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 XIX$^{th}$ 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.