476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Halbjährlich DM 30,–

Nummer 2 — 1974 — 70. Jahrgang

Prof. Dr. Joseph Ratzinger: Dogma in Geschichte . . . . . Spalte 89

Le Point théologique. Hrsg. von Ch. Kannengießer (A. Ganoczy)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 97
Forschung zur Bibel. Festschrift für Joseph Ziegler. Hrsg. von J. Schreiner (L. Sabottka)
Ziegler, Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta (C. M. Martini)
Stolz: Jahwes und Israels Kriege (H. Groß)
Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament. Hrsg. von J. Ernst (F. Mußner)
Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Josef Schmid. Hrsg. von P. Hoffmann in Zusammenarbeit mit N. Brox u. W. Pesch (J. Ernst)
Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten
ders.: Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferungen (J. Dupont)
Beutler: Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes (E. Ruckstuhl)
Borse: Der Standort des Galaterbriefes (F. Mußner)
Eckert: Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 115
Andresen: Einführung in die Christliche Archäologie (J. Fink)
Vilela: La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle (A. Ganoczy)
Studer: Zur Theophanie-Exegese Augustins (C. Mayer)
Strunk: Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende (A. Angenendt)
Ernst: Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi (R. Haubst)
St. Anna in Düren. Hrsg. von E. Gatz (D. Lück)
Kaliner: Julius Pflugs Verhältnis zur „Christlichen Lehre" des Johann von Maltitz (J. V. Pollet)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Konfessionskunde . . . . . Sp. 125
Theunissen: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat (M. Wilden)
Kitamori: Theologie des Schmerzes Gottes (L. Wenzler)
Geißler: Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler (P.-W. Scheele)
Gualerni: Maria Espressione della Società e della Chiesa (H. Schauf)
Nasrallah: Marie dans l'épigraphie, les monuments et l'art du patriarcat d'Antioche, du IIIe au VIIe siècle (A.-Th. Khoury)
Algermissen: Konfessionskunde (neu bearb. von H. Fries, W. de Vries, E. Iserloh, L. Klein, K. Keinath) (H. Petri)
Von Allmen: Une réforme dans l'Église. (A. Ganoczy)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 141
Heimerl: Der laisierte Priester (H. Herrmann)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 141
Mattai: Morale internazionale (H. Weber)
Caffarra/Piana: Principi di morale religiosa (H. Weber)
Häring: Heilender Dienst. Ethische Probleme der modernen Medizin (G. Ermecke)
Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft. Hrsg. von W. Oelmüller (G. Ermecke)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré, Bd 7 (P. Wesemann)
Bormann/Bormann-Heischkeil: Theorie und Praxis kirchlicher Organisation (J. Oelinger)
Der alarmierende Trend. Hrsg. von O. Schreuder (A. Rauscher)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 152
Jammers: Das Alleluia in der gregorianischen Messe (H. Reifenberg)
Lengeling: Die neue Ordnung der Eucharistiefeier (R. Berger)
Richter/Probst/Plock: Liturgie mit Kranken (H. Reifenberg)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 158
Basetti-Sani: Il Corano nella luce di Cristo (A.-Th. Khoury)
Flasche: Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien (B. Kloppenburg)
Figge: Geisterkult, Besessenheit und Magie in der Umbanda-Religion Brasiliens (B. Kloppenburg)

Hinweise . . . . . Sp. 160
Schlette: Romano Guardini (E. Iserloh)
Kirchgässner: Suchet den Frieden (K. Richter)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Dogma in Geschichte

Marginalien zu einem „Versuch einer Kritik des Dogmatismus" *

Von Joseph Ratzinger, Regensburg

Das Geleitwort, mit dem H. Küng diese von ihm betreute Tübinger Dissertation eröffnet, kann man nicht gerade als eine Einladung zum kritischen Gespräch bezeichnen. „Diese Kritik am Dogmatismus wird zweifellos die Gegenkritik der Dogmatiker rufen", beginnt es und stellt damit im voraus den Kritiker unter das Verdikt, Dogmatiker zu sein, auch wenn am Ende, mit etwas nachsichtigerer Gebärde, die Erwartung ausgedrückt wird, „die großen Rezensenten – zu unterscheiden von den nörgelnden Besserwissern" würden es schon „herausspüren, daß dieses Buch der Kirche und der Theologie in einer Zeit zwischen den Zeiten helfen will" (7). Nun, das nehme ich durchaus an, aber solcher Wille zum Helfen kann wohl nicht das Kriterium für wissenschaftlichen Rang sein. Mir scheint, daß der antikritische Zaun, der um dieses kritisch-antidogmatische Buch gezogen ist, eigentlich recht schlecht zu seinem Vorhaben paßt; jedenfalls muß die Kritik unternommen werden, auch wenn dem Kritiker sein Prädikat bereits mitgeliefert wird.

Der Anspruch, mit dem Noltes Arbeit auftritt, ist nicht gering. Sie will mit einer Kritik der Begriffe Dogma und Dogmatismus offensichtlich eine Klärung der Grundlagen des Christlichen überhaupt herbeiführen und von diesem Zentrum aus zugleich Wegweisungen für die praktische Revision des geschichtlichen Christentums anbieten. Das Ziel der Arbeit ist damit ebenso fundamental-theologisch wie praktisch-kirchenpolitisch. Inwiefern beides für Nolte ineinander übergeht und sich gegenseitig bedingt, wird noch zu zeigen sein. Zunächst ist festzustellen, daß die gekonnt gegliederte Arbeit zwar nicht in der Einteilung, die davon nichts ahnen läßt, wohl aber in der Sache in zwei Bereiche von Überlegungen zerfällt, die unversöhnt und m. E. auch unversöhnbar nebeneinander stehen: in Aussagen, die der Theologie zugeordnet sind und in solche rein philosophischen Charakters.

* **Nolte**, Josef: **Dogma in Geschichte.** Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1971). (Ökumenische Forschungen, Soteriologische Abt. Bd III) 286 S. Lw. DM 36.–

U.-B. TÜB
-3. MAI 1974

Die theologischen Partien lassen sich wieder in zwei Teile gliedern: einen, der den Begriff Dogma geschichtlich und sachlich zu erhellen sucht; einen weiteren, dem es um die Anwendung auf die kirchliche Situation der Gegenwart zu tun ist. Die Analyse des Begriffs Dogma, der als eine „wertneutrale" Größe von dem negativ qualifizierten „Dogmatismus" abgehoben werden soll, sich freilich faktisch (auch sprachlich) immer wieder mit ihm durchdringt, versucht den Sinn von „Dogma" auf zwei in der Antike nachweisbare Hauptformen des Wortes zu fixieren: abbreviative (schlagwortartige) Abkürzungen von Schuldoktrinen – das bedeutet den partikulären Charakter des Dogmas; juridische Festlegungen, die in Ausnahmesituationen friedenstiftende Funktion wahrnehmen können – das bedeutet begrenzte Geltungsdauer. Damit ist für Nolte auch der Rahmen des neutestamentlichen, also wertneutralen und christlich brauchbaren Dogmenbegriffs vorgezeichnet; Dogma ist für ihn neutestamentlich (von Apg 15 her) zu definieren als „ein kollegial abgestimmter, exzeptioneller, auf die Wiederherstellung des Kirchenfriedens zielender, die Gesamtheit betreffender Akt der Kirchenleitung oder einer repräsentativen Gruppe in einer Notsituation, welche durch eine causa maior ausgelöst wird" (69) – darauf wird hernach zurückzukommen sein. Abgerundet wird die „Geschichte des Dogmatismus" durch den Versuch zu zeigen, daß das Vatikanum I keinen dem entgegenstehenden Dogmenbegriff geschaffen habe und daß man so weiterhin von diesem Verständnis des Dogmas ausgehen könne. Daß die katholische Theologie sich seit dem 19. Jahrhundert faktisch eines andern Dogmenbegriffs bedient, wird von Nolte nicht bestritten; er ordnet dieses Verständnis von Dogma (im Sinn einer kirchlich vorgelegten unveränderlichen Offenbarungswahrheit) jedoch nicht dem „wertneutralen" Begriff Dogma, sondern dem negativ zu qualifizierenden Dogmatismus zu, so daß faktisch das, was man heute noch in katholischer Theologie unter Dogma versteht, bei Nolte unter dem Stichwort „Dogmatismus" verhandelt und mitbegriffen ist.

Wenn Nolte im Neuen Testament zwar „Dogma", aber nicht „Dogmatismus" findet, so ist sein Programm klar: Dogma ist in der Kirche erlaubt, nicht aber Dogmatismus. Dogma aber ist funktional zu verstehen, d. h. das Dogma ist auf seine Rolle, nicht auf seine Wahrheit zu befragen, es ist dem Pragma, nicht der Aletheia zuzuordnen. „Das Dogma wird mithin nicht mehr auf seine transzendentale Notwendigkeit und nicht auf eine angemessene Gültigkeit, sondern vielmehr auf seine gesellschaftsbezogenen Implikationen hin befragt" (206). „Die Praktikabilität des Dogmas in Liturgie, Homilie, Katechese und Theologie wird darum zum Kriterium seiner Legitimierung" (207). Die Reformvorschläge für die gegenwärtige und künftige Handhabung des Dogmas in der Kirche, die Nolte in den §§ 20 und 21 vorlegt, ergeben sich von da aus von selbst. Freilich gibt es hier auch mancherlei Widersprüchlichkeiten: Wird das Vatikanum I in der „Geschichte des Dogmatismus" noch beinahe fromm verteidigt (76–87), so klingt die Einstufung der neuzeitlichen Glaubensformeln „als explikativ-tendenziöse Ausweitungen des Glaubens" auf S. 255 schon sehr viel härter; die Vorsicht, die dabei zunächst noch waltet, fällt vollends dahin, wenn zwei Seiten später festgestellt wird, daß solche „explikativ-tendenziösen Lehrausweitungen keinen kirchlichen Gebrauchswert darstellen" (Ist das wahr? Müßte N. nicht gerade von seiner Tendenz her den oft allzu hohen Gebrauchswert anprangern?), woraus dann gefolgert wird: „... man wird kurzerhand die Überflüssigkeit, wo nicht gar das Gefahrenmoment solcher explikativ-tendenziösen Sätze feststellen können" (257). Völlig uneinsichtig bleibt auch der inhaltliche Grund, weshalb den Kurz- und Langformeln des Neuen Testaments metadogmatischer Charakter zugesprochen und den Formeln der alten Kirche eine Mittelstellung zwischen dem NT und den „explikativ-tendenziösen" Sätzen der Neuzeit eingeräumt wird. Etwas anderes als einen sachlich unbegründbaren Archäologismus kann ich in dieser Abstufung vom Ansatz Noltes her nicht finden.

Kehren wir zurück: Es ist nach eben diesem Ansatz zu fragen; der eigentliche Duktus der Arbeit gerät nicht in Blick, wenn man sich nicht vorab ihren philosophischen Leitlinien zuwendet. Die These Noltes besagt hier zunächst, daß Dogmatismus und Kritik sich gegenseitig durchdringende und in der ganzen Geschichte durchhaltende Einstellungen sind, die in einer höheren Synthese, im Metadogmatischen aufgehoben werden müssen. Dogmatismus bedeutet für Nolte „eine besondere Intensivierung und undialektische Verabsolutierung einer Weltansicht" (45). „Überall wo die Wirklichkeit von Ideen, Bildern, Stereotypen, Mustern, Erwartungen, Desideraten, Credos, Gewohnheiten, Idiosynkrasien usw. ... übermäßig bestimmt ... wird, kann der Verdacht auf Dogmatismus aufkommen" (144). Der Grund des Dogmatismus liegt in der Angst vor der Unbeständigkeit des Daseins und dem daraus entspringenden Sicherungswillen. Durch diese Sekuritätstendenz, die als das eigentliche Wesen des Dogmatismus erscheint, zerstört er aber in Wirklichkeit die Sicherheit des Daseins, zerstört er die Gegenwart und verdirbt die Geschichte. Er ist Ausdruck von Selbstverhaftetheit. Vier Intentionen können nach Nolte zum Dogmatismus führen: Verantwortlichkeit um den Bestand des Ganzen, Angst, Simplizität der Vernunft („welche auch oft Dummheit genannt werden kann"), Lüge (191). Von Dogmatismus muß nach Nolte überall da die Rede sein, wo anstelle des Bekenntnisses zur Wirklichkeit als Geschichte Beständiges, etwa eine bleibende Wahrheit gesucht wird. Von da aus erscheint Metaphysik insgesamt „als Modifikation von ‚Dogmatik'" (158), denn sie will „Halt, Dauer, Bleibe, Ewigkeit, Wert, Sein und Sinn wie Dogmatik". „Metaphysik ist ... eine modifizierte und in den Methoden flexiblere ‚Dogmatik'" (157).

Das „Metadogmatische", das Nolte demgegenüber als die Lösung anbietet, ist die Geschichte, die er „als Mysterium der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit" definiert (44), so daß die Gleichung wirklich = geschichtlich gilt (172). „Das Ungeschichtliche kann ebenso wie das Unwirkliche nicht gedacht und folglich nicht ausgesagt werden" (ebd.). In der dem Rezensenten zugänglichen ursprünglichen Fassung des Manuskripts war Nolte noch sehr viel deutlicher geworden, wenn er erklärt hatte, das kirchliche Lehramt habe in seiner Verwerfung des „Modernismus" durchaus den wahren Umfang des Begriffs Geschichte – freilich in der Form der Verweigerung – erkannt. Hinter dem Pantheismusverdikt stehe die Einsicht in die „transzendentale und absolute Erstreckung des Geschichtsbegriffs". „Als Konsequenz solcher Identität von Gott und Geschichte wird sehr klar die prinzipielle Gleichartigkeit und Gleichgültigkeit aller Erscheinungen herausgestellt." Nolte hatte demgemäß seine eigene Position als „transzendentalen Historismus" bezeichnet. Davon übriggeblieben ist die Aussage, „daß im Bereich der kirchlichen Lehrdokumente der transzendentale und absolute Begriff von Geschichte anwesend ist im Modus der Verweigerung" (177); dazu in dem glättenden Epilog dieser Satz: „Zu einer positiv formulierten materialen Lösung aufgefordert, würde der Verf. in Anlehnung an das scholastische Theologumenon von der analogia entis das Verhältnis Gottes zur Geschichte als analogia historiae zu umschreiben suchen ... In einer solchen analogia historiae wäre Geschichte ... als transzendentale gebraucht; der weitere Schritt des Denkens auf einen Gottesbegriff ist somit logisch weder ausgeschlossen noch eingeschlossen. Ausgeschlossen ist jedoch in jedem Fall eine kurzschlüssige Identifikation von Gott und Geschichte" (268) – das ist durchaus logisch, wo ein Gottesbegriff zwar nicht ausgeschlossen, aber eben auch noch nicht gegeben ist; jedenfalls kommt nach diesen etwas orakelhaften Worten die analogia historiae ohne einen solchen aus. So ist trotz mancher Glättungen und Dämpfungen an der eigentlichen Konzeption der Arbeit nichts geändert. Es bleibt dabei, daß das Metadogmatische ersetzbar ist „durch die abstrakten Begriffsmerkmale von Geschichte", die Nolte gegeben sieht in der Begriffsquadriga dialektisch, transzendental-transitorisch, geschichtlich und metadogmatisch (231). Transzendenz wird demgemäß im Anschluß an das lateinische Wort transcendere „als jeweils sich selbst verlassende und die eigene Position ‚übersteigende' Haltung" gedeutet; sie stellt demnach „selber eine Weise des Relativierens" dar (214). Aus alledem folgt „die logische Äquivalenz von transzendent-transitorisch und metadogmatisch" (232). Gleichermaßen kann von einer „Äquivalenz von Metadogmatischem, Dialektischem und Transzendentalem" gesprochen werden (233); Dies alles aber fällt wieder mit Noltes Begriff von Geschichte zusammen: „In der Tat ist die Geschichte in einem vorläufigen Sinn als dialektischer Prozeß und ebenso als permanente Transzendenz zu beschreiben" (233). Das Metadogmatische ist so einerseits die Wirklichkeit selbst, andererseits auch Methodik des Denkens, deren Leistung in einer „Tendenz zu Synthese, Harmonie, Vermittlung, Aufhebung und Versöhnung" besteht, während „Extrempositionen, Behauptungen, Streit, Dissonanz usw." Umschreibungen für den Dogmatismus darstellen (234f). Wenn man

Noltes Buch unter dieser Hermeneutik liest, muß man es freilich für extrem dogmatisch halten, denn es ist erfüllt von „Extrempositionen, Behauptungen, Streit, Dissonanz" und von „Harmonie, Vermittlung, Aufhebung und Versöhnung" habe ich (außer vielleicht im Epilog) ziemlich wenig darin gefunden.

Die Beziehung zwischen der damit angedeuteten philosophischen Position und den theologischen Gedankengängen erreicht Nolte auf doppelte Weise. Negativ besteht sie in folgendem: Nolte entscheidet sich als Philosoph, wie gezeigt, grundsätzlich für Funktionalität (Pragma, Geschichte, Veränderung) gegen Wahrheit (das Ewige, sich Durchhaltende, Bleibende), schließt also den Gedanken der Wahrheit im Sinn der Metaphysik bewußt aus und ersetzt ihn durch den der Veränderlichkeit, des Exodus. Auf diese Konzeption wird dann der pragmatisch-soziologische Begriff des Dogmas aufgesetzt, bei dem ebenfalls nicht nach der Wahrheit, sondern „lediglich nach der Rolle" zu fragen ist (206). Positiv besteht die Verbindung darin, daß eine „‚Idiomenkommunikation' zwischen der Kategorie des Metadogmatischen und den ... Grundzügen der theologischen Weltinterpretation" konstatiert wird, so daß „Transzendentalität, Relationalität, Intersubjektivität und Funktionalität" als Grundgehalte des Metadogmatischen ihre Entsprechung in den christlichen Grundkategorien „des Eschatologischen, Kontingenten, Eucharistischen und Charismatischen" finden (243). So sei mit dem „Glauben an Gottes Offenbarung in Jesus ... ein ständiges und verständliches Symbol des Metadogmatischen in den Blick gerückt" (246). Zusätzlich abgestützt wird diese Verklammerung durch den Hinweis auf die These von Habermas, wonach der Dogmatismus nur quasi-dogmatisch auf dem Weg der „dezidierten Vernunft" zu überwinden sei (240 Anm. 2).

Kommen wir nach dieser kurzen Skizze der inhaltlichen Hauptlinie zur Kritik. Kein Zweifel, daß Noltes Arbeit blitzgescheit ist, daß sie manch Wahres und Bedenkenswertes enthält, das im theologischen Gespräch aufgenommen werden sollte. Aber als Ganzes leidet sie unter einer inneren Widersprüchlichkeit, in der sie sich fortwährend selbst negiert.

1. Bevor ich diese grundsätzliche Problematik des Buches herausstelle, noch eine Bemerkung zu seinem Leitwort „Dogma". Daß dieser Terminus bald dem Dogmatismus gegenübergestellt, bald mit ihm in einer unsauberen Übergänglichkeit vermischt und so der eigentliche Gegenstand der Untersuchung fortwährend verunklärt wird, habe ich schon angemerkt. Demgemäß bleibt auch die einleitende terminologische Analyse in ihrer Bedeutung für das Ganze fragwürdig. Daß Nolte hier lediglich Lexika und Monographien ausgeschrieben hat, wird man ihm nicht zu sehr anlasten dürfen, obgleich ein wenig Kontakt mit den Urtexten doch wohl zu verlangen wäre und das Schematische der Darstellung von selbst gesprengt hätte. Überdies ist ein so wichtiges Arbeitsinstrument wie G. W. H. Lampes Patristic Greek Lexicon außer acht gelassen; wäre Nolte den dort genannten Texten nachgegangen, so hätte er seine aus M. Elzes Untersuchung gewonnenen Behauptungen wesentlich modifizieren müssen und beispielsweise nicht mehr sagen können, Hauptkomponenten dieses Wortes seien Schulgebundenheit und der Zug zum System (27).

Das systematische Endziel prägt auch vollkommen die neutestamentliche Analyse. Wie in der Antike gebe es auch hier dogmatische Rede in zweifachem Sinn: auf den Überlieferungsvorgang bezogen in der Schule und auf den Bereich des öffentlichen Rechts bezogen als definitive und obligatorische Formelrede. Demgemäß finde man im Neuen Testament „Dogmen in der Form der Missionsrede, Schulüberlieferung und früher Theologie" einerseits, zum anderen „wo aus aktuellem Anlaß heraus Entscheidungen nötig sind, welche das Evangelium im gesamtkirchlichen Bereich schützen und dann förmlich Gesetzesstil tragen" (75). Ist beim ersten Typ die Partikularität und Ablösbarkeit deutlich, so ergibt sie sich beim zweiten, wenn man ihren zentralen Beleg ansieht: Apg 15 (für Nolte das grundlegende Exempel von neutestamentlichem Dogma, weil dort das Wort „Dogma" gebraucht ist). Zu diesem Dogma aber kann kommentiert werden: „Eine besondere Permanenzformel enthält das urchristliche Dogma nicht, ebenfalls wird keine Infallibilität und Irreversibilität ... reklamiert. Eher kann für solche funktional in Dienst genommenen Beschlüsse angenommen werden, daß sie zwischenzeitlichen Charakter haben, insofern nach Klärung der Situation auch die entsprechenden Dogmen ‚ruhen'" (69f). Nun wäre zunächst einmal einzuwenden, daß die Untersuchung des Textes allzu „transitorisch" ist; es müßte doch das Verhältnis zu Gal 1 erfragt werden, dann käme zum Vorschein, daß einerseits die sogenannten Jakobusklauseln nie gesamtkirchlich rezipierter Beschluß waren, daß es andererseits durchaus etwas schlechthin Unumkehrbares gibt: „Wenn jemand euch ein anderes Evangelium verkündet, als ihr empfangen habt, sei er verflucht" (1,9). Damit ist aber der tiefere Einwand aufgedeckt: Ist es denn wahr, daß alles neutestamentliche Formelgut entweder schulbezogen oder vorübergehende Rechtsregelung ist, oder gibt es hier nicht auch die unwiderruflichen und unvertauschbaren Kennzeichen des Christlichen? Wer an 1 Kor oder 1 Jo denkt, kann an der Antwort nicht zweifeln. So muß gesagt werden, daß Nolte vom Ergebnis her den Weg gewählt, aber nach dem sachlichen Äquivalent zum Begriff Dogma nicht gesucht hat. Anstatt Schliers Aufsatz „Kerygma und Sophia" mit billiger Ironie beiseitezuschieben, hätte er gut getan, die späteren Arbeiten Schliers (etwa „Die Anfänge des christologischen Credo", in: B. Welte, Zur Frühgeschichte der Christologie, 1970) und überhaupt die Arbeiten zur Symbolgeschichte beizuziehen. Ganz ungenügend ist, was über das Mittelalter und die frühe Neuzeit gesagt wird; ich erwähne nur, daß etwa die grundlegenden Arbeiten von A. Lang zum Bedeutungswandel von *dogma* und *haeresis* keine Beachtung gefunden haben. Den Sprung ins 19. Jahrhundert kann man auch nicht mit dem von W. Kasper entliehenen Hinweis auf Ph. Chrismann allein gewinnen; wenn ein Sprachgebrauch sich durchsetzt, gibt es tiefere Voraussetzungen, die zu ergründen und zu erklären sind.

2. Noltes Geschichtsbegriff ist ein völlig inhaltsloses Postulat. Wenn man bedenkt, daß für ihn Geschichte „das Mysterium der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit" ist, daß ihr nach ihm Transzendentalität und Absolutheit zukommen, so ist ihre Beanspruchung als Standort des philosophischen Denkens einfach eine Absurdität. Die Behauptung, mit der Geschichte sei der metadogmatische Bereich eröffnet, von dem aus sich's philosophieren läßt, läuft im Grunde darauf hinaus, daß der Philosoph den Standort „Gottes" einnimmt. Von da aus kann man freilich gut metadogmatisch sein. Im übrigen ist es bezeichnend, wie entschieden diese Geschichte sich von der Arbeit der Historiker entfernt, der gegenüber eine gewisse Geringschätzung offen zutage tritt (S. 106: Naiv-historisch, annalistisch; Anm. 47: Archivarisch; 139: Geschichte nicht zu verstehen als die historische Kunde über vergangenes Geschehen). Der leider immer öfter sich zeigende Tatbestand, daß die Häufigkeit des Redens von Geschichte und die tatsächliche Bereitschaft zu sauberer historischer Arbeit einander umgekehrt proportional sind, bestätigt sich wieder einmal. Der Horizont des Verf. reicht nicht hinter das 19. Jahrhundert zurück und wirklich rezipiert ist überhaupt nur das zeitgenössische Denken. Die viel beredete Geschichte fällt zuletzt ganz einfach mit der Gegenwart des Autors zusammen, die damit selbst zum Absoluten wird.

3. Trotz der Verklammerung, die Nolte zwischen seinem philosophischen und seinem theologischen Denken versucht hat, besteht zwischen beidem ein unaufhebbarer Widerspruch. Zunächst ist einfach zu fragen, wieso der als Bibel bezeichneten Literatur und wieso der Gestalt Jesu oder den Werken des Paulus irgend eine besondere Maßgeblichkeit zukommen soll. Dafür kann es vom Denken Noltes her keine Begründung geben, beides widerspricht ihm, und die Behauptung, in Jesus sei ein ständiges und verständliches Symbol des Metadogmatischen in den Blick gerückt, das Christliche sei seinem Wesen nach metadogmatisch, ist nicht nur durch die Undeutlichkeit der verwendeten Begriffe, die letztlich Leerformeln sind, entwertet, sondern auch durch das Ausstehen einer Begründung, die allein im konkreten Zugehen auf das originär Christliche zu erbringen wäre, nicht durch das Beschwören einiger Slogans moderner Christlichkeit. Noch viel unbegreiflicher ist mir, wieso „die Kirchenleitung" in einem „das Zentrale der christlichen Verkündigung berührenden Notstand" die Pflicht haben und wie sie sie erfüllen kann, „in einer von kompetenter Seite vorbereiteten ... Entschließung ... die Sache der christlichen Botschaft festzustellen und für diese Feststellungen eine sachbezogene und situationsbedingte Verbindlichkeit zu verlangen" (257). Zwar spricht Nolte nun nicht mehr, wie in der Erstfassung, von der Sicherstellung der Glaubenssubstanz, von der Klärung des im Augenblick unaufgebbar Erscheinenden – aber daß hier in der Sache die vorher perhorreszierten Kategorien des Dogmatischen wiederkehren, ist dennoch unübersehbar. Vor allem aber ist schlechterdings nicht erkennbar, welche Maßstäbe zu solchen Ver-

bindlichkeiten ermächtigen dürften; im Grund kann es sich doch nur um die von der Pragmatik der Situation ermöglichte Durchsetzung einer Meinungsgruppe, also letztlich um einen totalitären Vorgang handeln. Denn wenn die Wahrheit als innerer Grund des Dogmas entfällt, dann hat die Kirche so wenig Recht zu Dogmen, sowenig die Politik und der Staat sie vertragen. Leider finde ich in der Druckausgabe ein messerscharfes Zitat von A. Albert nicht mehr, das im Manuskript gestanden hatte: „Hoffentlich werden wir nicht eines Tages zu hören bekommen, das Christentum sei im Grunde schon immer eine atheistische Liebesmetaphysik gewesen ..." Nicht genau das bekommt man von Nolte zu hören, aber der Sache nach ist sein Buch genau Ausdruck solcher von H. Blumenberg mit Recht gerügten Swinegeltaktik: Im Zeitalter des Metadogmatischen sind wir eben metadogmatisch und waren es im Grunde schon immer. Freilich liegt solche Taktik vielleicht eben wirklich auf der Linie eines Funktionalismus und einer Idee von Geschichtlichkeit, in der die Wahrheitsfrage als solche abgewiesen und mit einigen ironischen Bemerkungen (etwa mit einem geschickt eingefügten Ottaviani-Zitat: S. 129) zur Nicht-Frage erklärt wird. Tatsächlich steht gerade da „Dogmatismus" auf, wo die Wahrheit nicht mehr fragenswert ist, sondern nur noch die „Rolle", die „gesellschaftsbezogenen Implikationen". Dies ist der entscheidende Punkt, an dem Noltes Buch nicht nachdrücklich genug widersprochen werden kann.

4. Ärgerlich finde ich, daß Nolte sich fast immer darauf beschränkt, im „Genus der Andeutung" zu sprechen (S. 89 Anm. 55: „Genaue Analysen wären dringend erforderlich"; S. 169: „Enthoben ist das Denken ... der Mühe, an dieser Stelle eine ... Wortfeldbetrachtung ... anzustellen"; S. 171: „Wie schon öfter soll nur eine spekulative Skizze eine Serie von Worten miteinander verketten ..."; Ähnliches oft). Nolte wehrt sich zwar gegen den früher von mir erhobenen Vorwurf einer „Programmtheologie" (253), aber tatsächlich wird meist nur angegeben, was man tun könnte und dann das so Angedeutete für die weiteren Schritte als fertiges Ergebnis vorausgesetzt. Ich leugne nicht, daß das uferlose Thema zu solchen Abkürzungen zwingt, aber vielleicht sollte man mit einer Dissertation eben doch bescheidenere Ziele verfolgen.

Noch einmal möchte ich betonen, daß in dem von begrifflichen und sachlichen Widersprüchen gezeichneten Buch sicher so manches Brauchbare zu finden ist, das weiter bedacht werden soll. Aber in seiner vorliegenden Form kann ich es nicht für eine Förderung der katholischen Theologie ansehen.

Le Point théologique. Hrsg. von Charles Kannengießer. – Paris: Beauchesne – Bd 1: Institut Catholique de Paris: Recherches actuelles I (1971). 127 S. br. FF 18.–

Bd 2: Institut Catholique de Paris: Recherches actuelles II (1972). 198 S. br. FF 24.–

Bd 3: Entretiens du Haut-Pas: Parole et avènement de Dieu (1972). 125 S. br. FF 18.–

Eine neue theologische Reihe, die auf interdisziplinärer und interkonfessioneller Basis die aktuellen Probleme und Themen, wie sie sich besonders in Frankreich stellen, zur Sprache bringen will. Die Mehrzahl der hier veröffentlichten Beiträge folgt ganz eindeutig der Linie, die unter strukturalistischem Einfluß den Humanwissenschaften, der Hermeneutik, der Sprachphilosophie und der Linguistik ein gewichtiges Mitspracherecht in der theologischen Forschung zuschreibt. – Die Reihe umfaßt nach dem bisherigen Programm vier Abteilungen: 1) von den Dozenten der Theologischen Fakultät des Pariser „Institut Catholique" verfaßte, 2) von den Dozenten der Pariser „Faculté de Théologie Protestante" verfaßte Vorträge und Abhandlungen, 3) im Rahmen der Gelehrtenkolloquien „Entretiens du Haut-Pas" gehaltene Vorträge und Diskussionen, 4) persönliche oder in Gruppenarbeit erstellte Studien. Bis zur Abfassung der vorliegenden Rezension sind zwei Bände von der Abteilung 1 und ein Band von der Abteilung 3 veröffentlicht worden.

Band 1 und 2 enthalten methodologische Beiträge, in denen Vertreter der verschiedenen theologischen Disziplinen Modelle für eine gegenwartsbezogene Bestimmung ihres Standortes und für eine Erneuerung ihrer mehrfach in Krise geratenen Methodik vorschlagen. Diese Versuche stehen auch methodisch unter dem Zeichen der interdisziplinären Zusammenarbeit und werden mit den Diskussionsgesprächen, die sie unter Studierenden und Lehrern geweckt haben, veröffentlicht. –

H. Cazelles zeigt in seinem etwas zu summarischen Beitrag auf, wie die atl Exegese heute nicht nur die historischen und hermeneutischen, sondern auch die strukturanalytischen Wissenschaften berücksichtigen kann und muß (1,9–20). P. A. Liégé äußert nach einer kurzen Darstellung der Geschichte der Pastoraltheologie die Meinung, heute sollen die Humanwissenschaften nicht nur als „Hilfswissenschaften" der praktischen Theologie ernstgenommen werden, sondern in den theologischen Akt selbst integriert werden (1,67).

J. Audinet versucht das von Liégé intendierte auf die geeignete Forschungsmethode hin zu präzisieren, seine Begrifflichkeit und seine Thesen aber scheinen mir die letzte Konkretheit nicht erreicht zu haben (1,73–88). Auch in der darauf folgenden Diskussion mit Studenten zeigt sich Audinet recht unsicher. Er erweckt z. B. den Eindruck, das Anliegen der „neuen politischen Theologie" nicht verstanden zu haben (1,92f). – R. Simon, Professor der Moraltheologie, schlägt eine neue Hermeneutik des Gesetzes vor und lehnt sich dabei weitgehend an K. Rahners Gedanken an (1,97–116). Ch. Perrots Beitrag über die verschiedenen Lesemethoden einer ntl. Perikope besitzt einen besonders hohen didaktischen Wert. Von der textanalytischen, über die hermeneutische und linguistische bis zur ekklesialen und meditierenden Lektüre werden alle Arten der Bibellektüre einfach, klar, plastisch und anregend beschrieben (2,51–130). B. Plogeron spricht von den gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Richtungen des Historikers, wobei er seinerseits die Öffnung der kirchengeschichtlichen Forschung auf moderne Wissenschaften wie Soziologie, Kartographie, Demographie und Informationstheorie befürwortet (siehe besonders 2,143–155). Der Liturgiker P.-M. Gy stellt das Problem der änderbaren und nicht änderbaren Elemente in den Sakramenten, geht jedoch über vorsichtige Lösungsandeutungen nicht hinaus (2,167–180). Ch. Kannengießers Meditation über „Den Theologen" überrascht etwas mit seiner gewollt dramatischen Sprache: es ist die Rede von Hiobstunde, Karwoche, nächtlichem Zeugnis und intellektuellem Tod und Auferstehung des heutigen Theologen, dieser „großen Kranken" unserer Zeit (2,182) ... –

An letzter Stelle sollen die beiden Beiträge erwähnt werden, die durch ihre Wissenschaftlichkeit und weiterhelfenden Gedanken m. E. hervorragende Leistungen darstellen: C. Geffrès Vortrag über „Verfall oder Erneuerung der dogmatischen Theologie (1,21–43; siehe auch die Diskussion S. 45–49) und H. Bouillards Abhandlung über „Die gegenwärtige Aufgabe der Fundamentaltheologie" (2,7–43). Geffré begründet recht überzeugend, warum die Dogmatik sich heute die hermeneutische Dimension des theologischen Denkens voll aneignen muß (1,39ff), wieweit dies eine wissenschaftlich vollzogene „Befreiung" aktuellen Sinnes im alten Text impliziert (1,37), wie diese Sinnfindung nur in Korrelation und Konfrontation mit den Vertretern des modernen bzw. gegenwärtigen, nicht zuletzt atheistischen, Denkens (1,34) (also letzten Endes dialogisch-dialektisch!) erfolgen kann (1,43), in welchem Maß die gemeinte „dogmatische" Hermeneutik die Spaltung zwischen Heilsgeschichte und Profangeschichte positiver überwindet (vgl. Pannenberg, Moltmann, Metz), als dies bei den „Theologen des Wortes" (Barth und Bultmann) der Fall sein konnte (1,32). Methodologisch wird die Aufhebung des Gegensatzes zwischen historischer und spekulativer Theologie vorgeschlagen, wobei die traditionelle dreiteilige „Beweisführung" unserer antiquierten Handbücher (*scriptura, traditio, ratio*) mit Hilfe einer neuen, hermeneutischen Konzeption der *ratio theologica* ersetzt werden kann. Somit wird auch ein „hermeneutischer Brückenbogen" möglich, der von der Exegese über die systematische Reflexion bis zur Verkündigung reicht (1,41). Auch die Diskussionsantworten Geffrés (z. B. zur Hegelrezeption) sind äußerst frappant und erhellend (1,45–49). – Bouillard entwickelt seinerseits seine fundamentaltheologische Korrelationsmethode, die sich bekanntlich an die Philosophie M. Blondels anlehnt. Da der „Brennpunkt" dieser vorwiegend „diskutierenden" Disziplin nicht mehr die Offenbarung, sondern die Rede von Gott selbst ist, muß der Fundamentaltheologe den Dialog vor allem mit den Atheismen bzw. mit seinen theoretischen und praktischen Vertretern der säkularisierten Welt führen, und soll somit eine *„circumincession permanente entre la question qui surgit de l'expérience humaine et les réponses religieuses"* betätigen (2,40). Liest man Geffrés und Bouillards Beiträge nacheinander, versteht man wie es doch möglich ist, innerhalb derselben Fakultät eine fruchtbare Abstimmung der Methoden und der Ansätze zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik zu erzielen.

Band 3 der Reihe enthält die Sympositionbeiträge von verschiedenen Fachleuten der sprachtheoretischen Forschung und Lehre zum Thema „Wort und Ankunft Gottes". Abgesehen von den einleitenden Ausführungen der beiden Exegeten, des Katholiken H. Cazelles und des Protestanten M. Carrez, die das Verhältnis Exegese – Hermeneutik – Glaube bzw. *depositum fidei* behandeln, haben alle Vorträge und Diskussionsbeiträge ein hohes philosophisches Niveau. J. M. Robinson (Claremont, USA), einer der Pioniere der neuen, nachbultmannischen Hermeneutik, entwickelt den Gedanken, daß die Gleichnisse Jesu, schon durch ihre formale Struktur, Aktualisierungen der kommenden Gottesherrschaft sind. Das Ereignis des Reiches sei Sprachereignis, insofern nach Ernst Fuchs „die Sprache der Wirklichkeit hilft, ihre Wahrheit zu erreichen" (3,45). Das gesagte und gehörte Gleichnis stellt ein solches Sprachereignis dar, denn es „ergreift den Hörer durch die Dynamik der Erzählung, um ihn dann am Ende in seine eigene Situation hinein freizugeben" (3,43). In der anschließenden Diskussion gelingt es Robinson, auf die Fragen Cazelles', Otts und Carrez' antwortend, sein Verständnis von *kairos* und *chronos*, sowie seine Stellung zu Bultmann und Heidegger in interessanter Weise zu klären (3,51–62). Der Basler Systematiker H. Ott behandelt das Thema „Das Gebet als Sprache des Glaubens". Hölderlins Wort „wir sind Dialog" gibt Ott den Anlaß, noch z. T. unveröffentlichte Texte Heideggers auszuwerten (3, 63f, 71ff) und sie mit Ebelings und Bubers Gedanken zu konfrontieren. Danach stellt sich das Gebet als dialogaler Selbstvollzug des Menschen mitten im persönlich-sprachlichen Glaubensvollzug heraus (3,84–87). Odette Laffoucrière, Dozentin an der Universität Reims und Herausgeberin des Bandes versucht abschließend, die Bejahung Gottes im Vollzug der Sprache mit dem „Feld des Ungehörten" (*l'in-ouï*) in Verbindung zu setzen (3,101–124). Dabei wird dem Leser die Verbindung zwischen der Reflexionsbasis (hier die Seligspreisung der Armen!) und dem spekulativen Überbau nicht immer klar.

Die vorliegende neue Reihe kann allen empfohlen werden, die eine Erneuerung von der interdisziplinären Arbeit in theoretischer und praktischer Theologie erwarten.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Forschung zur Bibel. Wort, Lied und Gottesspruch. Festschrift für Joseph Ziegler. Hrsg. von Josef Schreiner. – (Würzburg): Echter / Katholisches Bibelwerk (1972). Bd 1: Beiträge zur Septuaginta. 215 S. kart. DM 30.–; Bd 2: Beiträge zu Psalmen und Propheten. 260 S. kart. DM 34.–

Die stattliche Zahl von 48 Beiträgen dieser J. Ziegler zum 70. Geburtstag von seinen Kollegen, Freunden und Schülern gewidmeten Festschrift sind ein sprechender Beweis für das überaus fruchtbare Wirken dieses so bescheidenen und stillen Gelehrten. Die am Schluß des 2. Bandes angefügte Bibliographie seiner Schriften gibt denn auch einen Begriff davon, wie umfangreich das Arbeitsfeld dieses Mannes ist, dem man noch viele Jahre gesegneten Schaffens wünschen möchte. Dem Rezensenten ist es unmöglich, alle Beiträge auch nur umrißhaft darzustellen. Daher die Beschränkung auf die, welche ihn persönlich besonders angeregt haben und die vielleicht auch das Interesse anderer wecken werden.

Der 1. Band, „Beiträge zur Septuaginta", umfaßt 19 Artikel, von denen sich der mit der Septuaginta Befaßte ohnehin keinen entgehen lassen wird. Von allgemeinem Interesse dürften sein:

1. G. Bertram, Zur begrifflichen Prägung des Schöpferglaubens im griechischen Alten Testament (21–30).

„Der Schöpfungsglaube des Alten Testaments wird in der Septuaginta in griechischer Sprache in die Welt getragen" (21). Dabei werden überlieferte Prägungen hellenistischer Kosmogonie und Weltanschauung aufgenommen. So entsteht die Frage: Inwieweit werden bei dieser Übernahme die damit verbundenen polytheistischen oder pantheistischen mythischen Inhalte zugunsten neuer monotheistischer Inhalte verdrängt? B. kommt in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis: „Die Septuaginta hat ... den Schöpferglauben der Bibel in seiner Unbedingtheit im Gewand der griechischen Sprache sachlich, selbständig und zeugniskräftig in gültiger Weise normativ geprägt" (28).

2. M. Delcor, The Selloi of the Oracle of Dodona and the Oracular Priests of the Semitic Religions (31–38).

Im XVI. Buch der Ilias (Vv. 233ff) ist die Rede von den *selloi*, die bei der dem Zeus heiligen Eiche von Dodona Dienst tun, wobei besonders angemerkt wird, daß sie mit ungewaschenen Füßen auf dem Boden liegen. Eine recht rätselhafte Bemerkung. D. bringt Licht in dieses Dunkel, indem er zeigt, daß die *selloi* aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem nordwestsem. Wort *šʾl* – „fragen" zusammengebracht werden müssen. Die *bny šʾl* sind im phön. Text von Sevilla Orakelpriester. Auch sonst weist manches aus der Überlieferung über Dodona auf semitischen Hintergrund. Schließlich läßt die Bemerkung, daß sie mit ungewaschenen Füßen auf dem Boden schlafen, an die im semitischen Raum weitverbreitete Praxis der Inkubation denken.

Dieser wenig umfangreiche, aber sehr inspirierende Beitrag zeigt einmal mehr, wie eng die griechisch-homerische Welt mit der Kultur des Vorderen Orients verflochten ist.

3. R. Hanhart, Zum Wesen der makedonisch-hellenistischen Zeit Israels (49–58).

H. versucht eine theologische Betrachtung über die Tatsache, „daß das alttestamentliche Zeugnis in der uns gegebenen Gestalt des im Kanon des Alten Testaments gesammelten Schrifttums keine historiographische Aussage über ein geschichtliches Ereignis, sei es der Geschichte Israels, sei es der Weltgeschichte der makedonisch-hellenistischen Zeit, mehr macht" (49). Nach seiner Sicht ist das geschichtliche Faktum der Vernichtung des persischen Großreichs durch Alexander den Großen und seine Ablösung durch das neue makedonisch-hellenistische Weltreich der geschichtliche innere Grund für die letzte Erkenntnis von Israels Offenbarung, daß die Offenbarung seiner prophetischen, geschichtlichen und weisheitlichen Zeugen jetzt erloschen, daß die Zeit seiner Offenbarung jetzt zu Ende gegangen ist. Die Antwort auf die Gefahr der Hellenisierung gibt Israel auf doppelte Weise: einmal in der Übersetzung seines Schrift gewordenen Offenbarungswortes in die griechische Sprache, und zum anderen in der Interpretation seines Offenbarungswortes in der Apokalyptik. So H. Vermutlich werden nicht sehr viele diesen theologischen Erwägungen voll zustimmen können. Für diejenigen, die auch die nur griechisch überlieferten Bücher des Alten Testaments zum Kanon der Offenbarungsschriften rechnen, stellt sich die Frage ohnehin anders. Doch folgt man den Erwägungen H.s nicht ohne Interesse.

4. L. Ruppert, Das Buch Tobias – Ein Modellfall nachgestaltender Erzählung (109–119).

R. geht von der schon um die Jahrhundertwende erkannten Tatsache aus, daß das Buch Tobias außerbiblische Quellen, den Achiqar-Roman und das Märchen von dankbaren Toten, aufgreift. Bei der Untersuchung, wie diese beiden Stoffe verarbeitet wurden, kommt er zu dem Ergebnis: Der Einfluß des Achiqar-Romans beschränkt sich im wesentlichen auf den Erzählungsrahmen (Kap. 1–4; 13f); das Märchen vom dankbaren Toten hat vor allem zum Kern der Geschichte eine Parallele. Dabei ist aber ein fundamentaler Unterschied bzgl. Inhalt und Tendenz der beiden Werke offenkundig: hier strenger jüdischer Monotheismus; dort magisches, heidnisches Denken.

Ist der Einfluß außerjüdischer Parallelen auf das Buch Tobias hinsichtlich des Stoffes und der literarischen Redaktion nicht zu übersehen, so sind bzgl. der theologischen Aussage doch alttestamentliche Vorbilder (keine eigentlichen Parallelen) ausschlaggebend. Hier sind vor allem aus der Genesis die Elieser-Erzählung und die Josefsgeschichte zu nennen. Für die theologische Aussage ergibt das: Die Theologie des Buches Tobias erschöpft sich nicht im rein Didaktischen; das Buch ist vielmehr eine heilsgeschichtlich akzentuierte, paradigmatische Geschichte bzw. Novelle.

5. J. Scharbert, Fleisch, Geist und Seele in der Pentateuch-Septuaginta (121–143).

S., der vor einigen Jahren in einer großen Monographie die hebräischen Begriffe für Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch bearbeitet hat, geht hier den gleichen Begriffen in der Septuaginta nach. Dabei interessiert einmal, wie die Septuaginta die unterschiedliche Verwendung dieser Begriffe in den einzelnen Pentateuchschichten übersetzungstechnisch gemeistert hat; und zum anderen, ob sich in den Büchern des griechischen Pentateuch etwa Spuren mehrerer Übersetzer feststellen lassen.

Das Ergebnis: Die beträchtlichen Unterschiede im Gebrauch der drei untersuchten Begriffe, die sich bereits in der hebräischen Vorlage finden, spiegeln sich natürlich auch in der griechischen Übersetzung wider. Dazu aber kommen Unterschiede, die sich nicht aus der hebräischen Vorlage erklären lassen. Vor allem die typisch hebräische Vorliebe für Präpositionalkonstruktionen und die in Lev und Num begegnende Bedeutung „Leiche" für *npš* haben Schwierigkeiten bereitet, die nur unvollkommen gemeistert wurden. Dabei zeichnen sich interessante Unterschiede ab, die auf unterschiedliche Übersetzungsmethoden und damit auf verschiedene Übersetzer schließen lassen. Vereinzelt sind Anzeichen dafür da, daß sich die Übersetzer gegenseitig beeinflußt haben. „Bevor diese Frage aber endgültig beantwortet werden kann, wäre zu untersuchen, wie Aquila, Symmachus und Theodotion oder wie Hieronymus verfahren sind, bei denen wir wissen, daß ein einziger Übersetzer über weite Partien des AT hin an der Arbeit war" (139). Desweiteren scheint die Übersetzung eher für Juden denn für nichtjüdische, griechisch sprechende Leser gemacht zu sein, da man sich sonst nur schlecht vorstellen

kann, daß die Übersetzer so wenig Zugeständnisse an die griechische Denkweise gemacht hätten.

Der 2. Band ist in seinem 1. Teil der Psalmenexegese gewidmet, einem Gebiet, dem der Jubilar in den letztvergangenen Jahren seine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Von den insgesamt 13 Beiträgen wollen wir folgende besonders erwähnen:

1. M. Dahood, Additional Pairs of Parallel Words in the Psalter and in Ugaritic (35–40)

Im 3. Band seines Psalmenkommentars (The Anchor Bible, 17A. Garden City, New York 1970, 445–456) hatte D. bereits eine Liste von 130 Wortpaaren zusammengestellt. Hier fügt er weitere 60 hinzu. Leider besteht die Gefahr, daß sie in dieser Art von Veröffentlichung übersehen werden. Deshalb sei hier eigens darauf hingewiesen. Wer einmal damit zu arbeiten begonnen hat, wird D. leicht zustimmen, wenn er schreibt: „Parallel pairs promise to develop into a powerful literary and exegetical criterion" (39).

2. O. Eissfeldt, Jahwes Königsprädizierung als Verklärung national-politischer Ansprüche Israels (51–56)

E. behandelt in seinem Artikel die Psalmen 2, 46, 47 und 82. Ihr Inhalt ist nicht eigentlich die Größe Jahwes, vielmehr im Grunde Israels nationalpolitische Macht, „indem sie eine Art ideologischen Überbau über Israels Streben nach Geltung in der Welt darstellen" (51). Die genannten Psalmen setzen alle das israelitische Gesamtreich oder den vorexilischen Staat Juda und die davidische Dynastie voraus. Von einer zukünftigen Weltherrschaft Jahwes oder seines Messias ist nicht die Rede. Eine Datierung in die 1. Hälfte des 10. Jahrhunderts kann daher nicht für unmöglich erklärt werden.

3. P. Hugger, Die Alliteration im Psalter (81–90)

Was H. hier auf wenigen Seiten zusammengetragen hat, ist wert, daß man ihm Beachtung schenkt. Er bringt nicht nur eine Fülle von Beispielen, sondern versucht gleichzeitig auch eine Klassifizierung. Man wünschte sich, dieses Phänomen einmal in umfassender Weise dargestellt zu sehen. Dabei wäre ein Blick auf dies außerbiblische kanaanäische Dichtung in den ugaritischen Texten sicher aufschlußreich.

4. W. Zimmerli, Zwillingspsalmen (105–113)

Z. behandelt hier nicht die Frage der klaren Dubletten im Psalter, wie etwa Ps 14/53, sondern verschiedene wörtliche Berührungen, die sich zwischen zwei unmittelbar nebeneinanderstehenden Psalmen ergeben. Im einzelnen muß man hier auf den Artikel selbst verweisen. Jedenfalls lassen es Z.s Ausführungen geraten erscheinen, im gegebenen Fall bei der Auslegung der Psalmen die Betrachtung nicht auf den je einzelnen Psalm zu beschränken, „wenn sie alles hören will, was in diesem reichen Gebetbuch Israels, das nicht nur ein armorpher Haufe von zusammengesammelten Einzelelementen ist, zu Gehör kommen lassen will" (111). Sollten sich diese Hinweise bestätigen, dann hätte das nicht zuletzt auch gewisse Konsequenzen für den Gebrauch der Psalmen im christlichen Gottesdienst.

Der 2. Teil des 2. Bandes enthält 16 Beiträge zur Prophetenexegese. Auch hier können wir wiederum nur auf einige wenige besonders hinweisen.

1. M. H. Goshen-Gottstein, Ezechiel und Ijob. Zur Problemgeschichte von Bundestheologie und Gott-Mensch-Verhältnis (155–170)

Einer der anspruchsvollsten Beiträge dieser Festschrift, in dem ein Exeget es unternimmt, sich selbst über die Schulter zu sehen, „um zu prüfen, ob die ‚persönliche Gleichung' uns nicht ein Schnippchen schlägt" (157). Die Darlegungen sind so interessant, daß man jedem, den das Thema „Bundestheologie" beschäftigt, empfehlen möchte, sie zu lesen. Die Entwicklungsgeschichte des Bundesgedankens wird hier einmal versuchsweise von rückwärts, von der Krisenperiode her, da der Bund schon in Frage gestellt, ja gebrochen ist, aufgerollt. „Von der Feststellung der Erneuerung des Bundesgedankens her haben wir aufgezeigt, wie – trotz Schweigen mancher Quellen – es nicht angeht anzunehmen, daß sowohl der klassische Bundesgedanke wie auch Krise und Erneuerung sich praktisch in derselben Periode entfaltet haben sollen" (164).

2. A. Hoffmann, Jahwe schleift Ringmauern – Jes 45,2a (187–195)

H. schlägt vor, in Jes 45,2a ohne Änderung des Konsonantentextes *wᵉhaddūrīm ʾajaššēr* zu lesen. Er vermutet hier das akk. dūr in der Bedeutung „Befestigungsmauer, Ringmauer", so daß zu übersetzen ist: „und die Ringmauern werde ich schleifen", was zweifellos gut dem Kontext entspricht. Einen weiteren Beleg für dūr-„Ringmauer" findet er in Jes 29,3: *wᵉḥānītī kaddūr ʿālājik* – „ich lagere mich gegen/um dich wie die/eine Ringmauer".

3. O. Kaiser, Zwischen den Fronten, Palästina in den Auseinandersetzungen zwischen dem Perserreich und Ägypten in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts (197–206)

Eine Fülle von Material ist auf diesen wenigen Seiten zusammengetragen, das jedem Exegeten, der mit der Überlieferungsgeschichte der Fremdvölkersprüche und der Entstehung und Ausformung der jüdischen Eschatologie beschäftigt ist, gute Dienste leisten wird. Da uns das AT selbst hinsichtlich des 4. Jahrhunderts mit geschichtlicher Überlieferung so ziemlich im Stich läßt und auch Josephus in seinen Antiquitates diesen Zeitraum in einem einzigen Kapitel abhandelt, ist das Sammeln der bei den verschiedensten antiken Autoren weit verstreuten Nachrichten eine bare Notwendigkeit, der wir durch diesen Beitrag dankenswerterweise weitgehend enthoben sind.

Natürlich wird jeder bei der Lektüre dieser 48 Beiträge auch seine kritischen Einwände haben. Etwas eigenartig berührt, daß dann und wann der Einsatz größter Gelehrsamkeit ohne eigentlich positives Ergebnis bleibt. So werden bei H. Donner, Argumente zur Datierung des 74. Psalms (Bd 2, 41–50) nicht etwa Argumente zur Datierung gegeben, sondern gegebene zerpflückt. Und R. Kilian, Prolegomena zur Auslegung der Immanuelverheißung (Bd 2, 207–215) zerstört gleich zu Beginn des Artikels die Hoffnung, daß es jemals zu einer gemeinsamen Grundlinie in der Interpretation von Jes 7,14 kommen könne. „Defecerunt scrutantes scrutinio", schreibt die Vulgata in Ps 64,7!

Rätselhaft bleibt, warum der 2. Bd drucktechnisch so auffallend besser als der 1. Bd gelungen ist. Das gilt sowohl für die Häufigkeit von Druckfehlern, die im 1. Bd vor allem bei fremdsprachigen Beiträgen begegnen, wie auch für den im 1. Bd fehlenden Randausgleich, der auf die Dauer beim Lesen sehr störend wirkt. Hoffen wir, daß es den verehrten Jubilar weniger gestört hat.

Priorat St. Ansgar/Nütschau
Liudger Sabottka OSB

Ziegler, Joseph: **Sylloge.** Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 678 S. (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen X) kart. DM 86.–

Questo libro comprende 28 articoli e studi pubblicati da J. Ziegler tra il 1934 e il 1964 su problemi della traduzione greca dell'Antico Testamento.

Sono rispecchiati dunque qui 30 anni di attivitá dell'illustre autore. Ma non completamente. Infatti non tutti gli articoli sui LXX da lui pubblicati in questo periodo hanno potuto trovare posto in questa raccolta: alcuni perché troppo ampi, altri perché ancora facilmente accessibili. Se si aggiungono a tutti questi studi gli altri importanti libri dell'autore pubblicati in questo stesso periodo, in particolare i volumi della „Göttinger Septuaginta", si otterrá un quadro imponente dell'attivitá di questo studioso.

Gli studi qui raccolti si riferiscono principalmente a quei libri della Bibbia greca di cui l'autore andava pubblicando in quegli anni le edizioni critiche: Isaia, Geremia, Ezechiele, i Profeti minori, Daniele, il Siracide, la Sapienza. Si può così vedere in pratica quale molteplice serie di lavori e di ricerche debba precedere l'edizione critica di un testo come i LXX. Molto del materiale qui raccolto costituisce anche un indispensabile complemento alle informazioni, necessariamente ridotte al minimo, degli apparati della „Göttinger Septuaginta", specialmente dell'apparato esaplare.

I piú trattati sono i profeti minori, a cui sono dedicati 8 studi. L'ultimo di essi è del 1962, e perciò i problemi suscitati dalla scoperta del rotolo dei XII profeti greci sono appena sfiorati (p. 587). Altri studi riguardano la Settanta in genere, Giobbe, i Salmi. Da notare anche un importante contributo sull'influsso di Aquila, Simmaco e Teodozione nella Volgata geronimiana (pp. 139–228).

A uno studio sul testo critico di Ezechiele (pp. 394–414) è stato aggiunto opportunamente un contributo di P. Katz (pp. 415–425). Infatti nell'articolo allora pubblicato in Biblica (1953) Ziegler prendeva posizione rispetto ad alcune proposte testuali su Ezechiele fattegli per lettera da P. Katz. A tale articolo Katz rispondeva (1954) con le pagine riportate nel presente volume. Il dialogo tra i due critici è quanto mai istruttivo, anche se sarebbe stato utile, per comprenderlo meglio, riportare le due pagine dell'introduzione a Ezechiele (pp. 87–88) in cui Ziegler riassumeva le congetture e le osservazioni di Katz.

Ciò che colpisce nella lettura, o rilettura, di questi scritti di Ziegler, è che essi nulla hanno perduto della loro attualitá. Sono ricerche esatte, minute, basate su una paziente collazione di testi, che perciò non invecchiano. Anzi ci si stupisce piuttosto come parecchi di questi studi siano ancor oggi i soli esaustivi e importanti su un dato tema. Purtroppo, dal tempo in cui essi furono scritti fino ad oggi, ben pochi altri studiosi hanno continuato a lavorare in questo campo.

E' possibile, dall'esame di questi articoli, ricavare qualcosa sul metodo con cui l'Autore lavora sul testo? Sarebbe stato utile se su ciò si fosse espresso l'Autore stesso. Egli avrebbe potuto, come giá aveva fatto un tempo Harnack, e in tempi piú recenti P. Vaccari nella prefazione ai suoi scritti, riassumere i „segreti del mestiere", o dare una serie di consigli ai giovani studiosi che vogliono entrare in questo campo. In mancanza di ciò, è dato almeno rilevare alcuni atteggiamenti costanti nel suo modo di procedere. Prima di tutto v'è lo studio attento della tradizione manoscritta, con la persuasione che da essa, prima che dalla *divinatio*, occorre

ricavare le lezioni da mettere nel testo. L'Autore è convinto che, per quanto riguarda i testi da lui trattati, „die Sichtung und Bewertung des überlieferten Materials zeigt deutlich, daß ein Überlieferungszweig den besten Text bringt" (p. 394). Non che egli tema di quando in quando di proporre delle congetture, contro tutta la tradizione manoscritta (cfr. ad es. pp. 340–344). Ma ciò avviene soltanto dopo che si sono studiate a fondo tutte le possibilitá offerte dal materiale tramandato. (Sul tema delle congetture sono molto istruttive le pp. 106–117 e 405–414.)

Un'altra caratteristica dell'A. è la sua predilezione per le liste, ampie, e se possibile esaustive, dei fenomeni di cui tratta (cfr. ad es. pp. 18–19; 22–24; 34–41; 149–153; 159–204; 525–530; 533–544 ecc.). E' questa ampia documentazione che dá un appoggio sicuro alle sue conclusioni, e le rende durature, a differenza di quelle opinioni sulla storia del testo che si accontentano di presentare alcuni casi a scelta come appoggio per fragili ipotesi.

Tuttavia l'arte dell'A. sta soprattutto nel far parlare queste liste, nell'interpretare ciò che esse dicono, collocandole nella situazione del testo da cui sono tratte. Si veda ad es. alle pp. 153ss il brillante ricupero di numerosi influssi delle versioni greche posteriori sulla Volgata, una volta che si è stabilito, per mezzo delle liste precedenti, il principio che Girolamo usa volentieri di Aquila e compagni quando è in difficoltá per la traduzione.

Notiamo a questo proposito che alle due correzioni proposte in questo studio (p. 227 e p. 210) al testo geronimiano di Isaia, una è stata accettata nell'edizione critica dei Padri Benedettini (1969), che legge a Is 49,10 *„ad fontes aquarum portabit eos"*, invece di *„potabit"*. Non è invece stata accolta la variante suggerita a Is 40,2 (*„completa est militia eius"* invece di *„malitia"*). L'argomento di Ziegler si basa sul fatto che san Girolamo segue Aquila negli altri casi in cui occorre la parola στρατιά, e che perciò é da aspettarsi che anche qui abbia seguito il suo modello. Gli editori della Volgata di Isaia (cfr. Prolegomena, p. LXII e LXIV) ammettono che *„malitia"* è erroneo, ma non lo correggono, perché si tratta per essi di uno di quei casi in cui l'errore era giá nell'archetipo.

Ripetutamente ritorna l'ammonizione dell'A. di non usare dei LXX per la correzione dell'ebraico se prima non si è stabilito non soltanto quale lezione tra quelle tramandate sia probabilmente la primitiva, ma anche quale tipo di versione essa rappresenti. Dai vari studi di questo volume si ricava un quadro non soltanto generico, ma circostanziato e documentato, della molteplicitá dei modi di tradurre che sono presenti nelle varie parti della Bibbia greca. Così per il libro di Giobbe si afferma che la sua „Übersetzungsart mindert den Wert der Job-LXX sehr beträchtlich" (p. 28). Per i XII Profeti si ammonisce che „man muß sich strengstens hüten, bei jeder abweichenden Übersetzung einen anderen hebr. Text als Vorlage anzunehmen" (p. 244). Di qui ne derivano spesso critiche non leggere all'apparato della Biblia Hebraica del Kittel (3.a edizione) (cfr. specialmente pp. 243–256; p. 546, ecc). In genere occorre usare la massima prudenza nella retroversione in ebraico del testo dei LXX.

Se l'A. ha cura di mostrare con molta finezza i diversi modi con cui sono stati tradotti i vari libri della Bibbia greca, d'altra parte sa anche moderare lo slancio di coloro che, esagerando l'importanza delle diversitá di traduzione, vorrebbero accrescere senza necessitá il numero di traduttori per le diverse parti dei singoli libri (cfr. per es. pp. 29–42 per i XII Profeti e p. 399 per Ezechiele).

Emerge da questi studi anche una giustificazione del metodo scelto dalla „Göttinger Septuaginta". L'edizione di „Göttingen" ha voluto dare, oltre agli apparati, anche un testo criticamente ricostruito, contro la posizione di coloro che affermavano o che non era mai esistito un testo primitivo dei LXX – e perciò era impossibile ricostruirlo –, o che un testo ricostruito sarebbe stato comunque un testo artificiale, mai storicamente esistito in un manoscritto antico.

Gli studi di questo volume mostrano che, se la tradizione testuale della LXX è complessa, essa non è tuttavia una foresta inestricabile. Collazionando pazientemente i testimoni è possibile distinguere alcuni chiari filoni della tradizione, e vedere che molto spesso una sola è la lezione che spiega l'origine delle altre. Ciò mostra che, almeno per i libri qui presi in considerazione, esisteva un testo originale ed è possibile ricostruirlo, pur con quella incertezza che sempre grava sul lavoro del critico testuale.

A proposito dell'obbiezione che così facendo si ricostruisce un testo artificiale, Ziegler risponde molto bene (p. 394) che anche ogni nuovo manoscritto dei LXX ha rappresentato, rispetto ai precedenti, in qualche modo un nuovo testo. Perché negare al critico di oggi un diritto che si è preso ogni recensore dell'antichitá? Del resto anche pubblicando un solo manoscritto (ad esempio B) occorre comunque intervenire per correggere gli errori scribali. Dunque in nessun caso è possibile riprodurre un testo del passato tale e quale.

Innumerevoli sarebbero le osservazioni minute da spigolare da questo ricchissimo volume, la cui lettura costituisce un vero godimento per lo spirito. Un indice analitico di 10 pagine in doppia colonna elenca le parole greche discusse. Sarebbe stato desiderabile anche un indice dei luoghi biblici.[1]

Per concludere sia lecito notare che degli articoli qui riportati il maggior numero relativamente è apparso nella rivista Biblica. E' un onore per questa rivista e per l'Istituto Biblico che la pubblica di aver ospitato tanti e così validi articoli di questa raccolta, mostrando così fin dagli anni '30 la stima per il lavoro di uno scienziato dotto e coscienzioso. Una lode particolare va a coloro che hanno voluto e stimolato l'edizione di questa preziosa „Sylloge".

Rom Carlo M. Martini SJ

[1] Ciò avrebbe servito anche per completare quanto su un dato passo viene talora detto in articoli seguenti. Ad es. la notizia di p. 45 sulla derivazione di carrucis da Simmaco in Is 66,20 (Hier.) va completata e corretta con quanto si dice sull'argomento a p. 153. Noto a questo proposito che la voce greca corrispondente manca nell' indice finale.

Stolz, Fritz: **Jahwes und Israels Kriege.** Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel. – Zürich: Theologischer Verlag (1972). 211 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 60) kart. DM 29.– / sfr 32.–

Es scheint ein Gesetz auch der atl. Wissenschaft zu sein, daß nach Vorlage bedeutsamer Synthesen biblischer Theologie und ihrer Einzelfragen diese Entwürfe kritisch hinterfragt und analytisch differenziert werden. So setzte bald nach dem Tod (1971) von drei Großen auf dem Gebiet des AT: W. F. Albright, G. v. Rad, R. de Vaux, die nach Herkunft, Konfession und Forschungsrichtung verschieden, doch in der Kraft, zu thematisieren und synthetisieren, vergleichbar sind, die Arbeit ein, deren hinterlassene bibeltheologische Entwürfe auf ihre Grundlagen hin zu überprüfen.

Mit in diese Aufgabe schaltet sich die vorliegende, 1971 der Theologischen Fakultät Zürich eingereichte Habilitationsschrift ein. Eine Reihe von bisher gültigen und weithin anerkannten Theologumena werden hier in Frage gestellt, so vor allem die Auffassungen von G. v. Rad, Der heilige Krieg im Alten Israel, Göttingen [4]1965; von R. Smend, Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels, Göttingen 1963, das durch M. Noth eingeführte Verständnis des Stämmebundes als einer Amphiktyonie, ja sogar die Frühdatierung der jahwistischen und elohistischen Pentateuchquelle. Dadurch wird eine neue Basis für die Untersuchung der gewählten Thematik geschaffen.

Im 2. umfangreichsten Teil (17–161) werden die Elemente des religiösen Krieges nach ihrem Vorkommen in den einzelnen Überlieferungsschichten nüchtern und sachlich aus einer umfassenden und tiefreichenden Erudition in kritischer Analyse behandelt. Schon die Gliederung in: Vorstellungen religiöser Kriegsführung im Deuteronomium, Die Lade und ihre Kriege, Landnahmekriege, Exodus als Kriegstat Jahwes, Der Amalekiterkrieg Ex 17,8–16, Die Richter und ihre Kriege, Saul und David, Prophet und König im Krieg, Der Bann, Die Aufforderung zur Flucht und zum Kampf, Der Tag Jahwes mit den zugeordneten Textstellen läßt den Neueinsatz und die Verschiedenheit besonders zur Auffassung von G. von Rad erkennen und wirft zugleich einen Blick auf das hier angenommene Alter der atl. Überlieferungen.

Im synthetischen 3. Teil seiner Monographie (163–205) stellt St. vor allem die Analogien und Beziehungen der alten Kriege Israels zur altarabischen nomadischen Kultur heraus, die eine solch enge Verwandtschaft aufzeigen, daß sie ihre Herkunft aus diesem Kulturkreis nahelegen. Weiter wird die menschliche Bedeutung für den Krieg aus der seßhaften Kultur erhoben. Schließlich werden die Integration des Krieges in die Jahwereligion, seine Umformung durch sie und seine Bedeudeutung für sie herausgestellt.

Ob mit dieser gründlichen und soliden Durchleuchtung der Kriegstexte aus der Frühzeit des AT die eingebürgerte Meinung von G. von Rad wirklich überholt wird, wage ich fürs erste noch zu bezweifeln. Sicher wird jedoch niemand, der sich mit dieser The-

matik beschäftigt, an den Ausführungen von St. vorbeigehen können; mit ihnen wird er die Probe auf seine Darlegung machen müssen.

Regensburg Heinrich Groß

Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament. Hrsg. von Josef Ernst. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1972. 411 S. Ln DM 32.–

In Zusammenarbeit mit dem Collegium Biblicum München (Prof. Kuss) bringt der Paderborner Neutestamentler J. Ernst diese Beiträge zur Hermeneutik des NT heraus. Größtenteils sind sie schon anderswo erschienen, aber sie nun in einem einzigen Band zusammenzuhaben, wird man dankbar begrüßen.

J. Ernst selbst beschreibt in knapper Linienführung das hermeneutische Problem im Wandel der Auslegungsgeschichte (17–53), angefangen vom NT bis zur Gegenwart, und formuliert die Aufgaben für die Hermeneutik heute so: 1. „Die Geschichtlichkeit der biblischen Dokumente muß voll und ganz anerkannt werden, nicht nur prinzipiell, sondern auch in der Praxis der theologischen Argumentation", 2. „Die Rolle der normierenden Tradition ist genau zu klären."

Aus der ersten Josef-Schmid-Festschrift ist O. Kuss' interessanter Beitrag „Zur Hermeneutik Tertullians" übernommen (55–87). Tertullian in einer der ersten in der alten Kirche, die eingehend über die Auslegungsnorm nachgedacht haben. Er hatte zu seiner Zeit beobachtet, daß die Auslegung der Schrift keineswegs zu übereinstimmenden Resultaten führt, daß vielmehr aus den recht verschiedenen Ergebnissen sich sogar kirchliche Spaltungen ergeben. Er erkannte als das absolute Kriterium der Auslegung in der Kirche die regula fidei. Freilich flüchtete Tertullian in seiner montanistischen Zeit zum Parakleten, der wieder wegnehmen kann, „was Paulus in seiner Nachsicht noch gestattet hat", etwa in Sachen der zweiten Ehe. Alles ist aus den primären Quellen geschöpft, und diese werden in den Anmerkungen wörtlich zitiert.

Von Kuss stammt auch der folgende, nicht minder interessante Beitrag „Über die Klarheit der Schrift. Historische und hermeneutische Überlegungen zu der Kontroverse des Erasmus und des Luther über den freien oder versklavten Willen" (89–149). „Die Klarheit der Schrift im Sinne des Martin Luther ist ein Phantasma, das Vorurteil des prophetischen Lesers und Lehrers, der überall ‚seinen' Gedanken wiederfindet" (148).

A. Sand untersucht die hermeneutischen Prinzipien des Offenbarungsverstehens bei Rudolf Bultmann (151–175) und stellt dabei an B. kritische Fragen von beachtlichem Rang.

J. Ernst beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von Schriftauslegung und Auferstehungsglauben bei Lukas (177–192), mit der abschließenden Feststellung, „daß der Glaube an die Auferstehung der entscheidende hermeneutische Schlüssel für das Verständnis der Person Jesu und damit auch für das Verständnis der Schriften ist".

G. Richter faßt die atl. Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh 6,26–51a ins Auge (193–279), mit dem Ergebnis: „Wie in 6,30–31 stellt der Evangelist... allem Anschein nach auch in 6,45 eine zeitgenössische jüdische Tradition – eine Haggada über Is 54,13 – in den Dienst seiner christologischen Verkündigung" (269); ein ungemein gelehrter Aufsatz mit umfassender Literatur.

Der folgende Beitrag von J. Eckert „Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte" (281–311) geht dem hermeneutischen Problem nach, das durch eine divergierende Geschichtsdarstellung im NT selbst gegeben ist, wie etwa ein Vergleich von Gal 1,11–2,14 mit den Berichten der Apg zeigt. Man kann den gut formulierten Ausführungen Eckerts vielfach folgen, jedoch nicht in allem. Wenn E. etwa formuliert (303): „Das Verhalten des Kephas, Barnabas und der übrigen Judenchristen in Antiochia ist... nur verständlich, wenn von Jerusalem aus ein anderes Verständnis der Jerusalemer Übereinkunft geltend gemacht wurde, nämlich Trennung der am Gesetz orientierten Judenchristen von den gesetzeslosen Heidenchristen. Auch hier werden wieder die unterschiedlichen theologischen Positionen sichtbar, vor allem zeigt sich der von der Apostelgeschichte in irenischer Tendenz fast völlig verschwiegene judaistische Faktor", so ist dem letzteren gegenüber auf Apg 15,1.5 hinzuweisen, wo der „judaistische Faktor" mit aller wünschenswerten Deutlichkeit von Lukas zur Sprache gebracht ist. Man versteht m. E. die Geschichte der Urkirche überhaupt nur, wenn man sie, den Quellenaussagen entsprechend, nicht „bipolar" (wie besonders F. Chr. Baur), sondern „tripolar" bestimmt sieht: es standen sich in Wirklichkeit, sowohl nach der Apg als auch nach dem Gal, nicht Paulus und Jerusalem (die Jerusalemer Autoritäten) gegenüber, sondern Paulus und die Judaisten, während die Jerusalemer Autoritäten sich für das die Freiheit vom Gesetz fordernde „Evangelium" des Paulus entschieden – das sagt Lukas in Apg 15 ebenso klar wie Paulus im Gal. E. zitiert zustimmend die Formulierung A. Jülichers (309): „Nicht Paulus wird [in der Apg] judaisiert, nicht Petrus paulinisiert, sondern Paulus und Petrus lukanisiert, d. h. katholisiert"; richtig ist, daß Lukas die Spannungen zwar nicht verschweigt, wenn er sie auch nicht in der Schärfe der paulin. Diktion darstellt, wohl aber, daß Lukas den Petrus paulin. Theologie vertreten läßt: Petrus geht von Jerusalem nach Joppe als „Judaist" weg und kehrt als „Paulinist" nach Jerusalem zurück, überwältigt von Gott selbst (Corneliusgeschichte), und verteidigt seinen neu gewonnenen Standpunkt gegen die Judaisten von Jerusalem (Apg 11,1–18) und auf dem Apostelkonzil (15,7–12). Petrus spricht auf dem Apostelkonzil nicht „katholisch" (im Sinne einer faulen Synthese), sondern „paulinisch" (15,9: Reinigung der Herzen „durch den Glauben"; 15,11: Rettung „durch die Gnade des Herrn Jesus"). Dazu wäre noch vieles zu sagen, was hier nicht geschehen kann. Jedenfalls bezweifle ich, ob die „Geschichtlichkeit der Kirche [bei Lukas]... von einer dogmatischen Geschichtsschreibung verdeckt" wird, wie Eckert (311) meint; mit einer solchen Formulierung werden die wahren Anliegen des Lukas nicht getroffen.

Der Passauer Neutestamentler Fr. Schröger beschäftigt sich mit dem komplizierten Instrumentarium des Hebräerbriefverfassers, mit dem Ergebnis (328): „an vielen Stellen bleiben unüberbrückbare Diskrepanzen zwischen der Bedeutung der alttestamentlichen Stelle und deren Verwendung im Hebräerbrief. Im Blick auf diesen Sachverhalt darf auch gesagt werden: Einige Meter hinter dem Ende der historisch-kritischen Methode endet angesichts dieser vom Glauben her gestellten Problematik auch das Abc der Überlieferungsgeschichte."

Einen lehrreichen Beitrag von grundsätzlicher Bedeutung schrieb nochmals A. Sand: „Wie geschrieben steht...". Zur Auslegung der jüdischen Schriften in den urchristlichen Gemeinden (331–357). S. zeigt die im NT anzutreffende so verschiedene Art, mit der die jüdischen Schriften ausgelegt wurden, und wie durch diesen Auslegungsvorgang die Trennung von Judentum und Kirche stark gefördert wurde, aber auch welche Probleme sich daraus für die heutigen Aufgaben der Hermeneutik ergeben, in der ja alles andere als Einmütigkeit herrscht. Er hofft, „daß in allen strittigen Fragen durch das Zusammenwirken aller Verantwortlichen und durch die sorgfältige Befragung der Lehrtradition früherer Zeiten ein sensus communis gesucht und vielleicht auch gefunden weden kann" (357). Wird diese Hoffnung sich erfüllen?

Den Abschluß bildet der umfangreiche Aufsatz von O. Kuss: Exegese und Theologie des Neuen Testamentes als Basis und Ärgernis jeder nachneutestamentlichen Theologie (359–408), dessen reicher, in glänzender Formulierung vorgetragener Inhalt hier nicht wiedergegeben werden kann. Nur aus den Schlußsätzen soviel: Der Exeget „wird das Bewußtsein wachhalten, daß die Basis immer zugleich Ärgernis ist, wenn sie wirklich Basis sein soll". Andererseits: „Der Exeget darf niemals jene verkehrte Assimilation, jenes mißverstandene aggiornamento, jene falsche Anpassung fördern helfen, die am Ende lediglich zu einer Glorifizierung des Bestehenden und zu einer tödlichen Reduktion des von Gott Gemeinten auf das von den Allerweltsmenschen ‚sowieso' Geübte führt" (407). Damit ist in der Tat eine tödliche Gefahr gegenwärtigen Theologisierens angesprochen, und daß dies ein Altmeister der Exegese so entschieden sagt, dafür gebührt ihm der Dank aller, die sich für die christliche Glaubensüberlieferung noch verantwortlich fühlen.

Regensburg Franz Mußner

Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Josef **Schmid.** Hrsg. von Paul Hoffmann in Zusammenarbeit mit Norbert Brox und Wilhelm Pesch. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 431 S. Lw. DM 52.50

Die Josef Schmid, dem Achtzigjährigen gewidmete Festschrift ist ein imponierendes Zeugnis für die Ausstrahlungskraft und Breitenwirkung einer Gelehrtenpersönlichkeit von hohem Rang. Eine große Schar namhafter Exegeten, Freunde, Kollegen und Schüler hat sich zu einem Symposion über einen Problembereich zusammengefunden, dem der Jubilar selbst ein Großteil seiner Arbeit gewidmet hat. Im Rückblick auf die zu ihrer Zeit bahnbrechenden Synoptiker-Kommentare im „Regensburger Neuen Testament" kann man mit Fug und Recht sagen, daß der Titel „Orientierung an Jesus" das Lebenswerk des Geehrten treffend kennzeichnet.

Es kann nicht die Aufgabe des Rezensenten sein, sich mit den Einzelbeiträgen, von denen jeder für sich ein enormes Maß an Spezialkenntnissen voraussetzt, kritisch auseinanderzusetzen. Eine allgemeine Vorstellung und Wertung muß vielmehr genügen. Natürlich sind die Beiträge sehr stark durch die Persönlichkeit des jeweiligen Autors geprägt und sachlich von unterschiedlichem Gewicht. Besonders hervorgehoben werden sollte das beachtliche Niveau der Studien von H. Schürmann über die Frage nach dem Wissen Jesu über seinen eigenen Tod, von R. Schnackenburg über den Begriff „Evangelium" bei Markus und von A. Vögtle über das Problem der Herkunft von „Mt 16,17–19". W. G. Kümmel, der noch einmal die vieldiskutierte Frage nach der Interpretation des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat aufgreift, ist in seiner Auseinandersetzung mit der existentialen Gleichnisdeutung und speziell mit der weithin als Zauberschlüs-

sel verstandenen linguistischen Methode (vgl. die Kritik von F. Mußner an J. Ernst, Pleroma und Pleroma Christi, in: ThRv 3/1972) erfreulich klar und erfrischend. Kümmel bleibt im übrigen bei seiner bekannten Gleichnisdeutung: es geht nicht um die Geschichte des Wachstums (also um die explizit oder implizit anvisierte Kirche), sondern um das sichere und unbeeinflußbare Eintreffen der Ernte. Trotzdem werden gegenüber dem früheren Verständnis Korrekturen angebracht. Das Gleichnis muß als Ganzes verstanden und gedeutet werden. Also: a) auch das Wachstum ist von Bedeutung; b) das Zutun des Bauern ist nicht ohne Belang. Praktisch läuft das auf eine Revision der ehedem vertretenen einseitigen Auffassung hinaus.

Der Beitrag von N. Brox über die Nachgeschichte des Logions vom Suchen und Finden (Mt 7,7b/Lk 11,9b) in der gnostischen Literatur fällt insofern etwas aus dem Rahmen, als hier nur noch im weiteren Sinne von der Theologie der Synoptiker gesprochen werden kann. Nicht gerade neu ist die Erkenntnis, daß die „Differenz zwischen Herkunftsbereich eines Jesus-Logions und seinem Anwendungsfeld, seiner Rezeption im 2. oder 3. Jahrhundert ... u. U. beträchtlich (ist)" (34). Interessanter sind schon die Schlußfolgerungen zur speziellen Auswertung und Verwendung des Logions für die verschiedenen theologischen Orientierungen, „von denen die eine im Christentum primär ein Problem der Treue und des Gehorsams gegen eine von Gott dem Menschen offengelegte Wahrheit sah, die andere aber das Problem eines (bis zum Eschaton asymptotisch) aufsteigenden, sich annähernden Erkennens der unter Aufbietung aller Kraft und Konzentration durch Offenbarung erreichbar gewordenen Wahrheit entdeckte" (35).

Auf die Markusdeutung beziehen sich die Beiträge von P. Hoffmann, K. Kertelge, R. Pesch, R. Schnackenburg und J. Gnilka. Eine stärkere Koordination wäre hier besonders wünschenswert gewesen. Der Leser sieht natürlich die Spannungen zwischen Hoffmann, der in der Weiterverkündigung der Gottessohn-Würde den Kern des markinischen Kerygma sieht, und R. Pesch, für den „der Inhalt des Evangeliums ... die Abfolge von Tod und Anferstehung Jesu" (283) ist. Die überaus scharfsinnige Untersuchung von Hoffmann zur Leidensankündigung Mk 8,31 steckt voller Brisanz, ganz besonders im Hinblick auf die daraus abgeleiteten Konsequenzen. Kann man sagen, daß „Ostern ... keine neue Offenbarung (bringt)" (201)? Daß die Ostererscheinungen eine primär ekklesiologische Funktion haben? Daß Markus deshalb auf Erscheinungen verzichtete, weil das, was sie sagen könnten, den Jüngern schon seit der Taufe Jesu bekannt ist? Welche Rolle spielt hier die Auferstehung? Der Einfluß von W. Marxsen ist in der Tat nicht zu verkennen.

R. Pesch unternimmt in seinem Beitrag zur Salbung Jesu in Bethanien (Mk 14,3–9) den interessanten Versuch, die Perikope als alten und ursprünglichen Bestandteil einer (vormarkinischen) Passionsgeschichte zu verstehen – übrigens im Gegensatz zu Schnackenburg, der glaubt, „V. 9 mit ziemlicher Sicherheit dem Evangelisten zuschreiben" (315) zu können. Stärkere Divergenzen ergeben sich aus dem unterschiedlichen Verständnis des Begriffs „Evangelium", dessen Inhalt von Schnackenburg über die Botschaft von Tod unter Auferstehung hinaus auch auf das geschichtliche Auftreten Jesu bezogen wird. Hier wäre auch der Ort für die bedenkenswerte Studie von F. Mußner über die Entwicklung im öffentlichen Leben Jesu vor dem Hintergrund der galiläischen Krise und insbesondere auch für die Untersuchung von H. Schürmann zur Frage „Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?". Immerhin werden hier doch gewichtige Kontrapunkte zu der zumeist vertretenen Auffassung vom „Nichtwissen" und „Nichtwissen-Können" gesetzt, wenn gesagt wird, daß die eigentlichen Ursachen im Grunde nicht in der kritischen Methode liegen, „deren ‚Apparatur' zu eng eingestellt ist, sondern von einem systematischen Vorverständnis diktiert ist: einem Offenbarungs- und Kerygmabegriff, die ausschließlich von Ostern her argumentieren" (359). Schürmann glaubt, zeigen zu können, daß die Exegese von einem „Vorverständnis von einem fülligeren Offenbarungs- und Kerygmabegriff her, welches die Offenbarungsmittel als Auferweckung nicht nur des Gekreuzigten, sondern auch des ‚Gekommenen' versteht, einen Blick bekommt für Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten des vorösterlichen Lebens Jesu". Auf der gleichen Linie liegt auch die Untersuchung von K. Kertelge „Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung (Mk 2,10)". Die von Jesus beanspruchte und in der Krankenheilung ausgewiesene Vollmacht findet in der Gott allein vorbehaltenen eschatologischen Sündenvergebung ihren absoluten Höhepunkt. Die Stellvertretung Gottes durch den irdischen Jesus findet in dem Titel Menschensohn ihren sachgemäßen Ausdruck.

Der Beitrag von J. Gnilka über „Das Martyrium Johannes' des Täufers (Mk 6,17–29)" versteht sich in der Hauptsache als eine literarkritische Analyse, die hinter der folkloristisch ausgemalten Erzählung vom Festmahl des Herodes einen ursprünglichen Kurzbericht vom Martyrium des Täufers vermutet. Es kann sicher nicht geleugnet werden, daß Anklänge an jüdische Martyrerakten vorhanden sind; für eine detaillierte Quellenscheidung, wie sie von Gnilka vorgenommen wird (Verse 17, 18, 27b [evtl. 29] = Kurzbericht) reichen die vorgetragenen Argumente indes kaum aus.

Zur Matthäusdeutung nehmen die Beiträge von M. Hengel – H. Merkel, W. Pesch, E. Schweizer und A. Vögtle Stellung. Die gemeinsame Studie von M. Hengel und H. Merkel über „Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) ..." greift ein brennendes Problem der Matthäusforschung auf – nach den Worten der Autoren die „eigenartigste Erzählung bei Matthäus, ja vielleicht im ganzen Neuen Testament überhaupt" (139). Die in der Hauptsache religionsgeschichtlich orientierte Untersuchung bringt mehr Licht in das Dunkel der matthäischen Kindheitserzählungen, ohne freilich die letzten Winkel ausleuchten zu können. Der theologische Ertrag ist von Bedeutung: die geistige Elite der Heidenwelt huldigt dem Messiaskind, das von Anfang an den Niedrigkeitsweg des Kreuzes im Blick hat.

W. Pesch gibt seiner Untersuchung zu den theologischen Aussagen der Redaktion von Mt 23 eine höchst aktuelle Note, wenn er von „Polemik gegen den Autoritätsmißbrauch innerhalb der christlichen Gemeinden" (296) spricht und in diesem Zusammenhang das von J. Schmid stammende Bonmot vom „Pfaffenspiegel Matthäus 23" zitiert (298).

Für das Verständnis der heilsgeschichtlichen Sicht des Matthäus ist der Beitrag von E. Schweizer instruktiv, der hinter der Komposition der Kap. 21–25 nicht so sehr Verwerfung, sondern mehr noch Einladung zum Mahl erkennt. „So sind die Kinder im Tempel mit ihrem Jauchzen und ihrem fröhlichen Geschrei am Anfang dieses letzten Abschnitts des Lebens Jesu Bild für die ‚Kleinen' Jesu, die zum Mahl geladen sind und bei denen er bis zum Ende der Welt selbst bleiben will (28,20)" (371).

Schließlich sei noch einmal hingewiesen auf A. Vögtle, der die Einstufung von Mt 16,17–19 als „Traditionsstück oder Logion" im Sinne eines einheitlichen Elementes in Frage stellt. Matthäus habe vielmehr durch Neufassung des Cäsareabekenntnisses V. 13–17, speziell durch die matthäische Gestaltung von V. 17 den Übergang zu der überlieferten Petrusverheißung V. 18f vorbereitet.

Erwähnenswert ist endlich auch noch die Studie von B. Neirynck, „Minor Agreements Matthew – Luke in the Transfiguration Story", welche das von J. Schmid in seiner Habilitationsschrift bereits vertretene Anliegen neu aufgreift, um dessen Urteil zu bestätigen, daß „die meisten Anklänge des Lk an Mt gegen Mk ... ebenso wie die gemeinsamen Kürzungen auf das Konto unabhängiger Bearbeitung der Mk-Vorlage zu setzen (seien)" (265). Mit Problemen der Lukasforschung beschäftigen sich Beiträge aus der Feder von J. Dupont, G. Friedrich, F. Hahn und U. Wilckens. J. Dupont geht der Frage nach dem sich wandelnden eschatologischen Verständnis im lukanischen Geschichtswerk nach und kommt zu dem Ergebnis, „daß sich die individuelle Eschatologie bei Lukas verselbständigt, daß sie sich gewissermaßen von der Vormundschaft befreit, welche die kollektive Eschatologie im Rahmen der damaligen jüdischen Vorstellungen auf sie ausübte" (47). G. Friedrich untersucht die für die Lukas-Redaktion wichtige Stelle 9,51. Handelt es sich bei dem Begriff ἀνάλημψις um einen Terminus technicus der Entrückungs- und Verherrlichungschristologie, die von verschiedenen Forschern als eine sehr frühe, wenn nicht sogar als die früheste Stufe der christologischen Reflexion angesehen wird, oder muß man nicht vielmehr davon ausgehen, daß Lukas die Passion im Blick hat? In Übereinstimmung mit J. Schmid kommt Friedrich zu dem Ergebnis, daß die „Entrückung ... nicht ein Kernpunkt der lukanischen Theologie (ist), sondern ein geeignetes Schema, um die Trennung Jesu von seinen Jüngern zu beschreiben und den Einschnitt zwischen den

Wirken des irdischen Jesus und der von ihm beauftragten Boten in der Zeit der Kirche bis zur Parusie zu charakterisieren" (74).

Ein Musterbeispiel für methodische Genauigkeit ist die von F. Hahn vorgelegte traditionsgeschichtliche Untersuchung über die Worte vom Licht (Lk 11,33–36). Die verschlungenen Wege, welche ein solches Wanderlogion bis zu seiner Endgestalt hinter sich gebracht hat, werden mit äußerster Akribie nachgezeichnet.

U. Wilckens äußert sich zu der oft diskutierten Perikope von der Vergebung der Sünderin (Lk 7,36–50). Der entscheidende und umstrittene Punkt ist die Deutung von V. 47a: „Ihr werden viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat." Handelt es sich um ein kausales ὅτι, oder muß nicht vielmehr, wie Wilckens in Übereinstimmung mit J. Schmid und vielen anderen annimmt, an eine Interpretation „im Sinne des ‚Erkenntnisgrundes'" gedacht werden? Wilckens ist sich sehr wohl darüber im klaren, daß damit eine kontroverstheologische Zuspitzung erneut auflebt, die H. Schürmann – wie wir meinen mit guten Gründen – entschärft hat. Trotz der beachtlichen Argumente von Wilckens bleibt es bei dem Urteil von Schürmann, daß die Erklärung von V. 47a im Sinne des Erkenntnisgrundes „in sich gequält und kontextmäßig von V 48ff her höchst unwahrscheinlich" (Das Lukasevangelium, 1. Teil [HThKNT III], 1969, 437) ist.

Fragen der neutestamentlichen Christologie werden aufgegriffen von K. H. Schelkle, der einerseits die Bedeutung des Lehrer- und Prophetentitels betont, zugleich aber auch das Unzulängliche hervorhebt. G. D. Kilpatrick untersucht noch einmal den Κύριος-Titel mit dem Ergebnis, daß er normalerweise in Übereinstimmung mit der LXX für Gott, bei Lukas und Johannes gelegentlich aber auch für Jesus gebraucht wird.

Schließlich muß auch noch die interessante Studie von L. Goppelt über die Verbindlichkeit der in den sogenannten Haustafeln der neutestamentlichen Spätschriften aufgestellten sozialethischen Normen gesprochen werden. Am Beispiel der Weiterverarbeitung der Worte zur Ehescheidung und zur Kaisersteuer wird aufgezeigt, „daß im Neuen Testament ein spezifisch christlicher Ansatz der Sozialethik entwickelt wird, obgleich, ja gerade weil in so erheblichem Umfang Material aus hellenistischem wie aus jüdischem Ethos aufgenommen wurde. Der neue Ansatz ist ‚christlich', weil er von Jesus als dem Kyrios ausgeht, der die im Alten Testament angekündigte eschatologische Herrschaft Gottes aufrichtet, und weil er die Jesusüberlieferung ihrer Intention gemäß verarbeitet" (105).

Wenn abschließend noch einige grundsätzliche Anmerkungen gemacht sein sollen, dann liegt es nahe, auf das schon angesprochene Problem der Koordination oder Redaktion einzugehen. Trotz des beachtlichen Niveaus der Einzelbeiträge vermißt man doch insgesamt die zusammenfassende und ordnende Hand. Statt am Faden des Alphabetes stark individuell geprägte Studien aufzureihen, wäre es sinnvoller gewesen, eine durchgehende thematische Linie deutlicher zu verfolgen; das Werk hätte so eine innere Geschlossenheit und stärkere sachliche Orientierung erhalten. Es reicht nicht aus, „Gratulationsbeiträge" in ein loses Verbundsystem einzuordnen und im Nachhinein durch die Klammer „Orientierung an Jesus" (was könnte man nicht noch alles hier unterbringen!) zu verzahnen, gefordert wäre vielmehr eine sachlich-thematische Konzentration auf einen schärfer abgegrenzten Forschungsbereich und die Bereitschaft zu echter Teamarbeit. Eine rigorose Abkehr vom Persönlichkeitsprinzip würde ohne Zweifel dem hohen wissenschaftlichen Ethos des Jubilars wie auch der Mitarbeiter mehr entsprochen haben. Der mutige Verzicht auf den einen oder anderen Gefälligkeitsartikel wäre dann allerdings eine notwendige Konsequenz. Aber damit ist bereits die Frage nach einer grundsätzlichen Revision der Institution „Festschrift" gestellt.

Aufs Ganze gesehen kann man den Herausgebern, dem Verlag und nicht zuletzt auch dem Adressaten der Festschrift zu dem gelungenen Werk von Herzen gratulieren.

Paderborn Josef Ernst

Schulz, Siegfried: **Q. Die Spruchquelle der Evangelisten.** – Zürich: Theologischer Verlag (1972). 518 S. Lw. sFr 78.–, DM 70.–

Schulz, Siegfried: **Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferungen.** – Zürich: Theologischer Verlag (1972). 106 S. br. sFr 18.80, DM 17.50

Le feuillet publicitaire présente modestement cet ouvrage comme „Ein epochales Werk!", „Ein für die neutestamentliche Forschung epochemachendes Werk". Si son auteur prétend apporter du nouveau, ce n'est pas précisément en ce qui concerne la reconstitution de Q, la Logienquelle utilisée par Mt et par Lc; il sait faire sa place à la Literarkritik, mais c'est une place subordonnée, que caractérise bien l'emploi d'une typographie plus serrée. L'intérêt de Schulz ne concerne pas non plus l'étape finale de l'élaboration de Q, celle du rassemblement des matériaux et de leur rédaction définitive; à cet égard, son travail se situe dans une perspective bien différente des travaux redaktionsgeschichtlich de D. Lührmann et de P. Hoffmann. Il s'agit pour lui de remonter à la période et au milieu de vie où les traditions Q ont reçu leur formation. De cette Traditionsgeschichte de Q on dégage une vue sur l'histoire du christianisme primitif, qui prolonge et précise celle vers laquelle nous orientaient les travaux de E. Käsemann.

Après une présentation rapide de l'état actuel des recherches sur Q, Schulz explicite, plus rapidement encore (pp. 47–53), les fondements de sa construction: il y a dans Q deux types de traditions nettement distincts. La grande masse des matériaux témoigne d'une origine relativement récente: on y reconnaît, par exemple, la présence d'influences hellénistiques, ou l'écho des problèmes soulevés par le retard de la parousie. Si on élimine tout cela, le quart restant représente une couche très ancienne, uniquement faite de logia: sentences de prophètes chrétiens parlant sous l'emprise de l'Esprit et au nom du Fils de l'homme, Jésus glorifié, dont l'avènement est annoncé comme prochain. L'essentiel de l'ouvrage est fait d'une analyse de chacun de ces deux groupes de matériaux (pp. 57–175 et 177–489), dans le but de déterminer leur milieu d'origine.

La couche ancienne vient d'une communauté judéo-chrétienne de Palestine (mais pas de Jérusalem), une communauté qui reste attachée au judaïsme et intégralement fidèle à la Loi mosaïque. Sous l'influence d'hommes saisis de transports prophétiques, cette communauté attend avec une brûlante impatience les événements de la fin des temps, et elle estime que la proximité du dénouement entraîne pour elle des exigences qui dépassent celles de la Loi: interdiction du divorce, renoncer à ses droits, aimer ses ennemis. On ne s'intéresse pas à ce que Jésus a pu dire ou faire pendant son ministère terrestre; l'expérience qu'on fait de l'Esprit eschatologique suffit à convaincre qu'il a été élevé à la dignité de Fils de l'homme et qu'il ne tardera pas à se manifester. „Am Anfang des Urchristentums steht der prophetisch-apokalyptische Enthusiasmus, nicht aber die Verkündigung des historischen Jesus" (p. 165).

La couche récente des traditions Q vient de la même communauté que celle à qui nous devons la couche ancienne: „ein und dieselbe Q-Gemeinde" (p. 481). Mais bien des choses y ont changé. Les lieux d'abord: la communauté a quitté la Palestine et se trouve quelque part en Transjordane, en Décapole ou en Syrie. Les temps surtout: l'Esprit s'est fatigué d'agiter des prophètes, et le retard de la parousie commence à poser des problèmes. Dans cette situation nouvelle, l'intérêt se porte vers le Jésus terrestre, qui fait ainsi son entrée dans le kérygme. Alors qu'il n'avait aucune place dans la prédication du christianisme primitif, on se met à prêcher maintenant ses paroles et ses actes. Non seulement on lui attribue les sentences des prophètes chrétiens du début, mais on compose des apophtegmes et des récits, des paraboles et des déclarations apocalyptiques qui sont mises à son compte. Par ce retour au Jésus terrestre, la tradition Q opère un mouvement qui correspond à celui dont témoigne la tradition de Mc; elle s'en distingue cependant par la place qu'elle accorde à la Sophia céleste: Jésus était son envoyé par excellence, et c'est en sa compagnie qu'il se manifestera prochainement. La Naherwartung reste vive. On demeure fidèle à la Tora; mais l'amour qu'on sait devoir porter au prochain, spécialement aux pécheurs, entraîne une séparation d'avec la Synagogue; la communauté Q s'est donc détachée du judaïsme, dont elle a à souffrir persécution.

Avouons notre inquiétude devant la hardiesse de cette construction. En principe, elle devrait nous renseigner sur la communauté par laquelle les matériaux Q nous sont parvenus; nous ne suivons plus quand nous voyons la facilité avec laquelle l'auteur passe de cette communauté à l'Urchristentum tout court. Il y a tant d'autres choses dans l'Urchristentum! Pour ce qui concerne les traditions Q, comment ne pas se sentir gêné par les limites d'un travail qui se cantonne artificiellement à leur situation communautaire sans envisager sérieusement ni la possibilité d'un point de départ prépascal, ni les points de vue propres de la rédaction finale? Nous nous étonnons surtout du présupposé logique qui conditionne la méthode de l'auteur, et de beaucoup d'autres avec lui. Devant deux points de vue différents, a-t-on le droit de conclure à deux systèmes différents, à deux milieux de vie différents? Si l'on entend un Français déclarer «Je t'aime de toutes mes forces», peut-on en conclure que la formule «Je t'aime tendrement» n'est pas française, puisque «force» et «tendresse» représentent deux catégories différentes? Qu'on nous pardonne

cette comparaison simpliste, qui essaie de dire pourquoi l'ouvrage de Schulz nous donne l'impression d'un énorme château de cartes.

Avouons aussi notre déception devant les réflexions par lesquelles l'auteur essaie de montrer que le message de la communauté Q reste actuel pour les hommes d'aujourd'hui (pp. 171–174 et 487–489). Il estime, en particulier, que l'espérance en une intervention eschatologique de Dieu en vue de transformer le monde „ist freilich heute unter Verzicht auf den weltbildlich antiken Rahmen in die von Menschen selbst geschaffenen Zukünfte umzusetzen"; il ne faut donc pas perdre cette espérance, mais la reporter „in die von Menschen für Menschen geplanten und fabrizierten Futura, in ihre politischen und humanen Zielvorstellungen ..." (p. 487). Si c'est là tout ce qu'on doit retenir de l'espérance chrétienne, on peut penser que la lecture des économistes du siècle dernier est beaucoup plus utile que celle de l'Evangile!

Si les théories personnelles de Schulz nous laissent très réticent, nous n'en apprécions pas moins la qualité de son travail dans les analyses littéraires par lesquelles, à propos de chaque péricope étudiée, il confronte les versions de Mt et de Lc pour retrouver la formulation de la source commune. Si ses jugements n'entraînent pas toujours l'assentiment, si certaines indications demandent à être contrôlées, il faut reconnaître qu'il y a là beaucoup d'observations justes. C'est par ces pages, imprimées en petit texte, que son ouvrage aurait pu devenir un instrument de travail utile s'il avait été pourvu de bons i n d i c e s. Il est très regrettable qu'un ouvrage de ce genre soit complètement dépourvu d'index!

Le fascicule complémentaire fournit, après une brève introduction résumant les vues de l'auteur, le texte grec des péricopes de Mt et de Lc attribuées à Q (d'après la Synopse de Huck-Lietzmann) et y joint la traduction allemande de U. Wilckens. Son avantage est de fournir les textes dans l'ordre où ils sont étudiés dans le volume principal, ordre systématique qui n'a aucun rapport avec celui des évangiles.

O t t i g n i e s (Belgien) J a c q u e s D u p o n t

Beutler, Johannes SJ: **Martyria.** Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes. – Frankfurt am Main: Knecht 1972. 398 S. (Frankfurter Theologische Studien Bd 10) kart. DM 48.–

Die Arbeit von Johannes Beutler sucht in einem e r s t e n H a u p t t e i l den sprachlich-literarischen Hintergrund des johanneischen Zeugnisthemas aufzuhellen und nach Möglichkeit die sprach- und überlieferungsgeschichtlichen Wurzeln der Rede vom Zeugnis im vierten Evangelium und in den Johannesbriefen freizulegen.

Der Vf verfolgt zunächst den Gebrauch der joh. Ausdrücke μαρτυρεῖν und μαρτυρία in der griechischen Prosa und Umgangssprache bis zum 5. vorchristlichen Jahrhundert zurück. Er stellt fest, daß μαρτυρεῖν hier sehr häufig, μαρτυρία sogar vorwiegend in rechtlichen und gerichtlichen Zusammenhängen erscheint. Neben Menschen, Dingen und Sachverhalten werden vereinzelt auch Götter als Zeugen genannt.

Im 2. Kap. untersucht B. die atl. Sprachregelungen über das Zeugnis. Er geht zuerst den Wörtern und Ausdrücken nach, die im hebräischen AT mit der Zeugnisvorstellung verknüpft sind und erforscht ihren Gebrauch in verschiedenen Sachverbindungen. Zeugen spielten im Rechtsleben Israels eine große Rolle. Hier ist auch der Grundsatz verwurzelt, der im Joh. abgewandelt wird, daß zwei oder drei Zeugen für eine Anklage notwendig seien. Bei Verträgen und im Eid wird Gott als Zeuge angerufen. Verschiedene Zeugen werden im Zusammenhang mit den Bundesschlüssen erwähnt. Von Zeugen ist auch in der prophetischen Verkündigung die Rede, vor allem im Rechtsstreit Jahwes mit den Göttern der Heiden und mit Israel. Im Unterschied zum hebräischen AT hatten die Übersetzer der LXX weniger Hemmungen, Gott als Zeugen zu nennen. Manche ihrer Übertragungen verraten aber, daß sie die Rolle der Zeugen beim Bundesschluß nicht mehr verstanden und auch der Rechtsstreit Gottes mit den Göttern der Heiden nicht mehr verständlich war für sie.

Im 3. Kap. werden Ausdrücke und Wendungen zum Zeugnisthema im „altjüdischen" Schrifttum, im hellenistischen Synkretismus und in der Gnosis untersucht. Es zeigt sich, daß biblischer Sprachgebrauch auf mancherlei Weise in den palästinensischen Apokryphen zum AT wie auch in den Texten von Qumran weiterlebt. Die Sprache hat sich aber gegenüber dem AT auch gewandelt. So wird „Zeugnis" hier auch zu einem Ausdruck für göttliche Offenbarung; ihre Empfänger erscheinen als prophetische Warner vor dem endzeitlichen Gericht und als Zeugen in diesem Gericht. – Von den Schriftstellern des hellenistischen Judentums wie Philo und Josephus wird der Sprachgebrauch des AT und der genannten Schriften zum Zeugnisthema nicht aufgenommen. Ihre Sprechweise lebt von den Sprachregelungen ihrer griechischen Umwelt und wurzelt im hellenistischen Schrifttum. Μάρτυς, μαρτυρία und μαρτυρεῖν dienen bei Philo wie auch Josephus im Zusammenhang der Verteidigung ihres jüdischen Glaubens häufig zur Einführung eines Beweises oder einer maßgeblichen Person. In der Verwendung der Auszugsüberlieferung werden auch das geschichtliche Handeln Gottes und sein Wort als Zeugen angeführt. – Den bisher genannten Texten steht zeitlich und sprachlich auch das frührabbinische Schrifttum nahe. In der Mischna findet sich das hebräische Gegenstück für das joh. „Zeugnis ablegen für sich selbst" und eine Wortparallele zum ebenfalls joh. τὴν μαρτυρίαν λαμβάνειν. Es verwundert kaum, wenn in diesem Schrifttum die Ausdrucksweise vom Zeugnis und Bezeugen wieder vor allem im Raum des Rechts und Gerichts zu Hause ist. – Am Schluß dieses Kap. geht B. noch der Zeugnisterminologie in den synkretistischen und den gnostischen Texten der ntl. und nachntl. Zeit nach. Das Ergebnis ist mager, da unsere Wortgruppe in diesen Texten sehr selten vertreten ist.

Im 4. Kap. wird der Sprachgebrauch im Bereich der Wortfamilie um μαρτυρ- in den nichtjoh. ntl. und frühchristlichen Schriften erforscht. Während die joh. Sprache nur die beiden Wortformen μαρτυρεῖν und μαρτυρία kennt, finden sich in den übrigen genannten Schriften auch verschiedene andere Wörter des gleichen Stamms. Lk, Apg, Hb, Offb und 1 Kl zeigen aber ebenfalls eine Vorliebe für μαρτυρεῖν und μαρτυρία. Die gleichen Schriften weisen im Vergleich zu den übrigen auch die meisten sachlichen Berührungen mit dem joh. Zeugnisthema auf. Die beiden Wendungen μαρτυρεῖν περί τινος (personal) und μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ sind aber ausschließlich joh. Immerhin legt Gott nach Apg 14,3 „für das Wort seiner Gnade" Zeugnis ab durch Zeichen und Worte, und Apg 22,18 ist von der μαρτυρία des Paulus über Jesus die Rede, welche die Juden nicht „annehmen" werden. An dieser Stelle ist im nichtjohanneischen Schrifttum der ntl. und frühchristlichen Zeit formal und sachlich die größte Nähe zur joh. Zeugnissprache erreicht; für „annehmen" steht aber nicht das johanneische λαμβάνειν, sondern παραδέχεσθαι.

Die eigentliche Auswertung des bisher gewonnenen Vergleichsstoffes geschieht im z w e i t e n H a u p t t e i l. Hier werden Zeugnissprache und Zeugnisgabe des joh. Schrifttums den im ersten Teil ermittelten Wörtern, Ausdrucksformen, Wendungen und Sprechweisen seiner sprachlichen Umwelt gegenübergestellt und mit ihnen verglichen, und zwar zunächst formal.

Nachdem sich auch zwei Gruppen von joh. Aussagen herausgeschält haben, in denen das Zeugnisthema in eigentümlicher Weise abgewandelt wird, geht B. daran, diese beiden Text-Gruppen aus ihren eigenen Form- und Sachzusammenhängen heraus zu erklären. Anschließend wird dann nochmals, aber jetzt sachlich-inhaltlich nach dem früher untersuchten Sprachhintergrund zurückgefragt und so die überlieferungsgeschichtliche Abhängigkeit der joh. Zeugnistexte, aber auch ihre unverwechselbare Eigenart aufgedeckt. In einem Schlußkap. versucht der Verf. die besonderen Absichten zu erforschen, die den joh. Zeugnisaussagen zugrundeliegen, und die zeitgeschichtlichen Umstände zu erhellen, durch die sie veranlaßt und geformt wurden. So wird ihr „Sitz im Leben" und in der geschichtlichen Lage der joh. Gemeinde ermittelt und damit auch ein Beitrag zur Klärung der Entstehungsverhältnisse des joh. Schrifttums geleistet.

Suchen wir noch einen etwas genaueren Einblick in diesen Arbeitsgang und seine Ergebnisse zu gewinnen. Aus dem formalen Vergleich der johanneischen Zeugnissprache mit den entsprechenden Überlieferungen der Umwelt ergibt sich im 5. Kap. einmal ihre ziemlich ausgeprägte Unabhängigkeit von der biblischen Sprache. Stärker als hier ist sie verwurzelt in der nichtbiblischen griechischen Sprachüberlieferung. Die ausgiebige Verwendung von μαρτυρεῖν im griechischen Gerichtswesen dürfte die gerichtliche Rahmung und Prägung der Auseinandersetzung zwischen dem joh. Offenbarer und seinen Gegnern mitangeregt haben. Wie oben gesagt wurde, gibt es aber auch einige Parallelen zur joh. Zeugnissprache in hebräischen Texten der frührabbinischen Zeit.

Im 6. Kap. wird eine Gruppe von joh. Zeugnistexten ausgesondert, in denen verschiedene Zeugen über = für Jesus Zeugnis ablegen. Es sind dies Johannes der Täufer, der Vater Jesu, Jesus als Zeuge für sich selbst, die Werke Jesu, die Heilige Schrift, der Geist und die Jünger. Zur Zeugnisrolle des Täufers gibt es in der vorjoh. Jesusüberlieferung nur Ansatzpunkte, aber keine Parallelen. Eher finden sich einige ntl. Parallelen zum Zeugnis des Vaters und der Werke Jesu, der Heiligen Schrift, aber auch zum Zeugnis des Geistes und der Jünger. Ihr Zeugnis ist aber mit einer Ausnahme – Apg 22,15 – nie ein unmittelbares Zeugnis über Jesus, wie das in der joh. Zeugnissprache meistens der Fall ist. Keine Entsprechung und damit auch keine überlieferungsgeschichtliche Vorstufe zur johanneischen Einführung von Zeugen für Jesus im Rahmen eines Gerichtsverfahrens zwischen Gott und Welt ist der Rechtsstreit Jahwes mit den heidnischen Göttern und mit Israel im AT.

Im 7. Kap. wird eine zweite Gruppe joh. Zeugnisaussagen erklärt und mit den Sprachüberlieferungen ihrer Umwelt verglichen. Es geht hier um die Texte, in denen Jesus als Zeuge der himmlischen Dinge und des ewigen Lebens erscheint. Dazu wird man keine Parallelen aus dem griechischen Sprach- und Kulturraum erwarten. Es gibt aber solche Parallelen im palästinensischen Judentum, in der jüdischen und der frühchristlichen Apokalyptik. So wird in der Vorrede zu 2 Hn Henoch „Augenzeuge des unermeßlichen Lichtes" genannt. Als Parallelen sind auch die Stellen Offb 1,1f; 22,16. 18–20 zu werten, wo Jesus als Offen-

barungszeuge erscheint. 1 QS 8,2–7 werden die Männer des Rates der Gemeinde als Zeugen der eschatologischen Wahrheit Gottes vorgestellt. Das ist eine gewisse Parallele zu Joh 5,33; 18,37.

Im 8. Kap. sucht B. in den joh. Zeugnistexten Hinweise auf ihren Sitz im Leben. Er stellt diese Untersuchung in den Zusammenhang der zur Zeit laufenden Forschungen über den zeitgeschichtlichen Hintergrund des gesamten joh. Schrifttums, vor allem aber des vierten Ev. Jedenfalls weisen unsere Zeugnistexte auf eine Auseinandersetzung über den Glauben an Jesus Christus zwischen der joh. Gemeinde und jüdischen Gruppen in der hellenistischen Diaspora nach der Zerstörung Jerusalems. In diesem Sinn ist vor allem das Zeugnis der Schriften, des Mose und des Parakleten zu deuten. Hier wird an jüdische Vorstellungen angeknüpft. Das Zeugnis der Werke könnte mit der jüdischen Zeichenforderung zusammenhängen. Den jüdischen Gruppen wird ein vielfältiges Zeugnis für die göttliche Sendung Jesu entgegengehalten. Es erweist das Recht der joh. Gemeinde, wenn sie an Jesus Christus glaubt. Ihr Glaube soll so ermutigt und gestärkt werden. Die Zeugnistexte sind auch Ausdruck des joh. Dualismus zwischen Gott und Welt, Glauben und Unglauben. – Nach B. spiegelt das vierte Ev. keine Begegnung der joh. Gemeinde mit damals noch vorhandenen Täufergemeinden. Man wird vor allem Joh 5,33–35 entnehmen, daß hier auf eine nicht mehr lebendige Vergangenheit angespielt wird. In der Auseinandersetzung des vierten Evangelisten mit samaritanischen Toragläubigen scheinen die joh. Zeugnistexte keine Rolle zu spielen. Hingegen werden Joh 19,34 und die Zeugnisaussagen des ersten Johannesbriefs auf dem Hintergrund des Kampfes gegen eine doketisch-gnostische Auffassung von Christus und den Sakramenten verständlich.

Der vorliegende Überblick über die Grundlinien und Hauptaussagen der Arbeit B.s konnte der Fülle seiner Beobachtungen und Aussagen zum sprachlichen und sachlichen Hintergrund der joh. Zeugnistexte in keiner Weise gerecht werden. Für alle Fachleute, die sich eingehender mit dem joh. Schrifttum auseinandersetzen wollen, wird das sorgfältig gearbeitete Buch unentbehrlich sein. Man darf B. das Zeugnis ausstellen, daß er den riesigen Vergleichsstoff nach Möglichkeit vollständig zusammengetragen hat. Seine Untersuchung führt zwar vor allem in das Vorfeld der joh. Zeugnistheologie; aber diese kann nicht genau erfaßt werden, wenn das Vorfeld unterbelichtet bleibt oder in einem falschen Licht gesehen wird. Man kann bedauern, daß die Tiefe dieser Theologie nicht ausgemessen wurde, aber der Verf. hat die Grenzen einer solchen Untersuchung bewußt und klug abgesteckt.

Als wichtige allgemeine Ergebnisse dieser Arbeit sollen folgende hervorgehoben werden:

1. Die joh. Zeugnistexte sind stärker in der griechisch-hellenistischen als in der hebräisch-jüdischen Sprachüberlieferung verwurzelt.
2. Die Erforschung des sprachlichen Hintergrunds der joh. Zeugnistexte leistet verhältnismäßig wenig, um ihre eigentliche Aussage zu erfassen. Ihre Tiefe läßt sich offensichtlich nur ausloten, wenn ihr Ort im joh. Eigenraum genau ausgemacht wird, indem man sich die Mühe nimmt, die joh. Stil- und Baustrukturen, den joh. Idiolekt, die eigenwillige joh. Denkweise und eigenartige Gedankenwelt der joh. Schriften mit ihren vielfältigen Verknüpfungen über das Gesamtwerk hin gründlich zu untersuchen.
3. Die Nähe der joh. Aussagen über das Zeugnis Jesu als des endzeitlichen Offenbarers der Welt Gottes zur jüdischen und christlichen Apokalyptik ist bedeutsam, auch wenn die Unterschiede zweifellos größer sind als die Gemeinsamkeit. Die Beobachtung dürfte für ein Urteil über das Bezugsfeld und den religionsgeschichtlichen Hintergrund des ganzen joh. Schrifttums nicht unwichtig sein.
4. Auffallend und ebenfalls erheblich für ein Urteil über das sprachliche und sachliche Bezugsfeld des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe ist der Graben, der die joh. Zeugnistexte vom gnostischen Schrifttum trennt.

Es sei dem Rezensenten gestattet, abschließend einige kritische Bemerkungen zu machen. Sie beziehen sich vor allem auf den zweiten Hauptteil der Untersuchung B.s.

1. Um die joh. Zeugnissprache genauer erfassen und werten zu können, wäre es unerläßlich gewesen, die joh. Tauschwörter, Parallelausdrücke und Parallelwendungen zum Wortfeld „Zeugnis" stärker in die Untersuchung einzubeziehen, wie etwa im Rahmen des Rechtsstreits zwischen Gott und Welt die Wörter κρίσις, ἐλέγχειν, κατηγορεῖν, um nur einige zu nennen.
2. Dieser Rechtsstreit zwischen Gott und Welt scheint mir in der Arbeit überhaupt etwas zu kurz gekommen zu sein. An verschiedenen Stellen sind die dazugehörenden Umrisse zu wenig plastisch gesehen und gezeichnet worden. Das hat aber seine Rückwirkungen auf die Erfassung des joh. Zeugnisthemas.
3. Die in vielen joh. Zeugnistexten verwendeten Perfektformen sind m. E. zu wenig beachtet und ihre Aussagekraft im Zusammenhang zu wenig herausgehoben worden.
4. In den Zeugnistexten Joh 5 und 8 ist der vordergründige Widersinn der joh. Berufung Jesu auf den Rechtsgrundsatz von den zwei Zeugen – im menschlich-irdischen Bereich legt Jesus doch allein Zeugnis ab – nicht genügend ernst genommen worden, obschon nur über ihn der Abstieg in die eigentliche Tiefe des Gemeinten möglich ist.
5. Um Joh. 15,26f auswerten zu können, hätte B. auch 16,1–11 heranziehen müssen. Diese Verse bilden mit 15,18–27 einen einzigen Zusammenhang.
6. Das Zeugnis Jesu über die Welt Gottes hätte in den Zusammenhang aller joh. Aussagen gestellt werden sollen, in denen Jesus als der einzige Zeuge oder Offenbarer dieser himmlischen Welt erscheint. Nur wenn das geschieht, können auch die Parallelen aus der Apokalyptik richtig gewertet werden.

Luzern Eugen Ruckstuhl

Borse, Udo: **Der Standort des Galaterbriefes.** – Köln: Peter Hanstein 1972. XVII, 202 S. (Bonner Biblische Beiträge 41) kart. DM 46.–, Ln DM 52.–

Borse, Privatdozent in Bonn, beschäftigt sich in dieser Habilitationsschrift mit dem „Standort" des Galaterbriefes, d. h. mit dem Abfassungsort und der Abfassungszeit, insbesondere aber mit der zeitlich und örtlich richtigen Einordnung des Briefes in das Corpus Paulinum und damit um die Frage der Reihenfolge der Paulusbriefe.

In der „Einleitung" spricht B. in § 1 von der Aufgabe, vor die er sich in seiner Arbeit gestellt sah. In § 2 beschäftigt er sich kurz mit dem Standort des Röm- und der beiden Korintherbriefe, da ja „das Datum des Gal durch die Abfassung des Röm abgegrenzt wird und durch das zeitliche Verhältnis zu 1Kor.2Kor näher bestimmt werden soll" (5). In § 3 legt er in umfassender Weise den Stand der Frage dar, wie er sich in der Forschungssituation zeigt (besonders bei Knox, Stamm, Lightfoot, Goguel, Marxsen, Buck und Faw); hält bisher die Mehrzahl der Exegeten noch an Ephesus als dem Abfassungsort fest, so mehren sich, besonders im englisch schreibenden Raum, die Stimmen, „die Mazedonien oder Korinth bevorzugen" (26). In § 4 werden die Methoden besprochen, mit deren Hilfe das Ziel der Arbeit erreicht werden soll. „Als wichtigstes Instrument zur Bestimmung des Standortes des Gal kommt ein mehrstufiges Verfahren zur Anwendung", das B. als „Fortschrittsmethode" bezeichnet" (29); es handelt sich dabei um die Frage „nach einem sprachlichen oder gedanklichen Fortschritt" in den vier Briefen: Röm; 1Kor; 2Kor (getrennt nach 2Kor A = capp. 1–9; 2Kor B = capp. 10–13); Gal. Es geht um die Übereinstimmungen, „die Gal jeweils mit einem Brief in spezifischer Weise gemeinsam hat" (30). „In erster Linie geht es darum, ob sich aus der verschiedenen Einbettung der Specifika in den Kontext Folgerungen auf ein früheres oder späteres Stadium sprachlicher und gedanklicher Entwicklung ableiten lassen" (31).

Nach diesen Einleitungsüberlegungen, die als vorbildlich bezeichnet werden dürfen, geht B. an die Durchführung seiner Arbeit. Im 1. Kapitel wertet B. vorsichtig vierzehn „äußere Anhaltspunkte" aus, die gewonnen werden aus einer Überlegung über die Kollekte in Galatien; über die Nachrichten, die den Apostel über die Zustände bei den galatischen Gemeinden erreicht hatten und seine Antwort auf sie; über die Mitabsender; über den schnellen Abfall (vgl. Gal 1,6); über das Verhältnis des Paulus zu Galatien (Gründungsaufenthalt; unerfüllbarer Wunsch eines Besuches); über die gegenwärtige Lage des Apostels (Erinnerungen des Apostels; Erwähnung des Titus; die Krankheit des Apostels; die Wundmale Jesu am Leib Pauli); über die Sorge um alle Gemeinden. Ergebnis: Gal ist nach 1Kor geschrieben. „Als Abfassungszeit ist naheliegend an Mazedonien zu denken. Die Anspielungen Pauli auf seine Krankheit lassen eine besondere Nähe zu 2Kor B vermuten. Sichere Anhaltspunkte für eine genaue Bestimmung des zeitlichen Verhältnisses von Gal zu 2Kor A und 2Kor B konnten bisher jedoch nicht ausfindig gemacht werden" (57).

Einige Ausführungen B.s haben mich dabei nicht überzeugt. Einmal glaube ich mit Schlier, daß mit οὕτως ταχέως tatsächlich die Raschheit des Abfalls vom Evangelium angesprochen ist. Es geht

nicht bloß um die Tatsache, „daß überhaupt ein Abfall stattgefunden hat", wie B. meint; wollte der Apostel das Letztere sagen, wäre οὕτως ταχέως überflüssig. Weiteres Parallelmaterial zu οὕτως ταχέως werde ich in meinem noch in diesem Jahr erscheinenden Kommentar zum Gal vorlegen. – Und wann ist der sogenannte Gründungsaufenthalt des Apostels bei den Galatern anzusetzen? Auf den Besuch von Apg 16,6 oder jenen von Apg 18,23? B. plädiert für das Letztere. „Einwände seitens der Apg" bestehen dagegen nicht; „denn die summierende Angabe 18,23b στηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς reicht für die Entscheidung, ob der Apostel neue Gemeinden gründete oder aber schon bestehende befestigte, nicht aus. Für 16,6 deutet nichts darauf hin, daß Paulus bei der ersten Durchquerung Galatiens bereits missioniert hätte; im Gegenteil, der Abschnitt 16,6–8 schildert ‚eine gezielte Nicht-Missionsreise'" (48). Das zuletzt von B. Zitierte stammt aus dem Apg-Kommentar von H. Conzelmann; doch fährt Conzelmann sofort weiter (was B. nicht bringt): „In Wirklichkeit hat Paulus in diesen Gebieten lange gearbeitet. Eine Spur dessen findet sich auch in den Act noch, wenn sie von Gemeinden in Galatien und Phrygien wissen, 18,23". Was die Formulierung στηρίζων πάντας τοὺς μαθητὰς angeht, so bezieht sie sich in der Apg nicht auf die Gründung von Gemeinden, sondern auf die „Stärkung" einer schon bestehenden Missionsgemeinde (Näheres in meinem Kommentar).

Im 2. Kapitel geht es um die spezifischen Übereinstimmungen zwischen Gal einerseits und 1Kor/2Kor anderseits, mit dem Ergebnis: „Damit kann als erwiesen gelten, daß der Standort des Gal zwischen den beiden Teilen des 2Kor und zusätzlich in besonderer Nähe zu 2Kor B liegt" (106). Diese besondere Nähe des Gal zu 2Kor B wird dann im 3. Kapitel noch eingehender untersucht. Durch die beobachteten engen Beziehungen, die sich gerade zwischen Gal und 2Kor B zeigen, „kann das Problem so präzisiert werden: Müssen für Gal und für 2Kor B eigene Abfassungstermine gefordert werden, oder hat Paulus sie zu einem gemeinsamen Zeitpunkt unmittelbar nacheinander diktiert, so daß die an verschiedene Gemeinden gerichteten Briefe hinsichtlich ihrer Datierung zusammengehören?" (107). Tonfall, Inhalt und Vokabular, besonders am Beginn und Schluß der beiden Briefe, „bestätigen, daß eine gemeinsame Abfassung nur in der Anordnung Gal – 2Kor B sinnvoll ist" (113). Um die „Abfassungsverhältnisse" noch näher bestimmen zu können, versucht B. im folgenden eine Rekonstruktion der Vorgänge, besonders des Reiseweges der Boten aus Galatien (vgl. dazu 116): Natürlich kann alles so gewesen sein, wie B. darlegt, aber Sicherheit darüber läßt sich nicht gewinnen. Hier kommt man über ein „vielleicht" und „vermutlich" nicht hinaus.

„Durch die Abfassung im Spätherbst 57, kurze Zeit vor der Abreise Pauli aus Mazedonien, wird Gal in großer Nähe zu Röm eingeordnet" – B. rechnet beim zeitlichen Abstand des Röm vom Gal mit drei Monaten; er fragt: „Wird dieser verhältnismäßig geringe Zwischenraum durch die Übereinstimmungen der beiden Briefe bestätigt, oder fordern die Unterschiede ein größeres Intervall?". Die Antwort darauf versucht B. im 4. Kapitel (das Verhältnis zum Römerbrief) zu gewinnen. Da es nicht bloß Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Briefen gibt (besonders in der theologischen Thematik: Rechtfertigungslehre!), sondern auch Differenzen, entsteht die weitere Frage: Können diese „hinreichend erklärt werden" (140)? B. weiß sie gut zu erklären, indem er wieder die Abfassungsverhältnisse ins Auge faßt, d. h. besonders die ganz andere Situation in der römischen Gemeinde als in jener von Galatien.

Im 5. Kapitel werden „Folgerungen" gezogen, nämlich für die Gemeindesituation bei den Galatern und den Korinthern. Hier versucht B. die Thesen zu begründen, daß die „Zurechtweisung der Galater . . . im Zusammenhang mit dem Konflikt zwischen Paulus und den Korinthern gesehen werden" und zur „Charakterisierung der Gegner Pauli in Korinth . . . auch das Schreiben an die Galater berücksichtigt werden" müsse (152). Wenn auch „mehrere Themen des Gal an den Konflikt Pauli mit den Gegnern in Korinth" erinnern (vgl. dazu 167f), so bleibt doch die Tatsache, daß es bei dem Pseudoevangelium der Gegner des Apostels in Galatien um die Rechtfertigungslehre ging, in Korinth dagegen um andere Dinge, wenn sich auch einige Gesichtspunkte anführen lassen, die mit der Rechtfertigung zusammenhängen (vgl. dazu 171). Natürlich hat das, was der Apostel in 2Kor 5,21 schreibt, mit der Rechtfertigungslehre zu tun (Stichwort: „Gottesgerechtigkeit"!), aber es findet sich an dieser Stelle nichts von „Glauben" und „Werken des Gesetzes". Ist also wirklich „der Rechtfertigungsgedanke als solcher . . . schon . . . für 2Kor 5,21 nachweisbar", wie B. meint? (181).

Borse ist es zweifellos mit seiner Arbeit gelungen, den „Standort" des Galaterbriefes zu präzisieren. Seinen scharfsinnigen Argumenten kann man sich nicht leicht entziehen. Freilich muß auch hier manches nur hypothetisch bleiben.

Regensburg Franz Mußner

Eckert, Jost: **Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief.** – Regensburg: Pustet 1971. XII, 260 S. (Bibl. Untersuchungen 6) kart. DM 45.–

Nicht erst die redaktionsgeschichtliche Betrachtung des NT hat entdeckt, daß es auch schon in der Urkirche einen theologischen „Pluralismus" gab; vielmehr lassen gerade die Paulusbriefe erkennen, daß es in ihr verschiedene theologische „Positionen" gab. Sie lassen freilich ebenso klar erkennen, daß man nicht jede Meinung im Pluralismus der Auslegung des einen Christusereignisses gelten ließ. So duldet Paulus keinen Pluralismus, wenn es um „die Wahrheit des Evangeliums" ging, wie der Galaterbrief zeigt. In ihm „dokumentiert sich in unverhüllter Schärfe der Streit über die christliche Verkündigung" (XI), in dem der Apostel „auch nicht einen Augenblick" nachgegeben hat (vgl. Gal 2,5). Die verschiedenen urkirchlichen Positionen in der Frage nach dem Wesen des Evangeliums und damit des Christentums zeigen sich besonders in der sogenannten Gegnerfrage, speziell im Galaterbrief. Aber gerade über sie besteht eine weltweite Kontroverse in der ntl. Forschung. Wer waren die Gegner eigentlich? Was wollten Sie? Sind sie ihrem Gewissen und ihrer Überzeugung gefolgt, als sie die Verkündigung des Apostels von der Gesetzesfreiheit der Christen angriffen? Hat Paulus sie (etwa im Stil der „Ketzerpolemik") „überphysiognomisiert", so daß wir nur noch ein recht einseitiges Bild von ihrem Wollen besitzen? Um diese schwierigen Fragen geht es in der Arbeit von Eckert, die als Dissertation bei O. Kuss in München angefertigt wurde.

Im I. Kapitel stellt E. die Problemgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der neueren Forschung über die Gegner des Apostels Paulus in Galatien dar, macht Bemerkungen zur Quellen- und Methodenfrage, wobei er einige Grundzüge der pln. Denkweise und Argumentationsart herausstellt (24–26): „Paulus ist ein prinzipieller Denker." Damit hängen zusammen „die verallgemeinernde und vereinfachende Art der Darstellung und seine radikalen und überspitzten Aussagen . . . Der Apostel neigt zu ‚Übertreibungen', und der Übergang von der sachlichen Diskussion zum unsachlichen Gespräch der Ketzerpolemik ist manchmal fließend". Dazu kommt das „Kontrastdenken"; „er stellt häufig das scharfe Entweder – Oder". Mit all dem hängt zusammen, daß „Paulus so wenig eine ökumenische Natur war und ihm, wie M. Dibelius scharf formuliert, jeglicher Humanismus abging". „Nach den echten Anliegen seiner theologischen Kontrahenten fragt Paulus nicht", so daß sich die Frage stellt: „Darf der Historiker diese Wertung übernehmen?" (27). „Es ist das Verdienst von W. Bauer, mit seinem Buch ‚Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum' die Geschichtstheorie, daß Häresie immer die den rechten Glauben verfälschende sekundäre Erscheinung sei, zerstört zu haben. Die Orthodoxen von heute können die Häretiker von morgen sein" (ebd.). Man sieht: E. geht an seine Arbeit mit erregenden und interessanten Fragestellungen heran. Schon das I. Kapitel zeigt seine ausgezeichnete theologische Begabung und Sicherheit im Stil.

E. baut im übrigen seine Arbeit so auf, daß er seine „systematischen" Überlegungen mit der Exegese der jeweils einschlägigen Stellen des Briefes verbindet. Der Ausgangspunkt des Ganzen kann nur die Beschneidungspredigt der Gegner in Galatien sein (II. Kapitel); denn in ihr brachte sich die gegnerische Anschauung in besonderer Weise zur Geltung. Damit aber hing zusammen, daß die Gegner auch eine andere Interpretation der „Heilsgeschichte" vorlegten, und Paulus ihnen Abraham „entreißen" mußte: Abraham steht auf der Seite des Glaubens, nicht des Gesetzes. Welche Funktion hat aber dann das Gesetz innerhalb der „Heilsgeschichte"? (III. Kapitel). Jetzt erst beschäftigt sich E. mit der judenchristlichen Opposition gegen das pln. Evangelium und seinen Boten nach Gal 1 und 2 (V. Kapitel). Als Schwerpunkte der Diskussion zwischen Paulus und seinen Gegnern werden herausgearbeitet: Der Streit über das wahre Evangelium; die Stellung des Apostels zu den Autoritäten der Urkirche (Petrus!); die Bedeutung Jerusalems für Paulus und seine Gegner. Auch für Paulus bleibt „Jerusalem der heilsgeschichtliche Vorort . . ., von dem das Evangelium seinen Lauf nahm" (216). Warum arbeitet der Apostel aber dann in der Auseinandersetzung mit den Gegnern „so stark seine Distanz gegenüber Jerusalem heraus . . .?" (217). Paulus anerkennt zwar Jerusalem als den Ausgangsort des Evangeliums und ebenso die Jerusalemer Autoritäten der Urkirche, aber weil anscheinend seine Gegner „ihre Verkündigung mit der der Jerusalemer Gemeinde für

identisch" erklärten, mußte der Apostel die Unabhängigkeit seines Evangeliums von irdischen Instanzen betonen (vgl. Gal 1,11f), aber anderseits ebenso seine grundsätzliche Übereinstimmung mit den „Maßgebenden" in Sachen des Evangeliums. Dennoch „hieße (es) einen Kardinalfehler begehen, wollte man die Theologie des prinzipiellen Denkers Paulus für die der Urapostel ausgeben und die Ergebnisse eines langen Entwicklungsprozesses in die Zeit des ‚Konzils' zurückdatieren" (225). Es gab unter den Judenchristen einen Kreis, der sich mit dem Ergebnis der „Jerusalemer Abmachungen" nicht zufriedengegeben hat. Denn die Agitation gegen den Apostel und sein Evangelium ging auch nach diesen Abmachungen (= „Apostelkonzil") weiter, wie gerade der Galaterbrief zeigt. Es blieben da dauernde Spannungen, die wahrscheinlich erst nach der Katastrophe des Jahres 70 so gelöst wurden, daß die extremen Judenchristen sich von der Großkirche trennten (Pseudoklementinen!). Dennoch stellt sich E. zuletzt der Frage, „ob der Apostel das theologische Grundanliegen seiner Gegner nicht sträflicherweise verkannt hat" (236). Auch für die Gegner war „das Christusgeschehen Kulminationspunkt der bisherigen Heilsgeschichte ..., und wo Paulus die Diskontinuität herausstellt, werden sie die Kontinuität betont haben" (237). Man wird eines „nicht ohne weiteres behaupten können, daß die Verkündigung der judenchristlichen Gegner des Apostels Paulus eine Entartungserscheinung des ursprünglichen Glaubens gewesen sei; vielmehr vertreten sie theologische Grundüberzeugungen, die zur frühesten Repräsentanz des Christentums gehören, Frühformen der urchristlichen Verkündigung sind, und, historisch gesehen, eher das Prädikat ‚orthodox' als ‚häretisch' verdienen" (ebd.). Dennoch bleibt die Tatsache, daß der Apostel Paulus der Mann in der Urkirche war, der „die Wahrheit des Evangeliums" (Gal 2.5.14), d.. h. die ihm inhärierende Logik mit all ihren Konsequenzen deutlicher erkannt hat als alle anderen. In dem Augenblick aber, in dem diese „Logik" einmal ausgesprochen war, zeigt sich auch die Unmöglichkeit einer Synthese zwischen Evangelium und Gesetz im Sinn der judaistischen Judenchristen. Wer die „Logik" des Evangeliums, nachdem sie einmal erkannt und deutlich ausgesprochen war, dann noch ablehnt, dürfte im Sinn des Paulus als „Häretiker" angesprochen werden. So möchte ich diesen von E. angesprochenen Sachverhalt formulieren. Eckert hat eine ausgezeichnete, ungemein anregende Arbeit geschrieben. Der Rezensent verdankt ihr manche Einsicht.

Regensburg Franz Mußner

Andresen, Carl: **Einführung in die Christliche Archäologie.** – Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 175 S., 1 Faltkarte (Die Kirche in ihrer Geschichte. Bd 1, Lieferung B, 1. Teil) kart. DM 32.50 Subskr. DM 26.–

In diesem Buch ist die Christliche Archäologie eine historische Hilfswissenschaft. Das ist insofern bemerkenswert, als hiermit bewußt eine Tendenz aufgenommen wird, die im vorigen Jahrhundert und zu Beginn dieses Jahrhunderts herrschend war und Erfolge und Mißerfolge der Christlichen Archäologie bestimmt hat. Das kirchengeschichtliche Interesse verlieh die Impulse und lenkte die Fragestellungen und die Entwicklung der Methoden. Indes führte die genuine Geschichte der Christlichen Archäologie inzwischen eindeutig auf den Weg der Kunstwissenschaft, und sie entfaltet ihre Autonomie seit langem im Rahmen der Spätantiken Archäologie oder Kunstgeschichte. Wer sie jetzt noch als historische Hilfswissenschaft in Anspruch nehmen will, kann diese Eigenständigkeit nicht mehr außer acht lassen. Insofern ist die Situation von Grund auf verändert.

Die vorliegende Schrift hat den Zwiespalt ihres geschichtlichen Vorhabens und der Anerkennung der kunstgeschichtlichen Eigengesetze nicht ganz zudecken können. Nur so wird der übermächtige II. Teil: „Die kunstgeschichtliche Entwicklung und ihre Themen" (62–142) verständlich, der unter vielen Vorbehalten begonnen wird und dann doch nichts anderes vermag als ‚Archäologie zu treiben'. Das ist gut so, und es bringt auch Gewinn an Beobachtung, Kritik und Einsicht. Aber die grunsätzlichen Mängel wären geringer, wenn nicht hilfswissenschaftlich vorgegangen würde, sondern die Konfrontation Christliche Archäologie und Alte Kirchengeschichte voll bejaht wird. Es geht nicht um die Integration christlich-archäologischer Befunde in den Ablauf der kirchengeschichtlichen Entwicklung. Wer die innere Logik beachtet und offenlegt, erkennt die sinnvollen Unterschiede und die im letzten wirkenden Übereinstimmungen.

Ein Beispiel: Daß künstlerischer Kirchenbau große Gemeinden, und daß große Gemeinden die konstantinische Religionspolitik zur Voraussetzung haben, versteht sich. So kommt es, daß der christliche Kirchenbau in dieser Entwicklung „nachzieht". Wer die Sensibilität der Kunst beobachtet, die kommende historische Entwicklungen am frühesten anzeigt (bekannte Beispiele: der Strenge Stil der Griechen folgt nicht erst den Perserkriegen, sondern geht ihnen bereits voraus; die moderne Kunst war früher surrealistisch, ehe die Wirklichkeit es wurde), der sieht um die Mitte des 3. Jahrhunderts in Katakombenmalerei und Sarkophagplastik die Grundlagen der kommenden Zeit aufleuchten. Form- und Ideengeschichte stehen letztlich in tiefster Übereinstimmung mit den nachfolgenden geschichtlichen Vollzügen. Dies erkennt man klarer aus dem Blickpunkt der eigenständigen Formen- und Ideengeschichte als vom Standpunkt der pragmatischen Historie, der man die Denkmäler und die Zeitauffassungen ohne tiefere Kenntnis der Beziehungen grob zuordnet. In dieser Hinsicht ist im vorliegenden Buch manches schief gesehen.

Dies gilt auch für die Ausführungen zur theodosianischen Periode. Gegenüber ihrer kirchen- und dogmengeschichtlichen Umgrenzung wird gesagt, daß unter kunstgeschichtlichen Gesichtspunkten sich die Entwicklung anders ausnimmt. Diesmal werden bereits um 350 n. Chr. die Symptome der theodosianischen Kunst gesehen, was irrig ist. Denn in Zeiten kontinuierlicher Entwicklung sind die abfolgenden Stufen nicht so lange voraus erkennbar, was wieder sinnvoll ist. Das Seismographisch-sensible der Kunstreaktion bezieht sich auf Umbrüche, nicht auf Entfaltungen. Die Abfolge kontinuierlicher Kunststufen ist also differenzierter zu sehen, als Andresen sie in diesem Fall sieht. Die Gesamtentwicklung ist seit der Mitte des 4. Jahrhunderts gewiß klassizistisch. Aber der Klassizismus ist um die Mitte des Jahrhunderts kompakter, schwerer, in den Figuren untersetzter. Erst in den beiden letzten Jahrzehnten nimmt er die Verfeinerung, die Schlankheit der Figuren, ihre Schönheit an, wird er spezifisch theodosianisch. Zwei Generationen später ist wieder eine tiefgründige, grundlegende Wandlung wirksam. In den letzten Statuen des Altertums dringt ein irrationales Element vor, das die spirituellen Züge einer auf das Jenseitige gerichteten christlichen Kunst sichtbar macht.

Umfassend ins Detail zu gehen verwehrt der verfügbare Raum. Einige Hinweise sind aber nötig. Gewinne wurden angedeutet. Hierzu rechne ich besonders die klare Betonung des spätjüdischen Ursprungs der altchristlichen Kunst. Mängel sind erkennbar bei der Behandlung des Themas „Durchzug durch das Rote Meer". Die Durchzugssarkophage mit ihrer Beziehung auf Konstantin als den neuen Moses und die von Buch- und Wandmalerei angeregt zu denkenden Fresken mit Pharaonenuntergang und messianischer Errettung stellen keine Gegensätze, sondern ein großes Thema dar, und es ist sicher, daß eines der beiden Bilder des Themas, die sich in der neuentdeckten Katakombe an der Via Latina in Rom befinden (A. Ferrua, Le pitture della Nuova Catacomba di Via Latina Taf. 37 und Tafel 115), auf den Zusammenhang der Sarkophage zurückgeht; der Kopf des Moses Taf. 115 ist mit dem Konstantinporträt unmittelbar vergleichbar. Epischer Stil und die typisch römische, auf Symbolik zielende Abbreviatur stehen gegenüber. Aber diese Fächerung durchzieht die altchristliche Kunst je länger desto mehr in komplexer Weise, und zwar als Auswirkung künstlerischer Anlage und nicht nur als Folge verschiedener Kunstgattungen.

Die Mosaiken von S. Maria Maggiore wären ein Thema für sich. Baugeschichte der Kirche, Mosaiktechnik und Deutung bezeugen eine bildnerische Einheit, die oft zweifelhaft war. Mit dem Konzil von Ephesos haben die Darstellungen keinen nachweisbaren Zusammenhang. Die neuen Deutungsversuche als Versinnbildlichung der Kirche im juden- und heidenchristlichen Sinn (P. Künzle, Rendiconti della Pont. Acc. Rom. di Archeologia 34, 1961–62; fehlt in der 25. Bibliographischen Einführung S. 93f) oder im Machtverständnis des Papstes (U. Schubert, Kairos, Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie 1971; konnte wohl noch nicht berücksichtigt werden) machen den Beziehungsreichtum immer deutlicher und schöpfen offenkundig Inhalte der wahren komplexen Bedeutung aus. Solche Dramatik des Forschungs- und Erkenntnisvorgangs darf nicht unerwähnt bleiben. Kürze der Darstellung unter Weglassen von Problemen ist kein Vorzug.

Dann der Kirchenbau justinianischer Zeit. Die Bautypen kommen ausführlich zur Sprache. Aber von der Problemfülle der Hagia Sophia in Konstantinopel wird wenig angedeutet. Bei der Behandlung der Architektur der Zeit darf das Mausoleum des Theoderich nicht fehlen. Der Theoderichpalast wäre noch notwendiger zu nennen.

Zum Muttergottesbild vom 5. bis 9. Jahrhundert werden wertvolle Beobachtungen beigetragen. Doch bleibt das Gesamtbild der Entwicklung noch unübersichtlich. Der Feststellung, daß ein Marienzyklus erst in justinianischer Zeit ausgestaltet wurde, stimme ich zu. Natürlich konnte der Zyklus ältere Einzelthemen wie die Verkündigung und die Magier-

anbetung übernehmen. – Die Ausführungen zum Kreuzigungsbild (besonders: Tür von S. Sabina, Rom und Fresko in S. Maria Antiqua, ebd.) und zu den herrscherlichen Christusbildern sind unzureichend. – „Der Bilderstreit und seine Grundsätzlichkeit" (III. Teil von Andresens Schrift) ist ganz summarisch behandelt. Dieser letzte Abschnitt setzt der Christlichen Archäologie eine äußere Grenzmarke; er lotet indes die Tiefe der Streitgründe nicht aus, deutet sie mit dem Hinweis auf Bildgegenstand und Abstraktion nur von fern an. Nicht allein das alttestamentliche Bilderverbot und spätantike Religionsphilosophie, sondern die Stoa und schon Xenophanes haben die Fragen grundgelegt, die dann im 8. und 9. Jahrhundert nach Christus in Sachen Kunst die verantwortliche Unterscheidung der letzten und der vorletzten Dinge herausfordern.

Es bleibt noch der erste Teil zu besprechen, der „Die Disziplinen der Christlichen Archäologie" behandelt. Die Gliederung in die herkömmlichen Sachgebiete Malerei, Plastik, Architektur, Schnitzkunst, Thoreutik u. a. überrascht durch die Einbeziehung von „Ikonenmalerei", „Beerdigungswesen" und „Ikonographie und Ikonologie". Ikonenmalerei ist kein Teilgebiet der Christlichen Archäologie; sie gehört in die Byzantinistik. Das Beerdigungswesen, sachlich von größter Wichtigkeit, gehört einer anderen Gliederungskategorie an. Wenn man sie wählt, muß man auch Gebiete wie Liturgie, Wallfahrtswesen, kirchliche Repräsentation einbeziehen. Ikonographie und Ikonologie gehören, aber auch sie nicht allein, zur Methodologie. Begriffsbestimmung, Grundlage und Ziel der Ikonologie sind noch längst nicht ausdiskutiert. Ein fester Platz im Disziplinenkatalog fehlt der Ikonologie noch.

Die 34 Bibliographischen Einführungen des Buches, die geschlossenen Themenkreisen beigegeben sind, sind sehr nützlich. Sie können und wollen nicht vollständig sein. Sie sind auch nicht immer übersichtlich und systematisch genug. Manches Gesuchte findet man nicht am entsprechenden Ort; es gibt allerlei Versteckes, dem man nur zufällig begegnet. Eine wertvolle Hilfe stellt die „Topographische Bibliographie" S. 30–40 dar, die der Bibliographischen Einführung 8 zusätzlich beigegeben ist. Gewinn bietet das Faltblatt „Stätten altchristlicher und byzantinischer Monumente".

Der Text ist nicht frei von Druckfehlern und Ungewöhnlichkeiten. San Apollinare (116) geht nicht; entweder schreibt man S. Apollinare oder Sant' Apollinare. (Ebd. ist S. Spirito zu S. Spiritu verunglückt.) „Adorieren" (121) gebraucht man transitiv. Unter „einer Importe" (120) verstehe ich eine überseeische Zigarre, aber keinen Reliquienkasten. „Pflanzmotive" (119) sind Bepflanzungsmotive; gemeint sind indes Pflanzenmotive. Daß ein ‚Sarkophag seine letzte Ruhestätte gefunden' hat (121), ist ein unpassender Ausdruck. „Schematisiert und darin spiritualisiert" (ebd.) gibt einen künstlerischen Vorgang zweifellos unzutreffend wieder; denn der eine Begriff widerstrebt dem anderen grundsätzlich, jedenfalls auf der Werteskala.

Zusammenfassend möchte ich sagen, daß Andresens „Einführung in die Christliche Archäologie" ihre Aufgabe im Rahmen des Handbuchs „Die Kirche in ihrer Geschichte" in beachtlicher Weise erfüllt. Wenn der Archäologe zu kritischen Bemerkungen manchen Anlaß fand, dann deshalb, weil er das Buch vielleicht mit spezifischerem Ernst angenommen hat, als es genommen sein wollte. Dies möge ihm, dem Buche, zur Anerkennung gereichen.

Münster Josef Fink

Vilela, Albano: **La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle.** – Paris: Beauchesne (1971). 427 S. (Théologie historique 14) br. FF 72.–

Diese Arbeit aus der in der Bundesrepublik wenig bekannten patrologisch-theologischen Reihe „Théologie historique" ist eine Doktordissertation eines portugiesischen Priesters aus der Diözese Vila Real. Sie zeichnet sich vor allem durch eine umfangreiche und gut ausgewählte Dokumentation aus. Das Werk hat gewissermaßen den Charakter von mehreren aufeinanderfolgenden Monographien, wobei das Verständnis des *presbyterium* zunächst bei den östlichen Vätern (Alexandrinische Schule: Klemens, Origenes, Dionysios, Canones apostolorum; Syrische Schule: die Pseudo-Klementinen, die Didaskalia, das Konzil von Antiochien 268) und dann bei den westlichen (die Schule von Karthago: Tertullian, Cyprian; die römische Schule: Hippolyt, Novatian, Cornelius) untersucht wird. Der Interpretation der zitierten Dokumente kommt weniger Gewicht als ihrer sorgfältig historischen Darstellung zu, zumal der Verf. der Ansicht ist, daß er lieber „die Texte selbst sprechen lassen" solle (17). In 386 Seiten wird diese recht kommentarlose Darstellung durchgeführt und erst danach erfolgt ein „bilan final" in etwa 20 Seiten, dessen Funktion es ist, die gemeinsamen Grundzüge der dargelegten Theologien und Kirchenordnungen zusammenzufassen. Ob ein derartiges Auf-einen-gemeinsamen-Nenner-Bringen nicht gelegentlich zur Überfremdung der je verschiedenen Traditionen führt, ließe sich vom Gesichtspunkt der wissenschaftlichen Methode fragen.

Inhaltlich sucht die vorliegende Dissertation auf Fragen wie die folgende zu antworten: Wie lebten und wirkten die Priester im 3. Jahrhundert? (N. B. die Unterscheidung von presbyter und sacerdos wird manchmal übersehen; vgl. 56ff, 84ff, 89ff; siehe jedoch 242). Wie übten sie ihr Amt als Gruppe aus? Von welcher Art waren ihre Beziehungen zum gläubigen Volk und zum Episkopos? Waren sie verheiratet oder lebten sie ehelos? Trugen sie eine besondere Kleidung? Worin bestanden ihre wesentlichen Aufgaben?

Eine besondere Erwähnung verdienen drei Schlußfolgerungen der Untersuchung, wie sie sich aus deren Ablauf von selber ergeben: 1. Die städtische Existenzweise des Christentums hat überall, im Osten wie im Westen, die Strukturen des presbyterium entscheidend geprägt; das Pastorat konnte in Städten nur kollegial gestaltet werden. (Vgl. 103ff, 249, 309, 390, 398). 2. Die presbyteri sind noch stark in ihr Milieu „integriert" (399): keine institutionelle Regelung der Ehrentitel, der äußerlichen Unterscheidungsmerkmale (329, 400) und des Zölibats (40, 115ff, 210, 328, 365f, 400) trennt sie vom Kirchenvolk. 3. Nicht nur die presbyteri, sondern auch das Kirchenvolk spielen eine nicht zu vernachlässigende Rolle in der Wahl des Bischofs bzw. der conpresbyteri (63ff, 165, 306) wie auch in der gemeinsamen Direktion der Gemeinde (z. B. bei Cyprian: 288–309; vgl. 387, 401). Diese drei Schlußfolgerungen bestätigen zwar Bekanntes, erscheinen aber dank der vorliegenden Arbeit in ihren historisch-soziologischen „Sitz im Leben" zurückgestellt, wodurch sie auch für die gegenwärtige Suche nach neuen Gemeindestrukturen Anregendes zu bieten vermögen.

Daß sich das kirchliche Amt in seiner ersten Blütezeit grundsätzlich kollegial vollzog, wurde während des 2. Vatikanischen Konzils stark genug betont. Das episkopale Amt stand jedoch dabei derart im Vordergrund, daß das Amt der presbyteri als solches kaum zum Gegenstand systematischer Neubesinnung gemacht wurde. Die Krise, welche durch diese Unterlassung verursacht wurde, kann, was die historisch-theologische Problematik angeht, leichter bewältigt werden, wenn man Untersuchungen wie die von A. Vilela wirklich ernst nimmt, ohne das nicht kopierbare Alte unbedingt ins spezifisch Neue übertragen zu wollen. Für ihre Gründlichkeit, ihre umfangreiche Dokumentation, ihre anregende (obwohl methodisch nicht einwandfrei ermittelten) Konklusionen und für ihren durchaus zufriedenstellenden wissenschaftlichen Apparat verdient sein Buch eine recht breite Anerkennung.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Studer, Basil: **Zur Theophanie-Exegese Augustins.** Untersuchung zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift De videndo Deo (ep. 147). – Rom: I.B.C. Libreria Herder 1971. XXII, 106 S. (Studia Anselmiana 59) kart.

Eine Publikation in Buchform dieser bereits als dreiteilige Artikelserie in den „Vetera Christianorum" erschienenen Studie rechtfertigt der Autor mit dem Hinweis auf die Indices (Bibeltexte, antike Personen mit Texten und moderne Autoren). Ein Blick auf den Index der Väterzitate zeigt jedoch, daß nicht die Theophanie-Exegese Augustins, speziell in dessen epistula 147, das eigentliche Thema dieser mit zahlreichen Zitaten sorgfältig belegten Untersuchung ist, sondern die Entwicklung der Theophanie-Exegese in der Patristik ganz allgemein, die dann bei Augustin allerdings „einen gewissen Abschluß erreicht hat" (S.Vf). Verf. präzisiert deshalb auch, sobald er in der Einleitung (1–4) Bedeutung und Inhalt der epistula 147 des Bischofs von Hippo kurz charakterisiert hat, sogleich sein Anliegen: Er will vor allem der Frage nachgehen, wie denn der Grundsatz, von dem Augustin im Anschluß an Ambrosius sich leiten ließ, zu verstehen sei, wonach Gott jeweils den Vätern im Alten Testament in einer Gestalt erschienen sei, die nicht die Natur gebildet, sondern der göttliche Wille sich auserwählt habe. Das Ambrosius-Zitat, auf das die Theophanie-Exegese Augustins aufruht, lautet wörtlich: „Ea specie videri quam voluntas elegerit, non natura formaverit."

Ein erster Abschnitt (5–53) erörtert die Bedeutung, welche die Theophanie-Exegese in der westlichen Auseinandersetzung um die

nizänische Orthodoxie überhaupt einnahm. Herangezogen werden die Werke jener Autoren, die das Problem der Theophanien in Hinblick auf die Diskussion um das Geheimnis der Trinität sowie der Christologie wegweisend vorangetrieben haben wie Phöbadius, Gregor von Elvira, Hilarius und natürlich Ambrosius. Eine der wichtigsten Fragen, die gerade im Rahmen dieser Exegese zur Debatte stand, war die der Wandelbarkeit und damit zugleich auch der Inferiorität des Sohnes Gottes, der nach der kirchlichen Lehre schon von jeher als das eigentliche Subjekt der göttlichen Erscheinungen galt. Um die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater trotz seines Sichtbarwerdens in der Zeit sicherstellen zu können, unterschieden die Väter streng zwischen dem in der Sphäre des Unwandelbaren verbleibenden Gott als Schöpfer und seinen ad hoc erschaffenen Erscheinungen. Jedoch worin unterscheiden sich diese Theophanien von der Menschwerdung des Sohnes Gottes? Auf diese Frage antworteten die Väter nicht mehr allein im Horizont des der griechischen Ontologie entnommenen Begriffspaares „veränderlich–unveränderlich", sondern sie versuchten auch von der Einheit der Heilsgeschichte her zu argumentieren. Danach lagen aber die alttestamentlichen Theophanien und die Menschwerdung bei aller graduellen und spezifischen Verschiedenheit prinzipiell auf einer Ebene, was natürlich eine heterodoxe Gleichstellung bedeutet hätte. Damit nun jene Theophanien und die Inkarnation im Sinne der Orthodoxie nicht miteinander vermengt würden, bemühte man sich etwa seit Tertullian species und natura antithetisch zu verwenden. Dabei sollte die auf die Theophanien bezogene species vor allem dies zum Ausdruck bringen, daß die vorübergehende Theophanie nicht um ihrer selbst wahrgenommen sein wollte. Die species sollte vielmehr auf den unsichtbaren Gott verweisen, während die auf die caro Christi bezogene natura die Wirklichkeit, den Realitätscharakter der Inkarnation zu unterstreichen hatte.

In dem als „Vorgeschichte der Theophanie-Exegese der lateinischen Autoren des vierten Jahrhunderts" überschriebenen 2. Abschnitt (53–98) werden sodann die diversen philosophischen und theologischen Vorstellungen aufgezeigt, die dogmengeschichtlich wirksam geworden sind. Was die vornizänischen Theologen betrifft, so verweist der Verf. mit Recht auf jene philosophischen Voraussetzungen, von denen aus die biblischen Theophanien gar nicht anders als subordinatianistisch verstanden werden konnten. Nach dem in der Philosophie vorherrschenden Mittleren Platonismus, von dem schon Philon in seiner biblischen Hermeneutik abhängig war, ist nämlich der höchste Gott unzugänglich und auch unsichtbar. Seine Erscheinungen in der Zeit vermochte man zunächst nur als Verwandlungen einer ihm untergeordneten Substanz zu interpretieren. Erst im Zuge der trinitarisch-antiarianischen Theophanie-Exegese gelang es den Theologen der vornizänischen Orthodoxie über die Typologie, wonach die alttestamentlichen Erscheinungen als Verweisungen auf die kommende Inkarnation gedeutet wurden, den Subordinatianismus zu überwinden. Jetzt begann man auch die Begriffe wie forma, figura, facies, species, aspectus, habitus, effigies, similitudo, substantia, natura u. a. genauer gegeneinander abzugrenzen und in der Exegese sorgfältiger zu handhaben. Es versteht sich, daß bei diesem subtilen Umgang mit einem Vokabular, das samt und sonders der philosophischen Welt entnommen war, der Hellenismus auf die frühchristliche Überlieferung mächtig einwirkte, und daß sein Einfluß auf die christliche Theologie von fast unübersehbarer Tragweite bleiben mußte.

Der Kenner der augustinischen Exegese wird mit großem Gewinn zu dieser Studie greifen, die zwar nur an Hand einer begrenzten Thematik, dafür aber um so reicher an Kenntnis der Details zeigt, wie verbreitet jene vom griechischen Denken geprägte biblische Hermeneutik in der Kirche bereits die zwei bis drei Jahrhunderte vor Augustin war. Als daher der Kirchenvater in seiner Schrift „De doctrina christiana", einem für das ganze Mittelalter maßgebenden Lehrbuch der Bibelauslegung, die hermeneutischen Regeln von seiner ebenfalls primär an griechischem Denken orientierten Ontologie her entwickelte, lieferte er lediglich die Theorie dafür, was in der exegetischen Praxis der Kirche schon lange gang und gäbe war. Allerdings wird der auf das historisch-kritische Lesen der Bibel sich verstehende und mit den Problemen der Hermeneutik vertraute Leser sich fragen, ob denn das durchaus positive Urteil, das der Verf. in seinen Schlußerwägungen, speziell auf S. 105, hinsichtlich der Hellenisierung in der Theophanie-Exegese der Väter abgibt, so allgemein aufrechterhalten werden kann. Waren die der griechischen Philosophie entnommenen Begriffe dem zu interpretierenden biblischen Text wirklich so kongenial? Stellte die Begegnung mit dem Hellenismus tatsächlich die „Mittel zur Verfügung, die es erlaubten, die Schätze der Offenbarung freizulegen, die ohne sie unbemerkt geblieben wären"? Wurde hier nicht in fremde Texte auch Fremdes hineingelesen? Hat die Theophanie-Exegese der Väter noch normativen Charakter für die gegenwärtige Bibelauslegung? Weitere kritische Fragen zur hermeneutischen Praxis der Väter wären gewiß angebracht. Sie mindern jedoch nicht das Verdienst des Verf., der durch seine mit großer Akribie verfertigte Untersuchung patristische Exegese sozusagen aus der Nähe verfolgen läßt.

Würzburg Cornelius Mayer

Strunk, Gerhard: **Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende.** – München: Fink 1970. 169 S. (Medium Aevum, Bd 12) Lw. DM 34.–

Jenen Forschungsrichtungen, die in einer Heiligenvita jeweils nur einen Steinbruch für historisches Material zu sehen vermochten und sich dann ob der Brüchigkeit des Vorgefundenen enttäuscht abwenden mußten, sind angemessenere Betrachtungsweisen gefolgt, die diesem literarischen Genus mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen. Vorliegende Arbeit geht der Frage nach, „inwieweit die literarische Topik durch den Sieg des Christentums verwandelt worden sei oder nicht" (7), und zwar anhand der Exordialtopik der lateinischen Heiligenlegende. Es geht um die Frage der *veritas,* ob diese, weil aus sich und für sich selber sprechend, des rhetorischen Aufputzes nicht bedürfe und ihr mit dem *stilus rusticanus* oder *piscatorius* nicht sogar besser gedient sei. Dagegen steht die antike Auffassung, daß eine eminente Sache einen entsprechend gehobenen Stil erfordere. Von Sulpicius Severus bis zu anonymen Vitenschreibern des 7. Jahrhunderts werden die Lösungen aufgezeigt: Von der radikalen Ablehnung antiker Sprachkunst bis zu ihrer Verwendung als „Kunstmittel" und zur Übernahme einer manieristischen Rhetorik.

Es ist dem Verf. in besonderer Weise daran gelegen, entgegen älteren Auffassungen, etwa von E. R. Curtius, darzutun, daß die literarische Topik der Antike, sofern sie weiterverwendet wird, von einer neuen Geisteswelt getragen ist. Z. B. die sogenannte „affektierte Bescheidenheit": Die antik-heidnische Rhetorik verlangte eine *excusatio propter infirmitatem;* aber schon die Unfähigkeitsbeteuerungen selbst wie dann der ganze Stil des Verf. müssen möglichst eine glänzende Widerlegung solcher Selbstbescheidung erweisen; daher der Eindruck des Affektierten. In der christlichen Literatur fällt solche Geziertheit weg, die Unfähigkeitsbeteuerung aber bleibt: Wie sollen die von Gott in seinen Heiligen gewirkten *magnalia* angemessenen gewürdigt werden? Doch nur, wenn Gott selbst inspirierend zu Hilfe kommt. So verbindet sich die *excusatio* mit der Bitte um Inspiration; doch anders als in der heidnischen Antike, in welcher der Anrufung der Musen eine solch innige Beziehung des künstlerischen und sprachlichen Vermögens zur religiösen Existenz fremdgeblieben sei. Der die Fischer zur Verkündigung seiner Botschaft berufen hat, legitimiert auch den *stilus piscatorius.* Zu solchen und anderen Themen läßt der Verf. möglichst immer wieder Texte sprechen, um von dorther seine These überzeugend zu erhärten.

Bedauerlich, daß der Verf. vor der Drucklegung seiner schon 1965 abgeschlossenen Dissertation wichtige neuere Forschungen nicht mehr eingesehen hat, so die Ausführungen von J. Fontaine bei der Neu-Edition der Martinsvita in den Sources Chrétiennes (Nr. 133/34 ersch. 1967/68). Wo die Untersuchung ihr literarwissenschaftliches Feld verläßt, um etwa den allgemeinen Zeitrahmen zu schildern, kann es recht ungenau werden. So bleibt der Verf. z. B. in den Ausführungen über das „Benediktinische Mönchtum Englands" oder über Benedikt von Aniane hinter dem derzeitigen Forschungsstand (S. 77f), ebenso etwa in der Erörterung des Studiums der antiken Literatur bei den Iren (S. 67 Anm. 20). Insgesamt eine wertvolle Arbeit, die mit ihrer Fragestellung das Genus der Heiligenvita deutlicher sehen läßt.

Münster Arnold Angenendt

Ernst, Johannes Theodorus: **Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi.** Ein Versuch zur Auslegung der klassischen Dreiteilung: visio beata, scientia infusa und scientia acquisita. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. 320 S. (Freiburger Theologische Studien 89) kart.-lam. DM 44.–

Der weitere Ring dieser Freiburger Dissertation umspannt in chronologischer Folge die Interpretation einschlägiger Texte von Ambrosius und Augustinus bis zu dem um 1320 entstandenen 3. Sentenzenkommentar des Durandus de S. Porciano. „Das Ziel dieser dogmengeschichtlichen Untersuchung ist (dagegen) sehr begranzt." Der Verf. will „nur untersuchen, wie in der mittelalterlichen Theologie die Rede von *visio beate, scientia infusa* und *scientia experimentalis/acquisita* entstanden ist" (14).

Im 1. Kap. (15–52) stellt E. aus der lat. Patristik sowie aus Beda u. Alkuin vor allem die Sentenzen zusammen, die später der Scholastik als Diskussionsgrundlage dienten. Erst im 12. Jh. wurde die Eigenart der menschlichen Erkenntnis Christi auf breiter Basis zu einem expliziten Thema der Christologie. Deshalb ist auch der Überblick über die Hauptlinien der Entwicklung von Anselm bis Petrus Lombardus im 2. Kap. (53–96) begrüßenswert und nötig. – Beim 1. Kap. vermißt man vor allem Gregor d. Gr. (vgl. z. B. dessen Zitation bei Abaelard, S. 63).

Das Prinzip *„Anima Christi habet omnia per gratiom, quae Deus habet per naturam"* bei Walter von Mortagne, Hugo von S. Viktor (79) u. a. ist mit dem *„Quidquid habet Filius per naturam, habet anima per gratiam"* in den Sententiae Florianenses (65) und bei Roland Bandinelli (70) inhaltlich deckungsgleich. Um so interessanter ist die Frage, auf wen dieses denn nun zurückgehen soll: auf Ambrosius (65, 79) oder auf Augustinus (71)? Vielleicht bildet der S. 37 zitierte Fulgentiusbrief die literarische „Quelle" der beiden Axiome.

In den Kap. 3 und 4 (97–205) wendet E. große Mühe auf, um die Etappen der Übertragung des Modells *cognitio matutina — vespertina* von der augustinischen Angelologie (29–34) auf die (Anthropologie und) Christologie, von Wilh. von Auxerre bis zu Alexander von Hales, und dessen Bedeutung für die Etablierung der besagten „klassischen Dreiteilung" bei Albert und Bonaventura sorgfältig zu eruieren. Einige unklare oder einseitige Akzente, die E. dabei setzt, fordern jedoch Fragen und Widerspruch heraus.

Daß „die Unterscheidung der menschl. Erkenntnis" Christi *„sec. gratiam unionis, sec. gratiam comprehensionis et sec. integritatem naturae"* „bloß eine Gliederung... unter dem Gesichtspunkt der Objekte" sei (115), wird durch die konstante Rede Alexanders (sowie u. a. des jungen Albert) von „fünf" (bzw. sechs) modi" des Wissens in Christus widerlegt. Je nach der Verschiedenheit des Inhaltes wird hier mithin auch eine verschiedene Erkenntnisweise angenommen. Dazu, „daß der Mensch direkt auf Gott ausgerichtet steht" (147), hätte die *gratia unionis* oder *comprehensionis* genügt. Daß z. B. Bonaventura auch die „Erkenntnis, die Adam und die Engel bei ihrer Schöpfung besaßen", auf Christus übertrug, diese Kumulierung hat (gegen 13 und 147, Anm. 13) nur in dem von E. selbst Bonaventura zugeschriebenen „Perfektionsprinzip" (147: „Man muß Christus alle Vollkommenheiten zuschreiben, also auch alle möglichen Arten des Wissens") ihren Grund. Der Zweifel an der Annahme einer (zur *visio* hinzukommenden) *scientia infusa* beruht angesichts dieser Entstehungsgeschichte auf keiner so „billigen Methode", wie E. (12) meint.

Mit besonderer Umsicht verfolgt E. (148–205) den etappenweisen Übergang vom grundlegenden Primat der (im Sinne der augustinischen *cognitio matutina* oder der Illuminationslehre) direkt von Gott gewirkten menschlichen Erkenntnis zur Freigabe einer auch inhaltlich neue Einsichten gewinnenden genuin-menschlichen Erfahrung (im aristotelischen Sinne). Erst bei Thomas, und auch bei ihm erst im Compendium und in der Summa theologiae, kam eine solche *scientia acquisita* auch christologisch zum Zuge. Die Sentenzenkommentatoren bis 1320 blieben außer Johannes Teutonicus noch stärker im augustinischen Fahrwasser (206–302).

Bei Thomas stellt sich indes dem heutigen psychologischen Denken das Problem, wie in der Einheit des menschlichen Bewußtseins Christi ein echter Erkenntnisgewinn auf dem Wege über die Sinneswahrnehmung möglich sein soll, wenn er doch schon „von Anfang an in vollem Maße das ganze eingegossene Wissen besaß" (S. th. III, 12,2). Daß es Thomas bei *scientia infusa* und *acquisita* nicht um verschiedene „Bewußtseinsstufen", sondern „um einander ergänzende Betrachtungsweisen" derselben menschlichen Welterkenntnis gehe (195, 203), ist keine Antwort darauf, sondern eine Uminterpretation der von Thomas gelehrten Erkenntnisweisen Christi in theologische Aspekte, und damit ein Ausweichen vor dem Problem, bzw. vor der Infragestellung des „perfektionistisch" verstandenen „eingegossenen Wissens".

Mainz Rudolf Haubst

St. Anna in Düren. Hrsg. von Erwin Gatz. – Mönchengladbach: Kühlen 1972. 252 S., 72 S. Bildtaf., Lw. DM 31.50

Die Stadt Düren ist hinter Köln und Aachen, jenen eminent historischen Stätten, auf deren mittlerer Entfernung sie liegt, stets zurückgetreten, doch war auch ihre Bedeutung seit jeher nicht gering. Es sei nur an ihre frühe Ersterwähnung (zum Jahr 748), ihre wichtige Rolle in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts und ihren zeitweiligen Status als Reichsstadt in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts erinnert. Besondere Berühmtheit erlangte sie ab 1501: In diesem Jahr wurde das Haupt der hl. Anna (der „Mutter Anna" des apokryphen Protoevangeliums des hl. Jakobus) von Mainz nach Düren gebracht. Dieser stark durch Zufall, Spontaneität und spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit gekennzeichnete Vorgang bleibt – besonders in Hinsicht auf sein genaues Motiv – nicht ganz geklärt. Seine unmittelbaren politisch-diplomatischen Konsequenzen waren zeitlich eng begrenzt, seine Folgen für die Kirchen-, Kunst- und Sozialgeschichte Dürens und seines Umkreises reichten dagegen weit. Sie werden in dem hier hier anzuzeigenden Sammelband, dessen Herausgeber und Mitautor Dozent für mittlere und neuere Kirchengeschichte an der Universität Bonn ist und früher Kaplan an der Dürener Annapfarre war, unter verschiedenen Aspekten dargestellt. (Einleitend E. Gatz zur Dürener Kirchengeschichte von den Anfängen an [9–29]).

Die alte städtische Pfarrkirche, deren ursprüngliches Martinspatrozinium allmählich durch das der hl. Anna überlagert wurde, war eine stattliche gotische Basilika. Eine Erweiterung im 16. Jahrhundert und der Bau einer Seitenkapelle zeugten von ihrer neuen Rolle als Wallfahrtskirche (dazu der Beitrag von K. Küpper [31–44]). Bei dem Luftangriff vom 16. 11. 1944 wurde sie – wie die Stadt Düren insgesamt – völlig zerstört. Von 1954 bis 1956 erstand nach grundlegend neuen Plänen von Rudolf Schwarz die heutige Annakirche; vgl. die Darstellung des Neubaus von H. Reuter (45–59) sowie seine Würdigung durch W. Weyres (61–64). – Es folgen die Beiträge, die die – zum Teil verlorenen – älteren Ausstattungsstücke einschließlich Annareliquiar und -schatz behandeln (65–138). Der Rest des Buches ist der Verehrung der Heiligen gewidmet. Von B. Köttings Ausführungen mit dem Titel „Prinzipielles zu Wallfahrt, Heiligen- und Bilderverehrung" (139–148) über den allgemeinen Beitrag von E. Gatz zur Geschichte der Annaverehrung (149–160) wird der Leser wieder auf das Phänomen Düren zurückgeführt und ausführlich über die dort üblichen und von dort ausgehenden Verehrungsformen und Wallfahrtsbräuche informiert (161–230). Hier ist es besonders interessant zu verfolgen, wie durch den Wandel der politischen Verhältnisse zwar mancherlei Änderungen und Einschränkungen des Annakultes herbeigeführt wurden, nie aber dessen völlige Unterdrückung erreicht worden ist. (Dazu E. Gatz bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, H. Reuter für die übrige Zeit, schließlich nochmals E. Gatz „zur Annaverehrung heute"). Die Entwicklung der letzten Zeit wird in der Entscheidung der Jury aus dem Jahre 1952 deutlich, durch die drei Entwürfe für den Neubau von St. Anna deshalb hintangestellt wurden, weil sie die Funktion der Wallfahrtskirche übermäßig betonten (vgl. 47).

Das Buch wird seinem Ziel gerecht: Die Dürener Annakirche, ihre Ausstattung und die Annaverehrung werden wirklich umfassend dargestellt. Dem Bemühen der Autoren, „nach streng wissenschaftlichen Maßstäben und zugleich doch in einer allgemeinverständlichen Weise zu schreiben" (5), hätte allerdings die organische Einfügung von mehr reflektierenden Passagen in die in einigen Beiträgen waltende Fakten- und Zitatenfülle nicht entgegengestanden.

Düsseldorf Dieter Lück

Kaliner, Walter: **Julius Pflugs Verhältnis zur „Christlichen Lehre" des Johann von Maltitz.** Untersuchungen zur Verfasserfrage der „Christlichen Lehre" des Johann von Maltitz und zu ihrer Bedeutung für Julius Pflugs Buch „Von Christlicher Buße" und für seine „Institutio Christiani hominis." – Leipzig: St. Benno-Verlag (1972). XII, 80 S. (Erfurter theologische Schriften, 9) engl. br. DM 10.50

Le 10 juin 1539, Julius Pflug, doyen de Meissen, accompagné de deux chanoines (Benno von Heynitz et Nicolas von Carlowitz) fut chargé par son évêque, Jean VIII (von Maltitz), de remettre au duc Henri (le Pieux) un Formulaire doctrinal intitulé: Ein Christliche Lere (etc.), avec des lettres de créance datées de Stolpen, 9 juin 1539. Le duc transmit le document à l'Electeur Jean-Frédéric, qui le remit à ses théologiens. Le rapport de ceux-ci fut défavorable, et, assuré de ce côté, le duc Henri procéda à sa réforme comme il l'entendait. L'évêque tenta en vain de faire imprimer la „Lehre" par Nic. Wolrab à Leipzig; celle-ci ne vit le jour que deux ans plus tard à Mayence chez Fr. Behem (1541; 2ème éd., 1542): cf. Corr., p. 80[1]. La «Lehre» comme de juste parut sous le nom de l'évêque, mais comme le remarque W. Kaliner,

[1] Corr.: désigne: Julius Pflug. Correspondance, éd. par J. V. Pollet; T. II, E. J. Brill, Leiden, 1973 (T. I, 1969).

cette désignation laisse entière la question de l'origine du document[2]. J. Pflug en est-il l'auteur, comme il est, croyons-nous, le rédacteur de la lettre d'accompagnement[3]. K. ne le croit pas, et il institue dans ce livre une démonstration pour prouver le contraire. Disons de suite que celle-ci ne nous a pas convaincu; elle nous a plutôt renforcé dans la conviction que, s'il n'est pas l'unique auteur de la „Lehre", Pflug y a mis la main, disons mieux: il a dû rédiger certaines du moins de ses parties.

K. invoque les arguments de la critique externe (absence de Pflug lors de la composition de la «Lehre»[4], témoignages concurrents tirés notamment des correspondances) et interne (collation entre la «Lehre» et les autres écrits similaires issus de la plume de Pflug, notamment «Von Christlicher Buße», que l'A.croit pouvoir dater d'avant 1545; 2ème éd., 1562; et «Institutio Christiani hominis» [1562]). Il faudrait une dissertation au moins aussi longue pour démontrer la fragilité de cette thèse; contentons-nous du moins de quelques remarques:

1° L'A. se trompe sur la portée de la «Lehre». En fait il s'agit d'un Formulaire doctrinal que l'évêque se proposait de soumettre à ses curés et prédicateurs en vue de l'uniformité de la prédication. Celui-ci était préparé de longue date (cf. Corr., t. II, p. 71), quand mourut le duc George auquel succéda son frère, protestant, avec l'intention avouée d'introduire sur son territoire la Réforme luthérienne. Pour y obvier il fallait faire vite et lui opposer une «réforme» catholique. L'évêque le lui promit lors de leur entretien du 22 avril, il lui restait à s'exécuter. Il se rabattit sur le Formulaire doctrinal, qui fut complété et mis au net, puis remis, comme on l'a dit, le 10 juin[5]. Simple commentaire du Credo et des Dix Commandements, le document ne répondait guère à l'attente du duc Henri, qui n'eut pas de peine à lui opposer ses Ordonnances (Kirchenordnung): cf. Corr., p. 67. Celles-ci ont une tout autre portée, puisqu'elles réglementent le culte, partie précisément omise dans la «Lehre». L'évêque avait été gagné de vitesse. Il essaya plus tard de colmater ce qui manquait à son texte, indice qu'il était loin d'abandonner l'idée d'une réforme catholique de son diocèse. Il écrivait le 27 octobre 1539 à Pflug, alors retiré à Mayence: «Vnd wu ir die weille hettet vnd wollet de ceremonijs vnd sacramentis a u c h etwas stellen, solde ser dinstlich seyn» (Corr., p. 142). Cet «auch» est à souligner, il indique que Pflug n'était pas étranger à la «Lehre».

2° L'évêque réitéra sa demande deux ans et demi plus tard, le 24 avril 1542. Elle était d'autant plus instante qu'il s'agissait cette fois de couper court à la réforme beaucoup plus radicale du duc Maurice. Pflug répondit le 11 juin 1542: «Vor meine person wolte ich gerne E. L. zu gefallen vnd der Kirchen zu Meissen zum besten etwas stellen . . ., whan ich alleine zeit darczu hette» (Corr., p. 346). Mais son procès avec l'Électeur Jean-Frédéric, qui lui dispute l'évêché de Naumburg-Zeitz auquel il a été élu (le 20 janvier 1541) ne lui en laisse pas le temps. Aussi se contente-t-il dans cette lettre d'esquisser les grandes lignes d'une réforme telle qu'il la conçoit. Il décrit d'abord le processus intérieur de conversion en s'inspirant de la «Lehre», qu'il propose de réduire à quelques «Loci communes», puis passe à l'Eglise et aux sacrements et sujets voisins: jours fériés, adoration du St. Sacrement, Messe, purgatoire, culte des saints etc. Il en vient ensuite aux constitutions ou ordonnances d'Eglise: jeûne et abstinence, célibat ecclésiastique, communion s u b u t r a q u e, voeux monastiques, cérémonies sacramentelles accessoires, Bréviaire et chants qu'il convient d'épurer, offices ou fonctions ecclésiastiques; écoles communales et catéchisme, hôpitaux et assistance des pauvres, synodes et visites pastorales. Tel est le sommaire de la «réforme chrétienne» telle que Pflug la conçoit.

Il est probable que ces différents chapitres lui sont suggérés par la réforme diocésaine alors en délibération à Mayence, et si le texte lui en fut soumis l'année suivante (Corr., p. 436), il est à croire que des schémas élaborés par la commission qui siégeait depuis l'automne 1541, circulaient déja. Quoiqu'il en soit de ce point, la lettre de Pflug à l'évêque Jean de Maltitz présentait un canevas d'après lequel il était facile d'élaborer des articles de réforme. Pflug conseille d'y atteler les «deux théologiens» de l'évêque, tandis que le chanoine Nic. von Carlowitz mettra les articles en forme en latin et en allemand. Il accepte pour sa part de revoir le texte final (Corr., p. 358). Quels sont ces deux théologiens, nous l'ignorons. On ne voit personne dans le Chapitre de Meissen tel qu'il était alors composé qui réponde à cette désignation. Nic. von Carlowitz, ami de Pflug, était le seul personnage marquant (il succédera d'ailleurs en 1550 à l'évêque Jean VIII), et Pflug ne lui attribue qu'une tâche rédactionnelle. A notre avis il faut chercher ces théologiens en dehors du Chapitre[6]; l'un d'eux peut être Cochläus, devenu chanoine de Breslau tout en gardant son canonicat de Meissen.

K. cite des extraits de cette lettre, p. 11–15[7]; il en rapproche l'opuscule «Von Christlicher Buße» (cf. infra), dont la 1ère partie (f°A 2r°-D 1r°) ne serait qu'un développement de la 1ère partie de la lettre à Jean de Maltitz, ce qui lui permet de dater l'opuscule d'avant 1545. Selon nous, si rapprochement il y a – ici et là il est question de l'o r d o s a l u t i s –, il n'y a pas de dépendance directe. Quant à la datation, elle est erronée.

3° Cet opuscule: «Von Christlicher Buße und dem Gesetze Gottes gründlicher Bericht» (etc.) (anonyme, sans lieu ni date): Zeitz, Hist. Quart 548; comprend quatre parties: la 1ère traite du péché, de la pénitence et de la confession; la 2de de la loi de Dieu (loi divine ou naturelle, Mosaïque et de l'Esprit); la 3ème des Dix Commandements; la 4ème, de la trangression des Dix Commandements, est un manuel de confession. Seules les sections 1 et 4 sont originales, encore la 4ème est-elle sans doute imitée de quelque «Beichtspiegel» du temps. La 2ème et la 3ème, comme Kaliner l'indique, reproduisent à peu de variantes près le texte de la «Lehre». Kaliner en infère une différence d'auteurs, le second étant stylistiquement plus doué que le premier. Etant le second, Pflug ne peut être le premier. – Pour nous, il n'en est rien. C'est là plutôt un indice que Pflug est l'auteur de la seconde partie de la «Lehre» (morale)[8], comme de la première (dogmatique; cf. infra).

Mais surtout la date proposée par K. (avant 1545) est erronée. Pflug écrit «aus tragendem vnserm Bischofflichem Ampte» (f° Ciii v°); cette expression ne se rencontre que dans le temps de l'épiscopat en exercice (après 1547). Il s' adresse à plusieurs reprises aux pasteurs de son diocèse: «die Seelsorgere, Pfarherr vnd Prediger» (f° D 1 r°), et a en vue un personnel déterminé. Avant la prise de possession il ne fit qu'envoyer de Mayence au doyen de Naumburg des articles de réforme en en laissant la promulgation à sa discrétion; celui-ci renonça à les promulguer pour le clergé de Zeitz peu enclin à la réforme (Corr., pp. 450, 460, 591). La situation que suppose cet opuscule, est tout autre. O. Müller le situe en 1554, sans doute pour la raison qu'il fait allusion à une admonition antérieure sur le même sujet (unsere vorige gethane ermanung zur Buss), qui est restée sans effet.

L'opuscule «Von Christlicher Buße» parut en 2de édition en 1562 à Cologne chez Quentel. Cette 2de édition, identique à la 1ère, corrige seulement des fautes de typographie et ajoute quelques références scripturaires.

4° Le problème se corse quand on s'avise que l'on conserve à Zeitz les bonnes feuilles de la 1ère partie (Vom Christlichen glauben) de la «Lehre» telle qu'elle sortit des presses de Fr. Behem à l'abbaye St Victor de Mayence, et cela en deux exemplaires, qui tous deux portent des corrections et des additions marginales de la main de Pflug (d'une main cursive) et de celle de son secrétaire. En comparant les deux textes (A et B) on remarque que le second (B) comporte une mise au net par le secrétaire (Barthel Sieber) des ajoutés de Pflug, sans doute en vue d'établir un nouveau texte destiné à l'impression, mais surtout l'appendice manuscrit diffère dans les deux cas:

A) Zeitz, Catal. pag. 70, 10c: le texte de la «Lehre» (1ère partie) occupe les feuillets (paginés à la main) 56 à 140; l'appendice les feuillets 141 à 192. Celui-ci comporte: 1° 2 pages d'une main tardive de Pflug avec pour titre: «Von guten Wercken»; pp. 141–142; 2° La suite est de la main du secrétaire; pp. 143–152 «Von guten Wercken, so einem yedem Stande seiner beruffung nach in sonderheit geburen», où Pflug passe en revue les différents états ou catégories sociales: princes et sujets etc., ce qui est intéressant pour sa sociologie; – p. 153–166: vom Fasten; p. 167–173: von der Kewscheit; p. 174–178: vom Gebett, suivi d'un commentaire du Pater, p. 178–191; enfin en tête de la p. 192 de la main de Pflug: de eleemosyna et operibus supererogationis subiungatur; le reste en blanc.

B) Ibid., Catal. pag. 49, F: le texte de la «Lehre» (1ère partie) paginé à la main (p. 1–82) est suivi d'un appendice d'une dizaine de pages de la main du secrétaire (p. 83–93), qui traite de l'humilité nécessaire au pécheur que Dieu a justifié. Il doit rapporter à Dieu seul le bien qui est en lui.

Pour s'en tenir au texte (imprimé) de la «Lehre», qui est particuliérement malmené, il apparaît que Pflug l'a soumis à une refonte complète, du moins dans plusieurs de ses articles, dont certains passages sont biffés, d'autres modifiés etc. L'appendice ici et là répond à l'expérience qu'il fit des effets dans le peuple de la prédication luthérienne de la foi et à sa préoccupation d'y ajouter une catéchèse sur l'humilité

[2] Comme le montre sa correspondance, Jean de Maltitz n'était nullement théologien. Il fit rédiger sa lettre pastorale de 1538 par Cochläus: cf. Corr., t. I, p. 407 (n. 3). Il est hors de question qu'il n'est pas l'auteur de la «Lehre».

[3] Corr., t. II, p. 80 (n° 137).

[4] Mais celle-ci s'étale sur plusieurs mois et on ne connaît guère qu'un voyage de Pflug à Prague, début mai, qui dura seulement quelques jours.

[5] Original à Weimar, Staatsarchiv, Reg N 73. Vérification faite, ce texte d'une belle écriture est identique à l'impression (Mayenee, 1541); seule l'orthographe diffère.

[6] Peut-être dans l'entourage de l'évêque à Stolpen. – La participation de G. Witzel à la rédaction de la «Lehre» et subséquemment est exclue d'après Corr., pp. 71s., 75s., 145, etc.

[7] P. 15, dernier §, la citation est tronquée; ajouter: «solchs wil ich willig thun.».

[8] On y trouve le style de Pflug: cf. f° LVI r° (éd. 1541): «welcher in Got gläubet vnd sich auff jn stewret» (au sens de: sich stutzen auf); et comp: Corr., p. 349.

nécessaire et la défiance qu'il faut garder de soi-même et la nécessité des bonnes œuvres.

K. connaît ces deux manuscrits[9], il y ajoute un troisième: C) Zeitz, Cod. Mscr. 56; titre d'une autre main: Julius Pflug Episc. De institutione christianorum hominum, 162 Bl. – serait dans sa première partie une traduction latine de B. Ce serait le manuscrit du grand œuvre de Pflug:

D) Institutio Christiani hominis, authore Iulio Episcopo Numburgensi, Cologne, Quentel, 1562: catéchisme en latin, qui se divise ainsi: a) la foi (p. 3–46); b) les commandements (p. 46–118); c) la prière (p. 118–128), le jeûne (p. 128–133), l'aumône (p. 133–140), les sacrements (p. 140–167). Les deux premières parties sont prises de la «Lehre» avec son dyptique: Foi et Commandements, à cela près que Pflug a remanié complètement la section sur la foi, comme on le voit par A et B. Quant à la 3ème section, elle a pour brouillon l'appendice de A. A et B représentent donc les travaux préliminaires auxquels Pflug s'est livré avant la rédaction de l'Institutio.

De la comparaison des deux textes: «Lehre» et «Institutio», à laquelle s'est livré K. (p. 30–66), nous tirons la conclusion inverse de la sienne. Les deux textes ont des points de contact, des locutions communes, etc., mais ils sont autonomes. Ils correspondent sans doute à deux états de la pensée de Pflug (pour K. la comparaison montre que la «Lehre» n'est pas de lui). Ce qui donne surtout à réfléchir, c'est que Pflug qui de Mayence où il était alors, a présidé à l'impression de la «Lehre» en 1541, en a conservé deux jeux d'épreuves qu'il se réservait d'utiliser plus tard; les additions marginales dans A sont d'une époque très tardive. Il est peu vraisemblable qu'il ait pris ce soin et surtout qu'il se soit mis à refondre entièrement un texte qui n'était pas de sa plume et cela à vingt ans de distance.

Par ailleurs, si l'on se reporte à la demande de Joh. von Maltitz du 27 octobre 1539 et à la lettre-programme de Pflug du 11 juin 1542 citées plus haut, on voit qu'il a fallu à Pflug une vingtaine d'années pour répondre au voeu de l'évêque et ajouter aux deux parties de la «Lehre» sur la Foi et les Commandements deux autres parties sur les pratiques de piété et les sacrements, le jalon intermédiaire étant le «Von Christlicher Buße», où il insiste sur la pénitence intérieure. Cette note est appelée, croyons-nous, par la controverse avec les luthériens lors des essais d'introduction de l'Intérim en Saxe[10]. L'opuscule «Von Christlicher Buße» serait donc bien de 1550. Par ailleurs, l'utilisation que Pflug fit dans ses diverses rédactions jusqu'en 1562 de la «Lehre» indique assez qu'elle marquait pour lui le point de départ de la réflexion théologique. Sans doute ne fut-il pas seul à l'oeuvre, et Cochläus dut y mettre la main. K. nous paraît cependant trop exclusif quand il dénie à Pflug toute paternité à l'égard de cet écrit. Avec cela, il reste dans toute reconstruction une part de conjoncture. Il faut attendre l'édition des Oeuvres inédites de Pflug conservées à Zeitz pour être parfaitement au clair sur la genèse de ses écrits imprimés.

Paris J. V. Pollet

Theunissen, Michael: **Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat.** – Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1970. XIV, 459 S. Ln DM 56.–

Obgleich nicht aus der Formulierung des Themas ersichtlich, ist T.s Untersuchung eine christologische Hegelinterpretation. Denn es geht um „die Radikalisierung des christologischen Ansatzes, mit dem Hegel selber steht und fällt" (58). Wegen der präzisen Art der Darstellung und Kommentierung ist sie der im gleichen Jahr erschienenen Monographie von H. Küng vorzuziehen (vgl. ThRv 68 [1972] 476–480). Zu ihrem zentralen Gegenstand hat T.s Untersuchung „Hegels Lehre vom absoluten Geist", die die §§ 553–577 der 3. Ausgabe der Enzyklopädie (1830) enthalten. In der „Exegese des Textes" (101–202) kann T. die zentrale Bedeutung der genannten Lehre, nämlich Resumé und zugleich Kulmination der gesamten Hegelschen Philosophie zu sein, einsichtig machen. Einführend exponiert er das Problem in einer ‚Historisch-kritische(n) Einführung', in der die Berechtigung der politischen und theologischen Hegelkritik an Hegels Texten selbst untersucht wird. Dieser Einführung folgt eine ‚Systematische Einführung', die den Nachweis erbringt, daß „Hegels Philosophie des absoluten Geistes ... auf einem System [beruht], das durchweg geschichtsphilosophisch und desgleichen durchweg religionsphilosophisch konzipiert ist" (60). Im Anschluß an den ‚Hauptteil', d. i. nach der Textexegese, beschäftigt sich der ‚Ausführende Teil' mit der „Konstruktion des Philosophiebegriffs" (323).

1. Die drei wesentlichen Erscheinungen der christlichen Religion

Als zentraler Hegelscher Begriff gilt T. „die Versöhnung Gottes mit sich selbst". Deshalb ist Christi Versöhnungstat nur „deren Manifestation in der Welt des sinnlich vorstellenden Bewußtseins" (95f). Für die Exegese der Enzyklopädieparagraphen kommt somit der Interpretation des § 567, in dem Hegel die innere Trinität zu begreifen sucht, zentrale Bedeutung zu (258–266). Dagegen erklären der § 568, in welchem von Schöpfung und Sündenfall, und die §§ 569f, in welchen von der Erlösung und der Gegenwart Christi in der Gemeinde die Rede ist, warum vor Christus das sittliche Prinzip der Versöhnung nicht erreicht bzw. weshalb erst nach Christus dieses sittliche Prinzip in die Tat umgesetzt werden kann (266–290).

Die Geschichte vor Christus steht also im Zeichen des Sündenfalls, wobei die griechische Kunst im Hinblick auf die in Christus offenbar gewordene Versöhnung Gottes eine Sonderstellung einnimmt. Denn „hier wie dort erscheint in der Welt des sinnlichen Bewußtseins ein Mensch, der für das Bewußtsein die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur sinnlichen Gewißheit macht" (174). Darum gilt für T. im Sinne Hegels „antike Kunst" selbst als „wesentliche ( ) Erscheinung ( ) der christlichen Religion" (94). Doch ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in dieser Kunst nur „Projektion des Menschen an einen selbstgemachten Himmel" (189), d. i. „narzistische Selbstbegegnung" (191).

Den weltgeschichtlichen Wendepunkt mit Christus erklärt T. im Sinne Hegels damit, „daß Gott die im sinnlichen Naturdasein dahinlebenden Menschen einzig durch seinen Eintritt in dieses Dasein erlösen kann" (279). Das Wissen um die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur geht also hier von Gott aus und stellt sich als „Übereinkunft des Höchsten mit dem Niedrigsten" dar, als deren „Mitte" der „Tod Christi" (280) in der Bedeutung des „Tod(es) Gottes" (281) sich ereignet. Gerade aus der letzgenannten Bedeutung erklärt sich die Auferstehung, weil nämlich „sein Tod ein Moment des göttlichen Lebens war, die letztmögliche Radikalisierung der Negativität des Urteils, das im ewigen Insichsein des dreieinigen Gottes begründet ist und mit der Erschaffung der Erscheinung erstmals gefällt wurde" (282). Für den Menschen folgt daraus – „paulinisch" gesprochen – das „Mitsterben mit Christus" (284). Dies vollzieht sich als „subjektive Versöhnung ... im Kultus, für dessen wesentlichstes Werk Hegel allerorts das im Absterben dargebotene Opfer selbstsüchtiger Partikularität erachtet" (285).

Ist die „antike Kunst" als „wesentliche ( ) Erscheinung ( ) der christlichen Religion" Ankündigung derselben, so stellt die „moderne ( ) Philosophie" ebenfalls als „wesentliche ( ) Erscheinung ( ) der christlichen Religion" deren Fortwirken dar (94). Hegel kennzeichnet sie als „fortwährende(n) Kultus" (vgl. 392) im Sinne der „Verwirklichung des absolut-objektiven Versöhnungsgeschehens durch die menschlichen Subjekte" (392). Von der Philosophie gilt nämlich, „daß ihre Teilnahme am subjektiven Versöhnungsprozeß sie auch an diejenige Liebe bindet, die immer entschiedener zum gesellschaftlichen Kampf wird" (403f.). Auf der anderen Seite versteht Hegel die „philosophische Selbstreflexion" (405) als „Einsamkeit" (404), die jedoch „Intersubjektivität" (405) voraussetzt, da „es zu ihr nur durch das nachträgliche Sichabschneiden des Einzelnen von der ihn tragenden Gemeinschaft kommt" (404). Aber ebenso ist Selbstreflexion in sich „kommunikativ" (404) und wird auf diese Weise „zur Bedingung der Möglichkeit kommunikativen Handelns" (405). Deshalb hat die „philosophische Versöhnung" eine „konstitutive ( ) Funktion ... für die politische" (405). Hierzu ist zu bemerken,

1. daß es in beiden Bestimmungen der Versöhnung „prinzipiell ... um die Verwirklichung der mit dem Christentum möglich gewordenen Freiheit" geht (405),
2. „daß der dem Christentum einwohnende Trieb zu seiner weltlichen, d. h. gesellschaftlichen Realisierung das Religiöse und Weltliche in ein Verhältnis setzt, welches durch die Anstrengung der Subjekte faktisch zu bewältigen ist" (406).

Daraus folgt, daß die christliche Religion für Hegel „nur in der Form der philosophischen Theorie ... weltverändernde Praxis sein" kann (413).

2. Von der antiken Ontologie zur Christologie und der Begriff einer interessierten Erkenntnis.

Gemessen an der Philosophie als wesentliche Erscheinung der christlichen Religion ergibt sich für Hegel „die Destruktion der antiken Onto-

[9] P. 30, il faut restituer, ainsi le texte (A, p. 59): «Nun komen wir zcum glauben, one welchen kejn mensch zcu gotte kommen, noch seiner gnade teilhaftig werden mag: Esa. 7; Ro. 5; Hebr. 11; jn massen oben auch genugsam dargethan ist. Damit aber von solchem glawben kejn mißvorstand vorfalle"... Le passage suivante ibid. (d'après B, p. 1) se termine ainsi: «... wollen wir erstlich aus grundt der heiligen schrifft erkunden, welchs der ware, lebendige vnd Christliche glawbe sej.»

[10] Cf. Corr., t. III/1 (en préparation).

logie" (420). Denn die dort „intendierte Objektivität enthüllt sich als Subjektivität, das angezielte Seiendsein als Gesetztsein" (425). Aber auch die höhere Wahrheit der Praxis, die sich für T. in ihrer Radikalität letztlich von der „radikale(n) Eschatologie" des Judentums (347) herleitet, tauscht für sich genommen „gegen die scheinhafte Objektivität bloß die schlechte Subjektivität des Menschen ein". Darum „eignet" „die unbedingt und unüberholbar wahre, über jeden Schein erhabene Wirklichkeit ... mit Notwendigkeit ausschließlich einer Subjektivität, die in sich absolute Objektivität ist, oder einer Objektivität, die als absolute Subjektivität existiert" (426), d. i. die „Geistgestalt der absoluten Idee", die T. „als den Christus" dechiffriert (427). Mithin verwandelt Hegel die antike „Ontologie in Christologie" (428).

Daraus resultiert ein neuer Erkenntnisbegriff: Zwar hat die ‚Kritische Theorie' (vor allem J. Habermas) diesen Begriff als eigenen reklamiert, doch ist er nach den Belegen, die T. bei Hegel vorfindet, als genuin Hegelscher Begriff anzusehen, d. i. der Begriff der „interessierten Erkenntnis" (vgl. 420, 429ff): Es ist „das Interesse, das die mit Praxis identische Theorie verfolgt", und das Hegel als „geistiges Interesse" kennzeichnet (434). Als solches geht es über das „parikuläre Interesse" hinaus auf die „Allgemeinheit" (433) in der Bedeutung der „Intersubjektivität" (436). Die Dynamik, die in dieser Bestimmung des Interesses liegt, transzendiert „die unwahre Allgemeinheit" der „bürgerlichen Gesellschaft" auf „die wahre" des „Staat(es)" (435). Doch gilt der Staat nur als „die ‚absolute Macht auf E r d e n'" und kann insofern nicht „die höchsten Interessen" befriedigen (436). Erst „griechische(r) Kunst, christliche(r) Religion und moderne(r) Philosophie" kommt „das dank seiner unverschleierten Absolutheit einzige Interesse" zu, d. i. auf eine Kurzformel gebracht „das Interesse an der Verwirklichung des Versöhnungsprinzips in der Gesellschaft" (436f).

3. D i e H e g e l k r i t i k

Gerade die oben beschriebene Transzendenz in Hegels Begriff der interessierten Erkenntnis stellt die bisherige „politische ( ) Kritik" an Hegel in Frage (vgl. 3ff): Diese Kritik orientiert sich nach T. an Hegels „Begriff der Totalität" (T. beruft sich hierbei vor allem auf G. Lukács, A. Kojève und R. Garaudy, wobei er bewußt die politische Kritik auf diesen strittigen Punkt einschränkt; vgl. 4–9 und 9 Anm. 6), der da problematisch wird, wo Hegel die Totalität „ihrerseits auf Absolutheit hin überschreitet" (4). Nun zeigt aber bereits der „ h i s t o r i s c h e ( ) Anfang der Hegelschen Philosophie des Absoluten" (47) zu Beginn der Jenaer Zeit gegenüber dem Totalitätsbegriff der Frankfurter Schriften, „daß das Absolute die Bedingung ist, unter der allein Totalität als sich selbst überschreitende gedacht werden kann" (16). Hierbei erweist sich Th. W. Adornos Kritik an Hegel, nämlich: „Das Ganze ist das Unwahre", als genuin Hegelsche These (25). Doch muß diese These noch durch „den Rückgang auf den s y s t e m a t i s c h e n Anfang" der Hegelschen Philosophie (47) untersucht werden, insofern hier eine Identität gesetzt ist, die das Nichtidentische zu eliminieren scheint.

Die Kritik dieses Anfangs kennzeichnet die „theologische ( ) Kritik" (27ff): „Sie vermißt eine wirklich umfassende Anerkennung der Endlichkeit, der Kontingenz, der Differenz und der sich jeder Vermittlung entziehenden Unmittelbarkeit" (27). Beispielhaft für diese Kritik ist die Arbeit des Pannenberg-Schülers T. Koch, nach der Hegel „anfänglich von der Identität o h n e Differenz" weiß sowie daraus folgernd „die totale Aufhebung der Entzweiung für Hegel die Überwindung j e g l i c h e r Differenz bedeutet" (39f). Es geht also offensichtlich um „die Identität von Sein und Denken am Anfang der Hegelschen Logik" (42). Dort wird das „Sein" als „unvermittelte Unmittelbarkeit" begriffen, das als „reine Unbestimmtheit" somit zugleich „Nichts" ist (45). Das Sein hat also die Bedeutung „des reinen Grundes, der als ein selbst zur Wissenschaft gehöriger die ganze Wissenschaft begründet, und desselben Grundes in der Grundlosigkeit, welcher das Denken, das damit durchaus ‚nichts' voraussetzt, zu seiner eigenen Voraussetzung bedarf" (46). Die Identität von Sein und Denken ist somit in gleicher Weise zu begreifen wie die Identität von Sein und Nichts, nämlich als „Identität der Identität und Nichtidentität", wobei sich die Grundlosigkeit des Seins, „die umgreifende Identität dem Denken" entzieht (47). Daraus folgt für den Systemanfang „die Unmittelbarkeit als Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung" und für das Systemende „die absolute Vermittlung als Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit" (49).

Gegenüber diesen beiden Positionen der Hegelkritik hat für T. „Kritik einzig noch Sinn ... in der Rückwendung vom Inhalt auf das Vehikel, das Hegel ... ständig und überall benutzt" (52). Als „Vehikel" gilt ihm zunächst das „Denken" (52ff), dessen Revision T. nach Hegels Hinweis von der „Angewiesenheit des Begriffs auf die Vorstellung" vornimmt. Die Notwendigkeit einer solchen Revision ergibt sich aus dem „Trugschluß" des Systemendes, „das System könne seine Voraussetzung einholen" (53). Als Voraussetzung gilt hier letztlich der absolute Geist. Das Systemende eliminiert nach T. insofern diese Voraussetzung, als es einerseits „das L o g i s c h e zum Grunde als Ausgangspunkt und die N a t u r zur Mitte hat, die den G e i s t mit demselben zusammenschließt" (§ 575), und andererseits den „Geist ( )" als „das Vermittelnde des Prozesses" begreift, der „die Natur v o r a u s s e t z t und sie mit dem L o g i s c h e n zusammenschließt" (§ 576). Hier wird eine Vermittlerrolle von Natur und (subjektivem) Geist suggeriert, in der der absolute Geist als Voraussetzung jeglicher Vermittlung unterschlagen ist. Erst der dritte Systemschluß korrigiert die Vermittlerrolle von Natur und Geist, insofern hier ausdrücklich auf die Voraussetzung des absoluten Geistes für Natur und Geist hingewiesen wird (vgl. 319–322).

Aber nicht nur das Denken gilt T. für revisionsbedürftig, sondern ebenso Hegels „Sprache". T. zielt dabei vor allem auf die Verwendung des Wortes Geist ab, wobei er sich auf die Beobachtung von J. Habermas beruft, wonach Hegels „Lehre vom absoluten Geist sich am Modell eines einsamen Selbstbewußtseins orientiere, in welches sie das Verhältnis dialogisch verbundener Partner einzeichnet" (57). Wegen dieser einseitigen Orientierung hat Hegel „den Zusammenhang zwischen dem Geist als Mitte und demselben Geist als dem die Mitte umfangenden Selbstbewußtsein nie befriedigend klären können" (58). Darum kommt es vor allem in der Rechtsphilosophie zu der „Rückverlegung einer als vollkommen gedachten Zukunft in die Gegenwart", d. i. eine „zum Zerrbild geratende ( ) Verwechslung des fragmentarischen Abbilds objektiver Versöhnung mit seinem Urbild" (442). Dies bedeutet „Destruktion des christologischen Ansatzes" (439.442ff), welche sich konkret als eine „Projektion der göttlichen Versöhnungswirklichkeit auf die bestehenden Gesellschaftsverhältnisse" darstellt (443). Aufs Ganze gesehen ist aber auch für T. diese „Verwechslung" korrigiert durch die grundsätzlich christologische Orientierung der Hegelschen Philosophie (vgl. 58).

T.s Versuch, das „Vehikel" des Philosophierens zu revidieren, wirft die Frage auf, ob hier nicht Hegels Philosophie zur ancilla theologiae gemacht wird. Die Legitimation zu dieser Revision nimmt T. aus dem von ihm dogmatisierten „Grundmodell": „Es ist das im kleinen wie im großen, im Systemaufriß wie in allen Einzelanalysen durchscheinende Modell der Dialektik, der Dialektik des sich entäußernden und zu sich zurückkehrenden Geistes" (64). Insofern auf dieses Grundmodell alle Hegelschen Aussagen zurückgeführt werden, wird hier nach einem Verfahren vorgegangen, daß die Scholastik bei der Behandlung ihrer Adversarii perfektioniert hat. Zugleich wird die Problematik offenkundig, die eine unkritische Handhabung der von Hegel geforderten „Angewiesenheit des Begriffs auf die Vorstellung" (53) impliziert: Auf eine Kurzformel gebracht ist dies das Verfahren des Dogmatismus.

Gerade an zentralster Stelle widerspricht Hegels Text dem genannten Grundmodell: So spricht Hegel bei der Darstellung der inneren Trinität im § 567 einerseits vom „absolute(n) Geist, welcher ... in dieser ewigen Sphäre ... nur s i c h s e l b s t als seinen S o h n erzeugt" und „ebenso in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt". Auf der anderen Seite spricht er genauso vom absoluten Geist im Bezug auf den Sohn, der als der Unterschiedene „sich ewig aufhebt". Die Identität dieser beiden Seiten, die liturgisch in der Formel „in spiritu sancto" ausgedrückt wird, begreift Hegel als „Vermittlung der sich aufhebenden Vermittlung", in der allein Gott als Geist zu begreifen ist. Stattdessen sagt Theunissen vom „innere(n) Kreis der Dreieinigkeit", daß Gott „in ihm ... mit der Anderheit des Anderen noch keinen vollen Ernst" macht (66). Doch zeigt der Text, daß hier mit der Anderheit des Anderen vollster Ernst gemacht wird. Denn die Identität des Vaters (= das Sich-selbst-als-seinen-Sohn-erzeugen) unterscheidet sich fundamental von der des Sohnes (= das Sich-ewig-aufheben), insofern sie sich in der formalen Bestimmung wie Identität und Nichtidentität zueinander verhalten. Der beiderseitige Vollzug aufeinander rechtfertigt aber die grundlegende theologische Interpretation der Formel von der Identität der Identität und der Nichtidentität. Insofern die Bestimmung der inneren Trinität das Moment der Allgemeinheit im vorstellenden Denken der christlichen Religion ausmacht, werden die Momente des Denkens als in ihm aufgehoben betrachtet: Es gilt somit als grundlegende Voraussetzung dieses Denkens. Allerdings wird es hier, wie Hegels Religionsphilosophie zeigt, nicht als Denkakt, sondern als „höchster Gedanke" begriffen (Begriff der Religion. Hrsg. v. G. Lasson. Phil. Bibl. 59. Leipzig 1925, Hamburg 1966². S. 187), den Hegel in derselben Vorlesung einerseits als „metaphysischen Begriff" (Die absolute Religion. Hrsg. v. G. Lasson. Phil. Bibl. 63. Leipzig 1929, Hamburg 1966². S. 37–43) und andererseits als erste Bestimmung der „konkrete(n) Vorstellung" in der christlichen Religion (ebd. S. 53, 56f) erläutert.

Diese grundlegende Voraussetzung des vorstellenden Denkens der christlichen Religion ist für das philosophische Denken illegitim, und darum ist unter dieser Voraussetzung T.s Kritik an Hegels Systemschluß unberechtigt, da der absolute Geist als Voraussetzung jeglicher Vermittlung hier nicht einfachhin als von der Vorstellung der Religion vorgegeben übernommen werden kann, sondern sich im autonomen Denken der Vernunft in der genannten Vermittlerrolle erweisen muß. Diesen Erweis gibt Hegel letztlich dadurch,

daß er die mit der Autonomie der Vernunft verbundene Emanzipation in Aufklärung und Transzendentalphilosophie als Freisetzung von seiten des (lutherischen) Christentums begreift. Darum kann die christliche Vorstellung vom absoluten Geist nur über die aufgeklärte und transzendentalphilosophische Vernunftkritik als legitim philosophischer Inhalt erfaßt werden (vgl. Erste Druckschriften ... Hrsg. v. G. Lasson. Phil. Bibl. 62a. Leipzig 1928. S. 344–346).

Soweit T. sich in seiner Kritik der Rechtsphilosophie auf das Verhältnis von Gott-Vater und Gott-Sohn bezieht, daß nämlich „der Staat den väterlichen Gott und der Monarch den Sohn wider[spiegelt]" (444) und somit das „Urbild" „zum Zerrbild" gerät (442), scheint diese Kritik zu pauschal und zu wenig belegt zu sein. Zumindest ist nach den obigen Bemerkungen zum Trinitätsbegriff der theologische Bezug der Kritik fragwürdig, da die Realisierung der Identität und der Nichtidentität sich nicht in der Weise der inneren Trinität hier vorfindet und vorfinden kann. Von ihrem Gegenstand her gesehen muß die Rechtsphilosophie notwendigerweise der problematischste Systemteil sein, eben weil er sich am meisten mit dem politischen Zeitgeschehen auseinandersetzt. Somit hat sich die Kritik an folgendem Satz aus der Vorrede der Rechtsphilosophie zu orientieren: „Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit..." (Grundlinien der Philosophie des Rechts ... Hrsg. v. J. Hoffmeister. Phil. Bibl. 142a. Hamburg 1955[4] = 1967[5]. S. 16). Dennoch ist die Rechtsphilosophie für den Theologen heute nicht rein historisch zu bewerten. Denn sie sucht eine Zeit in Gedanken zu fassen, deren Mitte auch die Mitte unserer Zeit ist, nämlich nach den Worten von T.: „Christus ... als die Mitte des mit ihm angebrochenen Gottesreichs" (58).

Bad Driburg Matthias Wilden

Kitamori, Kazoh: **Theologie des Schmerzes Gottes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 172 S. (Theologie der Ökumene, Bd 11) kart. DM 21.–

Der Autor, 1916 geboren, als Gymnasiast in der Lutherischen Kirche getauft, heute Ordinarius für Systematische Theologie am Union Theological Seminary in Tokio, gilt als der bedeutendste japanische Theologe. Das Werk, das jetzt in deutscher Übersetzung vorliegt, erschien in Japan erstmals 1946, 1956 in 5. Aufl., sowie in einer englischen Übersetzung (Theology of the Pain of God, Richmond 1965).

Den am ehesten gegen Mißverständnisse abgesicherten Zugang zum Grundgedanken K.s gewinnt man anhand der „Meditation über Jer. 31,20 und Jes. 63,15", die dem Werk als Anhang beigegeben ist (152–165). In Jer. 31,20 findet K. eine Wirklichkeit geoffenbart, „auf die einzig das Wort ‚der Schmerz Gottes' hinzuweisen vermag" (156f). Der Schmerz Gottes ist nicht einfach „nur ein schmückendes Beiwort für die Stärke ... der Liebe Gottes. ...‚der Schmerz Gottes' ist die Liebe zu dem, der schon einmal der ‚Liebe Gottes' widersprochen hat" (157). Der unmittelbaren Liebe Gottes kann der Mensch widersprechen. „Aber man kann der Liebe Gottes, die dem dieser Liebe widersprechenden Menschen geschenkt wird, dem ‚Schmerz Gottes' nämlich, nicht widersprechen. Im ‚Schmerz Gottes' überwindet Gott den Menschen völlig" (161). „Nur wegen seines ‚Schmerzes' kann Gott auch im Scheitern seiner ‚Liebe' Sieger bleiben" (163). Der Schmerz Gottes ist die eigentliche „Struktur der Gnade" (162).

Zwar können wir „nicht wissen, was eigentlich der ‚Schmerz Gottes' ist. Aber wir kennen die Wirklichkeit des ‚Schmerzes' in unserem eigenen Herzen. Und Gott will uns durch die uns bekannte Wirklichkeit die Wirklichkeit seines Herzens zeigen. ... Solche Denkweise ist nicht möglich aufgrund der thomistischen ‚analogia entis', sondern allein durch die Barmherzigkeit Gottes. ... Die gewaltige Wirklichkeit, die Jeremia gesehen hat, ist nur mit diesem Wort ‚Schmerz' zu ertragen" (154).

Dieser Grundgedanke vom Schmerz Gottes wird in K.s Schrift in mehreren Aufsätzen unter verschiedenen Aspekten bedacht und auf verschiedene Themen der Theologie (z. B. der geschichtliche Jesus; Ethik; Mystik; Eschatologie) angewandt. Dabei wird der Gedanke selbst kaum noch näher erläutert, vielmehr kommt es zu zahlreichen Wiederholungen, so daß eine Inhaltsangabe der einzelnen Aufsätze entbehrlich erscheint; im Folgenden ist nur eine Auswahl einiger besonders bedeutsam erscheinender Aspekte dargestellt.

Es geht K. darum, von der Liebe Gottes nicht naiv und oberflächlich zu sprechen, sondern gewissermaßen die innere Struktur dieser Liebe, der widersprochen wird, zu verstehen. Der Sünder verwandelt sich die Liebe Gottes zum Zorn Gottes, er zwingt Gott geradezu zum Zorn: „Es ist Gott auf keine Weise möglich, uns unsere Sünden zu vergeben und einzuhüllen. ... Diese Tatsache ist nichts anderes als der Zorn Gottes. ... Der Wille Gottes, den Gegenstand seines Zornes zu lieben – das ist Schmerz Gottes" (17). K. wendet sich mit diesem Gedanken ausdrücklich gegen die Theologie K. Barths, deren Gott ein Gott im Gegenüber zum Menschen sei (18f). Gegen jene Theologie aber, die nur „den Sopran der Liebe Gottes besingt (Schleiermacher, Ritschl, Herrmann, Harnack), will K. den „Baß des Schmerzes Gottes" erklingen lassen (20f).

Dieser Schmerz Gottes ist zugleich „der tiefste Hintergrund des geschichtlichen Jesus" (32). „Der Schmerz Gottes bedeutet, daß die Liebe Gottes in dieser wirklichen geschichtlichen Welt, die den Zorn Gottes tragen muß, diesen überwunden hat. Folglich mußte die persona des Schmerzes Gottes notwendigerweise in die Geschichte eingehen" (31; wohl besser die engl. Übers. 34: der Schmerz Gottes als Person). „Das Hereinkommen Gottes in unsere Welt bedeutet bereits seinen Tod" (40).

Das bedeutet weiter, daß das Handeln Gottes nicht nur „opus trinitatis ad intra" ist, sondern „der Gott des Evangeliums ist der Gott, der als Vater seinen Sohn sterben läßt und in solchem Handeln Schmerz erleidet. ... Die Tatsache des Kreuzes ist das Axiom theologischen Denkens. ... Das Wesen Gottes kann nur vom Wort vom Kreuz her verstanden werden. ... Der Schmerz Gottes ist das Wesen Gottes" (44)

Die Rede vom Schmerz Gottes ist die einzige Möglichkeit, über Gott etwas auszusagen; jede andere Analogie verfehlt die Wirklichkeit Gottes. Wenn wir mit unserem Schmerz – wie Abraham es tat – dem Schmerz Gottes dienen, dann wird unser Schmerz geheilt (47–51) und kann als „analogia" dienen zwischen Gott und uns (52). Die Problematik des katholischen Verständnisses der „analogia entis" liegt nach K. darin, daß Aussagen über Gott gemacht werden „durch Vermittlung des menschlichen Seins", welche Vermittlung sich auf die Behauptung einer gewissen Gleichheit gründet (52f). Und dagegen wendet K. ein: „Wird beim Wagnis einer Aussage durch Vermittlung der Gleichheit nicht der Fehler begangen, daß Gott etwas zugeschrieben wird, was ihm nicht zugehört?" (so die engl. Übers. 56; die deutsche Übers. 53 – „Beim Wagnis einer Aussage durch Vermittlung der Gleichheit wird der Fehler nicht [sic!] begangen, daß Gott etwas zugeschrieben wird, was ihm nicht zugehört" – ist nicht als Frage formuliert und verkehrt den intendierten Sinn ins Gegenteil). K.s Antwort lautet: „Die einzige Möglichkeit, das Problem des Ungehorsams, das allen Analogiebegriffen anhaftet, zu lösen, ist allein der analogia doloris ... vorbehalten. Denn der Schmerz Gottes ist die Kraft Gottes, die den Ungehorsam, der alles Handeln des Menschen durchdringt, völlig überwinden kann" (53).

Wenn das Evangelium vom Schmerz Gottes bedeutet, daß Gott den Sünder, „den er absolut nicht lieben kann, *dennoch* liebt" (90), und wenn Gott den Christen zu gleichem Tun befähigt, dann ist der Schmerz auch ein Merkmal und Prinzip der christlichen *Ethik* (93). K. interpretiert allerdings falsch, wenn er es als katholische Lehre ausgibt, „daß der Sünder erst geliebt wird, nachdem er verwandelt worden ist in einen, der Liebe verdient" (91). Das in der deutschen Übersetzung als Beleg für diese Behauptung angeführte Zitat aus K. Adam, Das Wesen des Katholizismus (Düsseldorf [11]1945, S. 214) wie auch der Kontext bei Adam sagen genau das Gegenteil, daß nämlich der Sünder geheiligt wird, indem er von Gott geliebt wird. In der engl. Übers. (91) hat das Zitat einen von der deutschen Originalfassung abweichenden Sinn; es ist dort auf eine japanische Adam-Übersetzung verwiesen, in der das Zitat vermutlich den von K. inkriminierten Sinn bekommen hat.

Für K. gehört der Schmerz zum innersten Wesen Gottes (42). Gerade diese Bestimmung fehlt im herkömmlichen, aber unbiblischen Begriff des Wesens Gottes als ousía oder substantia. K. sieht es als den spezifisch japanischen Beitrag zum Verständnis des Evangeliums an, gegenüber dem griechischen Wesensbegriff wieder das wahre Wesen Gottes zu entdecken (43). Dem griechischen Denken fehlt das Auge, das den Schmerz Gottes sehen kann, der in der biblischen Gestalt Gottes enthalten ist (130). In der japanischen Tragödie aber, die für K. das Herz des japanischen Menschen repräsentiert (131–133), findet er den Begriff der „tsurasa", mit dem sich der Schmerz Gottes verständlich machen läßt. „Die für die japanische Tragödie grundlegende ‚tsurasa' verwirklicht sich da, wo einer sich selbst Leiden zufügt oder sich den Tod gibt, oder auch, wo einer sein geliebtes Kind leiden und sterben läßt, um einen dritten aus Liebe am Leben zu erhalten. Zwar bemüht er sich, dieses Leiden zu beherrschen und zu verbergen. Dennoch ist aber zu gewissen Zeiten durch alle Anstrengungen hindurch die Klage seines Herzens zu vernehmen. Und wenn die Japaner diese Klage hören, fließen ihre Tränen vor tiefer Rührung. Nichts kann die Japaner so rühren wie diese Klage" (135). „Tsurasa" aber läßt sich mit „Schmerz" wiedergeben und „das japanische Herz, das im ‚Schmerz' die tiefste Gestalt des relativen Menschen erkannt hat, wird auch im ‚Schmerz' die tiefste Gestalt des absoluten Gottes erkennen. ... Hierdurch wird die eine entscheidende Gestalt Gottes, die in der Gottesanschauung der griechischen Kirche verloren gegangen war, in unserer japanischen Kirche wieder neu entdeckt" (136). Allerdings weiß die japanische Tra-

gödie nichts vom Schmerz *der* Liebe, die den liebt, der keine Liebe verdient hat; insofern weist „tsurasa" nur auf *eine* Seite des Schmerzes Gottes hin (138).

Noch unter dem unreflektierten Einfluß des Dogmas von der Leidensunfähigkeit Gottes stehend, kann der Leser zunächst versucht sein, K.s Rede vom Schmerz Gottes für einen boßen Anthropomorphismus zu halten, für eine Art kerygmatischer Rhetorik. Es wird ihm jedoch bald klar, daß es K. um mehr geht, nämlich darum, das Entscheidende an der Wirklichkeit Gottes in den Blick zu bekommen, sein Verhältnis zum Menschen. Außerhalb dieses Verhältnisses hat Gott ja keine Realität für den Menschen. Gott „in sich" muß Gott „für uns" sein.

K. lehnt es aber ab, dieses Verhältnis bloß als unmittelbare Liebe zu sehen (nach dem Modell: Liebe Gottes zum Menschen und Antwort des Menschen), sondern K. will dieses Verhältnis in seiner wahren Geschichtlichkeit erfassen. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch stellt sich nicht als einfache und unmittelbare Beziehung dar, die nur von Gott bestimmt ist, sondern als Geschehen, das durch die sündige Geschichte des Menschen vielfach vermittelt und gebrochen ist. Dieses „vermittelte Verhältnis zwischen Gott und Mensch (ist) nichts anderes als der Schmerz Gottes" (13).

Daß K. dieses Verhältnis in den Blick bekommt, scheint dem Rez. das Entscheidende und die eigentliche Leistung K.s zu sein. Demgegenüber scheinen die Mängel und die bei der Durchführung des Gedankens offengelassenen Wünsche zweitrangig. K. ist kein systematischer Denker, der seine Gedanken in philosophischer Deduktion entwickelt und begründet. Er gibt vielmehr einer Intuition Ausdruck, die er immer neu wiederholt und auf die verschiedenen theologischen Themen – manchmal auch einseitig und monoton – anwendet. Darum ist sein Stil auch eher der des Bekenntnisses – „mir wurde der Schmerz Gottes als das Herz des Evangeliums geoffenbart" (15) – und der Meditation. Bisweilen erinnern seine Gedanken an eine tastende, nur andeutende Skizze, bei der auch das, was nicht ausgeführt wird – weil es nicht gesagt werden kann –, mitgedacht werden muß.

Häufig entwickelt er seine Gedanken auch im Gespräch, vor allem mit der westlichen Theologie, die er erstaunlich gut kennt. Auch hier findet K. Hinweise auf die Theologie des Schmerzes Gottes, so in der „theologia crucis" bei Luther, von dem er sich sehr stark beeinflußt zeigt (vgl. 104–114), oder bei K. Barth nach seiner „Wende" (1956) zur „Menschlichkeit Gottes" (vgl. 10–12 im „Vorwort des Verf. zur deutschen Ausgabe"). Allerdings führt K. das Gespräch mit der westlichen Theologie nicht immer sachgemäß; sein Gedanke vom Schmerz Gottes wird ihm leicht zum Denkschema, nach dem er dann die europäische Theologie beurteilt (vgl. K. Ogawa: Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan, Basel 1965, S. 72, 115). Jedoch sind bei allen diesen Einwänden die äußeren Umstände bei der Entstehung des Buches zu berücksichtigen: den frühesten Aufsatz (109–111: Der Schmerz Gottes und der ‚deus absconditus') verfaßte der noch nicht Zwanzigjährige; ein Großteil der Aufsätze ist geschrieben unter dem Eindruck und den Behinderungen des 2. Weltkrieges; das ganze Buch veröffentlichte ein Theologe vor seinem 30. Jahr.

Im Ganzen gesehen darf man sagen, daß die Bereicherung, die das europäische theologische Denken durch K. erfährt, tatsächlich darin liegt, daß das Verständnis der Dogmen von der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes aufgebrochen wird auf eine neue und ursprünglichere Dimension hin, die die traditionelle Dogmatik entweder nicht im Blick hatte oder mit den ihr zur Verfügung stehenden Denkformen nur unzulänglich ausdrücken konnte. K. selbst weist darauf hin, daß gerade die Unveränderlichkeit Gottes, als die Treue seiner Liebe verstanden, die Rede vom Schmerz Gottes fordere (113, 121).

Es ist bemerkenswert, daß sich inzwischen auch in Deutschland sowohl auf katholischer wie auf protestantischer Seite Theologen mit dem Problem der „Veränderlichkeit" Gottes befassen und versuchen, Gottes Sein in seinem Verhältnis zur Welt als Werden oder als Leiden zu denken. Dabei hat es allerdings den Anschein, als ob es häufig bei bloß verbalen Lösungen bliebe, die nur auf das hinweisen, was eigentlich zu denken wäre, nämlich das Geschehen von Freiheit als Freiheit.

So ist es auch kein Zufall, daß der Begriff der „tsurasa", mit dem K. das Wesen des Schmerzes Gottes verständlich machen möchte, der Tragödie entlehnt ist. In der Tragödie wird das Spiel und Geschick menschlicher Freiheit und übermenschlicher Mächte dargestellt. Wenn wir nur „vermittels Menschlichem" (147) über Göttliches sprechen können, dann sind es zuvörderst die höchsten Gestalten menschlicher Existenz, die Gestalten menschlichen Freiheitsgeschehens, die als Symbol für die Wirklichkeit Gottes dienen dürfen.

Wieweit die Übersetzung von K.s Schrift ins Deutsche gelungen ist, kann der des Japanischen unkundige Rez. nicht beurteilen. Nach Aussage von Fachleuten steht der Übersetzer von spekulativen japanischen Texten vor beträchtlichen, bisweilen unüberwindlichen Schwierigkeiten. Das würde erklären, warum die deutsche Übersetzung doch häufig stilistisch hart klingt und manchmal unklar erscheint. Die englische Übersetzung ist dagegen flüssiger formuliert und in der Aussage klarer. Anzumerken sind noch einige Errate: S. 73 muß es heißen: „Der Rechtfertigungslehre, die sich *nicht* zur Mystik entwickelt, mangelt es an der entscheidenden Kraft" (das „nicht", welches im deutschen Text fehlt, ergibt sich sowohl aus dem Zusammenhang wie nach der engl. Übers. 75). S. 75 am Ende von Abschnitt III fehlen drei Zeilen Lutherzitat (vgl. engl. Übers. 77). S. 114 sollte man nicht vom Schmerz Gottes, „der aus zwei Personen besteht" (sic!) sprechen, sondern mit der engl. Übers. (115) theologisch richtig formulieren „der Schmerz der zwei Personen". Wenn die Übersetzer schließlich S. 141 formulieren: „Als (!) Luther mit 22 Jahren sein Studentendasein aufgab, um ins Kloster einzutreten, schrieb (!) er an seinen Vater, daß er umgeben sei von Todesfurcht und Angst. – Anm.: Am 21. 1. (!) 1521", dann muß man annehmen, das sei 1521 geschehen; bekanntlich geschah dies aber 1505 und die Stelle muß nach der engl. Übers. (141) und nach WA Briefwechsel 2,404 und 8,573f lauten: „Als Luther... aufgab, um ins Kloster einzutreten, war er ‚umgeben von Todesfurcht und Angst'. – Anm.: Brief an seinen Vater, 21. November 1521." S. 17, 5. Zeile, muß es Jes. (statt Jer.) heißen; S. 64, 9. Zeile, mit (statt nicht).

Wünschenswert und für ein besseres Verständnis hilfreich wären auch ausführlichere Angaben zur Biographie und zum Schaffen K.s, zur Entstehung seines Gedankens und zur allgemeinen theologischen Situation in Japan gewesen (vgl. C. Michalson: Japanische Theologie der Gegenwart, Gütersloh 1962; K. Ogawa, op. cit.). Die „Einführung" (5f) von C. H. Ratschow ist dafür etwas knapp. Diese Kritik tut der Bedeutung von K.s Schrift selbst keinen Abbruch. Sie stellt einen wegweisenden Beitrag zu einer der wichtigsten Fragen der gegenwärtig zu leistenden theologischen Arbeit dar.

Augsburg Ludwig Wenzler

Geißer, Hans: **Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler.** – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1971). 302 S. (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Bd 18) kart. DM 38.–

Ohne Zweifel beanspruchen die Phänomene Entwicklung und Einheit in hohem Maße das Interesse des Zeitgenossen. Sie prägen sein tägliches Leben, sie fordern immer wieder seine Stellungnahme heraus. Den Christen verweisen sie auf wesenhafte Strukturen seines Glaubens und Lebens. Eine Studie, die diesen Zusammenhängen im Lebenswerk eines großen Theologen nachgeht, kann daher mit erhöhter Aufmerksamkeit rechnen. Das wird besonders dann der Fall sein, wenn man die ökumenische Bewegung insgesamt als eine vielfältige Bemühung um eine intensivere und extensivere Glaubenseinheit versteht und dabei vom Gedanken dynamischer Entwicklung wichtige Hilfen erwartet. Greift man mit solchen Erwartungen zu der 1966 eingereichten und 1971 veröffentlichten Bonner Habil.-Schrift von H. Geißer, dann bleiben einem bittere Enttäuschungen nicht erspart. Das hat mancherlei Gründe. Bevor auf sie eingegangen wird, sei in Kürze der Gedankengang der Studie skizziert.

In einem ersten Teil (26–143) befaßt sich G. mit dem Entwicklungsgedanken des genialen Frühwerkes „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus". Zunächst geht es um das pneumatologisch verstandene organische Ganze der Entwicklung. Sie erweist sich näherhin als dauernde Lebensäußerung und als notwendige Leibwerdung des Geistes sowie als dessen Bewußtwerdung und Selbstbehauptung. Als Organe der Entwicklung werden sodann Tradition und Schrift einerseits sowie Amt und Gemeinde andererseits dargestellt. Es schließt sich eine kritische Stellungnahme an, die der Problematik der Entwicklung gewidmet ist.

Der zweite Teil steht unter dem Thema „Entwicklung und Autorität nach der Symbolik" (144–278). Nach einigen Bemerkungen, die nament-

lich Geiselmann gegenüber die Kontinuität des geistigen Weges Möhlers betonen, unternimmt G. es, die anstehenden Sachfragen unter den Stichworten „Vorbehalte" und „Rückhalt der Entwicklung" zu behandeln. Ohne daß der Verf. diese eigenartige Terminologie, mit der offensichtlich auch Setzer und Korrektoren ihre Schwierigkeiten hatten (vgl. 165–185), dem unkundigen Leser erklärt, läßt er nach der Überschrift „Die Vorbehalte der Entwicklung" seine Bemerkungen über den häretischen Gegensatz, das katholische Bewußtsein, die sichtbare Autorität und das innere Leben der Kirche folgen. Der relativ kurze letzte Abschnitt „Der Rückhalt der Entwicklung" bietet u. a. einen verhältnismäßig umfangreichen kontroverstheologischen Zwischenbericht und mündet in einem düsteren Ausblick auf „mögliche Fortsetzungen". Hier ist namentlich von J. H. Newman die Rede, der gleich im ersten Satz als „erklärter Hasser" des Protestantismus eingeführt wird (262). Den Abschluß des Werkes bilden zwei Exkurse über J. E. Kuhn und F. A. Staudenmaier.

Aufs Ganze gesehen leidet G.s Buch darunter, daß sein Formalobjekt „Entwicklung" im Denken Möhlers durchaus nicht an zentraler Stelle steht. Weite Partien seines mittleren und späten Schaffens sind geradezu bestimmt von der kritischen Auseinandersetzung mit dem Entwicklungsgedanken. Das gilt besonders von seinem Disput mit F. Chr. Baur, aber auch schon dem Ansatz Schleiermachers gegenüber hat Möhler frühzeitig auf die Grenzen evolutionistischen Denkens hingewiesen. Eigentlich verdiente es Aufmerksamkeit und Anerkennung, daß M. trotz seiner Faszination durch die Idee des organischen Lebens die kritische Pflicht auch ihr gegenüber wahrgenommen hat.

Von G.s Spezialthematik her ist es nicht zu verwundern, daß der ganze M. nicht in den Blick gerät. Hinzukommt, daß G. sich im wesentlichen auf die beiden Schriften „Einheit" und „Symbolik" beschränkt und bei der letzteren den von Geiselmann profilierten Phasen der verschiedenen Auflagen zu wenig gerecht wird. Besonders zu bedauern ist, daß M.s umfangreiche Athanasiusstudie („Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit", Mainz 1827, 564 S.), die für seinen geistigen Weg von großer Bedeutung ist, außer acht bleibt. Ähnliches gilt für die „Neuen Untersuchungen", auch wenn sich gelegentlich Hinweise auf sie finden. Entschieden zu kurz kommen M.s zahlreiche detaillierte Rezensionen sowie seine diversen theologischen Artikel. Desgleichen erfährt der Leser nichts von M.s exegetischen Bemühungen.

Nun wird er solche kaum erwarten, falls er M.s Werk nicht kennt, von G. aber erfährt, nach diesem sei die Tradition und nicht die Schrift Kundgabe des Evangeliums (64–66). Mehrfach wiederholt G., daß nach M. die Schrift für sich allein genommen gar nichts, toter Buchstabe sei (u. a. 65, 67, 68, 131). Entsprechend lastet er M. eine „Indizierung der Schrift" an (87) und behauptet, für ihn sei die Bedeutung der Bibel von Anfang an eingeschränkt (69), sie werde „als Medium zur Bestimmung des in ihr vorliegenden Offenbarungsinhalts ausgeschieden" (259), während die Kirche von der Schrift unabhängig sei (81). So überrascht denn auch die Auskunft nicht mehr, nach M. spitze sich der abendländische Konfessionsgegensatz auf die Hauptfrage zu, „ob der Mensch durch die Forschung in der heiligen Schrift oder durch die Anleitung der Kirche ‚zum Besitz der wahren Lehre Christi' oder, ‚umfassender und richtiger zugleich' ausgedrückt, ‚zur ungetrübten Kenntnis der uns in Christo Jesu angebotenen Heilsanstalt' gelange" (191).

Schlägt man die zitierte Seite (412) der Symbolik auf, dann sieht die Sache anders aus. M. vertritt nicht die Alternative: hie Schrift, da Kirche. Er sieht vielmehr, daß der Bibel gegenüber entgegengesetzte Positionen eingenommen werden und tritt für die ein, die nach seiner Überzeugung der einmaligen Würde des Gotteswortes entspricht. Ausdrücklich betont er: „Unstreitig enthält die Heilige Schrift göttliche Mitteilungen und darum die lautere Wahrheit" (a.a.O.). Fraglich ist ihm indes, ob jeder einzelne für sich allein in der Lage sei, diese Wahrheit irrtumsfrei aufzunehmen und weiterzugeben. Dieser Aspekt sollte eigentlich denen nicht unzugänglich sein, die das Sündersein des Menschen besonders ernstgenommen wissen möchten. M. ist der Überzeugung, daß die Qualität des Gotteswortes und die Sündhaftigkeit des Menschen den Interpretationsdienst der Kirche unerläßlich machen. Deshalb verweist er in dem von G. verkürzt zitierten Satz auf „die Kirche, in welcher der Mensch zum Verständnis der Heiligen Schrift selbst erst gelangt" (a.a.O.). Ähnliche Beobachtungen kann man machen, wenn man den Kontext der anderen eben zitierten Äußerungen G.s über M.s Schriftverständnis studiert. Immer geht es um die Hermeneutik der Bibel, nie um deren „Indizierung". M. ist der Überzeugung, daß Gotteswort und Gottesvolk unabdingbar zusammengehören und daß der eine Heilige Geist Schrift, Überlieferung und Kirche beseelt und so innerlichst verbindet. Viele Christen aus allen Konfessionen sind heutzutage davon überzeugt, daß sie alle gehalten sind, diese vitale Korrelation ernst- und anzunehmen. Trotz aller offenen Probleme hat sich bereits ein erfreulicher Konsensus in zentralen Punkten abgezeichnet, der leider bei G. nicht sichtbar wird.

Schmerzlich berührt manches, was G. über die innere Einstellung M.s im allgemeinen und zur evangelischen Christenheit im besonderen sowie über deren theologische Bewertung schreibt. So heißt es u. a. nach M. ginge die Häresie die Kirche im Grunde nichts an (134), dem geisterfüllten kirchlichen Organismus stände „die prinzipielle Primitivität und Geistlosigkeit der häretischen Negation" gegenüber (135). M.s Bild von der Häresie wird als „einigermaßen primitiv" klassifiziert (137), seine Nonchalance und Dialektik als „naiv und raffiniert zugleich" bewertet (138). Noch nicht genug: Nach G. nimmt es M. mit der Wahrheit „nicht allzu genau" (137) und arbeitet in der Sache nicht selten mit tendenziösen Unterstellungen und Entstellungen (171f). G. findet Äußerungen M.s „martialisch" (167), er entnimmt einem Brief an den Theologen Gengler eine „Kriegserklärung an den Protestantismus" und hält M. humanitär motiviertes „Eintreten für die Euthanasie des Protestantismus" vor (166).

Konnte man vor der Lektüre G.s gespannt sein auf ein neues evangelisches Werk über M. und die Hoffnung hegen, es wäre frei von konfessionalistischer Polemik vergangener Zeiten, so ist man nach solchen und vielen anderen Äußerungen geneigt, sich nach Werken wie denen Karl von Hases zurückzusehnen. Er verstand zwar sein „Handbuch der protestantischen Polemik gegen die Römisch-katholische Kirche" (Leipzig 1862) als „Einfall in Feindes Land" (a.a.O. ⁷1900), V) – der „martialische" M. hat so nicht von den evangelischen Brüdern gesprochen –, er scheute auch vor harter Konfrontation nicht zurück, bekundete aber seinem Kontrahenten noblen Respekt. Unter Verweis auf die gemeinsame Privatdozentenzeit in Tübingen schreibt er: „Ich habe im Streit mit M. diesen zarten edlen Geist immer hochgeachtet" (a.a.O. XI). Zudem betonte Hase, daß seine Polemik letztlich dem Frieden der Konfessionen dienen solle. So bekundet er zum Schluß der Vorrede zur ersten Auflage seiner Polemik „die frohe Zuversicht, daß dieses streitbare Handbuch zur rechten Zeit in Vergessenheit kommen wird, wenn wieder ein Friedensbogen, und nicht aus den Nebeln der Gleichgültigkeit gewebt, über die beiden Kirchen sich wölbt" (a.a.O. XVII). In ähnlicher Weise lassen sich M.s Intentionen umschreiben. Sein erklärtes Ziel ist die Einheit aller Christen in Wahrheit und in Freiheit. Selbst in der härtesten Auseinandersetzung mit Baur verliert er dies Ziel nicht aus dem Auge. Als dieser im Hinblick auf das unterschiedliche Abendmahlsverständnis schreibt: „Sic in aeternum disjungimur et contrarii invicem sumus!" antwortet M.: „In aeternum! Mir bangt in tiefster Brust bei diesen Worten. In aeternum also! Dies will viel, will sehr viel sagen! In aeternum! Um keinen Preis in der Welt möchte ich also sprechen" (Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und den Protestanten, Mainz 1834, 449). Noch in dem letzten Artikel seines Lebens spricht M. sich dafür aus, daß aus dem friedlichen Neben-einander-Sein der der Konfessionen ein künftiges Ineinander-Sein werde. Er fügt hinzu: „aber die Vereinigung muß ganz auf dem Gebiete des Geistes, offen und redlich, mit Freiheit und Bewußtsein, mit klaren und offenen Augen, im übrigen auf den unverrückten, uralten Grundlagen und unter höherem Antrieb vollzogen werden" (Gesammelte Schriften und Aufsätze, II, Regensburg 1839, 237). Um der Einheit in Christus willen sucht M. das spezifisch Evangelische zu erfassen und eine katholische Antwort darauf zu geben. Man mag mit G. der Überzeugung sein, daß dieser Versuch weithin mißlungen ist; man sollte indes die Intention selber nicht verdächtigen.

G.s Werk kann bewußt machen, wie unerläßlich das Bemühen um ein Gesamtverständnis der mitchristlichen Partner ist. Löst man einzelne Aussagen aus ihrem Zusammenhang heraus, dann folgen die absonderlichsten Mißverständnisse auf dem Fuße. Erst im Ganzen eines Lebenswerkes beziehungsweise – im Fall der Kirche – erst im Kontext ihres gesamten ekklesialen Lebens sind Wahrheit und Bedeutung einzelner Zeugnisse hinreichend zu erfassen. G. liefert zu M. etliche negative Beispiele. Teilweise sind sie mit erstaunlichen Urteilen über die katholische Kirche verbunden.

Gewiß wird es viele Katholiken einigermaßen verwundern, daß ihr „Urdogma" nicht das Christusbekenntnis ist, sondern – die Kirche (221, 244f). M. E. ist M. gegenüber durchaus die kritische Frage angebracht, ob er nicht unversehens einer christologischen Engführung der Ekklesiologie verfällt und die Kirche zu undifferenziert vom Modell

der Inkarnation her versteht. So gesehen mag man zu Recht befürchten, daß die Kirche zu direkt als Funktion der Christuswirklichkeit gesehen wird. Keineswegs aber erlaubt uns M.s Gesamtwerk die entgegengesetzte Behauptung, die Christologie werde „faktisch zur Funktion und zum Interpretament des ekklesiologischen Urdogmas gemacht" (244). G. scheut sich nicht fortzufahren: „Doch gerade die drohende restlose Verrechnung der anthropologischen und christologischen Frage durch ihre Integration in eine dem Urmensch-Erlösermythos gleichende ‚organische' Ekklesiologie des ‚Christus totus' wäre der katholischen Theologie mit historisch zugänglichen christologischen Argumenten zu verwehren" (244). Ein wenig später regt er an, „das römisch-katholische Urdogma von der Kirche einer Entmythologisierung sowie die sekundär-häretischen Anleihen bei diesem Dogma einem Präskriptionsverfahren zu unterziehen" (245). Demnach wäre in der katholischen Kirche nicht nur die Christuswahrheit aus der Mitte in eine sekundäre Position gedrängt; sie wäre ersetzt durch einen heidnischen Mythos, mit dem obendrein Sekundär-Häretisches verbunden ist. Zu letzterem könnte man zweifellos „das Dogma vom Schriftprinzip sämtlicher Häresien" zählen (190) – wenn es so etwas geben würde. Wie G. das aus den Seiten 421–427 der Symbolik ableiten und überdies behaupten kann, dieses Dogma sei „für das Selbstverständnis der römischen Kirche, wie M. es interpretiert, heilsnotwendig" (191), bleibt sein Geheimnis.

Nach all dem fällt es nicht schwer, G.s Schlußbemerkung zuzustimmen, es sei für die Christenheit förderlich, „in der Gelassenheit des Glaubens sich Klarheit über bestehende wie auch neu auftretende Differenzen in Lehre und Praxis der Kirchen zu verschaffen. Denn nicht anders als gemeinsam läßt sich wohl lernen, wieweit solche Differenzen unerheblich oder behebbar und inwiefern ihre Risiken zu übernehmen bzw. einzugehen sind" (296).

Paderborn Paul-Werner Scheele

Gualerni, Gualberto: **Maria Espressione della Società e della Chiesa.** Il compito dell'uomo e del cristiano in una lettura mariologica della Storia della Salvezza. – Bologna: Edizioni Dehoniane (1972). 142 S. (Collana Biblica, Epifania della parola 18) engl. br. Lit 1500.–

Die hier angezeigte Schrift wird man nicht nur der Mariologie, sondern ebensosehr, wenn nicht noch mehr, der theologischen Erkenntnislehre zuordnen. Der Verf. zeigt an Hand der Mariologie die Bedeutung der sozialen Wirklichkeiten für die theologische Erkenntnis. Das Noetische ist dabei für ihn nur ein Teil der ganzen Erkenntnis, weil diese auch als durch die Praxis selber bestimmt erscheint. Der Autor möchte also dartun, wie die sozial-kulturell-politische Gegebenheit, näher das Verständnis von Gesellschaft und Kirche und die Stellung des einzelnen in ihnen, in den mariologischen Aussagen der verschiedenen Zeiten zum Ausdruck kommt. Er geht nicht so weit, daß er die marianischen Dogmen aus den sozial-kulturell-politischen Gegebenheiten ableitet, obwohl man zuweilen, besonders zu Beginn der Schrift, diesen Eindruck haben könnte, aber er weist doch mit ungewöhnlichem Nachdruck darauf hin, wie die sozialen Verhältnisse in den marianischen Aussagen ihren Ausdruck gefunden haben. Hier aber kommen dem Leser Fragen, die die Schrift nicht oder nicht hinreichend anvisiert und beantwortet.

1. Woran erkennt man, daß dieses wirklich Offenbarung und Offenbarungsgut, jenes aber nur eine aus dem sozial-kulturellen Bereich herkommende Interpretation ist? 2. Wann ist die aus dem geschichtlich-sozial-kulturellen Bereich hervorgetriebene Erkenntnis legitime Interpretation der Offenbarung, wann eine im Grunde zu nichts verpflichtende Deutung? Liegt geltende Interpretation der Offenbarungswirklichkeit vor, mag sie auch durch die sozialen Verhältnisse und ihre Erkenntnis erst möglich geworden sein, oder haben wir es mit einer dem Offenbarungswort zwar nicht widersprechenden Aussage zu tun, die sich jedoch keineswegs aus dem Offenbarungsgehalt herleiten und auf die Offenbarungswirklichkeit stützen kann, weil diese „Interpretation" eben nicht von der Offenbarungswirklichkeit getragen und auch nicht durch das Offenbarungswort intendiert ist? 3. Deutet der Verf. die verschiedenen Fakten, auf die er seine Aussagen stützt und aus denen er seine Schlüsse herleitet, allweg richtig? 4. Wenn der Autor die Phänomene bewertet, wird man fragen, ob er richtig wertet und woher er seine Kriterien nimmt. In welchen (Vor-)Urteilen haben sie ihren Ursprung?

Dies vorausgeschickt, sei kurz der Inhalt der Schrift angegeben. In einem ersten Teil „La rilevanza sociale del singulo come chiave ermeneutica della Mariologia" (1–41) zeichnet der Verf. die verschiedenen geschichtlichen Epochen in ihrem sozial-kulturell-politischen Gehalt, fragt nach der Stellung des einzelnen in ihnen und versucht von hierher die jeweiligen mariologischen Aussagen zu verstehen. Die sozial-kulturellen Gegebenheiten werden allerdings nicht nur recht global geschildert, sondern auch nach Maßstäben beurteilt, die nicht immer überzeugen können. Der zweite Teil trägt die Überschrift „Maria e la ‚Chiesa Costantiniana'" (43–75) und möchte zum Bewußtsein bringen, daß sich von Konstantin an bis in unsere Zeit das Kirchenbild und auch die Mariologie reichlich von ihren Ursprüngen entfernt und geändert haben (vgl. 53). Wie die diakonische Funktion der Kirche nicht mehr gesehen und die ecclesia mit der Hierarchie identifiziert wird, so ähnlich sieht man auch Maria nicht mehr in ihrer Funktion, sondern in sich. Aus der Dienenden wird die Führerin, aus der Mutter die Herrin ... Diese und andere Aussagen wird man zur Kenntnis nehmen, überdenken und prüfen, aber auch fragen, ob dieses jenes ausschließe und ob nicht dieses sich mit jenem verbinden lasse, ja verbunden werden müsse. In den beiden letzten Teilen der Schrift „Maria nella ‚Storia della Salvezza'" (77–107) und „Critica della società e critica delle chiese: un futuro per la Mariologia" (109–117) will der Verf. einen Beitrag zu einer gültigen und in die Zukunft weisenden Mariologie leisten, die nicht nur zu ihren Ursprüngen zurückkehrt, sondern sich auch lebendig weiterentfaltet. Es geht dem Verf. darum, daß das Heilsgeschichtliche wieder stärker gesehen und betont wird. Maria gilt es wieder als Bild der Menschheit zu sehen, die sich als Braut dem Wirken Gottes öffnet und für die andern (das Bild der Mutter) lebt. Einer späteren Mariologie der Privilegien wird eine solche entgegengestellt, die auf heilsgeschichtlich bedeutsame Funktion abstellt. Unter diesem Aspekt werden die marianischen Wirklichkeiten ausgeleuchtet. In der Verkonstantinisierung hat man den Sinn für die Funktion der Kirche verloren. Ähnlich ging es der Mariologie. Man sieht, wohin der Verf. zielt.

Wir haben es also bei dieser Schrift mit einer bestimmten Richtung der neueren Theologie zu tun, die im vorliegenden Falle ihre Einsichten am Exempel der Mariologie zu artikulieren versucht. Hier liegt das Gewicht der Schrift. Man wird unvoreingenommen, aber auch kritisch prüfen, was wertvoll und brauchbar ist. Man wird sich aber auch der unüberschreitbaren Grenzen bewußt bleiben. Im Grunde ist die angewandte Methode mit ihren Einsichten nicht neu. Man denke an die Verwendung der Philosophie im theologischen Raum. Auch erinnert man sich daran, wie man die Entstehung des Katholizismus zu erklären versucht hat. Die Geschichte des Christusbildes, nicht nur in der Frömmigkeit und Liturgie, sondern auch in der Kunst, stellt sich ebenfalls als ein anschauliches Beispiel dar. Neu ist jedoch der bewußte Einbruch der Soziologie und ihrer Erkenntnisse in die katholische Theologie. Damit aber ist erneut die Frage nach einer besseren Entwicklung der theologischen Erkenntnislehre und des Traktats De Traditione gestellt.

Aachen Heribert Schauf

Nasrallah, Mgr. Joseph: **Marie dans l'épigraphie,** les monuments et l'art du patriarcat d'Antioche, du IIIe au VIIe siècle. T. I: Dans l'épigraphie et les monuments. – Beirut: Dar Al-Kalima 1972. 96 S. Erhältlich beim Autor: 17, rue du Petit-Pont, Paris-5e, FF. 25.–

Der Verf., ein bekannter und verdienter Kirchenhistoriker des christlichen Orients und ein guter Kenner der orientalischen Archäologie, veröffentlicht hier den ersten Teil einer Studie über die sich auf Maria beziehenden Aussagen der christlichen Epigraphie, der sakralen Bauten und der religiösen Kunst innerhalb der Grenzen des Patriarchats von Antiochien, vom III. bis zum VII. Jh. Viele epigraphische Texte und vor allem literarische Belege und Kunstgegenstände der christlichen Zeit sind nach der islamischen Eroberung verloren gegangen. Was aber erhalten geblieben ist (vor allem in griechischer Sprache), liefert bemerkenswerte Aussagen über die Gottesmutterschaft Marias, aber auch über ihre Jungfräulichkeit und Reinheit und ihre Rolle als Helferin und Fürsprecherin (und nicht Mittlerin, wie der Verf. ein wenig bedenkenlos schreibt: 40, 80).

Wir sehen von kritischen Bemerkungen bezüglich der Umschrift mancher Fremdwörter und der Wiedergabe deutscher Buchtitel u. ä. ab. Wir wollen lieber den Wert der in diesem ersten Band dargelegten Forschungsergebnisse unterstreichen.

Münster Adel-Théodore Khoury

Algermissen, Konrad: **Konfessionskunde** (neu bearbeitet von H. Fries, W. de Vries SJ, E. Iserloh, L. Klein OSB, K. Keinath). – Paderborn: Bonifacius-Druckerei: [8](1969). XXVIII, 886 S. Ln DM 64–.

Mit der neuen, vom Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik herausgegebenen achten Auflage der Konfessionskunde von Algermissen hat der Verlag einem vielfach geäußerten Wunsch entspro-

chen. Algermissens Werk hatte sich den Ruf eines Standardwerkes für das Gebiet der Konfessionskunde errungen. Es bot eine klare und zuverlässige Information über das weite Gebiet der Lehre, des Lebens und Gottesdienstes der verschiedenen christlichen Kirchen, Freikirchen und Sekten. Daß dies in jahrzehntelangem Bemühen herangereifte Lebenswerk des Autors nicht unverändert nachgedruckt werden konnte, hat seinen Grund darin, daß sich die theologische und vor allem die ökumenische Situation in den letzten Jahren entscheidend gewandelt hat. Es waren bei dem Versuch, eine möglichst vollständige Konfessionskunde herauszugeben, eine Menge neuer Aspekte zu berücksichtigen, „die sich ergeben aus der ökumenischen Bewegung, aus den Ergebnissen der Vollversammlungen des Weltkirchenrates sowie der Tagungen der Kommission ‚Glaube und Kirchenverfassung' und nicht zuletzt durch die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils" (XVI).

Deshalb wurde bei der Neubearbeitung des Werkes zwar soweit als möglich die Konzeption Algermissens beibehalten, zugleich aber auch versucht, der seitherigen Entwicklung im Leben und der Theologie der verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften sowie den oben genannten Gesichtspunkten Rechnung zu tragen. Das kommt u. a. auch darin zum Ausdruck, daß die ökumenischen Aktivitäten einzelner Kirchen und Gemeinschaften ausdrücklich dargestellt werden. Der Anhang (von L. Klein OSB) über den „Ökumenischen Rat der Kirchen" zeigt ebenfalls dieses Bemühen deutlich. Denn wenn sich auch der Ökumenische Rat der Kirchen nicht als Kirche bzw. Superkirche oder als Kirchenbund im eigentlichen Sinn versteht, so ist er doch eine Realität, die das gegenwärtige Erscheinungsbild des Christentums sehr stark bestimmt. Zwar hat er keine „ekklesiale Struktur" im herkömmlichen Sinn, sondern stellt sich – von außen betrachtet – eher als ein bürokratischer Verwaltungsapparat weltweiten Ausmaßes dar. Dennoch ist er als Gemeinschaft von Kirchen „mehr als nur ein Akzidenz der Kirchen: Seine Existenz greift in die Substanz der Kirchen hinein, denn das trinitarische Bekenntnis gehört zum Wesen der christlichen Kirchen" (851f). Ein Überblick über Geschichte, Organisation und Selbstverständnis sowie über die Arbeit des Ökumenischen Rates gehört durchaus in eine umfassende Koffensionskunde hinein.

Aber gerade hier zeigen sich dann die Schwierigkeiten einer Konfessionskunde im herkömmlichen Sinn. Mit ihnen setzt sich in dem vorliegenden Werk E. Stakemeier unter der Überschrift „Konfessionskunde und Ökumenik" ausführlich auseinander.

Er geht dabei von der Frage aus, ob die Konfessionskunde in der Gegenwart, die häufig als „nachkonfessionelles" Zeitalter bezeichnet wird, „noch mehr als historische Bedeutung" haben könne (XVII). Der kurze Überblick über die Geschichte der Konfessionskunde (XXII–XXVIII) zeigt, daß es in der Konfessionskunde zwar immer darum ging, durch geschichtliche Untersuchung der Entstehung und der ursprünglichen Motive der einzelnen Denominationen zu einer umfassenderen Kenntnis und zu einem genaueren Verständnis derselben zu kommen, daß aber diese Forschungen recht unterschiedlich motiviert sein konnten. Der vielfach vorgebrachten Behauptung, die konfessionellen Unterschiede hätten heute nicht mehr die Bedeutung und das Gewicht, die sie früher einmal hatten, antwortet St. mit dem Dokument der Kommission „Glauben und Verfassung" von Bristol (1967), wonach die Unterschiede, die quer durch die Konfessionen gehen, häufig zum Grund neuer Spaltungen würden. Außerdem dürfe „das bleibende Gewicht der traditionellen Gegensätze" nicht unterschätzt werden. Deshalb behält nach St. eine Konfessionskunde, die sich um die Vermittlung exakter Kenntnisse über die verschiedenen Denominationen bemüht, „ihren Platz und ihr Recht auch innerhalb der ökumenischen Theologie und der weiter gespannten Ökumenik". Damit wird die Konfessionskunde als Voraussetzung jenes Dialoges verstanden, „der von einer schon vorhandenen Einheit zu jener vollen Einheit führen soll, die das Ziel aller ökumenischen Bemühungen ist" (XIX). Weil die einzelnen Kirchen und Gemeinschaften ihr Getrenntsein als Schuld erkannt haben, darum genüge auch die Gegenüberstellung und Vergleichung nicht mehr, die in der Symbolik des 19. Jahrhunderts üblich war. Nach St. darf die Konfessionskunde sich heute auch nicht nur mit dem Studium der theologischen Lehren und ihrer systematischen Verknüpfung begnügen. „Sie müssen auch verstanden werden in der Art, wie sie das spirituelle Leben der Kirchen beeinflussen und ihre geistliche Haltung bestimmen" (XX).

Aus diesen Erwägungen kann man wohl einen gewissen Maßstab zur Würdigung der einzelnen Beiträge im vorliegenden Werk gewinnen, die dem hier aufgezeigten Ideal nicht alle in gleicher Weise entsprechen. So ist schon die Überschrift des 1. Hauptteils „Die römisch-katholische Kirche" im Sinne einer Konfessionskunde nicht ganz zutreffend. Denn in diesem Teil bietet H. Fries zwar eine sicher sehr fundierte und lesenswerte Ekklesiologie unter Zugrundelegung der ekklesiologisch relevanten Texte des zweiten Vatikanums. Auch er betont die ökumenische Dimension, die eine Konfessionskunde heute haben muß, und will die entsprechenden Ansätze des Konzils weiter bedenken und fruchtbar machen (4). Von daher ist der Absatz VI, „Kirche und Kirchen" ohne Zweifel von großer Wichtigkeit. Aber eine Darstellung der römisch-katholischen Kirche, ihrer Lehre und ihres Lebens ist der Artikel nicht; und eine solche fehlt in dem Buch völlig.

Nun ist eine konfessionskundliche Bestandsaufnahme und „Verarbeitung" im Sinn der oben dargelegten Überlegungen angesichts der heutigen katholischen Kirche und der in ihr sich vollziehenden Wandlungen sicher eine kaum zu bewältigende Aufgabe. Das gleiche gilt auch – und eher noch mehr – im Hinblick auf „die Kirchen reformatorischer Prägung", die im 3. Hauptteil vorgestellt werden. Dieser Teil (er ist von E. Iserloh und V. Pfnür (4. Kap.) verfaßt) enthält einen geschichtlichen Überblick über die Reformation, ihre Ursachen, ihren Verlauf sowie eine Würdigung der Reformatoren. Auch auf „Leben und Lehre der evangelischen Kirchen" wird ausführlich eingegangen, aber vorwiegend historisch. Das Kap. über die heutige Lage des Protestantismus bietet eine Menge statistischer Informationen und beschreibt die Organisation der Kirchen in den einzelnen Ländern. Daß der Verf. in der Darstellung der Reformationsgeschichte und der inneren Entwicklung des Protestantismus auf sachlich begründete und abgewogene Urteile bedacht ist, braucht hier nur erwähnt werden. Allerdings zeigen sich dann in der Beschreibung des protestantischen Christentums im 20. Jahrhundert wieder sehr deutlich die Schwierigkeiten, mit denen eine Konfessionskunde heute angesichts der ökumenischen Situation konfrontiert ist. Denn abgesehen davon, daß dieser Abschnitt sehr kurz ausgefallen ist, kommen hier weder die Vielfalt der theologischen Strömungen im Protestantismus noch die heute doch faktisch gegebene „Verflochtenheit" katholischer und evangelischer Theologie zur Darstellung.

L. Klein behandelt im 4. Hauptteil „die Kirchen anglikanischer Prägung": die Kirche von England und die anglikanische Kirchengemeinschaft, die verschiedenen altkatholischen Kirchen der Utrechter Union sowie die Methodistenkirchen. Nach der Darstellung der Geschichte folgt jeweils ein Kap. über Lehre, Struktur und Liturgie der verschiedenen Kirchen. Besonders ausführlich und differenziert wird auf das ökumenische Engagement gerade dieser Kirchen eingegangen, was durchaus berechtigt ist, da der Verf. z. B. von den Anglikanern feststellen kann: „So haben ihre eigene ökumenische Erfahrung und ihr ökumenisches Ethos die Anglikaner zu der christlichen Gemeinschaft werden lassen, die wohl den größten Anteil am Zustandekommen der heutigen ökumenischen Bewegung in der Christenheit aufzuweisen hat" (547).

Der 5. Hauptteil des Buches befaßte sich mit den „Freikirchen und Sekten" (von K. Keinath). Die Information über diese Gruppen und Gruppierungen ist besonders wichtig, da sie sich z. T. ja sehr stark von der übrigen Christenheit absondern, nicht selten aber auch durch eine groß angelegte Werbung neue Mitglieder zu gewinnen suchen, wobei es „für den parasitären Charakter mancher Sekten bezeichnend (ist), daß sie ihren missionarischen Bekehrungsdrang weniger zum Nichtgläubigen als zum Gläubigen hin entfachen" (681). Da auf diesem weitverzweigten Gebiet die Orientierung schwierig ist, ist eine Klärung der Begriffe von großer Wichtigkeit. Um das Wesen einer Sekte zu beschreiben, wählt der Verf. vier formale und vier materiale Bestimmungsgründe, die allein aber wohl kaum ausreichen, um zu bestimmen, welche Gemeinschaft als Sekte anzusehen ist, u. a. auch deshalb nicht, weil aufgrund sich vollziehender Veränderungen der Charakter einer Gemeinschaft sich ändern kann (681f). Auf den S. 675–680 wird ein Gutachten von W. Bartz über die Gültigkeit der von den verschiedenen Sekten gespendeten Taufe wiedergegeben. Eine Information darüber kann vor allem für Seelsorger wichtig sein.

Wenn die Verfasser und Bearbeiter sich auch durchweg um eine sachliche, der ökumenischen Situation entsprechende Darstellung und Würdigung der einzelnen Kirchen und Gemeinschaften bemüht haben, so wird doch auch deutlich, daß eine Konfessionskunde heute vor Problemen steht, die noch keineswegs gelöst sind. Denn sicher ist gerade im Hinblick auf den ökumenischen Dialog

eine umfassende Kenntnis der verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften eine notwendige Voraussetzung. Unter dieser Rücksicht kann das Werk auch ohne Zweifel gute Dienste leisten. Eine klare Gliederung des sehr umfangreichen Stoffes, Literaturangaben zu den einzelnen Teilthemen sowie ein Personen- und Sachregister machen es möglich, das Buch auch als Nachschlagewerk zur ersten Information zu benutzen. Allerdings bekommt man doch auch häufig den Eindruck, als ob die verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften in sich ruhende Gebilde wären, da einmal der große Prozeß des Umbruchs, in dem die gesamte Christenheit sich gegenwärtig befindet, nicht recht deutlich wird einschließlich der wechselseitigen Beziehungen und Beeinflussungen der einzelnen Gemeinschaften untereinander. Zum anderen wird wohl auch zu wenig auf die Art und Weise eingegangen, wie sich die jeweiligen Konfessionen den Problemen der Welt und der Menschheit stellen.

Somit ist diese achte Auflage von Algermissens Konfessionskunde bei allem Positiven, was man dazu sagen kann, doch auch zugleich der Ausdruck dafür, daß die wissenschaftliche Konfessionskunde (zum mindesten im katholischen Raum) ein den gegenwärtigen Erfordernissen entsprechendes Selbstverständnis noch nicht hat finden und verwirklichen können.

Paderborn Heinrich Petri

Von Allmen, Jean-Jacques: **Une réforme dans l'Église,** possibilité – critères – acteurs – étapes. – Gembloux: J. Duculot (1971). 90 S. (Recherches et Synthèses, Section d'Oecuménisme, I) br. bfr 180.–

Der in ökumenischen Kreisen bekannte reformierte Theologieprofessor der Universität Neuchâtel legt in diesem Bändchen einige Vorträge vor, die er Anfang 1970 als erster Dozent auf einem neu errichteten und nach Dom Lambert Beauduin benannten Lehrstuhl der Löwener Katholischen Universität gehalten hat. Das Thema, Möglichkeit, Kriterien, Träger und Etappen einer Reform in der Kirche, wird in einer Sprache behandelt, die einen starken homiletischen und ermahnenden Charakter hat, was dadurch zu erklären wäre, daß der verdiente Redner seine Gedanken vermutlich einem recht breiten Publikum von ökumenisch beseelten Christen zugänglich machen wollte.

Inhaltlich scheint dem Rezensenten vor allem das 2. Kapital, wo Kriterien der Reform besprochen werden, beachtenswert. Hier wird der Vorgang der Kirchenreform in Anlehung an die Theologie Karl Barths als Akt des Gehorsams verstanden: die sich reformierende Kirche solle zugleich ihrem Ursprung, ihrem Ziel und der gegenwärtigen Welt, in der sie lebt, „gehorchen" (29, 46). Auf diese Weise könne auch jede konfessionelle Kirche, die sich zur Selbstreform entschließt, den anderen Kirchen einen „Gehorsamsvorschlag" machen bzw. vorleben (25). Das Kriterium der Ursprungstreue setze nicht nur die Befolgung der biblischen Richtschnur voraus (wobei übrigens die historisch-kritische Exegese nicht ohne Gefahr der Verwirrung sei! vgl. 31), sondern auch die weitgehende Berücksichtigung jener „kanonischen Momente" der kirchlichen Tradition, „die von allen Kirchen übereinstimmend rezipiert wurden" (33: hier Hinweis auf den Grundsatz des Vinzenz von Lérins). Das Kriterium der Zieltreue (33ff), d. h. der eschatologischen Grundhaltung wird vom Verf. weniger differenziert aufgezeigt. Das Kriterium der Gegenwartstreue dagegen erhält eine recht eingehende Behandlung (36–45). Hier fallen dann auch die kritischen Urteile in bezug auf unterlassene bzw. übertriebene Reformbestrebungen. Das Wort von Roger Schütz (Taizé) über das „Heute Gottes" wird aufgegriffen (36) und leitet zumindest indirekt recht weltoffene Aussagen ein: es gebe heute „eine gewisse historische Koinzidenz zwischen den in der Welt notwendigen Wandlungen und den in der Kirche notwendigen Wandlungen" (40); das Bewußtsein, daß die Kirche „diejenigen, zu denen sie gesandt ist, nicht mehr erreicht", solle für sie einen vorzüglichen Reformstimulus darstellen (70); es seien sogar Situationen da, in denen die Welt die Kirche über die richtige Wandlung, die zu vollziehen sei, belehre: „Wenn es die Welt ist, die zur Kirche im Namen Gottes sprechen muß, obwohl es doch die Kirche ist, die die Schrift erforscht, dann muß bei der Kirche ein sehr weit fortgeschrittenes Stadium der Introversion und der Selbstzufriedenheit erreicht sein" (56). – Damit ist aber nur die erste Mahnung ausgesprochen. Die zweite und wohl schwerwiegende gibt der Befürchtung Ausdruck, die Kirche könne leicht in ihrem weltlichen Engagement und der damit zusammenhängenden Reformaktion der eigenen Identität verlustig gehen (44). Daher kommen dann diese an sich ziemlich erstaunlichen Sätze: die Kirche solle „wie ein Fremdkörper" (*corps étranger*) in der Welt da sein, der sie beunruhigt oder sie zur Einheit bringt (37); der Heilige Geist sei dabei „der Meister der heilsamen Entwurzelungen" (41); der Christ habe sich zwischen weltlicher Revolution und kirchlicher Reform, wo eine solche Alternative vorliegt, ganz und gar für letztere zu entscheiden (40); man tue gut daran, sich vor „radikalen Charismatikern" zu hüten (55).

Der Verdacht, daß die genannten recht polaren Aussagen (jedoch mit vorwiegender Polarisierung auf der Seite der Identitätswahrung) Zeichen eines unbewältigten ekklesiologischen Dualismus sind, erhärtet sich bei der Lektüre des 1. Kapitels. Dort wird nämlich nach der Reformabilität der Kirche *in abstracto* gefragt, ob diejenige Kirche, „die von einem souveränen Akt Gottes geschaffen" wurde, als wesentlich „irreformabel" anzusehen sei (13, vgl. 11). Hier scheint die alte reformatorische Unterscheidung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche im Hintergrund zu stehen, obgleich der Verf. ausdrücklich lieber eine Reihe anderer Unterscheidungen einführt. Er spricht, einen Gedanken Melanchtons weiterführend (13, Anm. 9), von *sacramentum* und *sacrificium* in der Kirche; das erste sei göttlichen Ursprungs und irreformabel, das zweite menschliches Werk und daher reformabel. Übrigens: die „Sakrament-Kirche" (*Eglise-sacrement*) und die „Opfer-Kirche" (*Eglise-sacrifice*) unterscheiden sich voneinander und verhalten sich zueinander wie Mann und Frau in der Ehe... (14,22). (Man staunt etwas, wenn S. 18 die Beziehung von „Sakrament" und „Opfer" mit der hypostatischen Union der beiden Naturen Christi gleichgesetzt wird). Andere „Dualitäten": das göttlich gewährte Neue und das menschliche Alte an der Kirche (16ff); die gottgegebene Existenz und die sündhafte Verzerrung der Kirche (22). Diese tragen m. E. dazu bei, daß der Eindruck eines latenten und unbewältigten Dualismus (trotz der verbalen Ablehnung eines „ekkelisiologischen Nestorianismus") sehr stark wird und daß dadurch eine teils idealistische, teils sündenzentrierte Vorstellung von der Reform erzeugt wird. Idealistisch wird gedacht, insofern behauptet wird, die Reform sei „eine Bemühung um optimale Übereinstimmung (*adéquation*) des Sacrificium-Aspekts mit dem Sacramentum-Aspekt der Kirche, bzw. Übereinstimmung der Kirche, die in der Geschichte von den Menschen zu schaffen ist mit der Kirche, die Gott durch seinen souveränen Akt schafft" (16). Sündenzentriert wird gedacht, insofern einer mystisch hypostasierten, heiligen und irreformablen Kirche (vgl. die „naturapura-Abstraktion" der Scholastik!) konkrete Kirchen gegenübergestellt werden, in denen die Sünde dermaßen um sich greift, daß die Reform (hier mit kirchlicher Buße gleichgesetzt) unerläßlich wird (21). Wäre es nicht realitätsgemäßer zu sagen, daß Reform nicht notwendig moralischen Sinn und Bekehrungscharakter hat, sondern in vielen Fällen einfach von der „Gleichzeitigkeit" der je konkreten Kirche mit ihrer Zeit und Welt gefordert wird? M. E. ist eine Kirche recht schlecht daran, wenn sie nur und erst sündhafte Zustände reformiert und die Reform selbst nicht grundsätzlich als eine Forderung der geschichtsbewußten und kritischen Vernunft versteht. Über die Reformabilität bzw. Irreformabilität der Kirche als mystischer Wesenheit kann nur eine völlig abstrakte Diskussion geführt werden, die der Reformpraxis selbst keinerlei Orientierung gibt, zumal kein Theologe in der Lage ist, das göttliche und das menschliche Werk an der konkreten Kirche voneinander sauber zu trennen. Auch der Hinweis auf das gar nicht so unbestreitbare Faktum, das NT rede nie von Kirchenreform, kann m. E. nicht erklärt werden mit einem etwaigen Bewußtsein von einem unantastbaren göttlichen Wesenskern der Gemeinde, der bei den ersten Christen das ganze ekklesiale Blickfeld beherrscht hätte (vgl. 23). Wo es Kirche gab und gibt, verlangt die geschichtliche Vernunft ebenso wie die konstitutive Sendung bzw. das Für-andere-Sein der Christen Reformen, Änderungen und Anpassungen, worunter freilich auch die ständige Behebung ungerechter, sündhafter Zustände zu zählen ist. Sicher gibt es Grenzen der Änderbarkeit, sie sind aber nicht mystisch, wesensontologisch, statisch-idealistisch, sondern ganz und gar geschichtlich, im Sinne einer im Werden begriffenen weil eschatologischen Identität zu verstehen. Dieser Gedanke war den Reformatoren des 16. Jahrhundert nicht geläufig. Deshalb läßt sich ernsthaft fragen, ob ihre Reformation das alleinige Modell für gegenwärtige Wandlungsprozesse in der Kirche darstellt. – Die vorliegenden Vorträge, die von wahrhaftem ökumenischen Eifer, von einer aufrichtigen Sorge um wahres Reformieren geprägt sind und durch viele anregende Intuitionen ihren Wert besitzen, hätten durch eine geschichtliche Hermeneutik der ekklesialen Existenz eine gewiß höhere und weiterreichende Durchschlagskraft erhalten.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Heimerl, Hans: **Der laisierte Priester.** Seine Rechtsstellung. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1973). 92 S. kart. DM 15.–

Die Tatsache, daß gegenwärtig mehr und mehr Priester ihre persönlichen Konsequenzen aus der im Westen geltenden Zölibatsgesetzgebung zu ziehen gezwungen sind, konfrontiert die lateinische Kirche mit einem ebenso ungewollten wie provozierten Problem, welches viele lieber im Schutz der „Diskretion" abgehandelt und „gelöst" sehen wollten: der sogenannten „Laisierung", d. h. der wohl nur einigen Juristen zugänglichen Fiktion einer Rückversetzung von geweihten Amtsträgern (und das teilweise noch zur Strafe) in den „Laienstand". Der bekannte Grazer Kanonist H. Heimerl unterzieht sich in seinem – auch für Kirchenleitungen – lesenswerten Büchlein als erster der manchen wohl nicht gerade dankenswert erscheinenden Aufgabe, die Rechtsstellung der Laisierten zu untersuchen. Er kommt dabei zu dem fundierten Ergebnis, daß in der gegenwärtigen Übergangsphase zwar bis in die jüngste Zeit hinein römische Erlasse und Interpretationen mit vielen früheren Zuständen, die nichts anderes als inhuman waren, Schluß gemacht zu haben scheinen, daß aber von einer befriedigenden Regelung noch kaum die Rede sein kann, was denjenigen, der annehmen mußte, auch das nachkonziliare „Rom" beherrsche noch die Kunst der Gesetzgebung, erstaunen mag. Jedenfalls steht die gelungene Integration eines Personenkreises, welcher doch wohl nach Zahl und Gewicht eine beachtliche innerkirchliche Gruppierung darstellt, in die Kirchengemeinschaft noch aus. Als Jurist kann man sich mit eben dieser Situation nicht recht abfinden: hält die Kirchenführung trotz aller auch theologisch nicht gerade unbeachtlichen Gegenargumente aus welchen Gründen auch immer ohne gravierende Abstriche an der „lex coelibatus" fest, so muß sie, schon im Interesse des Rechtes, über die bisherigen Bestimmungen allenfalls experimentellen Charakters hinaus die rechtliche wie die gesellschaftliche Stellung der Laisierten nüchtern und mutig genug regeln. Heimerl betont zu Recht, daß es auch juristisch gesehen unredlich ist und bleibt, sich auf ungefährliche Globalformulierungen zu verlassen und sich allenfalls pro forma auf pastorale oder gar moralisch angehauchte Bemühungen einzulassen (83). Das dadurch entstehende rechtliche Niemandsland ist nicht geeignet, die Basis für eine ehrenvolle Beheimatung ehemaliger Amtsträger abzugeben, schon gar nicht, wenn die Mehrzahl von diesen an ihrer ungekündigten Bereitschaft zum Dienst in der Kirche festhält. Andererseits verführt eine solche Situation geradezu zu dem Versuch, sich „von unten her" auf eigene Faust ein wirkliches oder vermeintliches Recht in der Kirche zu suchen. Bloße Barmherzigkeit – das muß von seiten der jeglichem Juridismus abgeneigten Kanonisten gesagt werden – bringt die Gefahr mit sich, den Betroffenen zunächst in seiner Erniedrigung bestätigt sehen zu wollen, bevor man ihm wieder die Hand reicht. In einer Zeit, die nach Recht statt nach Almosen verlangt, will auch der laisierte Priester klare Rechte, und nicht nur diejenigen eines „Straflaien", zugesagt bekommen.

Der Verf. analysiert die derzeitige Lage vor allem im Anschluß an die Bischofssynode des Jahres 1971 und schlägt seinerseits gesamtkirchliche Normen vor, die einer da und dort zu beobachtenden ortskirchlichen Willkür steuern sollen. Seine Vorschläge (80–82) sind beachtenswert und müßten zumindest so lange gelten, als eine umfassendere Lösung des zugrundeliegenden Problems noch aussteht.

Münster/W. Horst Herrmann

Mattai, Guiseppe: **Morale internazionale.** – Bologna: Edizioni Dehoniane 1972. 92 S. (Corso di teologia morale) br. Lit. 1000.–

Die Schwierigkeit, ein umfassendes Handbuch der theologischen Ethik zu erstellen, wird allem Anschein nach heute auch in romanischen Ländern empfunden. So wird selbst die auf 13 Bände veranschlagte italienische Reihe „corso di teologia morale", in deren Rahmen die Arbeit von M. erschienen ist, nur als ein erster Schritt auf dem Weg zu einem erst später erstellbaren Manuale verstanden. Da beim vorliegenden Band außerdem noch vom Umfang her Grenzen gesetzt waren, konnten die Probleme – nach dem eigenen Urteil des Verf. – nur inadäquat behandelt werden, ein Umstand, der angesichts der Bedeutung der anstehenden Fragen (etwa bzgl. des Krieges) nicht sonderlich erfreulich ist.

Nach einer kurzen Beschreibung der wichtigsten Phänomene und Entwicklungen in den heutigen internationalen Beziehungen folgen zwei nur wenig längere Kapitel, das eine über internationale Gemeinschaften und Institutionen, das andere über die Rechte der Einzelstaaten und ihre gegenseitigen Beziehungen. Dabei geht es vor allem im ersten dieser beiden Kapitel nicht so sehr um die Institutionen selbst als vielmehr um die kirchlich-theologische Beurteilung und Stellungnahme. – Das weitaus umfangreichste Kapitel ist den Fragen der Gewalt und des Krieges gewidmet. Im einzelnen kommen zur Sprache: die Lage der Länder der 3. Welt, die klassische Lehre vom bellum iustum, die Kritik an dieser These, das Problem der revolutionären Gewalt, das Phänomen der Kriegsdienstverweigerung. Der Verf. zeigt sich den neueren Strömungen gegenüber aufgeschlossen, bis hin zu einer vorsichtigen Anerkennung der Gewalt als „extrema ratio". Unverkennbar ist ferner die Frontstellung gegen den Neokolonialismus (43f) sowie seine Abneigung gegen den Kapitalismus und die augenblicklichen Formen des Welthandels (44f). Für hiesige Ohren erstaunlich dürfte sein, daß als Beispiele für auch von der Kirche geduldete Formen der Gewalt neben den Kreuzzügen und „Antisemitismen" antikommunistische Haltungen genannt werden (74). – Den Abschluß bildet ein wiederum nur wenige Seiten umfassendes Kapitel über den Frieden.

Das zweiseitige Literaturverzeichnis am Ende des Buches bietet nur eine Auswahl; wie die Anmerkungen zeigen, hat der Verf. eine größere Anzahl von Arbeiten konsultiert und verwertet.

Einen Vorzug des Buches kann man in der engagierten Stellungnahme des Autors erblicken. Ohne extreme Positionen zu vertreten, läßt er keinen Zweifel daran, in welche Richtung seine Sympathien gehen. Dies gilt vor allem für seine Ausführungen über die sog. „unterentwickelten" Länder (wobei er bereits diesen Terminus für ungerecht und ungeeignet hält und statt dessen die von südamerikanischen Soziologen geprägte Distinktion zwischen Zentrum und Peripherie bevorzugt).

Als weiteren Vorzug könnte man die Handlichkeit des Buches nennen und die damit gegebene Verwendungsmöglichkeit im Studium. Aber gerade hier ergeben sich denn auch die ersten Bedenken. Manches ist doch so summarisch abgefaßt, daß es kaum eine Information bietet. (So wird etwa die Friedensforschung auf nicht einmal anderthalb Seiten abgehandelt.) Unter dieser Rücksicht nimmt das wenn auch schon etwas ältere Werk von R. Coste, Morale internationale, sicher einen höheren Rang ein.

Von größerem Nachteil ist freilich noch ein anderer Umstand: eine nicht zu verkennende Unsicherheit in der Frage der anzuwendenden Methode. Der Verf. gibt selber an, daß er in induktiver Weise vorgehen möchte. Doch trifft dies nur teilweise zu. Nicht selten sind auch positivistische und deduktionistische Ansätze. Besonders charakteristisch hierfür ist m. E. die Vorstellung der Größe „Naturrecht" mit Hilfe einer Definition (vgl. S. 19). Auch die in den neueren päpstlichen Enzykliken und in Konzilstexten zutage tretende Ablösung des naturgesetzlichen Denkens durch eine phänomenologische Betrachtungsweise wird vom Verf. nicht registriert. Dagegen, daß die Ausführung auf weite Strecken hin in einer ausgiebigen Zitation und Auslegung offizieller kirchlicher Dokumente besteht, ist an sich nichts einzuwenden; im Gegenteil, das Eingehen auf diese Dokumente ist im Rahmen einer solchen Arbeit mehr als naheliegend. Aber es geschieht vielfach in einer Weise, die nicht gerade den induktiven Charakter der Studie belegt. Hier wäre zweifellos dienlicher gewesen, wenn der Autor stärker auf profane Wissenschaften zurückgegriffen hätte (etwa im Problemkreis von Krieg und Frieden auf Psychologie und Verhaltensforschung), so daß seine Ausführungen von dorther ihren Ausgang hätten nehmen können. In dieser Richtung dürfte denn auch eine Ergänzung des hier vorgelegten Entwurfes anzustreben sein.

Trier Helmut Weber

Caffarra, Carlo / **Piana,** Giannino: **Principi di morale religiosa.** – Bologna: Eidizioni Dehoniane 1972. 192 S. (Corso di teologia morale) br. Lit. 2200.–

Daß dieser Band der Reihe „corso di teologia morale" (vgl. dazu die vorausgehende Rezension von G. Mattai, Morale internazionale) unter der Rubrik „spezielle Moral" erscheint, nährt die Vermutung, daß es hier um Ausführungen zu jenen Themen geht, die im traditionellen Rahmen der Moraltheologie unter der Überschrift „religiöser Pflichtenkreis" behandelt werden, zur Zeit jedoch zumindest in der moraltheologischen Diskussion etwas in den Hintergrund getreten sind. Die Erwartung, in dem vorliegenden Band einen Beitrag zur Behebung dieses Mangels zu finden, wird allerdings nur zum Teil erfüllt, nämlich erst gegen Ende des Beitrages von

G. Piana. Zuerst und vor allem geht es um die grundsätzliche Frage des Zusammenhangs von Moral und Religion bzw. Glauben. Unter dieser Rücksicht hätte das Buch wohl besser in die 1. Sektion dieser Reihe gehört, in der Probleme der „Fundamentalmoral" behandelt werden.

Der Stoff wird in eine „historische Untersuchung" (9–66) und eine „systematische Darstellung" (67–190) aufgegliedert, wobei freilich auch im 2. Teil manche Passagen über geschichtliche Entwicklungen zu finden sind (so im 2. Kap. über die Religion in einer säkularisierten Welt).

Der 1., historische Teil stammt von C. Caffara. C. versucht die Entwicklung nachzuzeichnen, die das Verhältnis von Moral und (christlicher) Religion in den letzten 7 Jahrhunderten der europäischen Geistesgeschichte genommen hat. Dabei glaubt er drei fundamentale Phasen unterscheiden zu können: Der Nominalismus – als der 1. Schritt auf diesem Weg – stellt die Begründung der Moral einzig auf den Willen Gottes, negiert damit die Möglichkeit eines breiteren Zusammenhangs zwischen Moral und Glauben und bereitet so ihre Trennung vor. Vollzogen wird diese Trennung in der 2. Phase, die in der Aufklärung kulminiert. Hier erscheint die Moral als eine letztlich vom Glauben unabhängige Größe; ihre Normen und Werte würden genau so gelten, etsi Deus non daretur. In der 3. Phase schließlich werden Moral und Religion als Gegensätze ausgegeben. Die authentische Moral des Menschen fordert eine Absage an jegliche religiöse Vorstellung. Nachgewiesen wird diese Mentalität von C. im Marxismus, bei J. P. Sartre und in der Konzeption von S. Freud.

Neben dieser progressiven Auflösung des Verhältnisses Moral–Religion sieht der Verf. allerdings hoffnungsvolle neue Entwicklungen in der zeitgenössischen Theologie, wobei er vor allem auf Bonhoeffer und die „Theologen der Hoffnung" hinweist. Hier werde vom Glauben aus eine Brücke zur Moral geschlagen. Vor allem die Besinnung auf das Geheimnis Christi mache die Notwendigkeit eines ethischen Einsatzes in der Welt und in der Geschichte deutlich.

C. hat im Rahmen dieser Arbeit die Entwicklung natürlich nur in ihren Grundzügen zeigen können. Das hat leider im letzten Abschnitt über die Theologie der Hoffnung zu einer etwas oberflächlichen Darstellung geführt. Aber der eigentlich historische Teil kann trotz der Kürze als gelungen betrachtet werden. Die großen Linien werden deutlich sichtbar gemacht und überzeugend belegt. Dem Urteil, daß der Nominalismus verhängnisvolle Entwicklungen für die theologische Ethik ausgelöst hat, kann man wohl zustimmen, doch wäre es einer weiteren Untersuchung wert, wieweit sich nicht auch schon in der Bibel ein ethischer Voluntarismus findet. In diesem Falle wäre der mittelalterliche Voluntarismus wohl doch etwas differenzierter zu beurteilen, als C. es tut. Und dies wiederum könnte auch zu einer nicht ausschließlich negativen Wertung des modernen Säkularisierungsprozesses führen. Hier hat C. doch wohl zu sehr nur das Negative der Entwicklung gesehen; schon sein Mitautor Piana, Verf. des systematischen Teils, vertritt eine ausgewogenere Position.

P. beginnt seine Ausführungen etwas unvermittelt mit einem Abschnitt über das „religiöse Phänomen und seine Interpretation". Konkret geht es um eine Wiedergabe der wichtigsten Aussagen von Religionswissenschaft, Kulturanthropologie, Religionspsychologie und Religionsphilosophie. – Es folgt ein Kap., in dem, wie schon erwähnt, wiederum historische Zusammenhänge zur Sprache kommen; es findet sich hier aber auch eine längere Auseinandersetzung mit dem Phänomen und dem Begriff der Säkularisation, wobei, wie ebenfalls schon erwähnt, auch möglicherweise gute Auswirkungen dieses Prozesses gesehen werden: er könne den genuinen Sinn der christlichen Botschaft wieder entdecken lassen und vermöge zu einem verstärkten Einsatz in der Welt zu stimulieren (vgl. S. 105). – Ein 3. Kap. befaßt sich sodann ausführlich mit der christlichen Auffassung vom Zusammenhang zwischen Moral und Religion. Ausgehend von biblischen Aussagen, aber auch von Auskünften der Religionsphänomenologie (R. Otto) und Religionsphilosophie (M. Scheler) wird eine Fülle von Verbindungen aufgezeigt: die Moral ist in ihrem Wesen religiös bestimmt, insofern sie eine Moral der „Berufung", des „Bundes", der ständigen Bekehrung usw. ist. – Erst im 4. Kap. kommt die spezielle Thematik des „religiösen Pflichtenkreises" zur Sprache: das traditionelle Problem des Wesens und der Einordnung der virtus religionis, die Frage der Gottesverehrung (culto) und das Gebet. Bzgl. der virtus religionis verteidigt P. die Position des Thomas v. Aquin, wonach es sich um eine von den theologischen Tugenden verschiedene virtus handelt; im Abschnitt über die Gottesverehrung spricht er sich für eine stärkere Verwurzelung der Liturgie im übrigen Leben aus; und auch das Gebet wird ausdrücklich mit dem weltlichen Bereich in Verbindung gebracht: Beten bedeutet, die Präsenz Gottes im gesamten Leben anerkennen („Gott schauen in jedem Menschen und in jedem Geschöpf, mit dem wir in Kontakt kommen"; S. 177). – Ein letztes Kap. schließlich handelt von der „eschatologischen" Bedeutung des christlichen Kultes. Dabei geht es vor allem um den von dort ausgehenden Impuls zu einem intensiveren innerweltlichen Einsatz.

Dieser 2. Teil des Buches zeichnet sich u. a. durch das Bemühen aus, auch außerhalb des katholischen Raums positive Elemente zu entdecken und Brücken zu anderen geistigen Strömungen zu schlagen, selbst zum Marxismus hin. Wenn auch eine deutliche Reserve zu spüren ist, so läßt sich andererseits nicht das Bestreben übersehen, im Marxismus gewisse Tendenzen zu finden, die eine Annäherung möglich erscheinen lassen (vgl. 86–89) – Überlegungen, die wohl auch durch die besonderen politischen Verhältnisse Italiens bedingt sind. Ein weiteres Charakteristikum dieses Beitrags ist die durchgehende Betonung der spätestens seit „Gaudium et spes" allgemein anerkannten welthaften Ausrichtung des christlichen Glaubens und der christlichen Frömmigkeit.

Freilich wird dabei auch die Verlegenheit deutlich, in der sich die Theologie heute ganz allgemein befindet, wenn nun näherhin das konkrete Verhalten beschrieben werden soll. Auch P. bleibt hier vielfach bei Gemeinplätzen oder reichlich abstrakten Formulierungen. So hat beispielsweise die Aussage, daß das österliche Geheimnis die „Norm" unseres moralischen Verhaltens sei (128), gewiß einen guten Sinn, aber was bedeutet dies nun konkret für den Alltag des Christen? Auch der Umstand, daß die Ausführungen weithin in der traditionellen religiös-theologischen Terminologie gemacht werden, dürfte ihre Wirkung auf den heutigen Menschen nicht wenig beeinträchtigen. Damit soll die Mühe des Verf. nicht abgewertet werden; es zeigt sich nur einmal mehr, wie schwierig das Thema „Frömmigkeit" heute zu bewältigen ist.

An kleineren Mängeln sei noch folgendes vermerkt: Deutsche Namen und Zitate werden nicht gerade mit besonderer Exaktheit wiedergegeben; vgl. S. 13: Max Sceler (statt Scheler); S. 23: H. Rommer (statt Rommen), Das ewige Wiederkehn des Naturrechts; S. 39: „Die streit der Facultäten"; S. 44: Selbsständigkeit, Selbsterzenung.

Von R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (vgl. 121), liegt inzwischen eine 2. Auflage vor.

Trier Helmut Weber

Häring, Bernhard: **Heilender Dienst.** Ethische Probleme der modernen Medizin. – (Mainz): Grünewald (1972). 184 S. Sn. DM 22.50

„Seit etwa 15 Jahren hat sich kein Moraltheologe erkühnt, dieses Gebiet systematisch zu bearbeiten." Angesichts einer „wahren Revolution auf dem Gebiet der Medizin" „und ähnlich tiefgreifend ... der Neubesinnung der katholischen Moraltheologie, oder besser gesagt: der ökumenischen Ethik" (Vorwort), hat H. ein nach Inhalt und Sprache Beachtung verdienendes Werk geschaffen.

In 8 Kapiteln behandelt H. sein Thema. Nachdem zunächst (1. Kapitel:) „Der ‚Sitz im Leben' der medizinischen Ethik" (11–22), (2. Kapitel:) „Der Beitrag der Theologie zur medizinischen Ethik" (23–25), (3. Kapitel:) „Das Ethos des Ethikers in der Begegnung mit der modernen Medizin" (26–31, und (4. Kapitel:) „Ethos, Standesordnung und Ethik der Ärzteschaft" (32–45), also gleichsam die Grundlagen der allgemeinen medizinischen Standesethik dargelegt werden, beginnt die spezielle Standesethik mit dem 5. Kapitel: „Der Naturbegriff im Selbstverständnis der Medizin" (46–63). Es folgen dann (6. Kapitel) die Darlegungen über „Das Leben des Menschen" (64–107), und (7. Kapitel) über den „Tod des Menschen" (108–132). Den Abschluß bildet (8. Kapitel) „Die Gesundheit des Menschen" (133–177) sowie eine gut ausgewählte Bibliographie, geordnet nach den einzelnen Kapiteln.

Wenn die ärztlich-ethische Grundaufgabe heißt: Heilender Dienst am Menschen, dann gewinnt die Anthropologie nicht bloß für die Anwendung sachtechnischer Gestaltungsnormen – also für die lex artis –, sondern erst recht für deren Anwendung in ethischer Verantwortung grundlegende Bedeutung (vgl. 17ff). Sowohl die im Vorwort erwähnte „Revolution auf dem Gebiet der Medizin" wie die „Neubesinnung der katholischen Moraltheologie" findet bei H. einen umsichtigen Vertreter und, wo nötig, auch einen mutigen Verfechter. Mit der immer wieder von ihm aber doch wohl zu negativ erwähnten „traditionellen Moraltheologie" mit ihren Stellungnahmen in den überlieferten „Handbüchern", sucht H. *nova et vetera* miteinander zu verbinden. Er gelangt so zu seinen ethischen Urteilen, die er aber weniger ableitet aus metaphysisch-anthropologischen Gründen (agere sequitur esse!) als vor allem aus pastoral-psychologisch-soziologisch verstandenen Forderungen neuer bisher so nicht bekannter ethischer Entscheidungssituationen aufgrund neuer Weisen ärztlichen Könnens und Handelns. Vielleicht kann man moraltheologisch diese Situation bei H. am besten damit umschreiben: Er betont infolge der Bewertung der geschichtlichen Variabilität das esse morale mehr in seiner Dyna-

mik und Veränderlichkeit unter weitgehender (gewiß nicht vollständiger!) Zurücksetzung des in jedem esse metaphysicum et physicum humanum anwesend bleibenden Kerns. Einer „traditionellen" mehr statischen Moraltheologie, wie H. sie versteht, wird eine „moderne mehr dynamische Moral" entgegengestellt.

Hier rührt H. sicher an das zentrale Problem jeder, auch der heutigen, Moraltheologie: durchhaltende unveränderliche Wesenswirklichkeit in wandelbarer konkreter geschichtlicher Ausdrucks- oder Erscheinungswirklichkeit (Statik und Dynamik untrennbar in einem) gehören zusammen und dürfen nicht auseinandergerissen werden. Aber bestimmen allein oder überwiegend die je konkreten geschichtlichen wandelbaren Realisationsmöglichkeiten das sittliche Sollen trotz und vielleicht sogar gegen die unveränderliche Wesenswirklichkeit des Menschen oder der Ehe oder der sozialen Gemeinschaft? Verändern jene Möglichkeiten vielleicht sogar den sittlich zu verantwortenden unveränderlichen Kern des darzustellenden und zu entfaltenden Wesensseins des Menschen und Christen? Dort würde die Sittlichkeit normativ von der wechselnden Erscheinungswirklichkeit überwiegend oder allein bestimmt. Hier würde sogar von dieser Erscheinungswirklichkeit her die Wesenswirklichkeit verändert. Man erkennt klar, welche entscheidende praktische Bedeutung auch heute noch die richtige Lösung des Universalienproblems hat! Zwischen dem Extrem eines Nominalismus, der notwendig zur Situationsethik führt, und dem Extrem eines platonisierenden Begriffsrealismus, der der Geschichtlichkeit nicht gerecht wird, liegt offenbar die Wahrheit! Daß allein die Betrachtung des unveränderlichen Wesenskerns der menschlichen und mitmenschlichen (sozialen) Wirklichkeit nicht ausrecht, ist klar. Es geht darum, daß der Kern unverkürzt und möglichst vollkommen je hier und jetzt in der konkreten geschichtlichen Erscheinungswirklichkeit dargestellt wird.

Wichtig ist auch für H. der Schlüsselbegriff „Natur" (46ff). Mit Recht heißt es: „Der Naturbegriff: Crux der Theologie, Philosophie, Medizin" (46). Die Ausführungen H.s ließen sich bei der Vieldeutigkeit des Begriffs „Natur" besser von seinem Gegenbegriff: „Kunst", „künstlich", „vom Menschen gemacht" her bestimmen. Der Mensch findet bei der freien Entfaltung seines Menschseins eine Wirklichkeit vor (als „vorgegeben"), die ihm um jenes willen in mannigfaltiger Weise, aber auch in unausweichlicher sittlicher Absolutheit „aufgegeben" ist. Das Verhältnis von vorgegeben zu aufgegeben ist eine sich durchdringende Einheit von außen und innen, von Dynamik und Statik. Das gilt auch (entgegen 47) für den „der biblischen, heilsgeschichtlichen Sicht entsprechenden Naturbegriff".

Diese „ellipsoide Verfaßtheit" der Wirklichkeit des Menschen mit den je zwei Brennpunkten: „Natur und Gnade", Schöpfung und Erlösung, Freiheit und Bindung, Seele und Leib usw. muß stets durchgehalten werden. Das geschieht aber heute weithin nicht infolge der Überbetonung nur eines Brennpunktes z. B. der Dynamik, Geschichtlichkeit, Veränderlichkeit, Leiblichkeit, Sozialität usw.

Der philosophische bzw. der physische Naturbegriff sollten unterschieden werden als *esse metaphysicum* bzw. als *esse physicum*, obwohl jenes in diesem sich darstellt und darin dargestellt werden soll und dieser nur von jenem her richtig erkannt und bewertet werden kann. Das ist eine grundlegende Erkenntnis auch für die Ethik und Moraltheologie und führt allein zu einer sachgerechteren Beurteilung der Probleme von „Humanae Vitae" (54!), und zwar nicht bloß in Fragen der Empfängnisregelung sowie der Ehe- und Sexualmoral überhaupt; denn das *esse metaphysicum* soll im *esse physicum* möglichst vollkommen dargestellt werden. Von dorther wären auch die Aussagen von H. über den physischen „Naturbegriff in der Medizin" im Verhältnis zu dem metaphysischen in der medizinischen Ethik zu verdeutlichen (50f).

Richtig werden „der menschliche Leib und der leibhaft sichtbare Geist" (51) behandelt, gleichweit entfernt von ihrer je einseitigen Überbetonung oder gar von ihrer feindlichen Trennung oder umgekehrt vom Aufgehenlassen von Geist in Leib und Leib in Geist. Vor allem wird bei H. die dialogische Struktur dieses Menschseins immer wieder herausgestellt ebenso wie sein dynamischer Werdecharakter (56). H. fragt im Hinblick auf die „medizinische Manipulation" mit Recht nach dem „wesentlichen Unterschied zwischen einer Manipulation bzw. einer Steuerung durch ovulationshemmende chemische Mittel und einer künstlichen Regulierung des Zyklus" (59f) oder allgemeiner nach der richtigen Unterscheidung zwischen (willkürlicher) Manipulation und seinsgerechter Steuerung.

Er stellt (60) fest: „Unsere These lautet ähnlich, daß wir eine bewußte und verantwortliche Gestaltung und Umgestaltung der vorgegebenen Natur in klarer Sinnrichtung der totalen Berufung des Menschen jenen Änderungen vorziehen, die ihre Ursache letztlich in Lethargie und passiver Hinnahme haben. Mit anderen Worten, es können geplante Veränderungen besser sein als ‚natürlich' eintretende Änderungen, wenn wir unter natürlich einfach das passive Ablaufenlassen aller Ursächlichkeiten verstehen." Hier liegen wirklich sehr entscheidende Probleme nicht nur für die ärztliche Ethik, und das in dem Maß, wie der Mensch die ihm vor- und aufgegebene Schöpfung „künstlich" umgestalten, manipulieren, aber auch „steuern" kann, allerdings immer bezogen auf den ganzen Menschen und sein Ziel.

Das 6. Kapitel „Das Leben des Menschen" gibt im allgemeinen richtig die „Lösungen der Moralisten früherer Zeiten" trotz ihrer Infragestellung (70) wieder. Es werden die Probleme über den „Beginn des menschlichen Lebens" behandelt, über den heute wegen der Abtreibungsprobleme am meisten reflektiert wird. „Alle diese unzweifelhaften Daten der Embryologie scheinen die Position jener Biologen, Philosophen und Ethiker zu stützen, die die Befruchtung für den genauen und entscheidenden Moment für die Weitergabe des Lebens ansehen, und zwar in dem Sinne, daß bereits jene Geistseele, jener Lebensodem der Person anwesend ist, der die individuelle Menschwerdung und personale Entfaltung steuert" (73). H. sagt mit Recht: „Das Problem ist von der Embryologie gestellt. Es kann jedoch nur durch philosophische Überlegungen bewältigt werden" (74).

Dann aber stellt H. doch darauf ab, daß erst zu einem späteren Zeitpunkt „Individualität" (diese bedeutet nach traditioneller Philosophie unwiderrufliche und unteilbare Einmaligkeit [74]) gegeben sei, so daß bis zu diesem Zeitpunkt nicht von einer Individualität gesprochen werden könne. Aber jeder Biologe weiß, daß schon mit der Gametenvereinigung Individualität, individuelles Leben, gegeben ist, und jeder Philosoph muß zugeben, das menschliches Leben, das ja von diesem Zeitpunkt an vorliegt, auch Personsein bedeutet, das allerdings erst später die Instrumente ihrer personalen Bestätigung empfängt bzw. einsetzt. Immerhin sagt H.: „Aber im gegenwärtigen Studium der Diskussionen sind wir weit davon entfernt, mit Sicherheit behaupten zu können, daß vor einem bestimmten Tage der embryonalen Entwicklung noch keine menschliche Person, d. h. keine Geistseele gegeben sei" (71). Hier hätte also wenigstens auf die „via tutior" stärker hingewiesen werden müssen. Richtig werden von H. die leider oft verwechselten Probleme der Empfängnisregelung von denen der Abtreibung auseinandergehalten. H. lehnt allerdings die Stellungnahme von „Humanae vitae" ab, allerdings ohne eigentlich überzeugende Begründung. Die direkte Sterilisation aus medizinischer Indikation hält H. als ultima ratio für sittlich erlaubt. Und das wohl mit Recht. Sodann werden Probleme der „künstlichen Befruchtung" und der „Abtreibung" (86ff) behandelt. Leider werden die Ansichten überkommener traditioneller „Formulierungen der Moral und der kirchlichen Lehre" zu leicht beiseite geschoben. Aber: „Die scharfe Verurteilung der Abtreibung durch die Kirche ... ist allgemein angenommen" (87). Gut wird von H. der eigentliche Grund für die Verwerflichkeit der Abtreibung (88ff) dargelegt. H. behandelt ferner „die Unantastbarkeit des erbkranken Fötus" (98ff), „die Unzulässigkeit der Nidationshemmer" (100ff), ebenso „die sittliche Pflicht des Staates, das ungeborene Leben zu schützen" (103ff).

Das 7. Kapitel stellt sehr gut dar die Probleme, welche den „Tod des Menschen" betreffen (108ff). H. behandelt hier unter Verwendung neuester medizinischer Erkenntnisse die „Neubestimmung des Augenblicks des Todes" (116ff), auch in seiner Bedeutung für die „ethischen Voraussetzungen der Organtransplantation" (120ff). Hier wird zwar beim „freiwilligen Opfer eines Organs" das „große Gebot der Liebe" als Begründung angeführt, doch werden dabei nicht die bislang geltend gemachten Bedenken gegenüber einer solchen eigenmächtigen Verfügung über Glieder des eigenen Leibes außerhalb des nur auf die eigene Person anwendbaren Totalitätsprinzips ausgerichtet. Allein „die Liebe" kann hier nicht legitimieren; denn die Liebe verlangt ja Bejahung der Gottes o r d n u n g. H. behandelt ferner die wichtige Frage der Lebensverlängerung (122ff), der Euthanasie (127ff). Das Schlußkapitel gilt der „Gesundheit und Krankheit" des Menschen (133ff). Man wünschte sich hier jedoch eine noch genauere Bestimmung der Begriffe von Krankheit und Gesundheit. Sehr gut muß aber bezeichnet werden, was H. über „Seelenleiden" und „Psychotherapie" (144ff) schreibt, wobei er sich mit Recht besonders auf die Logotherapie von E. Frankl beruft. Sehr behutsam sind die Aufführungen über „Homosexualität" (156ff), über die „Therapie von Rauschgiftsüchtigen und Alkoholikern" (160ff). Die Behandlung der Darstellung der Probleme der „Wahrheit am Krankenbett" und der „Experimente in der Humanmedizin" beschließen das Buch. Es ist reich an wegweisenden Erkenntnissen und kann jedem, der mit ärztlicher Ethik befaßt ist, große Hilfe bieten und muß von der Moraltheologie nicht bloß als ein wertvoller Beitrag zur ärztlichen Ethik, sondern auch als Anregung zu weiterem gemeinsamen Forschen gewertet werden.

B o c h u m Gustav Ermecke

Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft. Hrsg. von Willi Oelmüller. Mit Beiträgen von Franz Böckle, Wolfgang Gebhardt, Hans-Walter Krumwiede, Willi Oelmüller, Gerhard Szczesny. – Düsseldorf: Patmos 1972. 135 S. (Schriften der katholischen Akademie in Bayern) kart. DM 12.80

Mit dem „Fortschritt der Wissenschaft und Technik" ist fast überall verbunden ein „Zerfall traditioneller Lebensbedingungen". Neue Formen der sozialen Prozesse und Solidarisierungen verlangen neue Normen, weil die traditionellen Normen immer weniger „Orientierungshilfen" bieten. Es gibt kein Zurück hinter die „Aufklärung". Vielmehr muß dieser Prozeß unter erschwerten Bedingungen zur Rettung des Menschen als Person in Freiheit und Menschenwürde fortgesetzt werden. Dazu bedarf es der Verständigung unter den verschiedensten Wissenschaften heute auf morgen hin. „Mit dem Ende der bürgerlichen und sozialistischen Fortschrittsideologie in der sich realisierenden Weltgesellschaft" wächst in der Wissenschaft, in der Wirtschaft, in der Politik und in der Öffentlichkeit die Einsicht, „daß die fundamentalen Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt und gemeinsame Interessenbereiche neue Formen des Zusammenlebens und der Solidarität zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und Völkern möglich und notwendig machen".

Nach diesen einführenden Gedanken des Herausgebers (7ff) weist der Physiker W. Gebhardt „Fortschritt ohne Ziel?" (11–22) auf die Bedeutung rationaler „Planung" und die damit implizierten Normenprobleme hin. G. Szczesny („Moral und Existenz. Zur Problematik der Sozial- und Individualethik in der pluralistischen Gesellschaft", 23–41) weist jede religiöse und metaphysische Normenbegründung ab und gründet moralische Normen allein auf einen utilitarischen-pragmatistischen Individualismus und Existenzialismus. Von hier aus werden dann auch die sozialethischen Normen begründet. wobei der „soziale Friede", „soziale Stabilität", „humane Lebensordnung" verbindliche Richtpunkte und normative Maßstäbe abgeben. –

Der evangelische Theologe H.-W. Krumwiede („Absolute Normen und die Individualisierung der Ethik in der Moderne", 42–62) geht das Thema als Kirchenhistoriker aus protestantischer Perspektive an und sucht von einem christlichen Standort aus die „Alternative von Personalismus, Individualismus auf der einen und Kollektivismus, Institutionalismus auf der anderen Seite" zu überwinden (55f). Mit Recht wird auf die Unzulänglichkeit der marxistischen Antworten hingewiesen. „Dem Nächsten ein Christus zu werden, damit ist die Norm des Handelns für den Christen an die durch Christus erfüllten Normen gebunden, und Individual- und Sozialethik sind durch die unauflösliche Klammer der Liebe Christi verbunden" (57). – F. Böckle („Theonomie und Autonomie der Vernunft", 63–86) geht es vor allem im Gespräch um heutige soziologische Normentheorien sowie um die Herausarbeitung der Frage, in welcher Weise und bis zu welchem Grade „die Begründung verbindlicher normativer Regeln möglich" ist (64). Nach einer guten soziologischen Definition des Normenbegriffs (65–76): „Normen sind allgemeine Regeln menschlichen Verhaltens, die in einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe in Geltung sind und die Chance haben, Zustimmung und Gehorsam zu finden" (65), behandelt B. das Verhältnis von Gottesglaube und Autonomie des Menschen, von Eigengesetzlichkeit und kulturgeschichtlicher Bedingtheit gesellschaftlicher Institutionen, von der Bedeutung der Theonomie für die ethischen Normen, und schließlich die Überwindung der „Eindimensionalität der materialen Normenproblematik" durch die christliche Ethik.

B. behandelt die heutige moraltheologische und vor allem moralphilosophische Normendiskussion – leider in einem bei ihm sonst nicht gewohnten schwerfälligen Stil. Hinter manchen seiner Aussagen sind Fragezeichen anzubringen, so z. B. hinsichtlich der von anderen übernommenen Unterscheidung von deontolotischer und theologischer Ethik und von analytisch-explikativen und synthetisch-ethischen Grundsätzen. Richtig heißt es bei B. (86): „Von daher ergibt sich für den Christen als ethisches Grundprinzip ein Glaube an den Menschen, der sich herleitet aus dem Glauben an Gottes Zuwendung zum Menschen in Jesus Christus." –

Den letzten Beitrag leistet der Herausgeber („Praktische Philosophie im Prozeß der Aufklärung. Einige vorbereitende Überlegungen", 87–135). Ethik und Politik bilden den Kern der praktischen Philosophie, und um ihre Bedeutung im Zeitalter der Nachaufklärung oder zur Weiterführung der nicht mehr rückgängig zu machenden Aufklärung geht es. Statt „praktische Philosophie" müßte es heißen „Philosophie des Praktischen" oder ähnlich; denn Philosophie ist immer theoretische Wissenschaft und hier die theoretische Wissenschaft vom Handeln und seinen Normen im Bereich von Ethik und Prolitik.

So sehr man die Aktualität des Themas und die vorleigende Behandlung unterstreichen muß, so würde doch eine differenziertere Behandlung von Ethik und Politik (von *agere* und *facere*) tiefere und gültigere Einsichten ergeben. Daß Begriffe wie „Freiheit, Menschlichkeit, Verantwortung, Gerechtigkeit Leerformeln sind" (91), muß sehr wohl bestritten werden! Die Verteidigung des Menschen als handelndes Subjekt gegenüber seiner Unterschlagung und Mißachtung in modernen kybernetischen, funktionalistischen, systemtheoretischen, aktionistischen Theorien ist hier gut gelungen. Das Verhältnis von Person – Institution – System wird richtig herausgestellt. Ebenso wird die Notwendigkeit der „kritischen Erinnerung", das notwendige Verhältnis zur geschichtlichen Überlieferung, überzeugend verteidigt. „Der Prozeß der Aufklärung kann und muß meiner Meinung nach unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen durch eine Vielzahl von Aspekten auf verschiedenen Ebenen weitergeführt werden: 1. durch innerwissenschaftliche bzw. interdisziplinäre Diskussionen ..., 2. durch praktische Aufklärung aller derjenigen, die ... lehrend und leitend tätig sind, 3. durch die Schaffung von praktisch-politischen Organisationen, die Reformen und Veränderungen planen und durchführen" (135).

Das hier zu besprechende Sammelwerk führt in die heutigen Diskussionen um das Normenproblem in der pluralistischen Gesellschaft ein und regt zur Teilnahme an der Diskussion an. Vieles ließe sich jedoch klarer fragen und wahrer beantworten, wenn man die verschiedenen wissenschaftlichen Erkenntnis- und Denkmethoden, z. B. die theologischen, die philosophischen und die soziologischen sauberer voneinander abhöbe.

Bochum Gustav Ermecke

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré, Bd 7. – Münster: Aschendorff 1972. 137 S. Ppb. DM 12.–

Das Thema „Staat und Kirche" hat in juristischer und kanonistischer Sicht vielerlei Aspekte und Probleme wissenschafts-theoretischer und verwaltungspraktischer Art. Die „Essener Gespräche" gehen der ganzen Breite dieser Fragen nach.

Der vorliegende 7. Band kreist um zwei Fragen: „Die Geltung von (staatlichen) Grundrechten im kirchlichen Bereich" (W. Rüfner/Kiel: 9–27) und um die Sicherung solcher Grundrechte durch eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit. E. Ruppel/Hannover berichtet über die Verwaltungsgerichtsbarkeit in der evangelischen Kirche (53–69), M. Kaiser über die Einführung einer solchen in der katholischen Kirche (92–111). Jedem Referat ist das Protokoll der Diskussion der an dem Symposion teilnehmenden Fachleute angefügt (28–52; 70–91; 112–133).

Selbstverständlich ist es nicht möglich, in drei Referaten die Problematik der Grundrechte in der Kirche und ihres Schutzes auf verwaltungsgerichtlichem Wege umfassend zu beleuchten und Problemlösungen anzubieten. Trotzdem bietet das Buch gerade in der gegenwärtigen Situation nützliche Hilfe. Denn für eine sach- und funktionsgerechte Gestaltung von Verwaltungsgerichtsbarkeit in unseren deutschen Bistümern ist dreierlei notwendig: Zielvorstellung und Grundstruktur entsprechend der gesamtkirchlichen Rahmengesetzgebung; Kenntnisnahme von den Modellen der Verwaltungsgerichtsbarkeit, die im nichtkatholisch-kirchlichen Raum schon seit längerer Zeit entwickelt worden sind (dabei ist besonders an die in allen protestantischen Landes- und Konfessionskirchen Deutschlands bestehenden Einrichtungen zu denken); Rücksichtnahme auf das staatliche Verwaltungsgerichtssystem in der Bundesrepublik Deutschland. Aus jeder dieser drei Blickrichtungen wird im vorliegenden Buch wertvolles Material beigesteuert. Wenn ein Wunsch offengeblieben ist, so ist es der nach einem Beitrag zur Frage spezifisch christlicher „Grundrechte" in der Kirche; W. Rüfner hat diese Frage gesehen (9), sich aber für ihre Behandlung nicht kompetent gefühlt. Die hier vorhandene Lücke sollte der Leser des vorliegenden Bandes anderweitig ausfüllen (z. B. durch die beiden Artikel von J. Beyer in den Per. de re morali, canonica, liturgica vol. 57/1968, 550–581 und vol. 58/1969, 29–58). Denn eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit, die sich mit pragmatischen Einzelfallentscheidungen zufrieden gäbe und nicht den Schutz von Grundrechten des Untergebenen wie des Vorgesetzten, des Einzelnen wie der Institutionen als ihr eigentliches Anliegen ansähe, wäre für die Kirche in unserem Raum und in unserem Jahrhundert ohne Nutzen.

Münster Paul Wesemann

Bormann, Günther / **Bormann-Heischkeil,** Sigrid: **Theorie und Praxis kirchlicher Organisation.** Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1971. 381 S. kart. DM 24.80

Die vorliegende Veröffentlichung gilt dem „Verhältnis der organisierten Apparate zu der sie begründenden Theorie" im Bereich der evangelischen Kirche (13). Ihr Anlaß und Ausgangspunkt ist die Darlegung des Berufsbildes und der Berufswirklichkeit des Pfarrers, der für ein württembergisches Dekanat (z. T. auch außerhalb Württembergs) über eine Intensivbefragung empirisch erhoben wurde. Von diesem Personenkreis her wird die kirchliche Organisation als Gegenstand der Untersuchung behandelt, und zwar in folgenden Kapiteln:

1. Problemstellung und theoretische Voraussetzungen,
2. Das pastorale Grundmodell als Organisationsprinzip der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und die ihm zugrundeliegende Theorie,
3. Die Anordnung des Pfarrgemeindesystems in Vergangenheit und Gegenwart,
4. Die Organisation der pfarramtlichen Funktionen in Vergangenheit und Gegenwart,
5. Interaktionen und Kommunikationsprobleme im Rahmen der kirchlichen Organisation,
6. Führungsorganisation und Führungsmechanismen,
7. Reorganisationsversuche,
8. Ergebnisse und abschließende Überlegungen.

Die Hauptthese der Verf. geht dahin, daß alle bisherigen Versuche, eine den kirchlichen Zielen und der kirchlichen Umwelt adäquate Organisationsform ihrer Dienste zu finden, nicht gelungen sind. Mehr als pragmatische Ansätze habe es nicht gegeben. Im Grunde sei man schon der Analyse ausgewichen durch den ständigen „Rückzug der Theorie auf die theoretische Ebene" (14). Das Urteil ist hart: „Die Kirche und Theologie kommen allen reformerischen Impulsen und praktischen Reorganisationsansätzen zum Trotz über ‚Wesensaussagen', ihre eigene Organisation und ihre soziale Umwelt betreffend, d. h. über die permanente Reproduktion ihrer totalen Weltanschauung, nicht hinaus. Die Praxis kirchlicher Reorganisation hat ihre Grenze in der geschlossenen Theorie" (336).

Für diese These führen die Verf. eine Reihe von Einzelaussagen an, u. a. den abstrakten Charakter der theologischen Theorie der kirchlichen Organisation, deren Geschlossenheit es erlaube, alle Situationen und Gegebenheiten „innerhalb und außerhalb ihrer selbst zu interpretieren und einzuordnen", sich aber eben auch über historisch-soziale Wirkungszusammenhänge hinwegzusetzen (336). Hinzu komme die Vorherrschaft eines dichotomischen Bildes über das Verhältnis von Kirche und Welt mit der fatalen Neigung, beide Größen auch unkritisch in Distanz zu halten. Dieses Denken „verursacht die Kommunikationsprobleme und rechtfertigt sie zugleich" (340). Schließlich, um damit die ausgewählten Beispiele abzuschließen, wird auf die „überlastete pfarramtliche Organisation" aufmerksam gemacht, auf die Bündelung der Funktionen im Pfarramt und auf die „hohe Formalisierung der pfarramtlichen Funktionen" (339).

Demgegenüber geht der eigene Vorschlag der Verf. zur äußeren kirchlichen Reorganisation von den Zielen und Adressaten aus, in erster Linie an den Funktionen kirchlicher Dienste orientiert, erst nachrangig an den soziographischen Bezugspunkten der territorialen Einheiten (325ff). Die funktionelle Struktur bestimmt den Raum des Kirchenverbandes (für die Bundesrepublik werden drei bis vier solcher Verbände vorgeschlagen) und setzt sich, je nach Erfordernissen, auf den Ebenen der Regionen, der Dekanate und der Zonen fort (etwa 1–8 örtliche Kirchengemeinden). Mit einem solchen Modell könnte der „Forderung nach Zusammenschluß bei gleichzeitiger Differenzierung, nach dem Gleichgewicht zwischen Zentralisation bzw. Konzentration und Dezentralisation" Rechnung getragen werden (332). Zugleich verbindet sich mit diesem Neuordnungskonzept das Bestreben, den Laien besser als bisher in die kirchliche Arbeit einzubeziehen.

Es mögen sich viele Vorbehalte anmelden gegenüber einem Versuch, die Ergebnisse des Buches auf Organisationsprobleme der katholischen Kirche zu übertragen. Auch muß die Frage offen bleiben, inwieweit die Verf. die Situation und Entwicklungsmöglichkeit ihres Untersuchungsbereiches getroffen haben. Ihr Thema und ihre Thesen verdienen aber in jedem Fall Beachtung, sie bereichern die Diskussion und regen an, der Aufgabe der „ecclesia semper reformanda" auch unter organisationssoziologischen Aspekten nachzugehen. In diesem Sinne könnten sie durchaus einen Impuls geben, die Organisationsfragen innerhalb der katholischen Kirche einmal stärker unter Nutzung sozialwissenschaftlicher Methoden und Erkenntnisse zu betrachten. Denn fällt nicht auch hier auf, „daß konkrete Reformüberlegungen immer mit großem fundamentaltheologischen Aufwand vorgetragen werden?" (322) Daß es, soll ein Reformvorhaben gelingen, einer soliden theologischen und ekklesiologischen Grundlage bedarf, ist über jeden Zweifel erhaben. Aber ist die theologische Fundierung vor dem Dilemma gefeit, daß sie in der Auseinandersetzung mit konkreten organisationspolitischen Aufgaben einmal die „Flexibilität der kirchlichen Organisationen" propagiert und ein anderes Mal die „organisatorische Rückständigkeit" legitimiert? (322)

Mönchengladbach Josef Oelinger

Der alarmierende Trend. Hrsg. und eingel. von Osmund Schreuder. – München: Kaiser/Mainz: Grünewald 1970. 248 S. (Reihe: Gesellschaft und Theologie, Abt.: Sozialwissenschaftliche Analysen, Nr. 1) kart. DM 19.50

In dem Buch werden die von Walter Menges aus dem Holländischen übersetzten Ergebnisse der 1968 beim gesamten holländischen Klerus durchgeführten Umfrage zum Zölibat vorgelegt. Die Befragung und eine erste Auswertung der Daten ist im Auftrag des Episkopates vom Institut für Angewandte Soziologie an der Universität Nijmegen vorgenommen worden in Verbindung mit einer aus Soziologen, Psychologen und Theologen zusammengesetzten neunköpfigen Begleitkommission. Die Untersuchung sollte die Einstellungen der Weltpriester und Ordensleute zu einer Reihe von Aspekten ihrer Lebens- und Arbeitssituation erheben, wobei die Zölibatsproblematik den Kern bildete. Die Bischöfe erhofften sich, wie sie in ihrem Begleitschreiben zum Fragebogen betonen, einen wichtigen Beitrag, der sie in die Lage versetzen würde, einmal „günstige Bedingungen zu schaffen für ein gutes und würdiges Erleben der Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen", zum andern „eine möglichst adäquate Antwort zu finden auf die hinsichtlich des Zölibats bestehenden Nöte", schließlich „von den Fakten aus die so oft hervortretende Frage nach größeren Differenzierungsmöglichkeiten innerhalb des einen Amtes zu beleuchten" (230). Auf dieses Ziel hin war der am Ende des Buches ebenfalls abgedruckte Fragebogen konzipiert, der 39 zum Teil sehr detaillierte und differenzierende Fragen enthält (230–248). Um ein möglichst umfassendes Bild zu gewinnen, beschränkte man sich nicht auf die bei Umfragen übliche Stichprobenerhebung, sondern wählte eine Vollerhebung unter den 8879 Priestern in den Niederlanden. Da die Rücklaufquote der Antworten 84 % erreichte, kommt dieser Untersuchung ohne Zweifel eine hohe Bedeutung zu.

In einem ersten Abschnitt über Problemstellung und Methoden (15–33) wird die Konzeption der Umfrage erläutert. Den Ausgangspunkt bildete die Grundhypothese, daß es sich bei der Zölibatsproblematik um eine Frage der Struktur und Funktion der Kirche selbst sowie um das Verständnis von Wesen, Position und Aufgabe des kirchlichen Amtes schlechthin handele. Das auslösende Moment der Amtsunsicherheit sei der Abbau jener „Frontmentalität", welche die „verhinderte" Volkskirche des niederländischen Minderheitskatholizismus lange Zeit geprägt hat. In der Volkskirche war der Priester „der Vermittler der einzigartigen ewigen Werte, er verkörperte die Ideologie (!), welche den katholischen Bevölkerungsteil zusammenhielt, und er war auf fast jedem Gebiet der absolute Führer des Volkes ... Sein Zölibat stellte dabei ein selbstverständliches Symbol der religiösen Werte und seiner Sonderstellung dar" (17). In dem Maße die „Emanzipation" der Katholiken erfolgte und die Kirche viel von ihrer unangefochtenen institutionellen Autorität verlor, änderte sich auch das Selbstverständnis der Amtsträger. Dieser Umbruch habe dazu geführt, daß der Zölibat nicht mehr als Selbstverständlichkeit angesehen werde.

Hat die Umfrage diese Grundhypothese bestätigt? Zunächst ist der Untersuchung zu bescheinigen, daß sie formal einwandfrei durchgeführt wurde. Die Ergebnisse werden in 7 Kapiteln zusammengefaßt, wovon die ersten drei sich mit der Einstellung zur Aufrechterhaltung oder Aufhebung der obligatorischen Koppelung von Priesteramt und Ehelosigkeit, mit der Bewertung des Zölibats im allgemeinen und mit dem persönlichen Erleben des Zölibats befassen, während die restlichen Kapitel sich auf die Arbeits- und Wohnsituation, auf spezifisch religiös-kirchliche Aspekte wie das Leitbild der Kirche und die Amtsauffassung sowie auf persönliche Glaubensschwierigkeiten beziehen, insofern sie mit der Zölibatsverpflichtung in Zusammenhang stehen. Der Bericht bietet eine Fülle von Ergebnissen. Nur einige wichtige Tatbestände seien hier genannt:

1. 46 % aller Befragten befürworten eine „Entkoppelung" von Amt und Ehelosigkeit, während 27 % für die Aufrechterhaltung der be-

stehenden Regelung eintreten und weitere 27 % einen „pluriformen" Standpunkt einnehmen. Unter den Befürwortern des Zölibats sind nur 5 % der Meinung, daß er für immer und für alle Fälle aufrechterhalten werden muß, während umgekehrt nur 21 % der „Gegner" der Zölibatsverpflichtung dafür plädieren, sie müsse jetzt und für alle abgeschafft werden.

2. 68 % aller Befragten befürworten die Möglichkeit, Priestern Dispens zu erteilen, damit sie bei Behalten ihres Amtes heiraten können.

3. 67 % aller Priester halten die Ehelosigkeit als von großer Bedeutung für ihre eigene Verfügbarkeit, und sogar 77 % erfahren sie praktisch nicht als eine Beeinträchtigung für gute Kontakte zu den Menschen. Für 20 % hingegen wirkt sie sich negativ für das persönliche Lebensglück aus.

4. Was das Kirchenverständnis angeht, so sprechen 46 % aller Befragten der Kirche eine stark normative Autorität zu, während 29 % diese ablehnen. Der Bericht folgert: „Im allgemeinen zeichnet sich also eine große Verschiedenheit im Kirchenleitbild ab, wobei einerseits die Kirche als eine erhabene, unveränderliche uniformierende Heilsanstalt mit einer stark normativen Autorität und einem ausschließlichen Wahrheitsanspruch angesehen wird und man sich anderseits für eine dialogisierende, demokratische und mehr inspirierende als regulierende Institution ausspricht" (181).

5. Eine ähnliche Polarisierung wie beim Kirchenverständnis zeichnet sich bei den Amtsauffassungen ab. In der Untersuchung wurde eine idealtypische Unterscheidung angewandt zwischen dem Priester als dem „sakralen und rituellen Repräsentanten der Heilsanstalt nach volkskirchlicher Art" auf der einen und „dem Priester als einem zwischen den Menschen stehenden Inspirator, Wegweiser und Helfer, der sich mit einem bestimmten Sachverstand und aus einer religiösen Orientierung heraus mit ihren Problemen befaßt", auf der anderen Seite (151). Entsprechend den Umfrageergebnissen sind dem kultischen Typ 24 %, dem gemäßigt kultischen Typ 14 %, einem Zwischentyp 16 %, dem bezeugenden Typ 29 % und dem sorgenden Typ 17 % zuzurechnen.

6. Kirchenleitbild, Amtsauffassung und Einstellung zum Zölibat stehen im Zusammenhang. Priester mit einem „traditionellen Kirchenleitbild und mehr traditionellen Amtsauffassungen" nehmen eine positivere Haltung zur Ehelosigkeit ein als umgekehrt (160ff).

7. Aufschlußreich sind die Ergebnisse, bezogen auf bestimmte Gruppen (183–201). Am ausgeprägtesten ist der Widerstand gegen die Zölibatsverpflichtung bei den Weltpriesterstudenten sowie bei den Welt- und Ordenspriestern im Alter bis zu 35 Jahren, am geringsten bei den Missionaren, bei den als Dekane oder Pfarrer tätigen Weltpriestern und vor allem bei den im Ruhestand lebenden Priestern. Religionslehrer, Dozenten an Priesterseminaren sowie wissenschaftlich-publizistisch tätige Priester liegen zwischen den beiden Extremen. Auch bei diesen Gruppen ergibt sich eine entsprechende Korrelation zum Kirchenleitbild und zur Amtsauffassung.

Der Bericht hat schon nach seinem Erscheinen in Holland heftige Kritik ausgelöst, auf die der Hrsg. in seiner Einführung Bezug nimmt (7f). Jede Umfrage muß sich natürlich die kritische Anfrage gefallen lassen, warum bestimmte Fragen gestellt wurden und andere ebenso naheliegende nicht, warum die Fragen so und nicht anders formuliert wurden. Gerade nicht gestellte Fragen oder bestimmte Formulierungen können die Brauchbarkeit von Ergebnissen mehr oder minder beeinträchtigen; auch bei Vollerhebungen kann hierin sogar die Gefahr einer für den Befragten gar nicht erkennbaren Manipulation liegen. Wer unter dieser Rücksicht den Fragebogen überprüft, der wird im Hinblick auf die Zölibatsverpflichtung keine sonderlich gravierenden Mängel oder Unterlassungen feststellen.

Die Probleme des Berichtes liegen anderswo, nämlich bei der „Grundhypothese" und bei der Interpretation des eindrucksvollen Zahlenmaterials in der „pastoraltheologischen Nachbetrachtung" (207–227). Die Grundhypothese lautete, daß die Zölibatsproblematik sozusagen nur ein Symptom für einen radikalen Wandel der Struktur und Funktion der Kirche und des kirchlichen Amtes darstellt. Daß die Umfrage nicht nur die Einstellung der Priester zur Zölibatsverpflichtung eruieren sollte, sondern, wie O. Schreuder es ausdrückt, dem Abschied von der Volkskirche und von der sakralen Amtsidee den Weg bereiten sollte, dies konnten die Befragten weder aus dem Fragebogen noch aus dem Begleitschreiben der Kommission bzw. der Bischöfe entnehmen. Im Gegenteil: die Bischöfe ließen keinen Zweifel, daß ihr Auftrag „zugespitzt auf den zölibatären Lebensstand der Priester" war. Es wurde schon gesagt, daß der Fragebogen auf dieses Ziel hin konzipiert war; er hätte ganz anders aussehen müssen, wenn die vom Untersuchungsteam gewählte Grundhypothese zur Debatte stehen sollte. Insofern fehlte es nicht nur an Offenheit gegenüber den Befragten, sondern auch an wissenschaftlicher Redlichkeit. Darüber kann der Hinweis auf die Begrenzungen der Untersuchung (31) ebensowenig hinwegtäuschen wie die globale Behauptung Schreuders, „die jetzt aufgedeckten Zusammenhänge (sind) auf gültige und zuverlässige Weise festgestellt und es ist nicht einzusehen, daß sie durch die Hereinnahme anderer Elemente aufgelöst würden" (10). Im übrigen wird die „Grundhypothese", wie sich in der Zwischenzeit herausgestellt hat, nur von einer kleinen Gruppe von Soziologen und Theologen angenommen. In ihrer Überspitzung wird die Entsakralisierungsthese zu einer Ideologie, die beim gläubigen Volk wenig Anklang findet. Dies ist jedenfalls ein gültiges Ergebnis der Synodenumfrage der deutschen Bistümer. Problematisch ist auch die erst in der Auswertung vorgenommene Zuordnung der Antworten zu idealtypischen Amtsauffassungen. Ohne einen gewissen Erkenntniswert derartiger Schematisierungen in Abrede stellen zu wollen, so scheinen doch die Bezeichnungen „kultischer" Typ und „bezeugender"/„sorgender" Typ eher der vorgefaßten „Grundhypothese" als der Realität zu entsprechen. Den einseitig „kultischen Priester", der sich nur um Gott und nicht um die konkreten Nöte der Menschen kümmert, gab und gibt es höchst selten. Offensichtlich soll diese Bezeichnung den traditionell gesinnten Priester diskriminieren. Überhaupt sind die Bezeichnungen tendenziös. Während die traditionell gesinnten Priester eine „Ideologie" verkörpern (17), als „Funktionäre der kirchlichen Institution oder als Amtsdiener" (210) apostrophiert werden, kommen die der „Grundhypothese" entsprechenden Priester glänzend weg: sie fühlen sich als Christen, „die den Mitgliedern ihrer Gemeinden im Glauben vorangehen" (210), sie „wenden sich von der kirchlichen Institution ab und richten sich mehr auf das Evangelium und die Gemeinde" (19). Mit Wissenschaft hat dies nichts mehr zu tun, das grenzt an Polittheologie. Die Grundhypothese hat wohl auch bewirkt, daß die für die Zölibatsproblematik so wichtige Frage, wie der sakramentale Dienst an den Gemeinden künftig gesichert werden könne, in der Untersuchung kaum eine Rolle spielt. Eine vorgefaßte soziologische Meinung hat hier die notwendige theologische und pastorale Reflexion blockiert.

Bei der Auswertung vermißt man eine ausgewogene Beurteilung des Faktums, daß immerhin 67 % aller Priester der Ehelosigkeit eine große Bedeutung für die eigene Verfügbarkeit beimessen und daß sogar 77 % sie nicht als Beeinträchtigung der persönlichen Lebenserfüllung erfahren. Auch hätte zumindest die Frage aufgeworfen werden müssen, ob die Priesterstudenten und -kapläne ihre Meinung nicht derjenigen der Pfarrseelsorger annähern würden, wenn sie verantwortlich in einer Pfarrei mit den Sorgen und Erwartungen der Gläubigen konfrontiert werden. Das Reifungsproblem auch des Priesters sollte nicht ausgeklammert werden. Wenn schließlich der Bericht pastorale Folgerungen unter der Überschrift „Das Diktat der Tatsachen" aufstellt (219), so dürfte diese Tonart eher Reserve als Zustimmung auslösen. Soziologische Fakten geben wichtige Aufschlüsse, aber sie sind weder Sachzwänge noch gesellschaftliche Normen.

Der Rückgang der religiösen Berufe und die Verunsicherung vieler Priester ist für die Kirche sicherlich ein alarmierendes Zeichen. Die Untersuchung zum Zölibatsproblem in den Niederlanden gibt einen guten Einblick in die Denkweisen und in die Lebenssituation der Priester. Die Kirche wird die ermittelten Fakten ernst nehmen müssen. Was den Bericht freilich problematisch macht, sind nicht diese Tatsachen, sondern die angewandten Hypothesen und Interpretationen.

Augsburg Anton Rauscher

Jammers, Ewald: **Das Alleluia in der gregorianischen Messe.** Eine Studie über seine Entstehung und Entwicklung. – Münster: Aschendorff 1973. IV, 172 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 55) kart. DM 34.–

Das Alleluja (im Buch durchweg Alleluia geschrieben) nimmt im gottesdienstlichen Gesang einen breiten Raum ein. Aus der Gesamtfülle will Verf. einen Bezirk näher unter die Lupe nehmen: das Alleluja (A.) in der Eucharistie, und zwar näherhin in der lateinischen Liturgie bzw. in der Weise des gregorianischen Chorals.

Nach einem Exkurs zu den Quellen kommt die Rede auf die Bedeutung des A. Es ist ein Lied, das vom AT zum NT hinüberschreitet. Aber Klang und Sinn ändern sich. Es wird zum Ausdruck des „neuen Liedes" in der Christenheit. Im Hintergrund steht das beim Pessach der Juden

erklingende Hallel, Dokumentation des Neuen sind die Siegesgesänge der Johannesapokalypse. So eignet dem A. im christlichen Bereich wahrhaft österlicher, siegeszuversichtlicher Charakter, wobei in Ost und West gewisse Nuancen zu beobachten sind. Wichtige Fingerzeige zur Beurteilung liefert dabei die Jerusalemer liturgische Tradition. Nach Verf. geht der Ausfall des A. in der Fastenzeit auf dieses (Jerusalemer) Vorbild zurück: Für die Fastenwochen war kein Evangelium vorgesehen und damit entfiel auch das zusammen mit ihm auftretende A.

In Verbindung mit den erwähnten Darlegungen betont Verf. mit Recht die durchaus ernstzunehmende eigenständige Bedeutung des A. (gegenüber der oft abwertenden Position lediglich als „Zwischengesang" u. ä.). In der Messe ist es in seiner Funktion auch vom Graduale abzuheben und kann als „Heroldsruf" gelten, der das Kommen des Herrn (falls es vor dem Evangelium steht) bzw. seine Anwesenheit (vgl. dazu die Stellung des A. im Anschluß an das Evangelium in der Mozarabischen Ordnung) dokumentiert.

Besonderes Gewicht kommt dem A. in der Osternacht zu. Beachtenswert dabei: es ist ohne Schlußmelisma (Jubilus), es wird nicht wiederholt und das Anstimmen erfolgt durch den Presbyter (nicht vom Kantor). Verf. geht diesen Eigenheiten nach und versucht Deutungen zu geben, von denen einige einleuchten, andere, wenn auch interessant, doch noch stabilerer Fundierung bedürfen. In einem Exkurs wird ferner die Ostervesper besprochen. Auch hier gibt Verf. eine Schilderung der Entwicklung „vermutungsweise" („da sichere Daten fehlen"); S. 58).

Nach und nach setzt eine breitere Verwendung des A. ein. Neben der Osterzeit ist dabei vor allem Weihnachten zu erwähnen; es folgen andere Herrentage und auch Heiligenfeste. Hinsichtlich seiner Zeitangaben (vor dem 7. Jh.) bemerkt Verf. (71), daß es sich dabei zumeist nur um relative Daten handelt, eine absolute Chronologie sei vorderhand noch unmöglich.

Was den zum A. tretenden Jubilus betrifft, werden Parallelen zum „Jubilus der Bauern und Winzer" (Vergleichspunkt: Freude), dem Celeu(s)ma der Matrosen (Vergleichspunkt: Kommando bzw. Taktruf, etwa „hei, hei, hei") sowie zum Jodler angezogen und auf das irrationale Element hingewiesen. Außerdem begegnen wir Erörterungen zur Melodia secunda (erste Form des Jubilus) und Melodia prima.

Für die Beurteilung des Werdegangs seit dem 7. Jh. ist die Position wichtig, die Papst Gregor bei der Reform des Chorals einnimmt. Hinsichtlich dieser Problematik wird noch nicht das letzte Wort gesprochen sein (vgl. Thesen von H. Husman). Verf. unterscheidet bei der Untersuchung drei Hauptgruppen des A.: (1) Zu Beginn der Psalmen; (2) A. des freien Jubilus, ursprünglich wohl ohne Vers; (3) Responsoriales A. (heute die Norm).

Als zweite Aufgabe, die das 7. Jh. beschäftigte, nennt Verf. die Herstellung einer päpstlichen Gesangsweise, was sich auch auf das A. auswirkte. Er erörtert das Vorgehen und macht es an einigen Beispielen deutlich. Um 680, als die Fassung A (pfarrliche Form Roms gegenüber der Fassung U, d. h. der päpstlichen Weise) üblich war, hat es in Rom nach Verf. etwa 50 A.-Gesänge gegeben. Bald danach, als die Fassung A erstarrte und U entsteht, beginnt eine neue Blüte des Alleluja. Es breitete sich vor allem im Norden (Frankreich usw.) aus. Ein entscheidender Haltepunkt bedeutete erst das Konzil von Trient und die liturgische Kalenderreform (Festereduktion usw.).

Besondere Aufmerksamkeit widmet Verf. dem „neuen Stil" (120). Es handelt sich dabei um das mittelalterliche A., d. h. näherhin um die nach dem 8. Jh. zumeist im Norden entstehenden Gesänge. Sie zeigen folgende Merkmale: 1. Vorliebe für eine Gestaltung der großen Melismen mit der Wiederholungstechnik (obwohl diese an sich auch sonst auftritt!); 2. Verknüpfung von Vers und Ruf; 3. Merkmale tonaler Art (124).

Im Abschnitt „Sinn und Symbolbedeutung des mittelalterlichen Alleluja" (136ff) skizziert der Autor den Einfluß des Hofzeremoniells auf die Liturgie (Christus als Pantokrator, Apostel als Senat, Engel als Hofstaat, Heilige als Audienzgäste) und die damit verbundenen Auswirkungen, von denen das A. ebenfalls nicht verschont blieb. Im Zuge zeitgenössischer Bemühungen versuchte man auch das Liedgut bei den Lesungen allegorisch (z. B. Tractus: Ante legem; Graduale: Sub lege; Alleluia: Post legem; vgl. 137) u. ä. zu deuten. Den Gesamtprozeß kann man hinsichtlich unserer Frage so kennzeichnen: Das A. wird vom „neuen Lied" zu einem Teilstück der Zwischengesänge. Nicht unerwähnt bleibe, daß auch das Organum (148) in den Dienst des A. gestellt wurde. Ferner trat es in den Bereich der abendländischen Polyphonie, hat diese Stellung aber nicht zur behaupten vermocht.

Überblicken wir die durch zahlreiche Notenbeispiele illustrierten Darlegungen, wird deutlich, daß das A. zu den kostbarsten Stücken (Bezug zum Pascha) der Liturgie gehört und an ihrem Wellenschlag teilnimmt. Gerade die jüngsten Reformen (Neuordnung des Wortgottesdienstes) zeigen, daß das bis in die Gegenwart hinein so geblieben ist. Dies herausgestellt zu haben gehört zu den großen Leistungen des Buches. Doch bleibt anzumerken, daß hinsichtlich zahlreicher Hypothesen des Verf. und notwendiger Sicherung von Details noch manche Arbeit zu leisten ist, und nicht jeder Leser allen seinen Positionen zustimmen wird. Eindeutig Recht hat Verf. freilich, wenn er sagt, daß eine Neubelebung des A. eng mit der Belebung christlicher Osterfreude überhaupt zusammenhängt.

Bamberg Hermann Reifenberg

Lengeling, Emil Joseph: **Die neue Ordnung der Eucharistiefeier.** Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text, Einleitung und Kommentar. – Münster: Regensberg (1970). 492 S. (Lebendiger Gottesdienst, Heft 17/18) kart. DM 24.–

Als mit dem ersten Adventsonntag 1969 fast überall im deutschen Sprachgebiet der Meßfeier die provisorische Ausgabe „Die Feier der Gemeindemesse" zugrundegelegt wurde, kannten die wenigsten die Basis dieser Neuordnung, die „Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch", die mit Dekret vom 6. April 1969 in Rom veröffentlicht worden war. Es ist deswegen sehr zu begrüßen, daß in der Reihe „Lebendiger Gottesdienst" der lateinische und deutsche Text dieser Einführung mit ausführlicher Einleitung und ausgezeichnetem Kommentar erschienen ist. Mit E. J. Lengeling, der in dieser Reihe schon die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums hervorragend kommentiert hatte, hat einer der kompetentesten und mit am meisten engagierten Fachleute den Text herausgegeben und durch erklärende Zwischenüberschriften, durch Einleitung und Kommentar dem Verständnis erschlossen. In der Aufmachung ist der Verlag vom bisherigen Querformat der Reihe zum üblichen Buchhochformat übergegangen; dagegen wurde die bewährte Hervorhebung des Textes durch Rotdruck beibehalten (wenn auch mit Fehlern, z. B. S. 360, 365, 406). Belege und genaue Quellenangaben kennt die Reihe nicht; sie werden im vorliegenden Fall vom Fachmann auch nicht vermißt.

Die *Einleitung* (13–115) gibt eine kurze Übersicht über die Institutio, dann eine sorgfältige Übersicht über die einzelnen Schritte zur Meßreform von Pius X. bis zum Erscheinen des Ordo (17–35). Die Darstellung enthält dabei viele Details, die bislang kaum wo veröffentlicht sind, über den Werdegang des neuen Meßordo; erklärend hätte zu der unerwartet negativen Stellungnahme der Bischofssynode 1967 (32f) hingewiesen werden sollen auf die ungünstige Präsentation der Mustermeßfeier. Mit Recht wird mehrfach (29, 64 u. ö.) angedeutet, daß die langdauernden Bemühungen, vor allem das Eingreifen der Bischofssynode und des Papstes, den endgültigen Meßordo gegenüber dem Entwurf von 1965 eher verschlechtert als verbessert haben. Die Überschau über die deutsche Fassung der Gemeindemesse (48–52) registriert sorgfältig alle Abweichungen vom lateinischen Ordo; ähnlich werden 53f alle Änderungen vermerkt, welche die Allgemeine Einführung im Missaledruck gegenüber der Separatausgabe erfahren hat, und 56f die Änderungen im Meßordo selber. Kapitel 7 bespricht ausführlich die Kritik von links und rechts, Kapitel 8 bringt eine, wie man es bei L. gewohnt ist, umfassende Sammlung von Äußerungen des Papstes zur Meßreform.

Das letzte und bedeutsamste Kapitel der Einleitung stellt „Leitmotive der Neuordnung" dar (92–115). Wichtigste Gesichtspunkte scheinen mir dabei zu sein die „Deutlichkeit und Transparenz der Zeichen" (die Zusammenstellung 104 unten zeigt, wie wenig davon bisher in die Praxis eingedrungen ist) sowie der Abschnitt „Gesamtgestalt" (105f); in der Praxis ist diese Erkenntnis, daß Meßfeier nicht eine Aneinanderreihung von Texten, sondern eine strukturierte Feier ist, noch viel zu wenig durchgedrungen – ein Mangel, der dann so liturgiefremde Vorstellungen wie „thematische Einheit des Gottesdienstes" hochkommen läßt. In diesem Zusammenhang scheint mir der Abschnitt „Kreativität" (107) für die heutigen Erwartungen zu knapp geraten.

Der eigentliche *Kommentar* beginnt mit dem nachträglichen Proömium (126–151), das vom Kommentator erst übersetzt werden mußte (dazu: in nr. 5 rationes quaedam celebrationis = einige Gesichtspunkte [nicht: Weisen] der Feier, und nr. 8 critica arte = mehrfach in kritischen Ausgaben, nicht: in oft kritischer Weise).

Das Vorwort wie die Institutio selber werden Punkt für Punkt sorgfältig kommentiert. Wegen seiner Kenntnis der Vorgeschichte kann Lengeling wertende Hinweise geben nicht nur an Stellen, wo der Text von der Separatausgabe zur Meßbuchausgabe differiert, sondern auch, wo schon die Vorlagen auf dem Weg durch die Instanzen verändert, meist verschlechtert wurden. Kritik geschieht ebenso an manchen vereinfachenden Formulierungen in der deutschen „Feier der Gemeindemesse", so 205 an den Angaben wegen des Zwischengesangs. Die Kritik an der Institutio geschieht vor allem inhaltlich: so an der Überladung des Eröffnungsteils (187) und der doppelten trinitarischen Eröffnung (191f), an der Nichtzulassung des Apostolikums (211), der Beibehaltung der Orantenstellung beim Herrengebet (das jetzt ja Volks-, nicht mehr Vorstehergebet ist). Ein Wort der Kritik vermisse ich 361–367 zu der übertrieben ausgebreiteten Rubrizistik für die vier Formen der Kelchkommunion.

Der Kommentar gibt auch gute *Ausblicke auf die Praxis,* vor allem dort, wo sich eine neue Erkenntnis noch nicht durchgesetzt hat oder falsch angewandt wird: die „Hinweise" an bestimmten Stellen der Feier

als der eigentliche Ort der von vielen gewünschten Spontaneität und Kreativität (173), der Mißbrauch der Einführung zu einer Homilie (193), falsche Gestaltung der Fürbitten (213). Gegenüber der falschen Interpretation durch die Una Voce stellt der Kommentar zu Art. 19 richtig, daß nicht die lateinische Messe als solche erhalten werden soll, sondern daß die Gläubigen bei bestimmten Teilen (vor allem Credo und Herrengebet) in lateinischer Sprache mitsingen sollten können. Wenig beachtet und auch im Kommentar (323) zu wenig herausgehoben ist der Grundsatz, daß Priester ihren Dienst immer als Priester tun und sich nicht als Diakone verkleiden können. Wenig beachtet ist bisher auch der Hinweis auf S. 322, daß die allgemeine Trinationserlaubnis am Allerseelentag entfallen ist.

Hervorzuheben ist die Kommentierung der „Meßfeier in Konzelebration" (316–342). Die grundlegenden Fragen werden 326–328 unter dem Motto „schweigende Konzelebration?" behandelt; daraus werden Hinweise abgeleitet auf das „leise" Mitsprechen der Konzelebranten im Zentrum des Hochgebets (326), auf die Gruppierung „in einiger Entfernung" vom Altar (325), auf das Lesen der Epistel nicht durch einen Konzelebranten (323). Das epikletische Ausstrecken der Hände hätte noch stärkere Betonung als Ausdruck sazerdotaler Konzelebration verdient (330). Der Artikel 175 (= 181, 185, 189) sollte deutlicher übersetzt sein; ein sinngebender Hinweis wäre hier sehr angebracht, daß die Gliederung der Konturierung des Hochgebets dient und nicht der Beteiligung möglichst vieler Konzelebranten; bei größeren Feiern kann man beobachten, wie unter völliger Mißachtung der Meßstruktur das Hochgebet in allerkleinste Abschnitte zerlegt und diese bis ins Zentrum des Gebets hinein reihum den einzelnen Konzelebranten übertragen werden.

Gut auch der Hinweis, daß für jede Meßfeier (nicht nur für die Konzelebration) große Brothostien vorgesehen sind, die dann für die Kommunion gebrochen werden (398). Hingegen vermisse ich eine Kommentierung zur Vorschrift über den Meßwein (399), die in Anbetracht der Überlegungen im Consilium und der gegenwärtigen Kontroversen nützlich gewesen wäre.

Besonders reich sind die drei letzten Kapitel kommentiert über Kirchenraum, Kirchengeräte und über die Auswahl der Meßformulare.

Die Überlegungen und Hinweise nehmen oft die Form von Exkursen an. Besonders hervorgehoben seien die Ausführungen über memoriale, repraesentatio ... (131–133), über die Grundstruktur der Meßfeier (166–169), über offerre und über das Mischungsgebet (220ff), über die Erhebung von Patene und Kelch beim Einsetzungsbericht (291). Man freut sich über die pastoral abgewogenen Stellungnahmen in den Abschnitten über die Notwendigkeit einer „Reform in Scheibchen" (25f), über den Zelebranten als ersten Kommunikanten (296f), über die Kommunionpatene und die Betonung der Ehrfurcht ohne Ängstlichkeit (297f), über den „Freiheitsraum" in der Gestaltung des Gottesdienstes (417–420). Die Stellungnahme zur Dreizahl der Lesungen (429ff) kann aus der Erfahrung nur unterstrichen werden.

Naturgemäß ist der Referent nicht in allen Einzelfragen der gleichen Meinung wie der Kommentator. Mir scheint in musikalischen Fragen der Standpunkt zu streng (102, sowie Glorialied 199); man kann eine gewachsene Musikkultur nicht einfach abwürgen. Die Folge Gebetseinladung – Stille – Gabengebet in der deutschen Fassung des Orate fratres entspricht m. E. der Grundstruktur liturgischen Betens; Kritik verdient hier der lateinische Ordo, der trotz der klaren Definition des Orate fratres als „Gebetseinladung" das Suscipiat, abweichend von der Institutio, als Volksantwort beibehalten hat (225). Die leichte Verneigung bei den Konsekrationsworten (290) dürfte den epikletischen Charakter des Abendmahlsberichtes im Rahmen des Hochgebets unterstreichen. Die Schlußdoxologie müßte bei Konzelebration wohl in jedem Fall gesungen werden, und dann schiene mir das volle Einstimmen aller Konzelebranten an dieser Stelle wesentlich legitimer als sonst im Hochgebet (334). Ob der Ruf „Geheimnis des Glaubens" wirklich sinnvoller vor statt nach der Kniebeuge stände (350)? Wenn, dann doch wohl besser erst nach der Anamnese, als zustimmende Akklamation der Gemeinde. Auch scheint mir, ein Heiligenbild im Altarraum könne durchaus deutlichen Bezug aufzeigen zu dem in der Liturgie repräsentierten Paschamysterium (394). Artikel 325 gibt m. E. nicht die Möglichkeit, „zusätzliche Auswahlmöglichkeiten vorzusehen", sondern „Anpassungen vorzunehmen", also etwa am Ostermontag im deutschen Sprachraum das traditionelle Emausevangelium beizubehalten, ein Lektionar für Kindermessen herauszugeben, oder beim Heiligenlektionar nach Art der französischen Ausgabe vorzugehen.

Die Übersetzung des lateinischen Textes verbessert die verbreitete vorläufige Ausgabe an vielen Stellen; es bleiben aber noch Wünsche, so in Art. 23 (Meditation über das Gehörte), 31 (bei besonders feierlichen Anlässen, wie richtig in Art. 44), 32 (seine Anliegen im Herzen formulieren), 56h) (dadurch wird die Kommunion als Teilhabe). In Art. 332 gehört „graviore" doch auch zu „utilitate" = bei besonderem pastoralem Nutzen.

An sinnstörenden Satz- und Umbruchfehlern sei genannt: S. 78 Zl. 14 (Das Feuer ist *nicht* erloschen), S. 222, 9 (*deutendes* Wort), 389 (Traktur, statt Fraktur); letzte Zeile von S. 99 ist auf S. 101 geraten; Kommentar zu Art. 207 ist zu 206 geraten. Kleine Versehen scheinen vorzuliegen: 199 (bisher Gloria an Adventsonntagen?), 183 (Allelujavers stehend?), 409 (wohl Lichtmeß statt Adventssontag), 423 (Samstag vor Pfingsten, nicht Sonntag), 447 (besprochene Änderung im Art. 333 im lateinischen Text nicht durchgeführt).

Ein umfangreiches Register (463–492) erschließt den reichen Inhalt des Werkes, das man ja weniger systematisch durcharbeitet als in Einzelfragen konsultiert. Beim Gebrauch erweist sich das Register als zuverlässig, aber in Einzelfragen nicht ausreichend; bei einer Stichprobe fehlte Collecta, Conclusio, Schlußformel der Gebete; für all das steht nur „Tagesgebet".

Insgesamt macht der Kommentar den grundsätzlich neuen Charakter der Rubriken deutlich: während ein solches Buch früher einfach Ritenbeschreibung gebracht hat und die gesetzliche Festlegung eines Formulars, bietet Lengelings Werk eine wirklich theologische und pastorale Einführung in die Feier der Eucharistie und gibt so eine fundamentale Hilfe für die zentrale Aufgabe der Kirche. Es dürfte, wenn es durch weitere Auflagen die Entwicklung mitbegleitet, zum Standardwerk werden.

Bad Tölz Rupert Berger

Richter, Klemens / **Probst,** Manfred / **Plock,** Heinrich: **Liturgie mit Kranken.** Krankensalbung, Hausmessen, Stärkung im Tod, Vorschläge und Übertragungen. – Essen: Driewer (1973). 248 S. Ln DM 20.–

Liturgie ist keinesweges etwa nur Geschichte, aber doch auch ein geschichtliches Gebilde. Als historisches Gebilde stellt sie stets ein „Phänomen im Wandel" dar. Das mag für viele Zeitgenossen eine Binsenwahrheit sein. Doch scheint es manchmal so, als würden immer weniger (katholische) Liturgiker dieses Faktum zum Anlaß für Konsequenzen nehmen. Da sich Geschichte in Phasen abspielt (wir sprechen von ihrem „Auf und Ab"), und die Liturgie wieder einmal eine ihrer entscheidenden Phasen durchläuft, gilt es jedoch gerade heutzutage, und zwar um des Heils der Menschen unserer Zeit willen, Antworten auf Fragen unserer Zeit zu versuchen. Auf solchem Hintergrund steht das vorliegende Buch über liturgische Krankenbetreuung samt Krankensalbung (K.).

Wenn sich Gottesdienst heute von verschiedenen Seiten her in der Diskussion befindet, spielt dabei, neben anderen Problemen (Überlieferung; Infragestellung überhaupt; Weltlichkeit des Gottesdienstes), die Frage der Gestalt eine entscheidende Rolle. Dabei ist gerade die praktische Sparte der Liturgiewissenschaft sowohl allen Freuden als auch allen Lasten des „Hic Rhodus, hic salta" ausgesetzt.

Der hier angezeigte Band befindet sich zudem in einem vielseitigen Spannungsfeld. Er ist einerseits auf seinen Eigenwert hin zu untersuchen, hat sich ferner von der einschlägigen lateinischen Musterausgabe (*Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis cura* Rom 1972) her messen zu lassen und muß zudem befragt werden, was er für die zukünftige amtliche deutsche Regionalliturgie einbringen kann.

Die Verf. haben sich die Arbeit nicht leicht gemacht. Das zeigt schon ein Blick auf den Inhalt. In zwei Hauptteilen: I. Heilszusage in der Krankheit (Meßfeiern für Kranke nebst Krankenkommunion; Krankensalbung), II. Im Angesicht des Todes (Wegzehrung; Zusammenhängende Feier von Buße, Salbung und Wegzehrung; Heilssorge im Notfall; Stärkung im Tod) wird in übersichtlicher Weise ein sehr reichhaltiges Material ausgebreitet.

Zunächst einmal ist die klare Konzeption zu begrüßen, die sich an den verschiedenen Stadien des Krankseins orientiert. Den ersten Block bildet die noch viel zu wenig praktizierte Messe mit Kranken und die damit verbundene „Hauskommunion" (Krankenkommunion). Dabei werden wertvolle pastorale Hilfen angeboten, die auf die detaillierten Situationen bezogen sind, und eine echte „Zuwendung" an den Kranken darstellen. (Die Fragwürdigkeit der Partikeleinsenkung in den Kelch als ständigen Ritus bei der Eucharistiefeier in unseren Breiten samt den sich ergebenden praktischen Unzulänglichkeiten, sollte ebenfalls hinsichtlich der Meßfeier im Normalfall bedacht werden; vgl. S. 23.) Besonders hilfreich ist der Hinweis auf die unterschiedlichen Gestaltungsmöglichkeiten sowohl im Rahmen der Gemeindemeßfeier (Ordo maior) als auch der Hauseucharistie (Ordo minor bzw. Messe im kleinen Kreis).

Eine überaus reiche Vielfalt weist ferner das Angebot zur K. auf. Hier werden acht Haupttypen (teilweise mit Wechselmodellen) ins Auge gefaßt: Normalform (2 Modelle), K. bei Kranken ohne Aussicht auf

Genesung (2 Modelle), K. bei Altersschwäche, K. für Kinder vom 5.–8. Lebensjahr, K. in Verbindung mit einer Hauseucharistie sowie K. für mehrere Kranke in Verbindung mit Gemeindemesse; im zweiten Teil kommen noch dazu: K. im kontinuierlichen Ritus (zusammen mit Buße und Wegzehrung) und Notform der K. (1. Todesgefahr; 2. Bedingungsform). Das ist wesentlich mehr als in der römischen Vorlage, und zwar mit Recht. Auf dem Hintergrund der römischen Bestimmungen betrachtet darf man die Arbeit der Verf. als konstruktive Anwendung des Prinzips der Adaptation buchen. Auch die Texte, die der jeweiligen Lage gut angepaßt sind, nehmen auf die unterschiedlichsten Situationen Bezug. Das ist speziell bei der K. wichtig. Gerade der Kranke erfährt seine Lage ja als ganz eigene und persönliche. Darf die Liturgie daran vorbeigehen? Der oft gehörte Verweis auf Admonitionen und Anrede des Liturgen u. ä. ist zu wenig. Situationsgerechte Feier des Mysteriums, glaubensvolles Gebet und was damit zusammenhängt sind wesentliche Momente der K. Durch rechte Einfühlung und Hilfestellung, vor allem in den wesentlichen Partien, kann der Liturge zur Erreichung dieses Zieles wertvolle Hilfe leisten.

Diese Perspektiven reichen bis in die „Spendeformel" hinein. Der römische Modellritus schlägt dafür eine gleichbleibende Fassung vor und bewegt sich dabei im Rahmen der seitherigen Praxis (z. B. Eucharistie, Konsekration). Ein solches Verfahren hat seine Vorteile (Stabilität; Erleichterung für den Liturgen). Verf. des vorliegenden Werkes bevorzugen demgegenüber unterschiedliche Ausformulierungen (die selbstverständlich auf der Musterfassung des RR basieren). Ziehen wir zur grundsätzlichen Beurteilung dieses Problems die ntl. Mahlberichte der Evangelisten und des Paulus heran, zeigt sich, daß (selbst) dort kein Einheitsschema herrscht. Auf solchem Hintergrund muß es als äußerst wertvoller Ansatz gelten, daß die Verf. dem „für Euch" des Sakramentes bis in die Sakramentsformel hinein Raum geben. Gerade in der Kernhandlung des Sakramentes bekundet sich so ganz plastisch, daß Sakrament mehr ist als etwa nur ein „gleichbleibender Ritus". Gott nimmt jeden einzelnen und seine Situation ernst! Die Möglichkeit zur Verwendung einer variablen Form drückt das in kaum überbietbarer Weise aus. Als praktikabel (bzw. beide Positionen berücksichtigend) dürfte sich vielleicht auch ein stabiler Stammtext (am Anfang) mit veränderlichem Zusatz (am Schluß; je nach Situation) erweisen. – Was die Verf. zur Handauflegung sagen (Handauflegung mit Deutewort statt Stille) leuchtet ebenfalls grundsätzlich ein. Allerdings ist hier darauf zu achten (vgl. z. B. S. 115), daß der Begleitspruch nicht überfrachtet wird bzw. Akzente setzt, die eigentlich mehr der Salbung zukommen.

Die zweite Partie des Bandes geht zunächst auf die Eucharistie als Wegzehrung ein. Rez. möchte hierfür allgemein den Ausdruck „Geistliche (!) Wegzehrung" in Anschlag bringen. Behandelt werden Viaticum in Verbindung mit der Messe und als separater Akt. Der folgende zusammenhängende Ordo der Krankenbetreuung (Buße, Salbung, geistliche Wegzehrung; Ritus continuus) ist im Rituale Romanum und seinem Gültigkeitsbereich neu, für das Gebiet der deutschen Collectio Rituum von 1950 jedoch nicht. Verf. meinen mit Recht, daß eine solche Koppelung nur eine Notlösung sein sollte (vgl. Mißverständnis der K. als „Todesweihe"). Freilich wird man festhalten müssen, daß der Liturge aufgrund pastoraler Situationen oft nicht daran vorbeikommt. – Sehr hilfreich sind auch die anschließenden Epitome, die für die geistliche Betreuung des Sterbenden angeboten werden. Sie gehen ebenfalls über die römische Vorlage hinaus und tragen den tatsächlichen Situationen vielfach vorzüglich Rechnung. Es handelt sich um Modelle für (Not-) Taufe, (Not-) Firmung, (Not-) Trauung, Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der Kirche, Generalabsolution, K. in Todesgefahr und Bedingungsform der K. Für den zuletztgenannten Fall wäre eine treffendere Übertragung bzw. Adaptation denkbar. – Ein Komplex von Texten für das Beten mit dem Sterbenden und nach Eintritt des Todes rundet die Sammlung ab.

Teamarbeit hat Vor- und Nachteile. Hier meint man, daß sie zum Vorteil ausgeschlagen ist. Kaum eine wesentliche Situation wurde ausgelassen, kaum ein wichtiges Moment übersehen. Betreffs Einzelheiten (Gebetsformeln; Textauswahl; Deuteworte, z. B. Wechselform zum Weihwasser; Segensformeln; Details, z. B. S. 121: „Ich darf ihnen die Krankensalbung spenden") wird man unterschiedlicher Meinung sein können. Ferner ist zu sagen, daß sich die Frage nach der stabilen Aussagekraft von Texten und ihrer Flüssigkeit bzw. Griffigkeit sowie: ob sie auf Dauer etwas aushalten, erst nach längerem ständigen Gebrauch beantworten läßt. Vor diesen Problemen stehen jedoch alle liturgischen Stücke. Aber: gottesdienstliche Ordnungen sind ja keine Ewigkeitswerte! Auf jeden Fall wäre zu wünschen, daß die Mühe der Verf. auf dem Weg zu einer echt adaptierten Liturgie auch dem deutschen Sprachraum Nutzen brächte. (Zur Diskussion sind nicht nur die Liturgiker, sondern gerade die Liturgen aufgerufen.) Das vor allem auch, weil man das ernsthafte Engagement der Verf. spürt und ihren (erneuten) Versuch nur begrüßen kann: der Liturgie helfen, dem Image (ihrer schlechten Presse) „jenseits von Raum und Zeit" immer mehr zu entrinnen. Um was es den Verf. geht, das wird nicht zuletzt durch die knappen aber eindringlichen „Vorbemerkungen" (die echte Hilfen zur Spiritualität darstellen bzw. weit mehr sind als bloße „Rubriken") in trefflicher Weise deutlich.

Bamberg Hermann Reifenberg

Basetti-Sani, Giulio: **Il Corano nella luce di Cristo.** – Bologna: Editrice Nigrizia 1972. 234 S. Lit 2000

Dieses Buch hat Bekenntnischarakter. Es ist das Zeugnis eines „Konvertiten", der zunächst aus Liebe zu Christus und zur Kirche nur Haß gegen Muhammad empfand und nur eine strenge Verurteilung des Islam zuließ, der aber – unter dem Einfluß vornehmlich des französischen Islamwissenschaftlers L. Massignon – sich dann zu einer breitherzigeren Christus- und Kirchenliebe bekehrt hat, die auch Muhammad und den Islam mit einschließt und ihnen einen Platz im Heilsplan Gottes einräumt, den Platz des auf das Reich Hinblickenden und in Erwartung Christi Lebenden und daher auch des irgendwie auf Christus Hinweisenden.

Seine christliche Lektüre des Korans will nicht oberflächliche Beziehungen zwischen Bibel und Koran aufzeigen, sondern entdecken, welche Wege des Heiles und welche Andeutungen des Geheimnisses Christi der Heilige Geist in den Koran hineingelegt hat (siehe 117).

Der Verf. geht davon aus, daß der Koran wohl eine Offenbarung Gottes enthält, nicht wie die der kanonischen heiligen Schriften, sondern eine Offenbarung privaten Charakters, und daß folglich Muhammad als Träger und Verkünder dieser Offenbarung wohl als Prophet bezeichnet werden kann (sieh u. a. 116, 154). Im Laufe seiner Untersuchung formuliert er seine Ergebnisse: Die koranische Verkündigung richtet sich „an die heidnischen Araber, Nachkommen Ismaels, und an eine Welt, die der Kenntnis des wahren Gottes Abrahams entbehrte." Der Koran ist also die erste Etappe eines Weges, der zu Gott hinführt. Er will den Heiden eine Einführung in das Geheimnis Christi anbieten und zugleich den Hebräern von Makka und Madina die Anerkennung seiner Messianität nahebringen. (154). Der Verf. meint, im Koran eine stufenweise Entwicklung der Verkündigung zu einer umfassenderen Darstellung des Geheimnisses Christi, des Messias der Hebräer, hin feststellen zu können (155).

Der Autor bemüht sich, seine neue, von der der Muslims und der Islamwissenschaftler in der Interpretation wichtiger Punkte abweichende Lektüre des Korans im Lichte Christi exegetisch zu untermauern. Obwohl manche Einzelheiten interessant und manche Abschnitte anregend sind, so vermögen dennoch das Verfahren und die Einzeldarstellungen nicht immer zu überzeugen. Ich akzeptiere die Arbeitshypothese als solche. Trotz des hier unternommenen Versuchs harrt diese Hypothese immer noch auf eine überzeugende Bestätigung.

Auf zwei Abschnitte soll noch hingewiesen werden, weil sie, weniger berührt von der dem Verf. eigenen Methode und Absicht, besonders gut geraten sind: „Die angeblichen Quellen des Korans" (Judentum, Christentum, Manichäismus, Gnosis usw.) (57–77); – „die literarischen Gattungen im Koran" (Orakel, apokalyptische Visionen, Psalmen und Gebete, historisch-legendäre Erzählungen, Gesetze, Urkunden und militärische Anweisungen) (77–105).

Zum Schluß möchte ich betonen, daß ich die Absicht des Autors und die diese Absicht inspirierende offenherzige Liebe bejahe und auch manche Teilergebnisse für beachtenswert halte.

Münster Adel-Théodore Khoury

Flasche, Rainer: **Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien.** – Marburg an der Lahn: (im Selbstverlag) 1973. 302 S. (Veröffentlichung der Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde. Seria A: Afrika, Bd 1).

Autor will Religionswissenschaftler sein und als solcher hat er sich vorgenommen, eine religionshistorische Untersuchung über die geschichtliche Entwicklung der afrikanischen Religiosität in Brasilien zu machen. Er ist auch davon überzeugt, daß sein Versuch der erste sei (12, 118); alle, die vor ihm kamen, waren keine „Religionswissenschaftler" so wie er, „frei von Vorverständnissen und Voreingenommenheiten". Der Leser muß sich dann auch immer wieder gefallen lassen zu hören, was eigentlich Religionsgeschichte ist und was ein Religionshistoriker tun muß oder unterlassen soll.

Er muß z. B. darauf bedacht sein, eine Religion so darzustellen, „daß ihm die Anhänger derselben voll zustimmen können, dies sei ihre Religion“ (8). Wenn Autor dann aber die katholische Religion in Brasilien beschreibt (22–58), so kann ich, als Anhänger eben dieser Religion, ihm absolut nicht voll zustimmen, dies sei meine Religion. Die skizzenhafte Darstellung der katholischen Kirche in Brasilien (22–26) ist zu einseitig und pessimistisch, „zusammenhanglose Berichte von Kolonialbeamten, Missionen oder Reisenden“ (vgl. 9). Auch die Beschreibung der Missionsgeschichte und der Missionspraxis der katholischen Kirche (30–36) ist einfach negativ: „Im Ganzen gesehen war der Erfolg der Christianisierung der Indios gleich Null!“ (35) heißt der Schlußsatz über die missionarischen Tätigkeiten der Jesuiten. Die anderen missionierenden Orden aber waren „meist noch oberflächlicher“. Wenn Autor sagt, daß man „über eine äußerliche Christlichmachung nie hinausgekommen ist“ (35), so vergißt er doch, was er vorher, auf Seite 31, über das Netz von Reduktionen geschrieben hatte, „in denen sich die Jesuiten um die Indianer, und zwar um den ganzen Menschen, auch in seinen Alltag, bemühten und nicht nur auf äußere Bekehrung und möglichst hohe ‚Taufraten‘ aus waren“. Seine Geschichte der Christianisierung der Afrikaner (42–45) kommt nicht besser weg. Es wird wohl nicht möglich sein, die Karikatur der Missionsarbeit Peter Claver's auf Seite 43 mit der Beschreibung auf Seiten 217–220 zu harmonisieren. Auch die religiöse Praxis und Volksfrömmigkeit des brasilianischen Katholizismus im allgemeinen wird mit diesen Schlußworten zusammengefaßt: „Der Katholizismus in Brasilien ist fast ausschließlich diesseitsbezogen, das religiöse Handeln und Denken ist nichts anderes als Lebensbewältigung“ (58). Er weiß sogar, daß es in kaum einer brasilianischen Kirche eine Kanzel gab, „da ja ohnehin nicht gepredigt wurde“ (50). Sollen wir seinen „wissenschaftlichen“ Darlegungen Glauben schenken, so müssen wir auch zu wissen bekommen, daß unsere Kirchen in Brasilien „vom Boden bis zur Decke mit Verkleidungen aus Edelmetallen, mit Gemälden und Votivtafeln überladen“ sind (49). Und die Priesterschaft zog es vor, „sich in den lebenslustigen Städten anzusiedeln, als ihren Pflichten in der unermeßlichen Weite des Landes nachzugehen“ (23).

Solche und andere Grobheiten und Unexaktheiten (daß z. B. St. Georg „Schutzpatron von Brasilien“ sei, wie auf Seite 52 zu lesen ist, oder daß der hl. Antonius „Generalissimus von Portugal“ sei) machen das Buch für einen brasilianischen Leser zwar zweifelhaft, schließen aber nicht aus, daß es tatsächlich mit Problemen zu tun hat, die es wohl verdienen, gründlicher untersucht zu werden, wie R. Flasche es hier versucht. Als reiner Religionshistoriker ist er zwar an der Wahrheitsfrage der von ihm untersuchten Religion prinzipiell nicht interessiert (vgl. 8 und 231), und auch nicht an pastoralen oder missionarischen Problemen; aber als Christ könnte man sich doch fragen, ob diese Probleme so irrelevant sind, oder ob es uns überhaupt erlaubt ist, sich um solche Sachen prinzipiell gar nicht zu kümmern. Daß man eine so gut wie möglich vorurteilslose Religionsgeschichte versucht, ist sicher richtig, aber das braucht dann doch nicht auch eine Religionskritik auszuschließen, um dann auch bessere Pastoralmethoden herauszufinden, die uns dazu helfen, diese Menschen auf ihre Art zu Christus zu führen. Ich weiß nicht, mit welchen Kriterien Autor aus meinen Schriften über Umbanda wählte, aber ich möchte doch fragen, warum er gerade meine „Ensaio de uma nova posição pastoral perante a Umbanda“ (REB 1968) ignorierte, wo ich besonders seine religionswissenschaftlichen Prinzipien anzuwenden versuchte. Sein Studium, dessen wissenschaftlichen Charakter ich bezweifle, kann uns trotzdem helfen, im Selbstverständnis der Umbanda in Brasilien weiter zu kommen.

Medellin Boaventura Kloppenburg

Figge, Horst H.: **Geisterkult, Besessenheit und Magie in der Umbanda-Religion Brasiliens.** – Freiburg/München: Karl Alber (1973). 340 S., mit 55 Abbildungen auf Tafeln. Lw. DM 58.–

Volkstümliche Bewegungen, rein afrikanischen (Brasilien hat ca. 10 Millionen Neger) und indianischen Ursprungs, mit christlichen, stark verheidnischten Elementen und direkt beeinflußt durch spiritistische Praktiken, haben sich in Brasilien allmählich zusammengefunden und vereinigen sich heute immer noch, um die „Umbanda“ (ein Wort, das aus der Bantu-Sprache stammt und „Zauber“ bedeutet) als eine synchretistische Volksreligion zu bilden.

Horst Figge, der als Psychologe die Umbanda 14 Monate (von April 1969 bis Juni 1970) mitvollziehend beobachtete, schreibt jetzt darüber dieses Buch. „Ziel der vorliegenden Arbeit ist die Untersuchung der Echtheit und gegebenenfalls Feststellung des Wesens behaupteter, naturwissenschaftlich noch nicht genügend geklärter Phänomene psychologischer Grenzbereiche, die offenbar als direkte Gründe für das explosionsartige Wachstum anzusehen sind“ (9). Als Untersuchungsfeld wählte er die Governadorinsel, die praktisch zur Stadt Rio de Janeiro gehört, wo er 29 Terreiros oder Umbandakultstätten besuchte.

Man liest mit Interesse seine Beobachtungen über die historische Entwicklung der Umbanda (leider sehr kurz), die Glaubensinhalte, die Umbandisten, die Kultstätte, die Kultsessionen und die einzelnen Kultelemente. Wertvoll sind auch seine kritischen Bemerkungen über Beeinflussungsmittel, Magie und, besonders, über die Besessenheit, wenn auch die Aussagen über Magie und Religion (201) sicher als zu verallgemeinert bezeichnet werden müssen. Zur Lösung der theologischen und pastoralen Fragen zeigt Autor kein Verständnis. Am liebsten wäre es ihm wohl, die Kirche ließe die Umbandisten vollständig ungestört und gleichzeitig vollrechtlich katholisch sein.

Wenn Autor meint, daß die Umbanda „als eine typisch brasilianische Religion“ verstanden werden kann (303), so möchte man als Brasilianer doch fragen, was denn eigentlich nun „typisch brasilianisch“ ist. Muß es immer irgendwie exotisch sein? Es ist auch ganz sicher nicht wahr, was auf Seite 65 zu lesen ist. „Ginge man davon aus, daß derjenige Umbandist ist, der die umbandistischen Glaubensinhalte teilt (so wie Autor sie von Seite 29 bis 64 zusammenstellt), so umfaßt der Begriff mit Ausnahme eines Teils der naturwissenschaftlich gebildeten Oberschicht so gut wie die gesamte Bevölkerung Brasiliens, einschließlich der adaptierten Ausländer, und zwar auch der Protestanten“. Er sagt sogar, daß Umbanda eine „Religion des Fortschritts“ (306) ist, weil sie die Möglichkeit habe, bisher noch gar nicht existent gewesene Weisungen ‚Gottes‘ oder anderer ‚übernatürliche Wesen‘ entsprechend den Erfordernissen des Augenblicks erst zu schaffen. Er weiß natürlich, daß solches Schaffen „neuer Weisungen Gottes“ reines Menschenwerk sein würde, aber mehr scheint er auch anderswo (in der Bibel z. B.) nicht zu sehen. Wenn die Apostelgeschichte 2,4 sagt: „und sie wurden alle voll des Heiligen Geistes und fingen an, fremdartige Sprachen zu sprechen, wie sie ihnen der Heilige Geist eingab“, so gilt das, nach Autor (316), mutatis mutandis, für jede Umbanda-Session. Auch die Worte des Apostels Paulus im 1. Brief an die Korinther, Kap. 14, „könnten wörtlich von einen Umbanda-Kultchef als Anweisung an seine Gruppe übernommen werden“ (316).

Soweit die Reise eines Naturwissenschaftlers von der Governadorinsel nach Korinth.

Medellin Boaventura Kloppenburg

Schlette, Heinz Robert: **Romano Guardini – Werk und Wirkung.** – Bonn: Bouvier 1973. 41 S. (Akademische Vorträge und Abhandlungen Heft 40) kart. DM 7.80

Der Vortrag stellt die Frage, wie „die Wirkung dessen, was Guardinis Werk als Ganzes charakterisiert“, eingeschätzt werden kann, d. h. des Versuchs, „eine überzeugende Form katholischen Lebens und christlicher Weltanschauung zur Geltung zu bringen, geleitet von den Ansprüchen der hl. Schrift, der großen kirchlichen Kultur und Lehrtradition, aber auch von der Methaphysik und Ethik Platons und mit der Hilfe der neuen Phänomenologie und Wertphilosophie“ (31). Verf. tritt der These entgegen, „Guardini sei im Grund doch eine ästhetische Existenz geblieben“ (21). Vielmehr habe er „das ganze Ausmaß der Krise, in die der Glaubende durch Neuzeit und Nachneuzeit hineingestellt ist, illusionslos erkannt und auch beim Namen genannt“ (28). Der Vortrag stellt nicht nur die Forderung einer ausführlichen Biographie unter Hinzuziehung der persönlichen Aufzeichnungen und der Briefe, sondern macht die Notwendigkeit auch deutlich.

Münster Erwin Iserloh

Kirchgässner, Ernst: **Suchet den Frieden.** – (Würzburg): Echter (1972). 100 S. (Prediger unserer Zeit) br. DM 9.80

Dieser Sammelband gewinnt dadurch an Interesse, daß er Predigten zum Thema Frieden aus Ländern West- (Österreich, Dänemark, Frankreich, Deutschland, Italien, Spanien, Schweiz, Holland) und Osteuropas (Tschechoslowakei, Rumänien, Jugoslawien und sogar Litauen) bietet, die – zumindest zwischen den Zeilen – die je verschiedene Situation mit reflektieren. Dabei sind die zur katholischen Morgenfeier im Hessischen Rundfunk gehaltenen Ansprachen von durchaus unterschiedlicher Qualität. Inzwischen haben sich schon mehr Predigtvorlagen mit diesem Thema befaßt. Was noch immer fehlt, ist ein Band mit Textvorschlägen für Wortgottesdienst, ggf. auch zur Eucharistiefeier, der auch eine Sammlung des verstreut vorhandenen Materials für die Liturgiefeier anstreben sollte.

Bösensell Klemens Richter

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen. Zur Vermittlung und zum Vollzug des Glaubens. (Heinrich **Kahlefeld** zum 70. Geburtstag.) Hrsg. von Otto Knoch, Felix Messerschmid, Alois Zenner. – Ffm: Knecht (1973). XIII, 359 S.; Lw. DM 25,–.

The Word in the world. Essays in honor of Frederick L. **Moriarty** S.J. Ed. by Richard J. Clifford, S.J., and George W. MacRae, S.J. – (Cambr, Mass.:) Weston College Pr. 1973. X, 282 p.; $ 3,50; p. 271–282: Fahey, Michael A., SJ: Frederick L. Moriarty, S.J. Bibliography.

Rahner, Karl, SJ: Schriften zur Theologie. Bd XI: Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen. Bearbeitet von Karl H. Neufeld SJ. – Zü, Eins, Köln: Benziger Verl. (1973). 512 S.; Lw. DM 45,–.

Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von Karl Forster. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1973. 275 S.; DM 26,50.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete ... Bd XIX: **1972/1973**. – Düs: Patmos-Verl. (1973). XV, 447 S.; brosch. DM 104,–.

Giavani, Giovanni: Gli studi biblici in Italia negli anni dal 1950 al 1970. – SC CI, 1973, 9–42.

Harrington, Wilfried, OP: The path of biblical theology. – Dublin: Gill and Macmillan 1973. IX, 438 p.; £ 4,55.

2. Altes Testament

Gozzo, Serafino M., OFM: La dottrina storico-religioso-morale di **Gen. 38**: Opinioni moderne e dottrina della Chiesa. – Euntes docete XXV, 1972, (R 1973), 13–108.

Weimar, Peter: Untersuchungen zur priesterschriftlichen **Exodus**geschichte. – (Wü:) Echter Verlag (1973). 273 S. = Forschung zur Bibel IX; kart. DM 29,– [Diss., Freiburg/B.]

Lack, Rémi, SMM: La symbolique du Livre d'**Isaïe**. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration. – R: Biblical Institute Press 1973. 281 p. = Analecta biblica LIX; Lire 8500 [Diss., Roma, Pont. Inst. Bibl.]

Jensen, Joseph, OSB: The use of tôrâ by Isaiah. His debate with the wisdom tradition. – Wash: The Catholic Biblical Association of America 1973. IX, 156 p. = The Catholic Biblical Quarterly. Monograph series III; $ 3,– [Diss., Washington. Überarb.]

Schedl, Claus: Rufer des Heils in heilloser Zeit. Der Prophet **Jesajah.** Kapitel **I–XII** logotechnisch und bibeltheologisch erklärt. – Pad: Schöningh 1973. XVIII, 392, 10* S.; Linson DM 28,–.

Harrison, R. K.: Jeremiah and Lamentations. An introduction and commentary. – Lo: The Tyndale Press (1973). 240 p. = The Tyndale Old Testament commentaries; £ 1.35.

Kühlewein, Johannes: Geschichte in den Psalmen. – Stu: Calwer Verl. 1973. 183 S. = Calwer theologische Monographien A, 2; DM 22,–.

Kutsch, Ernst: **Hiob**: leidender Gerechter – leidender Mensch. – KuD XIX, 1973, 197–214.

Zimmermann, Frank: The inner world of **Qohelet**. ‹With translation and commentary›. – NY: KTAV Publ. House 1973. XIV, 198 p.

Welten, Peter: Geschichte und Geschichtsdarstellung in den **Chronik**büchern. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins (1973). 227 S., 1 Karte = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLII; Lw. DM 46,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Hossfeld, Frank Lothar – Meyer, Ivo: **Prophet** gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten. – (Frb/S:) Schweizerisches Katholisches Bibelwerk (1973). 209 S. = Biblische Beiträge, N.F. IX; brosch. DM 24,–.

Long, Burke D.: The effect of divination upon Israelite literature. – JBL XCII, 1973, 489–497; p. 498–502: Christensen, Duane L.: "Terror on every side" in Jeremiah; p. 503–516: Braun, Roddy L.: Solomonic apologetic in Chronicles.

Ruppert, Lothar: Der leidende Gerechte und seine Feinde. Eine Wortfelduntersuchung. – (Wü:) Echter Verl. (1973). X, 299 S.; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Würzburg. Teil II]

Negretti, Nicola: Il settimo giorno. Indagine criticio-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico. – R: Biblical Institute Press 1973. 341 p. = Analecta biblica LV; Lire 10 000 [Diss., Rom, Pont. Institutum Biblicum]

Lemaire, André: Le **sabbat** à l'époque israélite. – RB LXXX, 1973, 161–185.

Barclay Burns, John: The mythology of **death** in the Old Testament. – SJTh XXVI, 1973, 327–340.

Phillips, Anthony: Some aspects of **family law** in pre-exilic Israel. – VT XXIII, 1973, 349–361.

Stemberger, Günter: Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur. – Kairos, N.F. XV, 1973, 238–266.

Ménard, Jacques-E.: Exégèse biblique et Judaïsme. – Strasbourg: Faculté de Théologie Catholique. Palais Universitaire 1973. 255 p.

Bertola, Ermenegildo: Il pensiero ebraico. Studi e ricerche. – Padova: CEDAM 1972. 364 p. = Studi filosofici e religiosi VIII; Lire 4400.

Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung. Hrsg. von Johann Maier u. Josef Schreiner. Mit Beitr. von Günther Baumbach [u. a.] – Wü: Echter-Verlag; (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1973. IX, 469 S.; Lw. DM 84,–; [enth.:] S. 1–18: Maier, Johann: Kontinuität und Neuanfang; S. 19–30: Schreiner, Josef: Interpretation innerhalb der schriftlichen Überlieferung; S. 31–42: Müller, Karlheinz: Die Ansätze der Apokalyptik; S. 43–56: Zenger, Erich: Die späte Weisheit und das Gesetz; S. 57–72: Maier, Johann – Neusner, Jacob: Die gesetzlichen Überlieferungen; S. 73–105: Müller, Karlheinz: Geschichte, Heilsgeschichte und Gesetz; S. 107–116: Degen, Rainer: Sprachen und Sprachprobleme; S. 117–122: Maier, Johann: Frühjüdische Literatur. Überblick; S. 123–162: Weimar, Peter: Formen frühjüdischer Literatur. Eine Skizze; S. 163–180: Hegermann, Harald: Griechisch-jüdisches Schrifttum; S. 181–199: Stern, Menachem: Die Urkunden; S. 201–213: Baumbach, Günter: Der sadduzäische Konservativismus; S. 214–253: Schreiner, Josef: Die apokalyptische Bewegung; S. 254–272: Thoma, Clemens: Der Pharisäismus; S. 273–283: Baumbach, Günther: Die antirömischen Aufstandgruppen; S. 284–309: Schnakkenburg, Rudolf: Das Urchristentum; S. 310–319: Tröger, Karl-Wolfgang: Spekulativ-esoterische Ansätze ‹Frühjudentum und Gnosis›; S. 321–327: Neusner, Jacob: Babylonisches Judentum während der Zeit des 2. Tempels; S. 328–352: Hegermann, Harald: Das griechisch-sprechende Judentum; S. 353–369: Hegermann, Harald: Philon von Alexandria; S. 371–390: Maier, Johann: Tempel und Tempelkult; S. 391–413: Schäfer, Peter: Der synagogale Gottesdienst; S. 414–437: Künzl, Hannelore: Die archäologischen Funde aus der Zeit des Frühjudentums und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. In Verbindung mit George W. Anderson [u. a.] hrsg. von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Band I: גלה – אב. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). XV S., 1031 Sp. [S. 517–560]; Lw. DM 158.

Syntax and meaning. Studies in Hebrew syntax and biblical exegesis. – Lei: Brill 1973. V, 213 p. = Oudtestamentische studiën XVIII; hfl 72,–.

Delcor, Mathias: Le **Testament d'Abraham**. Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue. Suivi de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales. – Lei: Brill 1973. X, 282 p. = Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha II; hfl 175,–.

Septuagintal lexicography edited by Robert A. Kraft for the International Organization for Septuagint and Cognate Studies and the Society of Biblical Literature, Seminar on Lexicography. – (Missoula/Montana:) (University of Montana) 1972. 183 p. = Septuagint and cognate studies I; $ 2,50.

Fernández Marcos, N. – A. Sáenz-Badillos: Anotaciones críticas al texto griego del Génesis y estudio de sus grupos textuales. – Madr, Barc: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1972. 125 p. = Textos y estudios "Cardenal Cisneros" XII; pes 150,–.

Monsengwo Pasinya, Laurent: La notion de *nomos* dans le Pentateuque grec. Préface de Ignace de la Potterie, S.J. – R: Biblical Institute Pr. 1973. 246 p. = Analecta biblica LII = Recherches africaines de théologie V; Lire 7500.

De Waard, Jan: Translation techniques used by the Greek translators of **Ruth**. – Bibl LIV, 1973, 499–515.

Konkordanz zum hebräischen **Sirach**. Mit syrisch-hebräischem Index. Hrsg. von D. Barthélemy und O. Rickenbacher. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. VI, 432, 78 S.; Lw. DM 78,–.

Hoenig, Sidney B.: **Qumran** fantasies. A rejoinder to Dr. Driver's "Mythology of Qumran". – JQR LXIII, 1973, 247–267. 292–316.

3. Neues Testament

Neues Testament und Kirche. Für Rudolf **Schnackenburg**. Hrsg. von Joachim Gnilka. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 579 S.; Lw. DM 68,–; [enth. u. a.:] S. 11–41: Blank, Josef: Die Sendung des Sohnes. Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12,1–12; S. 42–62: Pesch, Rudolf: Die Verleugnung des Petrus. Eine Studie zu Mk 14,54.66–72 ‹und Mk 14,26–31›; S. 63–70: Metz, Johann Baptist: Messianische Geschichte als Leidensgeschichte. Meditation zu Mk 8,31–38; S. 71–75: Schelkle, Karl Hermann: Der Zweck der Gleichnisreden ‹Mk 4,10–12›; S. 76–93: Minear, Paul S.: False prophecy and hypocrisy in the Gospel of Matthew; S. 94–114: Hoffmann, Paul: Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium; S. 115–124: Schweizer, Eduard: „Der Jude im Verborgenen ..., dessen Lob nicht von Menschen, sondern von Gott kommt". Zu Röm 2,28f und Mt 6,1–18; S. 125–143: Dupont, Jacques: La portée christologique de l'évangélisation des nations d'après Luc 24,47; S. 144–159: Barrett, C.K.: "The Father is greater than I" ‹Jo 14,28›. Subordinationist Christology in the New Testament; S. 160–171: Boismard, E.: Jésus, le Prophète par excellence, d'après Jean 10,24–39; S. 172–190: Hahn, Ferdinand: Die Jüngerberufung Joh 1,35–51; S. 191–219: Potterie, I. de la: Das Wort Jesu ‚Siehe, deine Mutter' und die Annahme der Mutter durch den Jünger ‹Joh 19,27b›; S. 220–248: Wilckens, Ulrich: Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot ‹Joh 6,51c–58›; S. 249–265: Zimmermann, Heinrich: Christushymnus und johanneischer Prolog; S. 266–281: Kertelge, Karl: Apokalypsis Jesou Christou ‹Gal 1,12›; S. 282–300: Schürmann, Heinz: „Das Gesetz des Christus" ‹Gal 6,2›. Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus; S. 301–324: Thüsing, Wil-

helm: Rechtfertigungsgedanke und Christologie in den Korintherbriefen; S. 325–336: Mußner, Franz: Eph 2 als ökumenisches Modell; S. 337–358: Stuhlmacher, Peter: „Er ist unser Friede" ‹Eph 2,14›. Zur Exegese und Bedeutung von Eph 2,14–18; S. 359–370: Schlier, Heinrich: Zur Frage: Wer ist Jesus?; S. 371–398: Vögtle, Anton: „Theo-logie" und „Eschato-logie" in der Verkündigung Jesu?; S. 399–412: Schneider, Gerhard: Präexistenz Christi. Der Ursprung einer neutestamentlichen Vorstellung und das Problem ihrer Auslegung; S. 413–428: Moule, C.F.D.: Neglected features in the problem of "the Son of Man"; S. 429–433: Kilpatrick, G. D.: Eucharist as sacrifice and sacrament in the New Testament; S. 434–457: Kümmel, Werner G.: Heilsgeschichte im Neuen Testament?; S. 458–475: Gnilka, Joachim: Methodik und Hermeneutik. Gedanken zur Situation der Exegese; S. 476–496: Reuß, Joseph: Evangelien-Erklärungen vom 4. bis 9. Jahrhundert in der griechischen Kirche.

Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für Rudolf **Schnackenburg** zum 60. Geburtstag hrsg. von Helmut Merklein und Joachim Lange. – (Wü:) Echter Verlag (1973). XX, 385 S.; kart. DM 19,80.

Unnik, W[illem] C[ornelis] van: Sparsa collected. The collected essays of W[illem] C[ornelis] van Unnik. Part I: Evangelia, Paulina, Acta. – Lei: Brill 1973. X, 409 p. = Supplements to Novum Testamentum XXIX; hfl 148,–.

Stramare, Tarcisio, OSJ: Giuseppe, «uomo giusto» in **Mt. 1,18–25.** – RBibl XXI, 1973, 287–300.

Burger, Christoph: Jesu Taten nach Matthäus **8** und **9**. – ZThK LXX, 1973, 272–287.

Caba, José, SJ: El poder de la petición comunitaria ‹Mt. **18, 19–20**›. – Greg LIV, 1973 609–653; p. 653–654: Summary.

Mohn, Werner: Gethsemane ‹**Mk 14, 32–42**›. – ZNW LXIV, 1973, 194–208.

Légasse, S.: Approche de l'épisode préévangélique des Fils de Zébédée ‹Marc. **X. 35–40** par.›. – NTSt XX, 2, 1974, 161–177.

Dupont, Liliane – Christopher Lash – Georges Levesque: Recherche sur la structure de **Jean 20**. – Bibl LIV, 1973, 482–498.

Dubarle, A.-M.: Le discours à l'Aréopage ‹**Actes 17, 12–31**› et son arrière-plan biblique. – RSPhTh LVII, 1973, 576–610.

Barrett, C[harles] K[ingsley]: A commentary on the **Second** Epistle to the **Corinthians**. – Lo: Black (1973). XV, 354 p. = Black's New Testament commentaries; paper £ 2,75.

Baumert, Norbert: Täglich sterben und auferstehen. Der Literalsinn von **2 Kor 4,12–5,10**. – Mchn: Kösel-Verlag 1973. 462 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXIV; kart. DM 98,– [Diss., F. U. Berlin]

González Lamadrid, Antonio: Ipse est pax nostra. Estudio exegético-teológico de **Ef 2, 14–18**. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1973. X, 136 p. = Biblioteca Hispana bíblica IV; pes 200.

Ramaroson, Léonard, SJ: La structure du **premier Évangile**. – Science et Esprit XXVI, 1974, 69–112.

Nützel, Johannes M.: Die **Verklärungserzählung** im **Markus**evangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – (Wü:) Echter Verlag (1973). V, 327 S. = Forschung zur Bibel VI; kart. DM 29,– [Diss., Freiburg i. Br.]

Scroggs, Robin and Kent J. Groff: Baptism in Mark: Dying and rising with Christ. – JBL XCII, 1973, 531–548.

Stolle, Volker: Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum **Paulusbild** des **Lukas**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). 304 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CII; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Neirynck, Frans: The argument from order and St. Luke's transpositions. – EThL XLIX, 1973, 784–815.

Grelot, Pierre: Péché originel et rédemption examinés à partir de l'Epître aux **Romains**. Essai théologique. – (P:) Desclée (1973). 469 p.

Bruggen, J. van: "Na veertien jaren". De datering van het in **Galaten 2** genoemde overleg te Jeruzalem. ‹With a summary in English›. – Kampen: Kok 1973. VIII, 264 blz.; hfl 19,90.

Gwyn Griffiths, J.: A re-examination of 'The heavenlies' in **Ephesians**. – NTSt XIX, 4, 1973, 468–483.

Stierlin, Henri: La vérité sur l'**Apocalypse**. Essai de reconstruction des textes originels. Préface de Georges Richard-Molard. – P: Éditions Buchet / Chastel (1972). 340 p.; F 40,–.

Schüssler-Fiorenza, Elisabeth: Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation. – JBL XCII, 1973, 565–581.

Vos, Johannes Sijko: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie. – Assen: van Gorcum 1973. 151 S. = van Gorcum's theologische Bibliotheek XLVII; hfl 24,– [Diss., Utrecht]

Holleran, J. Warren: The synoptic Gethsemane. A critical study. – R: Università Gregoriana Ed. 1973. XXXII, 222 p. = Analecta Gregoriana CXCI = Ser. Fac. Theol.: Sectio B. n. LXI; Lire 5500.

Stuhlmacher, Peter: Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie. – ZThK LXX, 1973, 365–403.

Fitzmyer, Joseph A., SJ: The virginal conception of Jesus in the New Testament. – ThSt XXXIV, 1973, 541–575.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Atti del IV Convegno di Studi celebrato a Loreto ‹Ancona› il 25 Aprile 1972 e dedicato ai monti di pietà e le attività sociali dei Francescani nel Quattrocento. – Falconara M. ‹Ancona›: Biblioteca Francescana 1972. 336 p. = Picenum Seraphicum. Rivista di Studi Storici Locali IX, 1972; Lire 3500. [cont.:] p. 7–62: Ghinato, Alberto, OFM: I Monti di Pietà istituzione francescana; p. 63–73: Mariano da Alatri OFMCap: Francescani e banchieri ebrei nelle città d'Italia durante il Quattrocento; p. 74–88: Laras, Giuseppe: Evoluzione del concetto di usura nel Giudaismo e riflessioni sui moventi della critica minoritica nei confronti del prestito ebraico; p. 89–129: Annibaldi, Giovanni: I banchi degli Ebrei e il Monte di Pietà di Iesi; p. 130–161: Leonardi, Corrado: Le origini francescane del Monte di Pietà di Urbania; p. 162–257: Sensi, Mario: Fra Andrea da Faenza istitutore dei Monti Frumentari; p. 258–287: Pagnani, Giacinto OFM: Una questione di priorità: Ascoli o Perugia?; p. 288–296: Grillantini, Carlo: Gli statuti del Monte di Pietà di Osimo; p. 297–314: Chiaretti, Giuseppe: Un Monte di Pietà a Leonessa anteriore al 1446?

Repgen, Konrad: Die Krise der Geschichte und die Kirchengeschichte. – Seminarium XXV, 1973, 59–74; S. 39–58: Jedin, Hubert: Kirchengeschichte als Theologie.

Canfora, Luciano: Forme della tradizione storiografica. – Belfagor XXVIII, 1973, 509–523.

Staats, Reinhart: Der theologiegeschichtliche Hintergrund des Begriffes „**Tatsache**". – ZThK LXX, 1973, 316–345.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kupisch, Karl: Kirchengeschichte. Bd I: Von den Anfängen bis zu Karl dem Großen. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1973. 157 S. = Urban-Taschenbücher CLXVIII; kart. DM 8,–.

Rauh, Horst Dieter: Das Bild des Antichrist im Mittelalter von Tyconius zum deutschen Symbolismus. – Mstr: Aschendorff (1973). VII, 550 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. N. F. IX; kart. DM 98,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Harman, Allan M.: Speech about the Trinity: with special reference to Novatian, Hilary and Calvin. – SJTh XXVI, 1973, 385–400.

3. Alte Kirchengeschichte

Rimoldi, Antonio: Gli studi patristici e storici nella Facoltà teologica del Seminario di Milano negli anni 1940–1970. – SC CI, 1973, 307–330.

Podskalksky, Gerhard: Byzantinische **Reichseschatologie**. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen ‹Daniel 2 und 7› und dem tausendjährigen Friedensreich ‹Apok. 20›. Eine motivgeschichtliche Untersuchung. – Mchn: Fink 1972. X, 114 S. = Münchener Universitätsschriften. Reihe der Philosophischen Fakultät IX; Lw. DM 38,– [Diss., München]

DuBourguet, Pierre: Die frühe christliche Kunst (Early christian art, dt.) Übers. aus dem Engl. von Ulrich Bracher und Christiane Heyer. – Stu, B, Köln, Mainz: Kohlhammer 1973. 219 S., zahlr. z. T. farb. Ill., graph. Darst., Kt.; Lw. DM 98,–.

Schubert, Ursula: Christus, Priester und König. Eine politisch-theologische Darstellungsweise in der frühchristlichen Kunst. – Kairos N. F. XV, 1973, 201–237 (18 Abb.).

Engemann, Josef: Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit. – Mstr: Aschendorff 1973. 94 S., 59 Bl. Ill. = Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg. Bd II; Lw. DM 59,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Dinkler, Erich: **Eirene**. Der urchristliche Friedensgedanke. – Heid: Winter 1973. 47, III S., 5 Ill. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jg. 1973, 1; kart. DM 16,–.

Hengel, Martin: **Eigentum** und **Reichtum** in der frühen Kirche: Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte. – Stu: Calwer Verlag 1973. 96 S.; kart. DM 9,80.

Frank, Suso, OFM: Amt und Eucharistie in der alten Kirche. – Amt und Eucharistie. Hrsg. von P. Bläser, Paderborn 1973, 51–67.

Hagner, Donald Alfred: The use of the Old and New Testaments in **Clement** of **Rome**. – Lei: Brill 1973. XIV, 394 p., 7 tabl. = Supplements to Novum Testamentum XXXIV; hfl 88,–.

Vogel, Cyrille: Titre d'ordination et lien du presbytre à la communauté locale dans l'église ancienne. – MD CXV, 1973, 70–85.

Guerra Gómez, Manuel: La «plebs» y los «ordines» de la sociedad romana y su traspaso al pueblo cristiano. – Teología del sacerdocio. T. IV, Burgos 1972, 252–293.

Davids, Adelbert: Irrtum und Häresie. 1 Clem., Ignatius von Antiochien, Justinus. – Kairos N. F. XV, 1973, 165–187.

Maier, Jean-Louis: L'épiscopat de l'Afrique Romaine, Vandale et Byzantine. – (R:) Institut Suisse de Rome 1973. 453 p. = Bibliotheca Helvetica Romana XI; sfr 80,–.

Pagels, Elaine H.: The Johannine Gospel in Gnostic exegesis: **Heracleon**'s commentary on John. – Nashville: Abingdon 1973. 128 p.

Aldama, José A. de: El sacerdocio ministerial en San **Ireneo**. – Teología del sacerdocio. T. IV, Burgos 1972, 111–142.

Smith, Morton: **Clement** of **Alexandria** and a secret gospel of Mark. – Cambr, Mass.: Harvard University Press 1973. X, 452 p., 2 tabl.; $ 30,–.

Koschorke, Klaus: Die »Namen« im Philippusevangelium. Beobachtungen zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum. – ZNW LXIV, 1973, 307–322.

Pezzella, Sosio: Cristianesimo e paganesimo romano. **Tertulliano** e **Minucio Felice**. – Bari: Adriatica Editrice 1972. 115 p.; Lire 1500.

Aland, Barbara: **Marcion**s Versuch einer neuen Interpretation. – ZThK LXX, 1973, 420–447.

Duquenne, Luc: Chronologie des Lettres de S. **Cyprien**. Le dossier de la persécution de Dèce. – Brux: Société des Bollandistes 1972. 180 p. = Subsisida hagiographica LIV; FB 400,–.

Gryson, Roger: Les élections ecclésiastiques au IIIe siècle. – RHE LXVIII, 1973, 353–404.

Dörries, Hermann: Erneuerung des kirchlichen Amtes im vierten Jahrhundert. – Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Hrsg. von Bernd Moeller und Gerhard Ruhbach, Tübingen 1973, 1–46.

Kopecek, Thomas A.: The social class of the Cappadocian Fathers. – ChH XLII, 1973, 453–466.

Guillén Preckler, Fernando: **Basilio** di Cappadocia e l'occidente. Ricerca storico-teologica. – Communio VI, 1973, 5–32.

Testini, Pasquale: La statua di bronzo o «colosso» di Barletta. – VChr X, 1973, 127–152, 29 fig.

Weijenborg, Reinoud, OFM: Les *cinq discours théologiques* attribués à **Grégoire** de **Nazianze**, en partie œuvre de Maxime Héron le Cynique, alias Evrage le Pontique d'Antioche. – Antonianum XLVIII, 1973, 476–507.

Ibáñez y Fernando Mendoza Ruiz, Javier: Naturaleza de la "Eusebeia" de Gregorio de Nisa. – RET XXXIII, 1973, 339–362. 423–448.

Alvés de Sousa, Pío Gonçalo: El sacerdocio permanente en los libros "De sacerdotio" de San **Juan Crisóstomo**. – Teología del sacerdocio, T. V, Burgos 1973, 1–29.

Laufs, Joachim: Der Friedensgedanke bei **Augustinus**: Untersuchungen z. XIX Buch des Werkes „De civitate Dei". – Wiesb: Steiner 1973. VI, 146 S. = Hermes. Einzelschriften XXVII; kart. DM 30,– [Diss. Freiburg/B]

Ferrari, Leo C.: Astronomy and Augustine's break with the Manichees. – RevÉtAug XIX, 1973, 263–276.

Bartnik, Czesław: L'universalisme de l'histoire du salut dans le «De vocatione omnium gentium». – RHE LXVIII, 1973, 731–758.

Ashby, G. W.: **Theodoret** of **Cyrrhus** as exegete of the Old Testament. – Grahamstown: Publ. Department Rhodes Univ. 1972. V, 173 p.; $ 9,35.

Magi, Luigi: La Sede Romana nella corrispondenza degli Imperatori e Patriarchi bizantini ‹**VI–VII** sec.›. – R: Pont. Facoltà teologica "Marianum"; Lv: Bureau de la R. H. E. Bibliothèque de l'Université 1972. XXI, 320 p. = Publications Universitaires de Louvain = Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique LVII; FB 500,–.

Negri, Luigi: Elementi cristologici ed antropologici nel pensiero di S. **Massimo** il **Confessore**. – SC CI, 1973, 331–361.

4. Mittelalter und Neuzeit

Wagner, Willi: Das Zisterzienserinnenkloster **Kumbd** ‹Hunsrück›. – Ratingen, Kastellaun, Düs: Henn (1973). 236 S. = Schriftenreihe des Hunsrücker Geschichtsvereins VI; kart. DM 19,80.

Leidl, August: Der Wandel des **Pilgrim**bildes in der Geschichtsschreibung. – Ostbaierische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst, Volkskunde XIV, 1972, 72–79; S. 80–84: Folger, Herbert, OSB: Poppo von Mundreiching, Domdekan von Passau, gest. 1266; S. 155–174: Mohrmann, Wolf-Dieter: Angelus **Rumpler** als Humanist. Einige Bemerkungen zu Rumplers Darstellung des Landshuter Erbfolge-Krieges; S. 288–298: Gindele, Corbinian, OSB: Kritische Bemerkungen zu Philipp **Gundel** aus Passau als Empfänger des griech. Briefes Melanchthons ‹Augsburg 1530›; S. 203–222: Haller, Reinhard: Benefacia B. V. Mariae in Podenmais. Zur Volkskunde einer bayerischen Loreto-Wallfahrt (2 Taf.); S. 14–48: Zauner, Peter: Das Tagebuch des Zisterzienserabtes Otto Doringer von Aldersbach ‹1779–1797› (2 Taf.); S. 5–13: Hubensteiner, Benno: Kirche und Frömmigkeit im bayerischen 19. Jahrhundert.

Kisch, Guido: Judentaufen: eine historisch-biographisch-psychologisch-soziologische Studie besonders für Berlin und Königsberg. – B: Colloquium-Verlag 1973. VIII, 134 S. = Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin XIV; Lw. DM 38,00.

Gand, Friedrich: Maria-Reuthin: Dominikanerinnenkloster und Hohenberger Grablege. – Göppingen: Kümmerle 1973. 218 S., 3 Bl., 2 Kt. = Göppinger akademische Beiträge LXXXII; kart. DM 32,– [Diss., Tübingen. Teildr.]

Dokumente und Untersuchungen zur inneren Geschichte der drei **Brigittenklöster Bayerns**: **1420–1570**. Bearb. von Tore Nyberg. T. I. – Mchn: Beck (1972). 452 S. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N. F. XXVI; brosch. DM 82,–.

5. Mittelalter

Kaiser, Reinhold: Untersuchungen zur Geschichte der Civitas und Diözese **Soissons** in römischer und merowingischer Zeit. – Bo: Röhrscheid 1973. 327 S., Kt. = Rheinisches Archiv LXXXIX; kart. DM 54,– [Diss., Bonn]

Kaiser, Reinhold: Die Civitas Suessionum und Diözese Soissons in römischer und merowingischer Zeit. (Mit 3 Karten). – RhV XXXVII, 1973, 91–106.

Dérens, Jean: Les origines de **Saint-Germain des Prés**: nouvelle étude sur les deux plus anciennes chartes de l'abbaye. – Journal des savants 1973, 28–60; p. 3–26: Boussard, Jacques: L'Ouest du royaume franc aux VII^e^ et VIII^e^ siècles.

Fritze, Wolfgang H.: Papst und Frankenkönig. Studien zu den päpstlich-fränkischen Rechtsbeziehungen von **754–824**. – Sigmaringen: Thorbecke 1973. 99 S. = Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. Sonderband X; kart. DM 22,–.

Miscoll-Reckert, Ilse Juliane: Kloster **Petershausen** als bischöflich-konstanzisches Eigenkloster. Studien über das Verhältnis zu Bischof, Adel und Reform vom **10.** bis **12.** Jahrhundert. – Frb/B, Mchn: Alber 1973. 252 S. = Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte XXIV; kart. DM 38,– [Diss., Freiburg/B.]

Lotter, Friedrich: Zu den Anfängen deutsch-jüdischer Symbiose in frühottonischer Zeit. – AKG LV, 1973, 1–34.

Hyde, J. K.: Society and politics in **medieval Italy**. The evolution of the civil life, **1000–1350**. – (Lo, Basingstoke:) Macmillan (1973). XV, 229 p., 7 maps = New studies in medieval history; £ 2,60.

Herrmann, Klaus-Jürgen: Das **Tuskulanerpapsttum** ‹**1012–1046**›. Benedikt VIII., Johannes XIX., Benedikt IX. – Stu: Hiersemann 1973. 220 S. = Päpste und Papsttum IV; Lw. DM 84,–.

Segl, Peter: Zum Itinerar Abt **Hugos I.** von **Cluny** ‹**1049–1109**›. – DA XXIX, 1973, 206–219.

Hoffmann, Hartmut: Studien zur **Chronik** von **Montecasino**. – DA XXIX, 1973, 59–162.

Greshake, Gisbert: Erlösung und Freiheit – Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre **Anselms** v. **Canterbury**. – ThQ CLIII, 1973, 325–345.

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

Mönnich, C. W.: Plaatsvervanging bij Anselmus. – GThT XXIII, 1973, 200–218.

Metz, Bernhard: A propos du «Libellus de diversis ordinibus». – RHE LXVIII, 1973, 814–822.

Polock, Marlene: Zur Chronologie der **Tegernseer Äbte**liste im **12.** Jahrhundert und zur Datierung einiger Tegernseer und Diessener Traditionen. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXVI, 1973, 304–316.

Riedmann, Josef: Ein neuaufgefundes Bruchstück des „**Ludus** de **Antichristo**". Beiträge zur Geschichte der Beziehungen zwischen St. Georgenberg in Tirol und Tegernsee. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXVI, 1973, 16–38.

Althoff, Gerd: Eine **Prüm**er **Mönchsliste** im ‚Liber Aureus'. – FMSt VII, 1973, 234–265.

Vilela, Albano: La notion traditionnelle des «Sacerdotes secundi ordinis» des origines au Décret de **Gratien**. – Teología del sacerdocio. T. V, Burgos 1973, 31–65.

Squire, Aelred: **Aelred** of **Rievaulx**: A study. – Lo: S.P.C.K. 1973. XII, 177 p.; £ 1,50.

Gouillard, Léonidas: Constantin Chrysomellos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien. – Travaux et Mémoires V, 1973, 313–327.

Gonnet, Giovanni: Le développement des doctrines vaudoises de Lyon à Chanforan ‹1170–1532›. – RHPhR LII, 1972, 397–406.

Weber, Hermann J.: Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie. Von **Alexander** von **Hales** zu **Duns Skotus**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 410 S. = Freiburger theologische Studien XCI; kart. DM 75,–, [Diss., Regensburg]

Colker, M. L.: The 'Karolinus' of **Egidius Parisiensis**. – Traditio XXIX, 1973, 199–325.

Thomas **Gallus** Abbas Vercellensis: Le commentaire du Cantique des Cantiques "Deiformis animae gemitus" (Commentarium super Canticum Canticorum "Deiformis animae gemitus"). Etude d'authenticité et édition critique par Jeanne Barbet. – P: Béatrice-Nauwelaerts; Lv: Nauwelaerts 1972. 344 p. = Publications de la Sorbonne. Série "Documents" XXI; FB 910,–.

Clasen, Sophronius: Theologische Anliegen und historische Wirklichkeit in franziskanischen Heiligenlegenden. – WiWei XXXVI, 1973, 1–44. 128–174.

Boisset, Louis: Un concile provincial au treizième siècle. **Vienne 1289**. Église locale et société. – P: Beauchesne (1973). 359 p. = Théologie historique XXI; F 63,–.

Reimann, Norbert: Die **Grafen** von der **Mark** und die geistlichen Territorien der Kölner Kirchenprovinz: ‹**1313–1368**›. – Dortmund: Historischer Verein Dortmund: Ruhfus [in Komm.] 1973. VIII, 144 S. = Monographien zur Geschichte Dortmunds und der Grafschaft Mark IV; kart. DM 8,25 [Diss., Bochum]

Garcías Palou, Sebastián: Espíritu ecuménico del "Liber de Sancto Spiritu", del Bto. **Ramón Llull**. – RET XXXIII, 1973, 411–421.

Schnitzler, Theodor: Die erste **Fronleichnamsprozession**. Datum und Charakter. – MThZ XXIV, 1973, 352–362.

Schütz, Alois: Die Prokuratorien und Instruktionen Ludwigs des Bayern für die Kurie ‹1331–1345›. Ein Beitrag zu seinem Absolutionsprozess. – Kallmünz: Lassleben 1973. VII, 339 S. = Münchener historische Studien. Abt.: Geschichtl. Hilfswissenschaften XI = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fak.; brosch. DM 54,– [Diss., München]

Papademetriou, George C.: Introduction to Saint **Gregory Palamas**. – NY: Philosophical Library 1973. 103 p.; $ 5,00.

(Johannes Alfonsus de Benavente) Juan Alfonso de Benavente: Ars et doctrina studendi et docendi. Edición crítica y estudio por Bernardo Alonso Rodríguez. – Salamanca: Universidad Pontificia 1972. 105 p. = Bibliotheca Salmanticensis II. Textus 1; pes 150,–.

Bansa, Helmut: **Konrad** von **Weinsberg** als Protektor des Konzils von Basel 1438–1440. – AHC IV, 1972, 46–82.

Montag, Ulrich: Ein Brigittinischer Reformentwurf für Papst und Kurie. – AHP XI, 1973, 113–147.

Vázquez, Mario: **Cusanus**-Bibliographie ‹**1967–1973**›. – MFCusG X, 1973, 207–234.

Biel, Gabriel: Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. I: Prologus et Liber primus. Auspiciis Hanns Rückert, ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofman. – Tü: Mohr (Siebeck) 1973. XL, 787 p.

6. Gesamte Neuzeit

Beamtentum und Pfarrerstand: **1400–1800**. Büdinger Vorträge 1967. Hrsg. von Günther Franz. – Limburg: Starke 1972. 269 S. = Deutsche Führungsschicht in der Neuzeit V; Lw. DM 36,–.

Pauly, Ferdinand: Aus der Geschichte des Bistums **Trier**. Die Bischöfe von Richard von Greiffenklau ‹1511–1531› bis Matthias Eberhard ‹1867–1876›. – Tr: Paulinus Verlag 1973. 94 S., 95 Abb.; br. DM 20,–.

Jennes, Joseph, CICM: A history of the Catholic Church in **Japan**. From its beginnings to the early Meiji era ‹1549–1873›. – Tokyo: Oriens Institute for Religious Research 1973. XI, 277 p.; hfl 29,–.

López Martín, Juan: El tema de la probreza visto por dos Concilios ecuménicos a cuatro siglos de distancia. – ATG XXXV, 1972, Madr 1973, 73–119.

Kneule, Wilhelm: Kirchengeschichte der Stadt **Bayreuth**. T. II: Das 19. und 20. Jahrhundert, 1810–1970. – Nü: Verein für Bayerische Kirchengeschichte; Neustadt ‹Aisch›: Degener (in Komm.) 1973. X, 218 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns L.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Kohut, Karl: Zur Vorgeschichte der Diskussion um das Verhältnis von Christentum und antiker Kultur im spanischen Humanismus. Die Rolle des Decretum Gratiani in der Übermittlung patristischen Gedankengutes. – AKG LV, 1973, 80–106.

Berbig, Hans Joachim: Sammelbericht über die Literatur zum **Dürer**-Jahr 1971. – AKG LV, 1973, 35–55.

Garin, Eugenio: **Copernico** e i filosofi italiani del Rinascimento. – Belfagor XXVIII, 1973, 664–684.

Christianson, J.R.: **Copernicus** and the Lutherans. – The sixteenth century journal IV, 2, 1973, 1–10; p. 11–22: Buck, Lawrence P.: Opposition to tithes in the Peasants' Revolt: a case study of **Nuremberg** in **1524**; p. 23–46: Wright, William J.: The Homberg Synod and Philip of Hesse's plan for a new Church-State settlement; p. 47–60: Noll, Mark A.: Luther defends Melchior **Hofmann**; p. 61–76: Crichton, Andrew B.: Kyng **Johan** and the Ludus de Antichristo as moralities of the State; p. 77–86: Bray, John S.: The value of works in the theology of **Calvin** and **Beza**; p. 87–98: Baumgartner, Frederic J.: The case for **Charles X**; p. 99–107: Secker, Philip J.: James **Schöpper**: "Catholic and Evangelical".

Winkler, Gerhard B.: **Erasmus** von **Rotterdam** und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament. Formale Strukturen und theologischer Sinn. – Mstr: Aschendorff (1974). XI, 254 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CVIII; kart. DM 54,– [Diss., Bochum]

Stalnaker, John C.: Residenzstadt und Reformation: Religion, politics and social policy in **Hesse, 1509–1546**. – ARG LXIV, 1973, 113–146.

García-Villoslada, Ricardo: Martín **Lutero**. Vol. I: El fraile hambriento de Dios. Vol. II: En lucha contra Roma. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos 1973. VIII, 582 p.; VIII, 587 p. = Biblioteca de autores cristianos. Maior III. IV; pes 950.

Balke, W.: **Calvijn** en de doperse radikalen. Calvin and the anabaptist radicals. Calvin und die täuferischen Radikalen. With summaries in English and German. – Amsterdam: Ton Bolland 1973. 387 p.; hfl 38,50 [Diss., Utrecht]

Boyer, Charles, SI: Calvin et Luther. Accords et différences. – R: Università Gregoriana Editrice 1973. 242 p.; kart. Lire 4000.

Shapiro, Sheldon: Quelques réflexions sur la signification psychologique de la prédestination dans la Réforme. – RHE LXVIII, 1973, 823–832.

Manns, Peter: Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers. – Amt und Eucharistie. Mit Beitr. von P. Bläser [u. a.], Paderborn 1973, 68–173.

Buchrucker, Armin Ernst: Die Bedeutung des Teufels für die Theologie Luthers. – ThZ XXIX, 1973, 385–399.

Lindhardt, Mogens: Magna pars iustitiae, velle esse iustum. Eine augustinische Sentenz und Luthers Römerbriefvorlesung. – StTh XXVII, 1973, 127–149.

Bring, Ragnar: Der paulinische Hintergrund der lutherischen Lehre von den zwei Reichen oder Regimenten. – StTh XXVII, 1973, 107–126.

Iserloh, Erwin: Die Verteidigung der Bilder durch Johannes **Eck** zu Beginn des reformatorischen Bildersturms. – Aus Reformation und Gegenreformation. Festschrift für Theobald Freudenberger = Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter XXXV/XXXVI, 1974, 75–85.

Honée, Eugène: Zur Vorgeschichte des ersten Augsburger Reichsabschieds. – NAKG LIV, 1973, 1–63.

Verkamp, Bernard J.: The Zwinglians and Adiaphorism. – ChH XLII, 1973, 486–504.

Bellardi, Werner: Anton **Engelbrecht** ‹1485–1558›. Helfer, Mitarbeiter und Gegner Bucers. – ARG LXIV, 1973, 183–206.

Pineas, Rainer: George **Joy**'s polemical use of the scriptures. – NAkG LIV, 1973, 64–76.

Fleisher, Martin: Radical reform and political persuasion in the life and writings of **Thomas More**. – Genève: Droz 1973. 183 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXXXII; sfr 40,–.

Santosuosso, Antonio: Religious Orthodoxy. Dissent and suppression in **Venice** in the **1540**s. – ChH XLII, 1973, 476–485.

Greenslade, S.L.: The Morean Renaissance. – JEH XXIV, 1973, 395–403.

Thomas, Morley: **Tunstal** – trimmer or martyr? – JEH XXIV, 1973, 337–355.

Anderson, Marvin W.: Peter **Martyr** on Romans. – SJTh XXVI, 1973, 401–420.

Horst, Ulrich, OP: Kirche, Tradition und hl. Schrift nach Bartolomé **Carranza**. – Communio VI, 1973, 79–99: p. 33–77: Telechea Idígoras, J. Ignacio: Credo Sanctam Ecclesiam. Catequesis de Carranza sobre la Iglesia.

Fahrnberger, Gerhard: Amt und Eucharistie auf dem Konzil von Trient. – Amt und Eucharistie. Mit Beitr. von P. Bläser [u. a.], Paderborn 1973, 174–207.

Aldama, José A. de: El sacerdocio temporal en la sesión 23 del Concilio de Trento. – Teología del sacerdocio. T. V, Burgos 1973, 149–165.

8. Neuere Zeit

Bakhuizen van den Brink, J. N.: De **Bartholomeusnacht**. – NAKG LIV, 1973, 77–105.

Schurhammer, Georg, SJ: Franz **Xaver**. Sein Leben und seine Zeit. Band II: Asien ‹1541–1552›. Teilband 3: Japan und China **1549–1552**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1973. XXIII, 727 S.; Lw. DM 154,–.

Hurtubise, Pierre: **Henri III** et la réforme catholique: le "discours" de 1573. – Église et Théologie IV, 1973, 331–348.

Raitt, Jill: The eucharistic theology of Theodore **Beza**. Development of the reformed doctrine. – Chambersburg, Penns.: American Academy of Religion 1972. IX, 81 p. = AAR Studies in religion IV; $ 2,–.

Montgomery, John Warwick: Cross and crucible. Johann Valentin **Andreae ‹1586–1654›**, phoenix of the theologians. Vol. I: Andreae's life, world-view, and relations with Rosicrucianism and alchemy. Vol. II: The "Chymische Hochzeit". With notes and commentary. – The Hague: Nijhoff 1973. XVIII, 255 p.; X, p. 257–577 = International archives of the history of ideas XV; hfl 149, 75.

Andreae, Johann Valentin: Theophilus: latein. u. dt. Eingel. u. hrsg. von Richard van Dülmen. – Stu: Calwer Verl. 1973. 184 S. = Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte V.

Andreae, Johann Valentin: Fama fraternitatis. Confessio fraternitatis. Chymische Hochzeit. – Stu: Calwer Verlag 1973. 124 S. = Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte VI; DM 15,–.

Ebert, Manfred: **Jakob I.** von England **‹1603–25›** als Kirchenpolitiker und Theologe. – Hildesheim: Gerstenberg 1972. 340 S. = Studia irenica XII; kart. DM 48,–.

Dülmen, Richard van: Schwärmer und Separisten in Nürnberg **‹1618–1648›**. Ein Beitrag zum Problem des **„Weigelianismus"**. – AKG LV, 1973, 107–137.

Loomie, Albert J.: The Armadas and the Catholics of England. – CHR LIX, 1973, 385–403.

Lebrun, J(acques): Autour du quiétisme. Correspondance inédite de l'abbé **Bossuet ‹1696–1699›**. – RHE LXVIII, 1973, 67–101. 405–428.

Knetsch, F.R.J.: De mystieke liefde – L'amour pur bij Elie **Saurin ‹1636–1703›** en Daniël de **Superville ‹1637–1728›**. – NThT XXVII, 1973, 320–336.

Woodbridge, John Dunning: An 'Unnatural Alliance' for religious toleration: The philosophers and the outlawed pastors of the 'Church of the Desert'. – ChH XLII, 1973, 505–523.

Kreh, Fritz: Reichsfreiherr Johann Adam von **Ickstatt** ‹1702–1776›: Leben und Werk eines katholischen Staatsrechtslehrers der Aufklärungszeit. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXI, 1973, 72–114.

Stoeffler, F. Ernest: **German Pietism** during the eighteenth century. – Lei: Brill 1973. XII, 282 p. = Studies in the hisory of religions ‹Supplements to Numen› XXIV; hfl 64,–.

Tomsich, María Giovanna: El **Jansenismo** en **España**. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII. Prólogo de Carmen Martín Gaite. – (Madr:) Siglo Veintiuno de España Editores (Rubín) (1972). 207 p.; pes 150.

Steinruck, Josef: Die kirchengeschichtliche Bedeutung des **Nuntiaturstreits ‹1785–1790›**. – TrThZ LXXXIII, 1974, 38–60.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Schelling** und das bayerische Luthertum. – Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte XXXVI, 1973, 115–145.

Redeker, Martin: **Schleiermacher**: Life and thought. – Phil: Fortress Pr. 1973. 221 p.; $ 4,50.

Sommer, Wolfgang: Schleiermacher und Novalis. Die Christologie des jungen Schleiermacher und ihre Beziehung zum Christusbild des Novalis. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. 150 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 9; sfr 32,–.

Oldfield, John J.: The problem of tolerance and social existence in the writings of Félicité **Lamennais 1809–1831**. – Lei: Brill 1973. X, 268 p. = Studies in the history of christian thought VII; hfl 56,–.

Dargis, André: Les constitutions et règles des religieux de St-Pierre: l'œuvre de Félicité de la Mennais. – RHE LXVIII, 1973, 759–813.

Rack, H.D.: Domestic visitation: a chapter in early nineteenth century Evangelism. – JEH XXIV, 1973, 357–376.

Kircher, Walter-Siegfried: Adel, Kirche und Politik in **Württemberg**: 1830–1851. Kirchliche Bewegung, katholische Standesherren und Demokratie. – Göppingen: Kümmerle 1973. 319 S. = Göppinger akademische Beiträge LXXIX; kart. DM 39,– [Diss., Tübingen]

McLoughlin, William G.: Indian slaveholders and presbyterian missionaries, 1837–1861. – ChH XLII, 1973, 535–551.

Breek, B.: **Noordmans** versus **Newman**. – NThT XXVII, 1973, 337–359.

Altermatt, Urs: Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto: die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im **Schweizer Katholizismus 1848–1919**. – Zü, Eins, Köln: Benziger [1973]. 468 S.; kart. DM 38,– [Diss., Bern]

Martin, Jacques: Le Saint-Siège et la tentative de restauration de la monarchie en France en **1873**. – AHP XI, 1973, 289–322.

9. Neueste Zeit

Barth, Karl – Eduard Thurneysen: Briefwechsel. Bd I: **1913–1921**. Bearb. u. hrsg. von Eduard Thurneysen. – Zü: Theol. Verl. (1973). VIII, 543 S. = Barth, Karl: Gesamtausgabe. V: Briefe; Lw. DM 58,–.

Hammer, Karl: Historische Leitbilder der Kriegstheologie deutscher Protestanten 1914–1918. – ThZ XXIX, 1973, 400–418.

Delbreil, Jean-Claude: Les catholiques français et les tentatives de rapprochement franco-allemand **1920–1933**. – Metz: S.M.E.I. 1972. 254 p. = Centre de Recherches Relations Internationales de l'Université de Metz II; F 40,– [Diss., Paris (Sorbonne). Überarb.]

Dülmen, Richard van: Katholischer Konservatismus oder die „soziologische" Neuorientierung. Das **„Hochland"** in der Weimarer Zeit. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXI, 1973, 254–301.

Johannes Chrysostomus, OSB: Eine lehrreiche Episode aus der neueren Kirchengeschichte Rußlands. – OstkSt XXII, 1973, 302–315.

Kröll, Ulrich: „Unser Führer ist der Heiland": Meinungsforschung im Dritten Reich. – Communicatio socialis VI, 1973, 320–334.

Actes et documents du **saint Siège** relatifs à la seconde guerre mondiale. VI: Le saint Siège et les victimes de la guerre. Mars **1939** – décembre **1940**. VII: Le saint Siège et la guerre mondiale: novembre **1942** – décembre **1943**. – (CdV:) Libr. Ed. Vaticana 1972–1973. XVIII, 557 p.; XVII, 765 p. = Secrétaire d'État de Sa Sainteté; Lire 17000.

Dunn, Denis J.: **Stalinism** and the Catholic Church during the era of World War II. – CHR LIX, 1973, 404–428.

Konstantinov, Dmitrij: Die Kirche in der **Sowjetunion** nach dem Kriege: Entfaltung und Rückschläge (Gonimaja cekov', dt.) – Mchn, Sa: Pustet 1973. 395 S. = Sammlung Wissenschaft und Gegenwart.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bettray, Johannes, SVD: Die **Steyler Japan-Mission**. Ein Datenbild und Literaturbericht. – St. Augustin: Missionspriesterseminar 1973. 61 S.

Latin America. Theology of liberation. – Exchange. Bulletin of the Third World Christian Literature N. 6, (Lei) Dec. 1973. 74 p.

Baus, Karl – Eugen Ewig: Die Missionstätigkeit der Kirche. – Handbuch der Kirchengeschichte. II/1: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, Frb/B, Bas, Wien 1973, 189–238.

Dehergne, Joseph, SJ: Répertoire des **Jésuites** de **Chine** de **1552** à **1800**. – R: Inst. Hist. S. I.; P: Letouzey & Ané 1973. XXXVI, 430 p. = Bibliotheca Inst. Hist. S. I. XXXVII; Lire 13 500.

Mesa, Carlos E., CMF: La enseñanza del catecismo en el **Nuevo Reino de Granada**. – MissHisp XXX, 1973, 299–334.

Schoultz, Lars: Reform and reaction in the **Colombian** Catholic Church. – The Americas XXX, 1973/74, 229–250.

Tormo Sanz, Leandro: Los Jesuítas en **Filipinas** hace un siglo. – MissHisp XXX, 1973, 335–348.

Villegas, Juan: Consultas del Consejo de Indias al Rey para nombrar a los arzobispos y obispos de las iglesias de **Indias**, **1577–1601**. – Jahrbuch für die Geschichte v. Staat, Wirtschaft u. Gesellsch. Lateinamerikas IX, 1972 [erschienen: 1974] 102–136.

Beyerhaus, Peter: **Bangkok '73**, Anfang oder Ende der Weltmission? Ein gruppendynamisches Experiment. – Bad Liebenzell: Verl. der Liebenzeller Mission 1973. 255 S. = Telos-Bücher. LVI: Telos-Taschenbücher; kart. DM 6,80.

Viehweger, Klaus: Weltmissionskonferenz Bangkok. – Hbg: Siebenstern 1973. 192 S.

Nietlispach, Freddy: Missionarische Bekehrungstheologie und Beurteilung der Heilssituation der Nichtchristen bei Thomas **Ohm**. – NZM XXIX, 1973, 256–271.

Visage nouveau de la femme missionnaire. Rapports de la 43e Semaine de Missiologie de Louvain. – Brug: Desclée [&] de Brouwer 1973. 176 p. = Museum Lessianum – Section missiologique LVII.

Per una nuova teologia africana. – Mil: Jaca Book 1973. 203 p.

Sundermaier, Theo: Wir aber suchten Gemeinschaft. Kirchwerdung und Kirchentrennung in Südwestafrika. – Witten: Luther-Verl.; Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1973. 357 S. = Erlanger Taschenbücher XXI; kart. DM 24,–.

Moore, Basil (Hrsg.:) Schwarze Theologie in Afrika (Black theology, dt.) Dokumente einer Bewegung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 178 S. = Theologie der Ökumene XIV; kart. DM 19,80.

Amalorpavadass, D. S.: Adult catechumenate and church renewal. – Bangalore: National Catechetical & Liturgical Centre 1973. 170 p.

Faucher, F.: Acculturer l'évangile: mission prophétique de l'Eglise. – Montr: Fides 1973. 164 p.; $ 4,–.

Hirmer, Oswald: Die Funktion des Laien in der katholischen Gemeinde. Untersuchungen in der afrikanischen Mission unter Berücksichtigung entsprechender Erfahrungen nicht-katholischer Gemeinden im Xhosagebiet der Republik Südafrika. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1973. 212 S. = Münsterschwarzacher Studien XXIII; kart. DM 28,–. [Diss., Münster]

Leadership de l'avenir en Asie. – Brux: Pro Mundi Vita 1974. 24 p. = Note spéciale XXXI.

Ting Pong Lee, Ignatius, CMF: Novissimae facultates missionariae. – ComRel LIV, 1973, 213–230.

Bänziger, Andreas – Roman Berger: Lateinamerika – Widerstand und Befreiung. – Stein/Nü: Laetare 1973. 116 S. = Stichwörter zu Lateinamerika XXXI; DM 8,–.

En búsqueda de una pastoral liberadora. Análisis, interrogantes y respuestas de "grupos" de misioneros a la realidad pastoral de América Latina. – Misiones Extranjeras, n. XIX, enero-feb. 1974, 81–108.

Henry, Antonin-Marcel, OP: L'Asie nous interpelle. – P: Ed. du Cerf 1973. 194 p. = Dossiers parole et mission VII–VIII.

Nobmac'h, A.: Du Mexique à la Terre de Feu: une Eglise en colère. – P: Bordas 1973. 128 p.; F 9,50.

Rayan, Samuel: Wealth and power and the Catholic Church in India. – Jeevadhara. A Journal of Christian interpretation III, (Alleppey, Kerala 1973) 347–358.

Sinçay, Béatrice de: Christianisme et développement au Rwanda Central. – Cultures et développement V, 1973, 751–763.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Smart, Ninian: The phenomenon of religion. – NY: Herder and Herder 1973. 157 p.; $ 6,95.

Panikkar, R(aymond): The category of **growth** in comparative religion: A critical self-examination. – HThR LXVI, 1973, 113–140.

Rudolph, Ebermut: Schulderlebnis und Entschuldigung im Bereich säkularer Tiertötung. Religionsgeschichtliche Untersuchung. – Bern: Lang; Ffm: Lang (1972). 156 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 12; kart. sfr 33,– [Diss., Marburg]

Klostermaier, Klaus: World religions and the ecological crisis. – Religion III, 1973, 132–145.

Spiegel, Joachim: Die Götter von **Abydos**. Studien zum ägyptischen Synkretismus. – Wiesb: Harrassowitz 1973. VIII, 196 S., 1 Ill. = Göttinger Orientforschungen IV, 1; kart. DM 48,–.

Cauvin, Jacques: Religions néolithiques de **Syro-Palestine**. Documents. – P: Librairie d'Amérique et d'Orient Maisonneuve 1972. 140 p., 34 pl. = Publications du Centre de Recherches d'Écologie et de Préhistoire, Saint-André-de-Cruzières I; F 36,–.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis: Eléments pour l'étude de la palmomancie chez les Turcs. – Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques..., P 1972, 7–19; p. 21–25: Bese, Louis: Über die Struktur des burjatischen Pantheons; p. 27–40: Calmard, Jean: Les étendards funéraires shiites et leurs désignations turco-mongoles; p. 41–47: Cirtautas, Ilse: On Pre-Islamic rites among Uzbeks; p. 49–58: Jagchild, Sechin: Buddhism in Mongolia after the collapse of the Yüan Dynasty; p. 59–63: Karahan, Abdülkadir: Les vues mystiques de Niyâzî-i Mişrî d'après ses mémoires manuscrits; p. 65–77: Lot-Falck, Eveline: Les incarnations de l'ilbis yakoute; p. 79–84: Mauguin, Bernard: «Makam» et échelles musicales dans les traditions des confréries religieuses turques; p. 85–93: Mijatev, Peter: Die religiösen Elemente in den türkischen epigraphischen Denkmälern in Bulgarien; p. 95–102: Nicolas-Özonder, Michèle: Les pèlerinages «ziyaret» de Bergama; p. 103–108: Planhol, Xavier de: La répartition géographique du chiisme anatolien; p. 109–113: Poppe, Nicholas: A Buriat literary source of the XIX century on Shamanism; p. 115–118: Tatàr, Magdalena: Bergkult und dessen Verordnung in einem mongolischen Gesetze; p. 119–138: Taube, Erika: Die Widerspiegelung religiöser Vorstellungen im Alltagsbrauchtum der Tuwiner der Westmongolei; p. 139–148: Tryjarski, Edward: Les religions des Petchenègues; p. 149–172: Ülken, Hilmi Ziya: Infiltrations des religions païennes dans les mœurs et les coutumes anatoliennes; p. 173–179: Zieme, Peter: Zu einigen Problemen des Manichäismus bei den Türken.

Christopher, John B.: The **Islamic** tradition. – NY [e.a.:] Harper & Row (1972). XXII, 185 p. = Major traditions of world civilization.

Geiger, Wilhelm: Kleine Schriften zur **Indologie** und **Buddhismus**kunde. Hrsg. von Heinz Bechert. – Wiesb: Steiner 1973. XXXIII, 707 S. = Glasenapp-Stiftung VI; Lw. DM 72,–.

Tran Tam Tinh, V. avec la collaboration de Yvette Labrecque: **Isis** lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate. – Lei: Brill 1973. XII, 226 p., 78 pl., 1 carte = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain XXXVII; hfl 120,–.

Pötscher, Walter: „Schicksalserwägungen". – Kairos, N. F. XV, 1973, 60–68; S. 116–122: Thausing, Gertrud: Altägyptische Gedanken in der Gnosis.

Lane, Eric: Kigeri II meets that peculiar lady, Nyirabiyoro. A study in prophecies. – HRel XIII, 2, 1973, 129–148.

VI. Religionsphilosophie

Wolfson, Harry Austryn: Studies in the history of philosophy and religion. Ed. by Isadore Twersky and George H. Williams. Vol. I. – Cambr/Mass.: Harvard University Press 1973. XVII, 626 p.; $ 15.95.

Elders, Leo: **Aristotle**'s theology. A commentary on the Book of the Metaphysics. – Assen: van Gorcum. – Prakke & Prakke 1972. 309 p. = van Gorcums filosofische bibliotheek. Philosophical series I; hfl 54.

Stewart, David: Aristotle's doctrine of the unmoved mover. – Thomist XXXVII, 1973, 522–547.

Saadé, Ignacio: El pensamiento religioso de **Ibn Jaldūn**. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía «Luis Vives» 1973. XIX, 242 p.; pes 350,–.

Norburn, Greville: **Kant**'s philosophy of religion: a preface to Christology. – SJTh XXVI, 1973, 431–448.

Heede, Reinhard: **Hegel**-Bilanz: Hegels Religionsphilosophie als Aufgabe und Problem der Forschung. – Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie = Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts XX, Ffm (1973), 41–89.

Hammer, Felix: Theonome Anthropologie? Max **Schelers** Menschenbild und seine Grenzen. – den Haag: Nijhoff 1972. XIII, 304 S. = Phaenomenologica XLV; hfl 51,– [Habil.-Schrift, Salzburg]

Hale, Robert, OSBCam: Christ and the universe. **Teilhard** de **Chardin** and the cosmos. Ed. by Michael Meilach, OFM. – Chic: Franciscan Herald Pr. 1973. IX, 125 p.; $ 5,50.

Fritsch, Albert J., SJ: A theology of the earth. – Wash: CLB Publishers 1973. 88 p.; $ 4,–.

Remolina Vargas, Gerardo: Karl Jaspers en el diálogo de la fe. – (Madr:) Editorial Gredos (1972). 329 p. = Biblioteca Hispánica de filosofía LXXVI; pes 300,–.

Del Colle, Gherardo, OFMCap: Il rapporto fra l'uomo de Dio in Gabriel **Marcel**. – Laurentianum XIV, 1973, 531–577.

Desroche, H[enri]: Les dieux rêvés. Théisme et athéisme en utopie. – (P:) Desclée (1972). 227 p. = L'athéisme interrogé; FB 250,–.

Schlette, Heinz Robert: Kosmodizee und Theodizee. Ein historischer und hermeneutischer Strukturvergleich. – Kairos, N. F. XV, 1973, 188–200.

Topitsch, Ernst: Gottwerdung und Revolution. Beiträge zur Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik. – Pullach b. Mchn: Verlag Dokumentation (1973). 260 S. = Uni-Taschenbücher CCLXXXVIII.

VII. Fundamentaltheologie

Grabner-Haider, Anton: Theorie der Theologie als Wissenschaft. – Mchn: Kösel-Verl. (1974). 231 S.; kart. DM 28,–.

Nielsen, Kai: Scepticism. – (Lo, Basingstoke:) Macmillan; (Dublin:) St. Martin's Press (1973). X, 118 p. = New studies in the philosophy of religion; £ 2,50.

Kaufman, Gordon W.: A problem for theology: The concept of nature. – HThR LXV, 1972, 337–366.

Wagenhammer, Hans: Das Wesen des **Christentums**. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. – (Mz:) Grünewald-Verl. (1973). 262 S. = Tübinger theologische Studien II; kart. DM 38,– [Diss., Tübingen]

McAfee Brown, Robert: The pseudonyms of **God**. – Phil: Westminster Pr. (1972). 234 p.; $ 6,50.

Hanson, R.P.C.: The attractiveness of God. Essays in christian doctrine. – Lo: S.P.C.K. 1973. 202 p.; £ 3,85.

Pannenberg, Wolfhart: Weltgeschichte und Heilsgeschichte. – Geschichtsereignis und Erzählung ... = Poetik und Hermeneutik V, Mchn 1973, 307–323.

Helm, Paul: The varieties of **belief**. – Lo: Allen and Unwin; NY: Humanities Press (1973). 189 p. = Muirhead library of philosophy.

Armstrong, D.M.: Belief, truth and knowledge. – (Lo:) Cambridge Univ. Pr. 1973. IX, 228 p.; £ 4,50.

Mackey, James P.: The problems of religious faith. – Dublin: Helicon 1972. 344 p.; £ 5,60.

Franco, Ricardo, SJ: Unidad y continuidad de la fe en un mundo histórico y pluralista. – EE XLVIII, 1973, 443–475.

Moiser, Jeremy: Why did the Son of God become Man? – Thomist XXXVII, 1973, 288–305.

Gherardini, Brunero: Sul concetto teologico di **tradizione**. – Div XVII 1973, 180–198.

Fulgado Flórez, Segundo, OSA: Esperanza cristiana y «utopías» seculares. – CD CLXXXVI, 1973, 469–505.

Wacker, Paulus G.: Christus ohne Kirche? Fundamentaltheologische ‹systematische› und ökumenische Überlegungen. – ThGl LXIV, 1974, 1–28.

VIII. Dogmatik

Scheffczyk, Leo: Dogma der Kirche – heute noch verstehbar? Grundzüge einer **dogmatischen Hermeneutik**. – B: Morus-Verl. (1973). 183 S.; kart. DM 18,80.

Martínez, Felicísimo, OP: El hombre frente al problema de Dios. La fe, ápice del conocimiento de Dios. Apuntes sobre la antropología de la fe. – Studium XIII, 1973, 195–228.

Sebastián Aguilar, Fernando: Antropología y teología de la fe cristiana. – Salamanca: Ediciones Sígueme 1973. 358 p. = Verdad e imagen XXXIV; pes 225,–.

Fernández, Dominicano, CMF: El **pecado original:** ¿Mito o realidad? – Valencia: EDICEP 1973. 201 p.; pes 200,–.

Clark, Alan C.: The **Virgin Birth**: A theological reappraisal. – ThSt XXXIV, 1973, 576–593.

Ware, Robert C.: Christology in historical perspective. – HeythrJ XV, 1974, 53–69.

Takayanagi, Hubert S.: Christologie in der japanischen Theologie der Gegenwart. – Theologische Berichte. II: Zur neueren christologischen Diskussion, Zü/Eins/Köln 1973, 121–133.

Riesenhuber, Klaus: **Maria** im theologischen Verständnis von Karl **Barth** und Karl **Rahner**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 126 S. = Quaestiones disputatae LX; kart. DM 19,80.

Beinert, Wolfgang: Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 119 S. = Buchreihe: Theologie im Fernkurs I; kart. DM 11,80.

Mühlen, Heribert: Die Besonderheit des kirchlichen Leitungsamtes: Überlebensfrage der Kirchen. – ThGl LXII, 1972, 302–319.

Dóriga, Enrique L.: Jerarquía, infalibilidad y comunión intereclesial. – Barc: Herder 1973. 515 p.; pes 550,–.

Rahner, Karl, SJ: Theologisches zur Aufgabe des **Regionalbischofs**. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ..., Wü 1973, 478–487.

Peteul, Marie-Benoît: Assertions théologiques concernant la **vision béatifique**. – ÉtF XXIII, 1973, 319–337.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Müller Fahrenholz, Geiko: Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie. Profile und Kritik heilsgeschichtlicher Theorien in der ökumenischen Bewegung zwischen **1948** und **1968**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 248 S. = Ökumenische Forschungen II, 4; Lw. DM 40,– [Diss., Tübingen]

Konfessionalität. Sinn und Grenze der Konfession. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 112 S. = Im Lichte der Reformation XVI. 1973; kart. DM 7,50.

Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen **Ägyptens** und **Äthiopiens**. Hrsg. von Paul Verghese. – Stu: Evang. Verlagswerk (1973) 284 S. = Die Kirchen der Welt XII; Lw. DM 35,–.

Lion, Antoine: La logique de l'**Orthodoxie**. – RSPhTh LVII, 1973, 641–656.

Blanchetière, F.: Aux sources de l'**anti-judaïsme** chrétien. – RHPhR LIII, 1973, 353–398.

Margerie, Bertrand de, SJ: Papacy, collegiality, ecumenism and the Jesuits. The significance and consequences for ecumenism of the fourth vow of the Society of Jesus. – ScE XXV, 1973, 409–429.

Doumont, C.J.: De geünieerde Kerken in het huidige oecumenische klimaat. – CO XXVI, 1974, 14–34; p. 35: Sommaire.

Foitzik, Karl: Notwendige Schritte. Zur ökumenischen Situation in **Bayern**. – Kontinuität im Umbruch. Theol. Aufsätze v. Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule zu Neuendettelsau ..., (Mchn 1972), 345–365.

Guerrette, Richard H.: A new identity for the priest: Toward an ecumenical **ministry**. – NY: Paulist 1973. 100 p.; $ 2,95.

Fries, Heinrich: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Wort zum Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute. – Catholica XXVII, 1973, 188–208; S. 209–233: Schlier, Heinrich: Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes; S. 234–247: Kötting, Bernhard: Zur Frage der "successio apostolica" in frühchristlicher Sicht; S. 248–262: Lehmann, Karl: Ämteranerkennung und Ordinationsverständnis; S. 263–279: Madey, Johannes: Das Charisma des apostolischen Amtes im Denken und Beten der Ostkirchen; S. 280–292: Volk, Hermann: Das priesterliche Amt; S. 293–311: Scheffczyk, Leo: Die Christuspräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes; S. 312–328: Gerken, Alexander: Gemeinsames und Trennendes im katholischen und evangelischen Abendmahlsverständnis; S. 329–358: Mühlen, Heribert: Das mögliche Zentrum der Amtsfrage. Überlegungen zu vier ökumenischen Dokumenten; S. 359–380: Voss, Gerhard: Streit um die Theologie der Basis. Zur theologischen Problematik der Synodenvorlage »Die pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit«; S. 381–385: Schütte, Heinz: Zu Unterschieden im Amtsverständnis evangelischer Theologen; S. 386–400: Scheele, Paul-Werner: Fragen zum christlichen Amt im Blick auf die kirchliche Rezeption.

Gaßmann, Günther: Die Entwicklung der ökumenischen Diskussion über das Amt. – OekRu XXII, 1973, 454–468.

Kloppenburg, Bonaventure, OFM: Conservations œcuméniques sur le ministère. – Antonianum XLVII, 1973, 429–475.

Toinet, Paul: L'effort œcuménique en direction de l'unité et de la «reconnaissance mutuelle» des ministères. Réflexion sur la logique du problème. – RThom, A. LXXXI = T. LXXIII, 1973, 549–594.

Papini, Giuseppe M., OSM: Teologia ecumenico-mariana in Occidente. – Marianum XXXVI, 1973, 113–183.

Dejung, Karl-Heinz: Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910–1968: – Stu: Klett; Mchn: Kösel-Verlag (1973). XXII, 494 S., 1 Übersichtstafel = Studien zur Friedensforschung XI.

X. Moraltheologie

Oepen, Martin, OFM: Sittenlehre und Offenbarung in der Moraltheologie des 18. Jahrhunderts. Methodologische Auseinandersetzungen um Kasuistik und Probabilismus mit besonderer Berücksichtigung des Franziskaners Korbinian **Luydl** ‹† 1778›. – Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verlag 1973. 150 S. = Franziskanische Forschungen XXV; br. DM 32,– [Diss., Freiburg/B]

Alperi, Carlos: La teología moral en Francia a partir de **1945**. – Salm XX, 1973, 109–154. 313–351.

Oppen, Dietrich von: Moral. Wie können wir heute miteinander leben? – Stu, B: Kreuz-Verl. 1973. 177 S. = Themen der Theologie XIV; Pp. DM 14,80.

Beemer, Theo: Een weg voor de beoefening van de moraaltheologie. – TTh XIII, 1973, 374–389; p. 389–390: Summary: An approach to the study of moral theology.

Müller, Gotthold: Verantwortliches Leben. Grundfragen christlicher Ethik. – Stu: Steinkopf (1973). 183 S.; kart. DM 18,–.

Gius, Erminio, OFMCap: Un contributo critico circa alcune problematiche interessante alla sessualità, alla sua repressione e al concetto di normalità. – Laurentianum XIV, 1973, 629–659.

Giardini, Fabio, OP: Liberazione o manipolazione sessuale oggi? – Angelicum L, 1973, 192–222.

Chamorro, Juan Francisco, OP: El **aborto** o el rechazo de la vida. – Studium XIII, 1973, 417–431; p. 433–470: Blázquez, Niceto, OP: El aborto y los médicos; p. 527–542: Blázquez, Niceto, OP: Bibliografía sobre el aborto.

Frey, Christofer: Probleme der Begründung gegenwärtiger Forschung in der Sozialethik. – ZEvE XVIII, 1974, 6–20.

Kaminski, Stanislaus: Methodologische Typen von Ethik. – ThGl LXIV, 1974, 46–58.

Connery, John R., SJ: Morality of consequences. A critical approach. – ThSt XXXIV, 1973, 396–414; p. 415–428: Hughes, Gerard J., SJ: Infallibility in morals.

McCormick, Richard A., SJ: Ambiguity in moral choice. – Milw: Marquette Univ. Pr. 1973. 111 p.

Ruíz Pascual, Francisco Javier: Ética natural y moral cristiana. Validez de la **ley natural**. Prológo de Adolfo Muñoz-Alonso. – Madr: Libr. Editorial Augustinus 1973. 280 p.; pes 300,–.

Gollwitzer, Helmut: Zum Problem der Gewalt in der christlichen Ethik. – Freispruch und Freiheit. Theologische Aufsätze für Walter Kreck ..., (Mchn 1973), 148–167.

Schmitz, Philipp, SJ: Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozialethik. – Ffm: Knecht 1973. 93 S. = Beiträge zur praktischen Theologie; kart. DM 9,80.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Petzold, Leander: Bibliographie zur Ikonographie und materiellen Kultur des Wallfahrtswesens. Von Leander Petzold unter Mitarbeit von Heinz Plempe. Veröffentlicht mit Unterstützung des Alemannischen Instituts, Freiburg, und der Badischen Landesstelle für Volkskunde, Freiburg. – Frb/B 1972: (Krause). VIII, 88 S.; kart. DM 18,–.

Bavaria sancta. Zeugen christlichen Lebens in Bayern. Bd III. – Rgb: Pustet (1973). 565 S.; Lw. DM 48,–.

Halkin, François: Sainte **Élisabeth** d'**Héraclée**, abbesse à Constantinople. – AnBoll XCI, 1973, 249–264.

Lourdaux, W.: De broeders van het **Gemene Leven**. – Bijdr XXXIV, 1973, 372–416; p. 416: Résumé: Les Frères de la Vie commune.

Kluyskens, J., SJ: Twee onuitgegeven brieven van Justus **Lipsius** aan Oliverius Manareus uit **1605**. – OGE XLVII, 1973, 408–423.

Le Testament spirituel de sainte Jeanne-Françoise de **Chantal** et l'affaire du visiteur apostolique. Dossier présenté et publié par Roger Devos. – Revue d'histoire de la spiritualité XLVIII, 1972, 453–476; XLIX, 1973, 199–226. 341–366.

Petit, François, OPraem: La dévotion à **St Norbert** au **XVII**e et au **VIII**e siècles. – APraem XLIX, 1973, 198–213.

Serracino-Inglott, Peter: "The Beautiless": Reflections on a theme in one of **Therese** of **Lisieux**'s last conversations. – Carmelus XX, 1973, 18–43; p. 44–93: Valabek, Redemptus Maria, OCarm: The Holy Spirit in the life of St. Terese; p. 94–145: Candelori, Franco, OCarm: Santa Teresa di Gesù Bambino e la Madonna; p. 146–164: Arts, Mathias, OCarm: The realism of a Saint; p. 165–194: Giovanni della Croce, OCD: Liebe und Losschälung im Leben der hl. Terese von Lisieux; p. 195–211: Tonna, Eugene, OCarm: Obedience and St. Therese of the Infant Jesus; p. 212–245: Jean de la Croix, OCD: La rose effeuillée. Notes sur l'iconographie de Thérèse de Lisieux (106 fig.).

Procès de béatification et canonisation de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. Vol. I: Procès informatif ordinaire. – R: Teresianum (1973). XXVI, 727 p. = Bibliotheca Carmelitica. Series I: Textus 2.

Ellwood, Robert S., Jr.: Religious and spiritual groups in modern America. – Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall (1973). XIV, 334 p.; $ 8,95.

Carter, Edward, SJ: The spirit is present: Themes on christian spirituality. – Canfield, Ohio: Alba 1973. 147 p.; $ 5,95.

Guerra, Augusto, OCD: Áreas conflictivas en la espiritualidad moderna. – REspir XXXIII, 1974, 7–29.

Semmelroth, Otto, SJ: Die Verehrung der Heiligen. Theologische Begründung. – Theologische Akademie X, Ffm (1973), 25–41.

Bargheer, Friedrich W.: **Gebet** und beten lernen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen und die lebengeschichtliche Verarbeitung ihrer Krise. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1973). 250 S.; kart. DM 58,– [Diss., Münster. Überarb.]

Sudbrack, Josef, SJ: Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung des Lebens zu Gott gehen. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1973). 256 S. = Herderbücherei CDLXV; kart. DM 6,90.

Renard, L., SJ: Un type d'appartenance communautaire dans la vie consacrée apostolique. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 61–88.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Desroche, Henri: Sociologies religieuses et discours francophones. Colloque d'Albiez-le-Vieux ‹28 janvier – 3 février 1973›. – ASR XVIII, 1973, 113–138.

Rigby, Andrew – Bryan S. Turner: Communes, Hippies et religions sécularisées. Quelques aspects sociologiques de formes actuelles de religiosité. – SocComp XX, 1973, 5–18; p. 19–30: Goodridge, R. Martin: The secular practice and the spirit of religion; p. 31–48: Bocock, Robert J.: **Anglo-Catholic socialism**: A study of a protest movement within a Church; p. 49–71: Streib, Gordon F.: Attitudes of the **Irish** toward changes in the Catholic Church; p. 73–82: Oršolič, Marco: La sociologie de la religion d'inspiration marxiste en **Yougoslavie**.

Hill, Michael: A sociology of religion. – Lo: Heinemann Educational Books (1973). X, 285 p. = Heinemann studies in sociology; £ 3,50.

Voye, Liliane: Sociologie du geste religieux. De l'analyse de la pratique dominicale en **Belgique** à une interprétation théorique. – Brux: Les Editions Vie Ouvrière (1973). 319 p. = Questions économiques, sociales et politiques.

Huber, Wolfgang: Kirche und Öffentlichkeit. – Stu: Klett (1973). 736 S. = Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft XXVIII; Lw. DM 40,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Giers, Joachim: Kirche und Gerechtigkeit. Soziale und theologische Aspekte der Gerechtigkeitslehre der Kirche. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ..., Wü 1973, 420–438; S. 572–591: Dreier, Wilhelm: Heilsdienst als Sozialdienst der Kirche auf der Ebene der Gemeinde.

Herzog, Wilhelm: Church and communication in developing countries. A bibliography. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. 68 p. = Communicatio socialis. Beiheft II; kart. DM 6,80.

Balzer, Friedrich-Martin: Klassengegensätze in der Kirche: Erwin **Eckert** und der Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands. Mit e. Vorwort von Wolfgang Abendroth. – Köln: Pahl-Rugenstein 1973. 296 S. = Kleine Bibliothek XXXVI; kart. DM 14,80 [Diss., Marburg]

Zur politischen Verantwortung der Kirche. [Von] Helmut Hild, Erwin Wilkens. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 71 S. = Bensheimer Hefte XLV; kart. DM 8,80.

Llinares, José A., OP: Iglesia, socialismo y praxis marxista. – CTom, A. LXIV = T. C, 1973, 387–439.

Silva, Sergio: Glaube und Politik, Herausforderung Lateinamerikas. Von der christl. inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung. [Aus d. Span. v. Benigna Berger]. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. 310 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 15; [Diss., Regensburg]

Berryman, Phillip E.: Latin American liberation theology. – ThSt XXXIV, 1973, 357–395.

Mayer, Rainer: Friede durch Gewalt? Zur Frage des politischen Widerstandsrechts. – Stu: Calwer Verl. 1973. 48 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens CXXVI.

Neue Bibliographie zur **Friedensforschung**. Hrsg. von Gerta Scharffenorth und Wolfgang Huber unter Mitarbeit von U. Albrecht [u. a.] mit einer Einführung von Gerta Scharffenorth. – Stu: Klett; Mchn: Kösel-Verlag (1973). 327 S. = Studien zur Friedensforschung XII.

Zsifkovits, Valentin: Analyse des Friedensbegriffs. – Unterwegs zum Frieden. Beiträge zur Idee und Wirklichkeit des Friedens, Wien/Frb/B/Bas (1973), 170–185; S. 187–203: Bauer, Johannes B.: Friede in der biblischen und frühchristlichen Überlieferung; S. 205–217: Ito, Fujio: The peace ideas of **Vitoria, Suarez** and **Grotius**; S. 219–233: Rauscher, Anton: Recht und Gerechtigkeit als Voraussetzungen und Grundlagen des Friedens; S. 235–259: Weiler, Rudolf: Christlicher und marxistischer Internationalismus.

XIII. Kirchenrecht

Bressan, Luigi: Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori. – R: Università Gregoriana Editrice 1973. XXVII, 366 p. = Analecta Gregoriana CXCIV = Ser. fac. iur. can.: Sectio B, n. XXXIII; Lire 7500.

Faltin, Daniel: De retributione et praevidentia sociali presbyterorum iuxta doctrinam Concilii Vaticani II. – Apollinaris XLVI, 1973, 366–393.

Leisching, Peter: Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas. Ein Überblick. – Frb/B: Rombach 1973. 222 S. = Rombach-Hochschul-Paperback LIX; kart. DM 25,–.

Scheuner, Ulrich: Schriften zum Staatskirchenrecht. Hrsg. von Joseph Listl. – B: Duncker & Humblot 1973. 608 S. = Staatskirchenrechtliche Abhandlungen III; Lw. DM 124,–.

Deutsches und österreichisches Staatskirchenrecht in der Diskussion. Beitr. von Inge Gampl u. Christoph Link. – Pad: Schöningh 1973. 56 S. = Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N. F. X; kart. DM 5,40.

Hollerbach, Alexander: Göttliches und Menschliches in der Ordnung der Kirche. – Mensch und Recht. Festschrift für Erik Wolf zum 70. Geburtstag, Ffm (1972), 212–235; S. 236–249: Steinmüller, Wilhelm: Hypothesen und Fragen zu einer katholischen Rechtstheologie.

Composta, Dario, SDB: Libertà ecclesiale. Appunti per una antropologia giuridico-teologica. – Div XVII, 1973, 315–354.

Neumann, Johannes: **Synodales Prinzip**. Der größere Spielraum im Kirchenrecht. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 117 S. = Kirche im Gespräch; kart. DM 12,50.

Socha, Hubert, SAC: Was macht die **Laien** zu amtlichen **Verkündigern?** – ThGl LXIII, 1973, 437–454.

Mörsdorf, Klaus: Die Rolle des **Ortsbischofs** in dem Zuordnungsverhältnis von Gesamtkirche und Teilkirche. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ..., Wü 1973, 439–458; S. 459–477: Scheuermann, Audomar: Die Sorge des Ortsbischofs um die rechte Lehre.

Grocholewski, Zenon: De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione. Considerationes super recentiores sententias rotales. – Nap: D'Auria 1973. 200 p. = Bibliotheca «Monitor ecclesiasticus» XLIII; Lire 6500.

Quintela, Antonio: El atentado en el proceso canónico. – (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (1972). 211 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra XIX; pes 300.

Ammon, Wilhelm von: Die Kirchengemeindeordnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in **Bayern**. – Kontinuität im Umbruch. Theol. Aufsätze v. Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule zu Neuendettelsau ..., (Mchn 1972), 321–344.

Stein, Albert: Kirchenordnung. Zur theologischen Problematik eines kirchenrechtlichen Sprachgebrauchs. – Freispruch und Freiheit. Theologische Aufsätze für Walter Kreck zum 65. Geburtstag ..., (Mchn 1973), 390–405.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Strohm, Theodor: Über die Zusammengehörigkeit von systematischer und praktischer Theologie. Eröffnung einer literarischen Diskussion. – ThPr IX, 1974, 2–6; S. 7–18: Pannenberg, Wolfhart: Die Praktische Theologie im System wissenschaftlicher Theologie. ‹Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt 1973. S. 426–442›; S. 19–26: Sauter, Gerhard: Beobachtungen und Vorschläge zum gegenseitigen Verständnis von praktischer und systematischer Theologie; S. 27–32: Honecker, Martin: Aufgabe und Funktion der Praktischen Theologie aus der Sicht der Praktischen Theologie – aus der Sicht der Systematischen Theologie und Sozialethik; S. 33–35: Ott, Heinrich: Techne und Episteme-Funktionen Praktischer Theologie; S. 36–43: Buri, Fritz: Intellectus quaerens fidem – systematische und praktische Theologie in gemeinsamer Suchbewegung.

Žak, Franz: Sakramentale Bruderschaft zwischen Bischöfen und Priestern. – ThpQ CXXI, 1973, 201–211; S. 211–226: Kleiner, Rafael Josef: Die Last tragen helfen ‹Gal 6, 2›. Über die Beziehungen der Priester zu ihrem Bischof.

Dupuy, M.: Pour une théologie du **ministère presbytéral**. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 955–975.

Winkler, Eberhard: Die Gemeinde und ihr Amt. Histor., empirisch-hermeneutische Aspekte. – Stu: Calwer-Verl. 1973. 67 S. = Arbeiten zur Theologie LIII; kart. DM 7,80.

Gauly, Heribert: Pastoraltheologische Bemerkungen zu einer Seelsorgeplanung in der Ortskirche. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ..., Wü 1973, 630–642; S. 643–666: Flekkenstein, Heinz: Erwartungen der Gläubigen an die Kirche, die Priester und die kirchliche Seelsorge. Nach den Umfragen der deutschen Bischöfe zur gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD; S. 667–674: Andreae, Stefan: Ortsgebundene Seelsorge.

Konkrete Seelsorge. Balintgruppen mit Theologen im Sigmund-Freud-Institut Frankfurt/Main. Hrsg. von Hermann Argelander. – Stu, B: Kreuz-Verlag (1973). 215 S.; kart. DM 16,80.

Goebel, Hans Theodor: Das politische Zeugnis der christlichen Gemeinde. – Freispruch und Freiheit. Theologische Aufsätze für Walter Kreck zum 65. Geburtstag ..., (Mchn 1973), 125–147.

Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik. Hrsg. von Edgar Josef Korherr und Gottfried Hierzenberger. Unter Mitarb. v. P. Anzenberger [u. a.]. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1973). 1115 S., Ill., graph. Darst. = Religionsunterricht, Information u. Verkündigung; DM 54,–.

Feifel, Erich: Altersspezifische Funktionen einer Kurzformel des Glaubens. – Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen ... (Heinrich

Kahlefeld zum 70. Geburtstag), Ffm (1973), 231–243; S. 245–254: Exeler, Adolf: Christlicher Glaube und sittliche Erziehung; S. 255–271: Stachel, Günter: Operation – Operationalisierung – Praxisbezug. Bemerkungen zu einem didaktischen und theologischen Problem; S. 273–287: Mallinckrodt, Hansjürgen von: Die gesellschaftliche Dimension des Evangeliums und ihre theologische und katechetische Entfaltung; S. 289–303: Hungs, Franz-Josef: Grundhaltungen des Christen. Eine Reflexion zur theologischen Erwachsenenbildung vor dem Hintergrund der prophetischen Kritik des Volkes Israel im Alten Testament; S. 305–314: Messerschmid, Felix: Leistungsgesellschaft – Bildungsgesellschaft. Einige Folgen für die religiöse Bildung und Erziehung; S. 315–323: Scherer, Georg: Katholische Erwachsenenbildung und Sinnkrise.

Schulte, Hannelis: Religionspädagogik im Vormarsch. Religionspädagogische Literatur der Jahre 1968–1972. – ThRu N. F. XXXVIII, 3, 1974, 224–256.

Esser, Wolfgang G.: Religionsunterricht. Positionsanalyse, Grundlegung, Grundrißentwurf. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 267 S. = Patmos Religionspädagogik; kart. DM 24,– [Diss., Pädagogische Hochschule Ruhr]

Höffe, Dietmar: Curriculare Forschungen und Neuorientierungen schulischen Religionsunterrichts unter bes. Berücks. der Primarstufe. Mit e. Vorw. von Fr. Grütters. – Ratingen, Kastellaun, Düs: Henn 1973. 251 S. = Henns Pädagogische Taschenbücher XLVII; kart. DM 9,80.

Röckel, Gerhard: Die Arbeit mit Texten im Religionsunterricht. Methoden, Arbeitsmodelle, Beispiele. – (Mchn:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1973). 205 S. = Religionspädagogische Praxis X; DM 25,–.

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

Ligier, Louis, SJ: The origins of the eucharistic prayer: From the Last Supper to the Eucharist. – StLit IX, 1973, 161–185.

Schulz, Hans-Joachim: Das liturgisch-sakramental übertragene Hirtenamt in seiner eucharistischen Selbstverwirklichung nach dem Zeugnis der liturgischen Überlieferung. – Amt und Eucharistie. Mit Beitr. von Peter Bläser [u. a.], Pad (1973), 208–255.

Rehle, Sieghild: Sacramentarium **Gelasianum mixtum** von **Saint-Amand.** Mit einer sakramentargeschichtl. Einführung von Klaus Gamber. Appendix: Fragmenta sacramentarii Arnonis nuper reperta. – Rgb: Kommiss. Verl. Pustet (1973). 142 S. = Textus patristici et liturgici X; Lw. DM 24,–.

Antiphonale missarum **Praemonstratense**. Ed. N. I. Weyns. – Averbode: Praemonstratensia 1973. XX, 187 p. = Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium XI; FB 400.

Härdelin, Alf: Aquae et vini mysterium. Geheimnis der Erlösung und Geheimnis der Kirche im Spiegel der mittelalterlichen Auslegung des gemischten Kelches. – Mstr: Aschendorff (1973). XV, 140 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LVII; DM 28,–.

Lengeling, Emil: Agapefeier beim „Mandatum" des **Gründonnerstag** in einer spätmittelalterlichen Agende aus dem Bistum **Münster.** – Studia Westfalica. Festschrift für Alois Schröer..., Mstr (1973), 230–258.

Midali, Mario, SDB: La tradizione liturgica alla quarta sessione del Concilio di Trento. – EL LXXXVII, 1973, 501–525.

Sauget, Joseph Marie: Le 'Codex liturgicus' de J.-L. **Assémani** et ses sources manuscrites pour les 'Ordines' de l'initiation chrétienne selon la tradition syro-occidentale. – Gr LIV, 1973, 339–352.

Fernández, Pedro: La liturgía, quehacer teológico. Estudio sobre una definición. – Salm XX, 1973, 205–271.

Schmidtchen, Gerhard: Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD. In Verb. mit dem Inst. f. Demoskopie Allensbach. Mit einer Einf. und einem theol. Nachwort von Manfred Seitz. – Stu: Calwer Verl.; Frb/B, Bas, Wien: Herder 1973. XIX, 275 S., Ill., 49 graph. Darst.; kart. DM 38,–.

Petrazzini, Maria Luisa, FMA: La diakonia della donna nella Chiesa. – RLit N. S. LX, 1973, 341–359. 512–532.

Nocent, Adrien, OSB: Teologia liturgica della Quaresima. – RLit N. S. LX, 1973, 7–21; p. 22–39: Augé, Matias, CMF: L'eucologia quaresimale del nuovo Messale; p. 45–57: Piana, Giannino: Il messaggio della «conversione» nella liturgia quaresimale; p. 58–68: Bergamini, Augusto: L'«ascesi quaresimale» nel Lezionario e nel Messale; p. 69–81: Sartore, Domenico, CSJ: La Quaresima, tempo forte della "conversione della Chiesa"; p. 82–88: Ashworth, Henry, OSB: Temi patristici quaresimali nella Liturgia delle Ore; p. 99–115: Valenziano, Crispino: Una Quaresima per l'uomo della nostra cultura cristiana.

Knauber, Adolf: Sakrament der Kranken. Terminologische Beobachtungen zum *Ordo unctionis infirmorum.* – LJ XXIII, 1973, 217–237.

Schneider Berrenberg, Rüdiger: **Kreuz, Kruzifix**: eine Bibliographie. – Mchn: Schneider Berrenberg 1973. 317 S.; kart. DM 49,–.

Dobbertin, Hans: Abschlußbericht zur Baugeschichte der Eldagser Alexandrikirche. – Diözese Hildesheim XL, 1973, 135–151; 4 Pläne, 12 Abb.

Ohnmacht, Mechtild: Das **Kruzifix** des Niclaus Gerhaert von **Leyden** in Baden-Baden von **1467**. Typus, Stil, Herkunft, Nachfolge. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. IV, 157, [40] S., Ill. = Europäische Hochschulschriften XXVIII, 2; kart. sfr 54,– [Diss., München]

Wolff-Metternich, Franz Graf: Die Erbauung der **Peterskirche** zu **Rom** im 16. Jahrhundert. Unter Mitarb. von Hildegard Giess [u. a.] T. I.: Die Zeit Julius' II., Leos X., Hadrians VI. u. Clemens' VII. Tafelband. Katalog der Entwürfe. – Wien, Mchn: Scholl (1972). 71 S., 109 Taf. 2° = Römische Forschungen der Bibliotheca Hertziana XX = Veröffentlichungen der Bibliotheca Hertziana ‹Max-Planck-Inst. in Rom›; Lw. ÖSch 1600.

Schnell, Hugo: Der **Kirchenbau** des **20.** Jahrhunderts in **Deutschland.** Dokumentation, Darstellung, Deutung. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner (1973). 256 S.; 8 Taf.; sfr 49,40.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Arnold Angenendt, I-00120 Rom, Città del Vaticano, Via della Sagrestia 17, Campo Santo Teutonicum; Dr. Rupert Berger, 817 Bad Tölz, Frauenfreithof 2; Prof. Dr. Jacques Dupont, B-1340 Ottignies, Allée de Clerlande 1, Monastère Saint-André; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Josef Ernst, 479 Paderborn, Kamp 6, Theologische Hochschule; Prof. Dr. Josef Fink, 44 Münster, Rudolfstr. 24; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn üb. Würzburg, Oberer Mühlweg 28; Prof. Dr. Heinrich Groß, 84 Regensburg, Agnesstr. 13/V; Prof. Dr. Rudolf Haubst, 6501 Marienborn üb. Mainz, Mercatorstr. 11; Prof. Dr. Horst Herrmann, 4401 Albersloh üb. Münster, Königsberger Weg 6; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 44 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Adel-Théodore Khoury, Altenberge üb. Münster, Am Hang 3; Prof. Dr. Bonaventura Kloppenburg OFM, Medellin/Colombia, Apartado aero 1931; Dr. Dieter Lück, 407 Rheydt, Limitenstr. 80; Prof. Dr. Carlo M. Martini SJ, I-00187 Rom, Via della Pilotta 25, Päpstliches Bibelinstitut; Dr. Cornelius Mayer OSA (P. Petrus), 87 Würzburg, Steinbachtal 2a, Augustinerkloster St. Bruno; Prof. Dr. Franz Mußner, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Dipl. Volkswirt Josef Oelinger, 405 Mönchengladbach, Viktoriastr. 76, Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle; Prof. Dr. Heinrich Petri, 479 Paderborn, Busdorfmauer 18; Dr. J. V. Pollet, F-70 Paris 8e, Faubourg 222, Saint Honoré; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, 8401 Pentling b. Regensburg, Bergstr. 4; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, 86 Bamberg, Kunigundendamm 64; Dr. Klemens Richter, 4401 Bösensell, Johannisstr. 30; Prof. Dr. Eugen Ruckstuhl, CH-6003 Luzern, Obergütschstr. 14; Dr. Liudger Sabottka OSB, 2061 Nütschau üb. Bad Oldesloe, Schloßstr. 2, Priorat St. Ansgar; Prof. Dr. Heribert Schauf, 51 Aachen, Leonhardstr. 22; Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, 479 Paderborn, Leostr. 19a, Johann Adam Möhler-Institut; Prof. Dr. Helmut Weber, 55 Trier, Jesuitenstr. 13; Wiss. Ass. Ludwig Wenzler, 89 Augsburg 22, Radaustr. 65; Offizial Dr. Paul Wesemann, 44 Münster, Domplatz 29; Dr. Matthias Wilden, 349 Bad Driburg, Helmtrudisstr. 3c.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.