro: San Pier Damiani al centro della riforma della Chiesa Marchigiana nel sec. XI; p. 233–277: Ferretti, Walter: Il posto dei laici nella Chiesa secondo San Pier Damiani; p. 279–290: Laqua, Hans Peter: «Refloreat disciplina»: ein Erneuerungsmotiv bei Petrus Damiani; p. 291–305: Pierucci, Celestino: San Pier Damiani e i beni temporali; p. 307–318: Savioli, Antonio: Itinerari iconografici per S. Pier Damiani (13 tav.). Vol. III: p. 5–178: Montanari, Giovanni: San Pier Damiano in Dante e Petrarca: Interpretazione storica e teologica; p. 179–192: Savioli, Antonio: Itinerari iconografici per S. Pier Damiano (8 tav.); p. 193–206: Somigli, Costanzo: San Pier Damiano e la Pataria ‹Relazioni e amicizie›; p. 207–212: Lucchesi, Giovanni: Per la storia faentina del Codice Vaticano lateranense 3797.

Jentzmik, Peter: Zu Möglichkeiten und Grenzen typologischer Exegese in mittelalterlicher Predigt und Dichtung. – Göppingen: Kümmerle 1973. VIII, 280 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik CXII; kart. DM 36,– [Diss., Marburg]

Hoffmann, Erich: **Knut** der Heilige und die Wende der dänischen Geschichte im **11. Jahrhundert.** – HZ CCXVIII, 1974, 529–570.

Vollrath, Hanna: Kaisertum und Patriziat in den Anfängen des **Investiturstreits.** – ZKG LXXXV, 1974, 11–44; S. 45–63: Boockmann, Hartmut: Zur politischen Geschichte des **Konstanz**er Konzils.

Moos, Peter von: Palatini quaestio quasi peregrini. Ein gestriger Streitpunkt aus der Abaelard-Heloise-Kontroverse nochmals überprüft. – MJb IX, 1973, 124–158.

Jacobsen, Chr.: Die Admonter Versifikation der Kreuzzugsgeschichte Roberts von St. Remi. – Literatur und Sprache im europäischen Mittelalter. Festschrift für Karl Langosch zum 70. Geburtstag, Darmstadt 1973, 142–172.

Wolter, Heinz: **Arnold** von **Wied,** Kanzler Konrads III. und Erzbischof von Köln. – Köln: Wamper 1973. 176 S. = Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins XXXII. [Diss., Köln]

Pfaff, Volkert: Die **deutschen Domkapitel** und das Papsttum am Ende des **12.** Jahrhunderts. – HJ XCIII, 1973, 21–56.

Edmund of **Abingdon:** Speculum religiosorum and Speculum ecclesiae. Ed. by Helen P. Forshaw, S. H. C. J. – Lo: Oxford Univ. Pr. for the British Academy 1973. XX, 125 p. = Auctores Britannici Medii Aevi III; £ 5,–.

Datz, Günther: Die Gestalt **Hiobs** in der kirchlichen Exegese und der „Arme Heinrich" **Hartmanns von Aue.** – Göppingen: Kümmerle 1973. IX, 261 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik CVIII; kart. DM 32,– [Diss., München]

Eßer, Kajetan, OFM: «Exhortatio ad laudem Dei.» Ein wenig beobachtetes Loblied des hl. **Franziskus.** – AFrH LXVII, 1974, 3–17; p. 18–37: Lapsanski, Duane, OFM: The autographs on the "Cartula" of St. Francis of Assisi; p. 38–144: Desbonnets, Théophile, OFM: La «Legenda trium sociorum». Edition critique; p. 145–184: Quinn, John F., CSB: Chronology of St. Bonaventure's sermons; p. 185–267: Andenna, Giancarlo: Le Clarisse del Novarese ‹1252–1300›.

Grillmeier, Alois, SJ: **Bonaventura** – **Thomas** von **Aquin** 1274–1974. – ThPh XLIX, 1974, 161–162; S. 163–180: Beumer, Johannes, SJ: Theologische und mystische Erkenntnis in ihrer einheitlichen Zusammenschau bei Bonaventura; S. 181–198: Schulte, Heinz: Gotteserkenntnis und „conversio" bei Bonaventura; S. 199–212: Lohr, Charles H.: Thomas Receptor / Receptus; S. 213–235: Fischer, Heribert: Thomas von Aquin und Meister Eckhart; S. 236–251: Hoffmann, Fritz: Thomas-Rezeption bei Robert Holcot?; S. 252–273: Haubst, Rudolf: Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues ‹† 1464›; S. 274–304: Papadopulos, Stylianos G.: Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435; S. 305–323: Podskalsky, Gerhard: Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II Scholarios ‹ca. 1403–1472›; S. 324–342: Castro, Manuel Cabada: Die suarezische Verbegrifflichung des thomasischen Seins; S. 343–374: Puntel, Bruno L.: Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels. Prolegomena zu einer angemessenen Problemstellung; S. 374–394: Lotz, Johannes B.: Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule; S. 395–436: Heinrichs, Johannes: Ideologie oder Freiheitslehre? Zur Rezipierbarkeit der thomanischen Gnadenlehre von einem transzendental-dialogischen Standpunkt.

Gill, Joseph, SJ: The Church union of the **Council** of **Lyons** ‹**1274**› portrayed in Greek documents. – OChP XL, 1974, 5–45.

Fernández Martín, Luis, SJ: La participación de los monasterios en la «Hermandad» de los reinos de Castilla, Léon y Galicia ‹1282–1284›. – HS XXV, 1972, Barc-Madr 1973, 5–35.

Philips, G(érard): La théologie de la grâce dans la «Summa Fratris Alexandri». – EThL XLIX, 1973, 100–123.

Nikephoros ‹Gregoras›: Rhomäische Geschichte = Historia Rhomaïke. Übers. u. erl. von Jan Lours van Dieten. T. I: ‹Kapitel I–VII›. – Stu: Hiersemann 1973. VIII, 339 S. = Bibliothek der griechischen Literatur IV: Abt. Byzantinistik; Lw. DM 110,–.

Tinnefeld, F.: Byzantinisch-russische Kirchenpolitik im **14.** Jahrhundert. – ByZ LXVII, 1974, 359–384.

The complete works of St. **Thomas More.** VIII: The confutation of Tyndale's answer. 1: The text, books I–IV. 2: The text, books V–IX. Appendices. 3: Introduction, commentary, glossary, index. Ed. by Louis Schuster [e. a.]. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1973, XIV, 574 p.; VIII, 560 p.; VIII, 698 p.; $ 75,–.

Burkey, Blaine, OFMCap: The theology of St. Joseph in the writings of St. **Lawrence** of **Brindisi.** – CahJos XVI, 1968, 263–293; XXI, 1973, 89–143.

Gauthier, Roland, CSC: Un ouvrage inédit de **Jean Trithème** sur saint Joseph. – CahJos XXI, 1973, 5–87.

Cattin, Giulio: Il primo **Savonarola.** Poesie e prediche autografe dal Codice Borromeo. – Fir: Olschki 1973. XIV, 339 p. = Biblioteca di «Lettere Italiane» XII; Lire 7000.

6. Gesamte Neuzeit

Bignami Odier, Jeanne: La **Bibliothèque Vaticane** de **Sixte IV** à **Pie XI.** Recherches sur l'histoire des collections de manuscrits. Avec la collaboration de José Ruysschaert. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1973. XVIII, 477 p., 13 tav. = Studi e testi CCLXXII; Lire 20 000,–.

Pfister, Rudolf: Kirchengeschichte der Schweiz. Band II: Von der Reformation bis zum zweiten Villmerger Krieg. – Zü: Theologischer Verlag (1974). XX, 756 S. einschl. 80 Abb.; Lw. DM 88,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Massaut, Jean-Pierre: Histoire, humanisme et théologie. Un Érasme des profondeurs. – RHE LXIX, 1974, 453–469.

Ducke, Karl-Heinz: Das Verständnis von Amt und Theologie im Briefwechsel zwischen **Hadrian VI.** und Erasmus von Rotterdam. – Leipzig: St. Benno-Verlag 1973. 85 S. = Erfurter theologische Schriften X; kart. DM 10,50.

Hentze, Willi: Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam. – Pad: Bonifacius-Dr. (1974). 236 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXXIV; Lw. DM 26,–.

Friesen, Abraham: Philipp **Melanchthon** ‹1497–1560›, Wilhelm **Zimmermann** ‹1807–1878› and the dilemma of Müntzer historiography. – ChH XLIII, 1974, 164–182; p. 183–200: Green, Lowell C.: The influence of **Erasmus** upon Melanchthon, Luther, and the formula of concord in the doctrine of justification; p. 201–215: Wallace, Dewey D.: The doctrine of predestination in the early English Reformation; p. 216–229: McNeil, John T.: John **Foxe**: Historiographer, disciplinarian, tolerationist.

Vercruysse, J. E.: «Disputatio Heidelbergae habita ...» De structuur van Luthers Heidelberger Disputatio ‹1518›. – Bijdr XXXV, 1974, 17–48.

Carbonnier, Marianne: Le droit de punir et le sens de la peine chez **Calvin.** – RHPhR LIV, 1974, 187–201.

Braunisch, Reinhard: Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion" ‹1538› des Johannes **Gropper.** Sein kritischer Dialog mit Philipp Melanchthon. – Mstr: Aschendorff (1974). VIII, 458 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CIX; kart. DM 98,– [Diss., Freiburg/B]

Braunisch, Reinhard: Johannes Gropper zwischen Humanismus und Reformation. Zur Bestimmung seines geistigen Standorts bis 1543. – RömQu LXIX, 1974, 192–209.

Bellardi, Werner: Bucers „Summarischer Vergriff" und das Interim in Straßburg. – ZKG LXXXV, 1974, 64–76.

Pater, Caloni Augustine: **Karlstadts** Züricher Abschiedspredigt über die Menschwerdung Christi. – Zwing XIV, 1974, 1–16.

Saulnier, V.-L.: **Marguerite** de **Navarre** en ses derniers temps. Sur des lettres de 1547–1549. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXVI, 1974, 533–573; p. 575–587: Fraenkel, Pierre: **Bucers** Memorandum of 1541 and a «Lettera nicodemitica» of Capito's.

Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. II: Ostschweiz.

Unter Benutzung der von Leonhard von Mural begonnenen Materialsammlung hrsg. von Heinold Fast. – Zü: Theol.-Verl. (1973). XXIV, 776 S.; geb. sfr 96,–.

Bèze, Théodore de: Correspondance de Théodore de Bèze. Recueillie par Hypolyte Aubert. Publiée par Henri Meylan ... [e. a.]. VII: ‹1566›. – Genève: Droz 1973. 287 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXXXVI; sfr 80,–.

Sérouet, Pierre: Quinze lettres de la Mère Isabelle de Saint-Paul ‹Chavarría Fransarsens› ‹1560–1641›. Première prieure du Carmel de Louvain. – RHE LXIX, 1974, 38–67. 395–424.

Royón, Elías, SJ: El sacerdocio de los fieles según el Concilio de Trento. – MiscCom LVIII/LIX, 1973, 201–259.

Scadutto, Mario: Il «Libretto consolatorio» di Bobadilla a Domènech sulle vocazioni mancate ‹1570›. – AHSJ XLIII, 1974, 85–102; p. 103–132: Martin, Austin Lynn: Jesuits and the massacre of St. Bartholomew's day; p. 133–146: Dimler, Richard G.: A geographic and genetic survey of Jesuit drama in German-speaking territories from 1555–1602.

Nauta, D.: Drie brieven van Marmix uit 1570. – NAKG LIV, 1974, 165–183.

8. Neuere Zeit

Meijer, A. de., OSA: De Brugse Augustijnen Franciscus van Muenincxhove ‹1659–1736› en Bernardus Désirant ‹1656–1725›. – Augustiniana XXIII, 1973, 5–117.

Zihlmann, Hans: Der **Cursus Theologicus Sangallensis.** Ein Beitrag zur Barockscholastik. – ZSKG LXVIII, 1974, 1–151.

Kubalek, Peter: Gelasius Pfraum O. E. S. A., Professor der Theologischen Fakultät Wien, 1679–1682. – Augustiniana XXIV, 1974, 161–189.

Bottereau, Georges: Notes de lecture de Blaise **Pascal** sur les Jésuites. – AHSJ XLIII, 1974, 147–156; p. 157–175: Riquet, Michel: Un jésuite franc-maçon, historien du jacobinisme: le Père Augustin **Barruel** ‹1741–1820›.

Cremascoli, Giuseppe: L'«Expositio de symbolo Apostolorum» di Uguccione da Pisa. – Studi medievali. Serie III, A. XIV, 1973, 363–442.

Frowein, Peter: Primat und Episkopat in der deutschen Kanonistik des 18. Jahrhunderts. – RömQu LXIX, 1974, 210–229.

Metzger, Martin: Die Täufer des Erguels im 18. Jahrhundert. – Zwing XIV, 1974, 22–52.

Mortier, Roland: La remise en question du christianisme au XVIIIe siècle. – Problèmes d'histoire du christianisme I, 1970–1971, Brux (1973), 39–69.

Marietta, Jack D.: Wealth, war, and religion: The perfecting of Quaker asceticism 1740–1783. – ChH XLIII, 1974, 230–241; p. 242–256: Ralls, Walter: The papal aggression of **1850**: A study in Victorian Anti-Catholicism.

Meyer, Dieter: Der Christozentrismus des späten **Zinzendorf**. Eine Studie zu dem Begriff „täglicher Umgang mit dem Heiland". – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. 396 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 25; sfr. 52,– [Diss., Hamburg. Überarb.]

Szilas, L: Konklave und Papstwahl Clemens' XIV ‹**1769**›. Vorspiel zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu am 21. Juli **1773.** – ZKTh XCVI, 1974, 287–299.

Lötzsch, Frieder: Kritik der Autorität. Das Sittengesetz als pädagogisches Problem bei **Luther, Kant** und **Schleiermacher.** – Köln, Wien: Böhlau 1974. VIII, 196 S.; DM 28,–.

Raab, Heribert: Joseph **Görres** und Franziskus von Assisi. Ein Beitrag zur Franziskus-Renaissance im frühen 19. Jahrhundert und zur Vorgeschichte von Görres' „Christlicher Mystik". – HJ XCIII, 1973, 347–373.

Rowell, Geoffrey: Hell and the Victorians. A study of the nineteenth-century theological controversies concerning eternal punishment and the future life. – Oxf: Clarendon Press; (Lo: Oxford University Press) 1974. XII, 242 p.; $ 15,75.

Moody, Joseph N.: The French Catholic press of the 1840's on American Catholicism. – CHR LX, 1974, 185–214; p. 215–232: Garrett, Clarke: Popular piety in the French Revolution: Catherine Théot; p. 233–254: Brown, Marvin L.: Catholic-legitimist militancy in the early years of the Third Republic.

Boulard, Fernand: Aspects de la pratique religieuse en **France,** de **1802** à **1939.** – RHEF LIX, 1973, 269–311.

Machin, G. I. T.: Lord John **Russel** and the prelude to the ecclesiastical Title bill, 1846–1851. – JEH XXV, 1974, 277–295.

Schlichting, Monika: Das Österreichische **Konkordat** vom 18. August **1855** und die Publizistik in Bayern. – Mchn: Wölfle in Komm. 1974. XXVI, 332 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia. Dissertationen zur Bayerischen Landes- und Münchener Stadtgeschichte XXXVIII = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München LV.

Arbeloa, Victor Manuel – Alfredo Martínez de Mendibil: Documentos diplomáticos sobre las relaciones Iglesia-Estado tras la revolución de septiembre de 1868. – Scriptorium Victoriense XX, 1973, 198–232.

Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung. Hrsg. von Erika Weinzierl. (Thomas Michels zum 80. Geburtstag gewidmet von Mitarbeitern und Freunden des Internationalen Forschungszentrums Salzburg.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1974). 409 S.; Lw. DM 60,–. [enth. u. a.:] S. 15–41: Zecha, Gerhard: Glaube und Wissen. Eine Begriffsanalyse anhand der dogmatischen Konstitution „Dei Filius" des I. Vatikanums; S. 43–56: Padinger, Franz: Zum Verständnis des Konfliktes zwischen Glaube und Wissenschaft im Modernismusstreit; S. 57–82: Mödlhammer, Johann Werner: Offenbarung und Erfahrung. Anmerkungen zur theologischen Relevanz der Erfahrung im Hinblick auf Anliegen von George **Tyrell**; S. 83–103: Huber, Wolfgang: Religiöse Erfahrung bei Friedrich von **Hügel**; S. 107–124: Blum, Wilhelm: Modernismus in der Spätantike?; S. 125–160: Hanisch, Ernst: Der katholische Literaturstreit; S. 161–174: Tausch, Walter: Werte und Wertkonflikte im literarischen Teil der Zeitschrift **„Hochland".** Eine Fallstudie; S. 175–197: Hofrichter, Peter: Modernismus in Österreich, Böhmen und Mähren; S. 199–209: Pfeifenberger, Werner: Modernismus und vatikanische Außenpolitik; S. 213–233: Dachs, Herbert: Albert **Ehrhard** – Vermittler oder Verräter?; S. 235–255: Weinzierl, Erika: Der Antimodernismus **Pius' X.**; S. 257–282: Ardelt, Rudolf G.: Anmerkungen zur antimodernistischen Ekklesiologie; S. 283–302: Horner, Franz: Die neuscholastische Naturrechtslehre zwischen Antimodernismus und moderner Sozialwissenschaft; S. 303–327: Nikolasch, Franz: August **Doerners** „Sentire cum Ecclesia" und die Liturgische Bewegung.

9. Neueste Zeit

Urban, Rudolf: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche. – Marburg/Lahn: Herder-Institut 1973. VIII, 327 S., 5 Abb., 4 Karten = Marburger Ostforschungen XXXIV; kart. DM 58,–.

Lehmann, Arno: Die deutsche Evangelische Mission in der Zeit des Kirchenkampfes. – EMZ XXXI, 1974, 105–128.

Murphy, Francis J.: La main tendue: Prélude to Christian-Marxist dialogue in France, 1936–1939. – CHR LX, 1974, 255–270; p. 271–278: Lukasc, John: The diplomacy of the Holy See during World War II.

Hammer, Gerhard: Profanisierung. Eine Untersuchung zur Frage der Säkularisierung in der Theologie Paul **Tillichs.** – Innsbruck: Österreichische Kommissionsbuchhandlung [in Komm.] 1973. (IX), 246 S. = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck LXXXI = Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät VII; kart. ÖSch 360,–.

Steck, Karl Gerhard – Dieter Schellong: Karl **Barth** und die Neuzeit. – Mchn: Kaiser (1973). 102 S. = Theologische Existenz heute CLXXIII; kart. DM 9,80.

Lindemann, Walter: Karl Barth und die kritische Schriftauslegung. – Hbg-Bergstedt: Reich Evang. Verl. 1973. 102 S. = Theologische Forschung LIV; kart. DM 10,– [Diss., Marburg]

Roes, Jan: R. K. **Nederland, 1958–1973.** – AGKatKN XVI, 1974, 73–141.

Heijden, Bert van der: Karl **Rahner.** Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen. – Eins: Johannes Verlag (1973). XIII, 464 S. = Sammlung Horizonte. N. R. VI; kart. DM 45,–.

Raske, Michael: Sakrament, Glaube, Liebe. Gerhard **Ebelings** Sakramentsverständnis – eine Herausforderung an die katholische Theologie. – Essen: Ludgerus Verl. Wingen (1973). 237 S. = Koinonia XI; kart. DM 25,– [Diss., Innsbruck. Überarb.]

Galloway, Allan D.: Wolfhart **Pannenberg.** – Lo: Allen & Unwin (1973). 143 p. = Contemporary religious thinkers series; £ 1,50.

Metz, René: Les incidences concordataires sur la nomination d'un évêque auxiliaire au diocèse de Metz, en France, après le Concile de Vatican II. – RDC XXIV, 1974, 97–152.

Wuerl, Donald W.: The Third Synod of Bishops on the priesthood. – Angelicum LI, 1974, 50–87.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Evangelisation im ökumenischen Gespräch. Beiträge eines Symposiums (**Genf 1973**). Hrsg. v. Walter Arnold. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1974. 112 S. = Erlanger Taschenbücher XXIX; DM 7,20.

Boesak, A.: Gedékoloniseerde menselijkheid. Zwarte Theologie en de strijd om **mensenrechten.** – Wereld en Zending. Tijdschrift voor missiologie III, 1974, 265–281.

Chapman, G. Clarke: **„Black Power".** Schwarze Gewalt – Schwarze Theologie. – Stu: Calwer 1973. 48 S. = Calwer Hefte CXXVIII.

Facélina, Raymond: Théologie en situation. Une communauté chrétienne dans le tiers-monde ‹Algérie 1962–74›. Etude pour le 5e Colloque du Cerdic ‹Strasbourg, 7–8 juin 1974›. – Strasb: Cerdic Publications 1974. 327 p. = Hommes et Eglise V; F 65,–.

García Añoveros, Jesús María: Puntos conflictivos de la **teología** de la **liberación.** – Misiones extranjeras 1974, 421–466.

Ruiz Garcés, Samuel: Teología bíblica de la liberación. – Misiones extranjeras 1974, 467–504.

Margull, Hans Jochen: Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog. – EvTh XXXIV, 1974, 410–420; S. 420–433: Aagard, Anna Marie: Missio Dei in katholischer Sicht. Missionstheologische Tendenzen; S. 434–447: Hollenweger, Walter J.: Marxistische und kimbanguistische Mission. Ein Vergleich; S. 447–462: Takenaha, Masao: Mission in der Großstadt dargestellt an zwei Beispielen aus neuerer Zeit in Korea; S. 462–478: Kohler, Werner: Neue Herrschaftsverhältnisse als Grund der Mission. Sein oder Nichtsein der Mission; S. 479–495: Blaser, Klauspeter: Aktuelle Probleme der Theologie in Afrika.

Hoeckman, Remi: Unité de l'église – unité du monde. Essai d'une théologie œcuménique de la mission. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 161 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 30; sfr 28,–.

Esperienze pastorali nel **Sud Brasile.** – Mondo e Missione CIII, 1974, 299–323.

Glade, Winfried, SVD: Die Bemühungen von Bischof Karl **Weber** um eine Anpassung der Liturgie in der **Süd-Shantung**-Mission. – Verbum SVD XV, 1974, 34–78.

China – Herausforderung an die Kirchen. Hrsg. v. Niels-Peter Moritzen u. Bernward H. Willeke OFM. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1974. 95 S. = Erlanger Taschenbücher XXVII; DM 6,–.

González-Estéfani y Robles, José María: Movimientos de liberación en las colonias **portuguesas** en **Africa.** – Misiones extranjeras 1974, 519–552.

Die Kirchen und die portugiesische Präsenz in Afrika. Hrsg. v. Ulrich

Koch [u. a.]. – Mz: Grünewald; Mchn: Kaiser 1974. 160 S. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen II; DM 19,80.

López Núñez, J.: El apartheid en **Sudáfrica**. – Misiones extranjeras 1974, 265–419.

Les Philippines sous la loi martiale. – Brux: Pro Mundi Vita 1974. 30 p. = Note spéciale XXXII.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Bibliographie zur alteuropäischen Religionsgeschichte. Bd. II: 1965–1969. Eine interdisziplinäre Auswahl von Literatur zu den Rand- und Nachfolgekulturen der Antike in Europa unter bes. Berücks. der nichtchristl. Religionen. Bearb. von Jürgen Ahrendts. – B, NY: de Gruyter 1974. XXVI, 591 S. 4° = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung V; Lw. DM 148,–.

Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft. Hrsg. von Günter Lanczkowski. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1974. IX, 409 S. = Wege der Forschung CCLXIII; Lw. DM 78,–.

Archi, Alfonso: Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'**Anatolie Hittite**. – Ugarit-Forschungen V, 1973, 7–27.

Friedli, Richard: Kulturelle Zirkulation als Impuls einer Theologie der Religionen. – FZPhTh XXI, 1974, 236–259.

Keller, Edmund B.: **Hebrew** thoughts in immortality and resurrection. – International journal for philosophy of religion V, 1974, 16–144.

Waldenfels, Hans: Religionen und Christentum und der Säkularisierungsprozess in **Asien**. – ZMR LVIII, 1974, 81–112.

Houtart, François: Les fonctions sociales de la symbolique religieuse chez les **Bouddhistes** à **Sri Lanka**. – ASR XIX, 1974, 23–41.

Parrinder, Geoffrey: The undestructible soul. The nature of man and life after death in **Indian** thought. – Lo: Allen & Unwin 1973. 116 p.

Despland, Michel: Seven decades of writing on **Greek** religion. – Religion IV, 1974, 118–150.

Fauth, Wolfgang: Der Schlund des **Orcus**. Zu einer Eigentümlichkeit der römisch-etruskischen Unterweltsvorstellung. – Numen XXI, 1974, 105–127.

Ludwig, Theodore M.: The way of **Tea:** A religio-aesthetic mode of life. – HRel XIV, 1, 1974, 28–50.

Mbiti, John S.: **Afrikanische** Religion und Weltanschauung (African religions and philosophy, dt.) – B, NY: de Gruyter 1974. XV, 375 S., 1 Kt. = de-Gruyter-Studienbuch; kart. DM 48,–.

Bosch, David J.: Currents and cross-currents in South African black theology. – Journal of Religion in Africa VI, 1974, 1–22.

VI. Religionsphilosophie

Wald, Albert: The fool and the ontological status of St. **Anselm**'s argument. – HeythrJ XV, 1974, 406–422.

Sala-Molins, Louis: La philosophie de l'amour chez Raymond **Lulle**. Préface de Vladimir Jankélévitch. – P, La Haye: Mouton (1974). 302 p., 12 tables.

Fontan, Pierre: Dieu, premier ou dernier connu, de **Spinoza** à s. **Thomas** d'**Aquin**. – RThom, A. LXXXII = T. LXXIV, 1974, 244–278.

Poulain, Jacques: Logique et religion. L'atomisme logique de L. **Wittgenstein** et la possibilité des propositions religieuses. Suivi de logic and religion. A shortened and adapted version. – La Haye, P: Mouton (1973). 228 p. = Religion and reason VII: Method and theory in the study and interpretation of religion; F 28,–.

Jansohn, Heinz: Anthropologie als aktivistische Utopie. Zum Menschenbild Teilhard de Chardins. – TrThZ LXXXII, 1973, 1–26.

Griffin, David: **Whitehead** and **Niebuhr** on God, Man, and the world. – JR LIII, 1973, 149–175.

Moretto, Giovanni: L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin **Heidegger**. – Fir: Le Monnier 1973. 264 p. = Istituto di Filosofia della Facoltà di Littere e Filosofia dell'Università di Genova.

Holz, Harald: Philosophie humaner Praxis in Gesellschaft, Religion und Politik. – Frb/B, Mchn: Alber 1974. 405 S. = Alber-Broschur: Philosophie; kart. DM 49,–.

Hick, John: God and the universe of faiths. Essays in the philosophy of religion. – (Lo, Basingstoke:) Macmillan (1973). XII, 201 p.; £ 4,95.

Ogiermann, Helmut: Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage. – Mchn, Sa: Pustet (1974). 297 S. = Sammlung Wissenschaft und Gegenwart; kart. DM 28,–.

Corvez, Maurice, OP: La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres. – RPhL LXXII, 1974, 19–51.

Weber, Stephen L.: Concerning the impossibility of a posteriori argument for the existence of God. – JR LIII, 83–98.

Keil, Günther: Jesus Christus und seine Bedeutung für den Gottesgedanken. Eine theologische und philosophische Untersuchung über den Gottesbegriff. – Meisenheim (a. Glan): Hain 1973. 128 S. = Zeitschrift für philosophische Forschung. Beih. XXIX; kart. DM 26,50 [Habil.-Schrift, Marburg]

VII. Fundamentaltheologie

Tracy, David: The task of fundamental theology. – JR LIV, 1974, 13–34.

Devettere, Raymond J.: Progress and pluralism in theology. – ThSt XXXV, 1974, 441–466.

Luijpen, William A.: Theology as anthropology. Philosophical reflections on religion (De erwtensoep is klaar!, engl.) (Translated from the Dutch by Henry J. Koren.) – Pittsburgh: Duquesne University Pr.; NY: Humanities Press (1973). 148 p. = Duquesne studies. Theological series XII; $ 5,50.

Mondin, Battista: Teologia della prassi. – (Brescia:) Queriniana (1973). 104 p.; Lire 1300.

Hoogstraaten, H. D. van: **Interpretatie.** Het verhandelingsproces in het denken van Dietrich **Bonhoeffer** als model voor een hedendaagse aanpak van bijbelvertolking. – Assen: van Gorcum 1973. 214 blz. = van Gorcum's theologische bibliotheek XLVIII; hfl 24,50.

Boublik, Vladimir: Teologia delle religioni. – R: Studium 1973. 342 p.; Lire 4200,–.

Wat is **waarheid?** Waarheid en verificatie in kerk en theologie. Een bundel opstellen onder redactie van G[errit] C[ornelis] Berkouwer en A. S. van der Woude. – Kampen: Kok 1973. 194 blz.; hfl 19,–.

Smith, John E.: The analogy of experience. An approach to understanding religious truth. – NY: Harper & Row 1973. XX, 140 p.; $ 6,90.

La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques. Par Jean Greisch, Karl Neufeld, Christoph Théobald. Avant-propos de C. Kannengiesser. – P: Beauchesne (1973). 190 p. = Théologie historique XXIV; F 39,–; [cont.:] p. 7–85: Théobald, Christophe: L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la «crise moderniste»; p. 87–133: Neufeld, Karl: L'ecclésiologie de Harnack; p. 135–190: Greisch, Jean: La crise de l'herméneutique. Réflexions méta-critiques sur un débat actuel.

Rubio Carracedo, José: El cristianismo del futuro. Su trasposición evolutiva en Teilhard de Chardin. – Madr: Ediciones Studium (1973). 353 p.; pes 280,–.

Ewing, A. C.: Value and reality. The philosophical case for **theism**. – Lo: Allen & Unwin 1973. 292 p. = Muirhead library of philosophy.

Hemmerle, Klaus: Fragen nach Gott. – Die Botschaft von Gott. Orientierungen für die Praxis . . ., Frb/B, Bas, Wien (1974), 11–28; S. 29–45: Hemmerle, Klaus: Glauben an Gott; S. 46–62: Hemmerle, Klaus: Sprechen von Gott; S. 63–93: Schaeffler, Richard: Wandlungen des Gottesbegriffs.

Lynch, William F.: Images of **faith.** An exploration of the ironic imagination. – Notre Dame, Lo: University of Notre Dame Pr. (1973). X, 184 p.; $ 6,95.

Aleu, José, SJ: La existencia histórica de Jesús y su exclusiva significación teológica. – EE XLIX, 1974, 147–170.

VIII. Dogmatik

Colombo, Giuseppe: La teologia italiana. Dommatica 1950–1970. – SC CII, 1974, 99–191.

Daane, James: The freedom of God. A study of election and pulpit. – GrR/Michigan: Eerdmans (1973). 208 p.; $ 5,95.

Haughey, John C.: The conspiracy of God. The Holy Spirit in men. – Garden City, NY: Doubleday (1973). XII, 154 p.; $ 5,95.

Parent, Rémi: Condition chrétienne et service de l'homme. Essai d'anthropologie chrétienne. Préface d'Henri Denis. – Montréal: Les Editions Fides; P: Les Éditions du Cerf (1973). 197 p. = Cogitatio fidei LXXIV; F 33,–.

Bouyer, Louis: Le fils éternel. Théologie de la parole de Dieu et christologie. – P: Les Editions du Cerf 1974. 533 p.; F 79,–.

Döhler, Gotthilf: Altes oder „neues" Apostolikum? Sieghafte Höllenfahrt Christi oder schrecklicher Abstieg in das Reich des Todes? – Lutherischer Rundblick XXI, 1973, 210–230.

Dulles, Avery, SJ: Models of the **Church**. – Garden City, NY: Doubleday 1974. 216 p.; $ 5,95.

Dupuy, Bernard D., OP: Theologie der kirchlichen Ämter. – Mysterium salutis. IV, 2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 488–525.

Schütte, Heinz: Erwägungen zur Möglichkeit einer presbyteralen Sukzession. Als Hilfe zur Verständigung in der Ämterfrage. – Ministères et célébration de l'Eucharistie. Sacramentum I, R 1973, 210–249.

Hünermann, Peter: Zur Problematik des **Diakonates**. – Bestellt zum Zeugnis. Festgabe für Johannes Pohlschneider . . ., Aachen 1974, 195–216.

Chadwick, Henry: Quelques réflexions sur le Magisterium dans l'Église. – Théologie. Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts à Yves Congar . . ., P 1974, 163–175; p. 177–190: Küng, Hans: Les chances d'un magistère faillible?

Siegwalt, Gérard: Die Autorität in der Kirche. Ihre Institution und ihre Verfassung. – Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein, Gö (1973), 195–251.

Schulte, Raphael, OSB: Die **Einzelsakramente** als Ausgliederung des Wurzelsakraments. – Mysterium salutis. IV/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 46–155.

Seils, Martin: Die Sakramentalität der **Taufe** in der gegenwärtigen Taufdiskussion. – Taufe und neue Existenz . . ., B (1973), 109–129.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Die syrischen Kirchen in **Indien.** Hrsg. von Paul Verghèse. – Stu: Evang. Verlagswerk 1974. 222 S. = Die Kirchen der Welt A. 13.

The ecumenical world of orthodox civilization: **Russia** and **Orthodoxy.** Vol. III. Ed. by Andrew Blane. – The Hague: Mouton 1974. 250 p.; hfl 80,–.

Agurskij, M. S.: Die Judenchristen in der Russisch-Orthodoxen Kirche. Die mißlungenen Versuche einer organisierten Mission der russischen Juden. – OstkSt XXIII, 1974, 137–176. 281–300.

Nasrallah, J.: Où allons-nous? A propos des «Orientations pasto-

rales sur l'attitude des chrétiens à l'égard du judaïsme». – La Pensée catholique nº CXLV, 1973, 7–36.

Friedli, Richard: Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen. – Frb/S: Universitätsverlag (1974). 214 S. = Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie VIII; br. sfr 28,–.

Duprey, Pierre: La théologie et le rapprochement entre les Églises catholique et orthodoxe. – Théologie. Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts à Yves Congar . . ., P 1974, 37–50.

Vagaggini, Cipriano: Possibilità e limiti del riconoscimento dei ministeri non cattolici. Riflessioni a partire dalla prassi della «economia» e dalla dottrina del «carattere». – Ministères et célébration de l'Eucharistie. Sacramentum I, R 1973, 250–320.

Baumer, Beda, OSB: Der Petrusdienst im ökumenischen Gespräch. Überlegungen zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanischen Konzil von 1870 im Gespräch mit den altkatholischen Kirchen. – IKZ LXIV, 1974, 145–188.

Interkommunion. Konziliarität. Zwei Studien im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses. Hrsg. von Richard Boeckler. – Korntal: Evangelischer Missionsverlag 1974. 180 S. = Beihefte zur Ökumenischen Rundschau XXV; kart. DM 15,80.

Ligier, Louis: La **confirmation**. Sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui. – P: Beauchesne (1973). 302 p. = Théologie historique XXIII; F 45,–.

Silva Pereira, Antônio da: Participação ecuménica na eucaristia. – REBras XXXIII, 1973, 886–927.

Congar, Yves, OP: Thomas von Aquin als Vorläufer ökumenischen Geistes. – Internationale Kath. Zeitschrift »Communio« III, 1974, 248–261.

Gassmann, Günther: Die Regionalisierung der ökumenischen Bewegung – eine Herausforderung für den ökumenischen Rat der Kirche. – OekRu XXIII, 1974, 155–162; S. 163–180: Slenczka, Reinhard: Ostkirche und Ökumene auf dem Weg nach Jakarta; S. 180–191: Löffler, Paul: Prosyletismus und die Zukunft der Ökumene.

X. Moraltheologie

Zeimentz, Hans: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule **Anselms** von **Laon** und **Wilhelms** von **Champeaux,** bei **Hugo** von **St. Viktor, Walter** von **Mortagne** und **Petrus Lombardus.** Anhang: Der Ehetraktat „In primis hominibus" aus der Schule von Laon als Quelle des Ehetraktats der „Sententiae Atrebatenses" und Walters von Mortagne. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 304 S. = Moraltheologische Studien. Historische Abteilung I; kart. DM 36,– [Diss., Mainz]

Dubay, Thomas, SM: The state moral theology: a critical appraisal. – ThSt XXXV, 1974, 482–506; p. 507–517: Tierney, Brian: Infallibility in morals: A response.

Religion and morality. A collection of essays. Ed. by Gene Outka and John P. Reeder, Jr. – Garden City, NY: Anchor Press / Doubleday 1973. VIII, 448 p. = Anchor Books. Anchor original CIV; $ 4,95.

Sala, Giovanni B., SJ: L'etica cristiana s'interroga sulla propria identità. – SC CII, 1974, 24–49.

Simpson, Michael, SJ: A christian basis for ethics? – HeythrJ XV, 1974, 285–297.

Nicolosi, Salvatore: Idealismo etico e problema morale. – Rivista di teologia morale VI, 1974, 385–416; p. 461–475: Priviterra, Salvatore: Sul processo individuativo della norma morale; p. 477–488: Olejink, Stanislaus: Il problema del pluralismo in teologia morale.

Carney, Frederick S.: Accountability in christian morality. – The journal of religion LIII, 1974, 309–329.

Rémy, Pierre: Foi chrétienne et morale. – (P:) Le Centurion (1973). 234 p.; F 25,–.

May, William E.: Christian ethics and the human. – AER CLXVII, 1973, 651–671.

Conscience. Editors: John Donnelly & Leonard Lyons. – Staten Island, NY: Alba House (1973). X, 249 p.; $ 4,95.

Lauer, Werner: **Humor** als Ethos. Eine moralpsychologische Untersuchung. – Bern, Stu, Wien: Huber (1974). 387 S.; kart. DM 43,– [Habil.-Schrift, München]

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Mulhern, Philip F., OP: Dedicated **poverty**. Its history and theology. – Staten Island, NY: Alba House (1973). XIII, 246 p.; $ 5,95.

Linage Conde, Antonio: Una regla monástica Riojana Femenina del siglo X: El «Libellus a regula sancti Benedicti subtractus». – Salamanca: Universidad de Salamanca 1973. XIII, 142 p., 16 láminas = Acta Salmanticensia. Filosofía y letras LXXIV; pes 400.

Gattucci, Adriano: Codici agiografici **Riminesi**. Studi, festi e documenti. – Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (1973). 331 p., 18 tav. = Biblioteca degli «Studi Medievali» V.

Naudon, Paul: La tradition et la connaissance primordiale dans la spiritualité de l'Occident. Les Silènes de **Rabelais.** – P: Dervy-Livres (1973). 279 p. = Collection «Histoire et Tradition»; F 35,–.

Gottschaller, Eva: Hugeburc von **Heidenheim.** Philologische Untersuchungen zu den Heiligenbiographien einer Nonne des achten Jahrhunderts. – Mchn: Arbeo-Gesellschaft 1973. 115 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XII; kart. DM 8,– [Diss., München]

Hendrickx, F.: De handschriften van de kartuis Genadendal bij Brugge ‹1318–1580›. – OGE XLVII, 1973, 3–63. 241–290; XLVIII, 1974, 143–169.

Maloney, George A., SJ: Russian hesychasm. The spirituality of Nil **Sorskij.** – The Hague, P: Mouton 1973. 302 p. = Slavistic printings and reprintings CCLXIX; hfl 68,–.

Gutiérrez, Enrique, OFM: Espiritualidad de la Orden de la «Concepción Franciscana». – AIA XXXIV, 1974, 153–183.

Duvivier, Roger: Le dynamisme existentiel dans la poésie de **Jean** de la **Croix.** Lecture du «Cántico espiritual». – P: Didier 1973. 529 p. = Études de littérature etrangère et comparée LXV; F 30,–.

Marcus von Weida: Ein nutzliche lere vnd vnderweysunge wye vn was der mensch bethen solle vnd sond'lich Außlegunge des heylgen Vater vnßers. Durch eynen Bruder Prediger Ordens tzu Leyptzk geprediget vnnd verdeutzscht. Hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Anthony van der Lee. – Assen: van Gorcum 1973. 155 p. = Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II.

Régamey, Pie-Raymond, OP: Redécouvrir la vie religieuse. III: La rénovation dans l'Esprit. – P: Ed. du Cerf 1974. 296 p. = Problèmes de vie religieuse XXXVI; F 33,–.

Boelaars, H., CSSR: Riflessioni sul senso dell'orazione nella vita cristiana. – Studia moralia XI, 1973, 145–180.

Carl **Albrecht:** Das mystische Wort. Erleben und sprechen in Versunkenheit. Dargestellt u. hrsg. von Hans A. Fischer-Barnicol. Mit e. Vorwort von Karl Rahner. – Mz: Grünewald-Verl. (1974). XIV, 278 S.; Lw. DM 39,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Schütz, John Howard: Charisma and social reality in primitive christianity. – The Journal of religion LIV, 1974, 51–70.

Reform von Kirche und Gesellschaft, 1848–1973. Johann Hinrich **Wicherns** Forderungen im Revolutionsjahr 1848 als Fragen an die Gegenwart. Studien zum 125. Gründungstag des Centralausschusses für die Innere Mission der Dt. Evang. Kirche. Hrsg. von Hans Christoph von Hase und Peter Meinhold. – Stu: Evang. Verlagswerk 1973. 288, XVI S., III.; kart. DM 12,–.

Grenholm, Carl-Henric: Christian social ethics in a revolutionary age. An analysis of the social ethics of John C. **Bennett,** Heinz-Dietrich **Wendland** and Richard **Shaull.** – Uppsala: Verbum 1973. 351 p.; scr 50,–.

Religion in sociological perspective. Essays in the empirical study of religion. From the Research Program in Religion and Society. Survey Research Center University of California, Berkeley. Ed. by Charles Y. Glock with contributions by Earl R. Babbie [e. a.]. – Belmont, California: Wadsworth (1973). IX, 315 p. = The Wadsworth series in sociology; $ 4,95.

Nagel, Ernst Josef: Institutionelle Wandlungen in der katholischen Kirche. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. VI, 218, X S. = Europäische Hochschulschriften XX, 7; sfr 36,–.

Klein, Wolfgang: Christlicher Glaube und politisches Bewußtsein. Zur ethischen Begründung des **religiösen Sozialismus** der **Weimarer Zeit.** – JbChrSozWiss XV, 1974, 55–76.

Bellini, Piero: Sull'«impegno sociale» della Chiesa. – EIC XXIX, 1973, 23–61.

Marxismus und Christentum. Hrsg. von Helmuth Rolfes. – Mz: Grünewald-Verl. (1974). 333 S.; kart. DM 32,–.

Sorge, Bartolomeo, SJ: Il movimento dei «cristiani per il socialismo». – CivCatt CXXV, II, 1974, 111–130.

Bienert, Walther: Der überholte Marx. Seine Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht. – Stu: Evangelisches Verlagswerk (1974). 412 S.; Lw. DM 27,–.

Hürni, Bettina S.: Der Beitrag des Ökumenischen Rates der Kirchen zur **Entwicklungshilfe.** – Bern, Stu: Haupt (1973). 360 S. = Berner Beiträge zur Nationalökonomie XXI; sfr 34,– [Diss., Genf]

XIII. Kirchenrecht

Diversorum patrum sententie sive Collectio in LXXIV titulos digesta. Ed. Joannes T. Gilchrist. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1973. CXXV, 213 p. = Monumenta Iuris Canonici B, 1; Lire 12 000.

Dimensions religieuses du droit et notamment sur l'apport de Saint Thomas d'Aquin. – P: Sirey 1973. VII, 507 p. = Archives de philosophie du droit XVIII; F 80,–.

Hourlier, Jacques: L'âge classique **1140–1378.** Les **religieux.** – [P:] Editions Cujas (1973). 567 p. = Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident X; F 120,–.

Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. Band X: 1968/1969. – B, NY: de Gruyter (1974). XV, 440 S.; Pp. DM 148,–.

Chouinard, Pierre: L'accueil de l'enseignement de l'Église par les fidèles aujourd'hui. Ou, les implications politiques d'un problème de communication. – Studia canonica VII, 1973, 149–178; p. 179–190: La Due, William J.: The right of the Church people to participate in ecclesial decision-making; p. 191–214: Vennes, Gaston: Une conversion dans le droit canonique. ‹Le changement des modes d'expression à la suite du deuxième Concile du Vatican reflète un changement des concepts du droit lui-même ; p. 215–226: Boulanger, Viateur, CSV: Problèmes matrimoniaux. La recherche actuelle des canonistes. Principales orientations; p. 227–251: Ahern, Maurice B.: Psychological incapacity for marriage; p. 253–279: Lesage, Germain, OMI: Pour une rénovation de la procédure matrimoniale; p. 281–287: Gauthier, Albert, OP: Un mariage célébré après une

seule déclaration de nullité est-il valide?; p. 289–308: Morrisey, Francis G., OMI: Ten years of liturgical legislation ‹1963–1973›.

Giacchi, Orio: Diritto canonico e riforma del matrimonio civile. – EIC XXIX, 1973, 9–22.

Navarrete, Urbano, SJ: Schema iuris recogniti «De matrimonio». Textus et observationes. – PerRMCL LXIII, 1974, 611–658.

Reinhardt, Heinrich J. F.: Zur Frage des Ausschlusses einer Nichtigkeitsklage wegen Furcht und Zwang nach Wegfall der Zwangslage und einer bestimmten Zeit ehegemeinschaftlichen Lebens. – ÖAKR XXV, 1974, 40–67.

Bersini, Francesco: Errore comune e assistenza al matrimonio. – MonEccl XCIX, 1974, 89–111.

Paolis, Velasio de, CS: De recognoscendo **iure poenali** canonico. – PerRMCL LXIII, 1974, 37–67.

Krämer, Achim: Gegenwärtige Abendmahlsordnung in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Die Abendmahlsfrage in ihrer theolog., historischen und ekklesiologischen Bedeutung im Blick auf Abendmahlsgemeinschaft zwischen luther., unierten und reformierten Landeskirchen. – Mchn: Claudius-Verl. 1973. 268 S. = Ius ecclesiasticum XVI; kart. DM 32,– [Diss., Freiburg/S.]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Praktische Theologie. Hrsg. von Ferdinand Klostermann, Rolf Zerfaß, unter Mitarb. von Ludwig Bertsch [u. a.] – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1974). 703 S.; Lw. DM 55,–.

Klaus, Bernhard: Umorientierung in der praktischen Theologie. – ZRGG XXVI, 1974, 143–157.

Hartmann, Olov: Der Lebensstil der Gemeinde. – Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein, Gö (1973), 252–281.

Lippert, Peter, CSSR: Die «Fernstehenden». Theologische Deutung eines praktischen Problems. – Studia moralia XI, 1973, 105–143.

The mystery of suffering and death. Editor: Michael J. Taylor. – Staten Island, NY: Alba House (1973). XI, 203 p.; $ 5,75.

Pflicht zum Frieden. Evangelische **Militärseelsorge.** Dokumente und andere Texte zur Geschichte und Situation der evang. Militärseelsorge. Zusammengestellt u. eingeführt von Rudolf Orlt. Mit e. Geleitw. von Sigo Lehming. – Witten, Ffm, B: Eckart-Verl. 1973. 302 S. = epd Dokumentation X; kart. DM 16,80.

Breloer, Gerhard: Religion als Problem und Thema der nichtkonfessionellen **Erwachsenenbildung.** – Stu: Klett 1973. 260 S. = Schriften zur Erwachsenenbildung. Materialien zur Erwachsenenbildung.

Deresch, Wolfgang: Handbuch für kirchliche Erwachsenenbildung. – (Hbg.) Furche-Verl. (1973). 197 S., III., graph. Darst.; Lw. DM 25,–.

Pöggeler, Franz: Erwachsenenbildung. Einführung in die Andragogik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1974. 307 S. = Handbuch der Erwachsenenbildung I; Lw. DM 46,–.

Lohff, Wenzel: Glaubenslehre und Erziehung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 72 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe MCCCXCII.

Höfer, Albert – Alfred Höfler: Das Glauben lernen. Schwerpunkte der Religionspädagogik. – Donauwörth: Auer 1974. 165 S.

Halbfas, Hubertus: Lehrerhandbuch Religion. Informationen und Materialien zur Unterrichtsvorbereitung. Mit Text- und Bildinterpretationen zum Lesebuch „Das Menschenhaus". – Zü: Benziger; Stu: Calwer Verl.; Düs: Patmos-Verl. 1974, 629 S., graph. Darst.

Bornkamm, Karin: Die Bibel im Religionsunterricht. Eine Problemanzeige. – ZThK LXXI, 1974, 325–360.

Berg, Horst Klaus – Folkert Doedens [Hrsg.]: Unterrichtsmodelle im Religionsunterricht. Zur Theorie und Praxis. – Ffm, B, Mchn: Diesterweg; Mchn: Kösel-Verl. (1974). 213 S.; kart. DM 28,–.

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

Frei, Judith, OSB: Das ambrosianische Sakramentar D 3–3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel. Eine textkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der mailändischen Sakramentartradition. – Mstr: Aschendorff (1974). XXXI, 542 S., 8 Tafeln = Corpus Ambrosianum liturgicum III = Litugiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LVI; kart. DM 168,– [Diss., München]

Harnoncourt, Philipp: Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter bes. Berücks. des deutschen Sprachgebiets. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 487 S. = Untersuchungen zur praktischen Theologie III; kart. DM 85,– [Habil.-Schrift, Graz]

Venturi, Gianfranco, SDB: Problemi dell'**iniziazione** cristiana. Nota bibliografica. – EL LXXXVIII, 1974, 241–270.

Gott und Gottesdienst. Mit Beiträgen von Vilmos Vajta [u. a.] – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1973). 95 S. = Ökumenische Perspektiven IV; kart. DM 9,50; [enth.:] S. 9–20: Vajta, Vilmos: Gottesdienst als Glaubensexperiment; S. 21–49: Seils, Martin: Der Gott der Welt und die Welt des Gottesdienstes; S. 51–69: Selby, Peter S. M.: Vergangenheit und Gegenwart des Gottesdienstes; S. 71–84: Jossua, Jean-Pierre, OP: Der Glaube als Überwindung der Spannung zwischen Handeln und Gebet; S. 85–94: Hoffmann, Heiner: Lebendiger Gottesdienst. Fragen und Aspekte.

Brunner, Peter: Die Bedeutung des **Altars** für den Gottesdienst der christlichen Kirche. – KuD XX, 1974, 218–244.

Averbeck, Wilhelm: Die Neugestaltung des »Offertoriums« im evangelischen Bereich und im neuen römischen Meßbuch. – Catholica XXVIII, 1974, 23–56.

Vogel, Cyrille: Le ministre charismatique de l'eucharistie. Approche rituelle. – Ministères et célébration de l'Eucharistie. Sacramentum I, R 1973, 181–209.

Vagaggini, Cipriano, OSB: L'ordinazione delle **diaconesse** nella tradizione **greca** e **bizantina.** – OChP XL, 1974, 145–189.

État des recherches sur la **musique religieuse** dans la culture **polonaise.** Ouvrage collectif sous la rédaction de J. Pikulik. – Varsovie: Académie de Théologie Catholique 1973. 372 p.

Internationaler Kongress für Kirchenmusik ‹Schweizerische Musikforschende Gesellschaft, 03, 1972, Bern›. Bericht über den III. Internationalen Kongress für Kirchenmusik: 1972 in Bern [Hrsg. von Max Favre]. – Bern, Stu: Haupt 1974. 118 S. Noten = Publikationen der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft II, 26; kart. DM 18,–.

Ökumenisch planen. Dokumentation und Beiträge. Hrsg. von Rainer Volp und Horst Schwebel. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1973). 139 S., 6 Taf., 1 Grundriss = Schriftenreihe des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart IV.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Heinrich Beck, 8602 Memmelsdorf b. Bamberg, Griesäckerstr. 15; Prof. Dr. Udo Borse, Pfarrer, 5357 Swisttal-Straßfeld üb. Euskirchen; Prof. Dr. Walter Brandmüller, 89 Augsburg, Theol. Fakultät der Universität, Memminger Str. 6/14; Prof. Dr. Werner Bröker, 479 Paderborn, Gesamthochschule, Fachbereich 1, Füstenweg 15–17; Prof. Dr. Hermann Joseph Brosch, 51 Aachen, Bischöfliches Offizialat, Klosterplatz 7; Prof. Dr. Bucher, 65 Mainz, Saarstr. 21; Prof. Dr. Johannes Dörmann, 44 Münster, Egbertstr. 15; Prof. Dr. Heimo Dolch, 534 Bad Honnef, Messbeuel 6; Prof. Dr. Dieter Emeis, 463 Bochum-Querenburg, Ruhr-Universität, Postfach 2148; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, 89 Augsburg, Schwedenweg 7; Dipl. theol. Ludwig Hagemann, 45 Osnabrück, Große Domfreiheit 5/6; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen, Postfach 5127; Konrad Hilpert, 78 Freiburg, Universität, Kath.-Theol. Fakultät; Dr. Reinhard Hübner, 53 Bonn, Universitätshauptgebäude; Dr. Anastasios Kallis, 44 Münster, Kath. Ökum. Inst., Bogenstr. 6; Prof. Dr. Franz-Xaver Kaufmann, 44 Münster, Enschedeweg 48; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Prof. Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15; Dr. Jochen Köhler, 74 Tübingen, Vöchtingstr. 6; Dr. Hans Kramer OSC, 4401 Sudmühle b. Münster, Kamillusweg 43; Dr. Leo Krinetzki OSB, 84 Regensburg, Weinweg 53; Dr. Josef Lieball, 84 Regensburg, Obermünsterplatz 7; Prof. Dr. Karl Löning, 44 Münster, Wilhelmstr. 63; Prof. Dr. Oswald Loretz, 4401 Roxel, Agnes-Miegel-Str. 6; Dr. Ferdinand W. Menne, 44 Münster, Aegidiistr. 5; Prof. Dr. Ekkehard Mühlenberg, bei Langerbeck, 6 Frankfurt/Main, Ganghoferstr. 5; Prof. Dr. Rudolf Padberg, 463 Bochum, Ruhr-Universität, Buscheystr., Postfach 2148; Dr. Manfred Probst SAC, 44 Münster, Zum Guten Hirten 11; Prof. Dr. Karl Prümm SJ, 00187 Roma (2), Pontificio Istituto Biblico, Piazza della Pilotta 25; Dr. Wolfgang Reinhard, 7801 Hugstetten, Dreisamstr. 3; Dr. Amand Reuter OMI, I-00161 Roma, Via Aurelia 290; Prof. Dr. Klaus Riesenhuber SJ, Sophia University SJ House, Chiyoda-ku, Kioicho 7, 102 Tokyo (Japan); Prof. Dr. Georg Scherer, 42 Oberhausen, Liebknechtstr. 13; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Prof. Dr. Michael Schmolke, A-5020 Salzburg, Jos.-Mayburger-Kai 24; Prof. Dr. Bernhard Stoeckle OSB, 78 Freiburg, Universität, Kath.-Theol. Fakultät; Dr. Udo Tworuschka, 5 Köln-Lindenthal, Gronewaldstr. 2; Prof. Dr. Gérard Vallée, McMaster University, Dept. of Religion, Hamilton/Ontario (Canada); Pater Gerard Wilkens SJ, Huize St. Elisabeth, Nunhem-Haelen (Limb.) Roggelseweg 57 (Niederlande); Prof. Dr. Klaus Wittstadt, 87 Würzburg, Universität, Fachbereich Kath. Theologie.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.