476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 — 1974 — 70. Jahrgang

Wilhelm Breuning: Christologie — systematisch und exegetisch . . . . . Spalte 177
Brian Tierney: On the History of Papal Infallibility. A Discussion with Remigius Bäumer . . . . . Spalte 185
Remigius Bäumer: Antwort an Tierney . . . . . Spalte 193

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 195
R. Mosis: Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes (M. Rehm)
P. Welten: Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (R. Mosis)
O. Kaiser: Der Prophet Jesaja (J. Becker)
H. Reventlow: Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments (O. Loretz)
J. Laporte: La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie (O. Michel)
P.-É. Langevin: Bibliographie biblique 1930–1970 (J. Gnilka)
K. Berger: Die Gesetzesauslegung Jesu (A. Sand)
E. Schweizer: Das Evangelium nach Matthäus (W. Trilling)
F. Schnider/W. Stenger: Johannes und die Synoptiker (A. Smitmans)
O. Hofius: Der Vorhang vor dem Thron Gottes (F. J. Schierse)
Die „Katholischen" Briefe. Übers. u. erklärt von H. Balz u. W. Schrage (K. H. Schelkle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 214
Vetus Latina. Hrsg. von der Erzabtei Beuron. 24,2 Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses. Lfg 5–7 (B. R. Voß)
H. Bacht: Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum 1 (K. S. Frank)
J. Daniélou: L'être et le temps chez Grégoire de Nysse (R. Hübner)
H. Karpp: Textbuch zur altkirchlichen Christologie (W. Cramer)
A. Riou: Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur (H. U. von Balthasar)
Geschichte des Erzbistums Köln. Hrsg. von E. Hegel. Bd 1: Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Neu bearb. von F. W. Oediger (A. Angenendt)
J. Wollasch: Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt (K. Schmid)
H. Stratenwerth: Die Reformation in der Stadt Osnabrück (H.-G. Borck)
H. Schützeichel: Die Glaubenstheologie Calvins (A. Ganoczy)
J. Krasenbrink: Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum (G. Denzler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 227
R. Heijne: Sprache des Glaubens. Systematische Darstellung der Theologie von Ernst Fuchs (G. Greshake)
J. W. Mödlhammer: Kirche und Welt bei Paul Tillich (P. Wrzecionko)
Theologische Berichte 2. Zur neueren christologischen Diskussion. Hrsg. i.A. der Theol. Hochschule Chur von J. Pfammatter u. der Theol. Fakultät Luzern von F. Furger (W. Beinert)
F. Dexinger/F. Staudinger/H. Wahle/J. Weismayer: Ist Adam an allem schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit? (L. Scheffczyk)
Chr. Jerrentrup-Heide: Die Menschheit woher – wohin? (J. Ratzinger)
L. Scheffczyk: Die Heilszeichen von Brot und Wein (A. Gerken)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 237
Brennpunkt Mischehe. Hrsg. von G. Kiefel u. O. Knoch (P. Wesemann)
R. Weth/Chr. Gestrich/E.-L. Solte: Theologie an staatlichen Universitäten? (H. Flatten)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 239
K. Raiser: Identität und Sozialität. George Herbert Meads Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie (L. Roos)
J. M. Pohier: Au nom du père. Recherches théologiques et psychanalytiques (St. Andreae)
W. Keilbach: Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie (G. Griesl)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 242
R. Riess: Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen (N. Mette)
Die Angst in der Kirche verstehen und überwinden. Hrsg. von R. Bohren u. N. Greinacher (H. Fleckenstein)
K.-H. Blocking: Tod (G. Scherer)

Philosophie . . . . . Sp. 245
F. Wiplinger: Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles (H. Kuhn)

Hinweis . . . . . Sp. 248
H. Fries/P. Glockmann: Ich sehe keinen Gott. Hrsg. von K. Seeberger (H. Dolch)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

Christologie - systematisch und exegetisch*

Von Wilhelm Breuning, Bonn

I. Die im Titel ausgedrückte Kooperation der beiden Vf., Systematiker und Exeget, bedarf einer Erläuterung. Es handelt sich um die Darbietung eines didaktischen Experiments, das einer sicher interessiert zuhörenden theologischen Öffentlichkeit vorgelegt wird. Rahners Christologie-Vorlesung aus dem Wintersemester 1970/71 in Münster ist auf gut 50 Seiten in einer äußerst geraffte Thesenform dargestellt. Sie bildet nicht nur das Gerippe, sondern auch den inneren Orientierungspunkt für den viermal umfänglicheren exegetischen Teil. Man kann diesem (und der Zusammenordnung beider der äußeren Form nach stark divergierenden Teile) nur gerecht werden, wenn man sich der Vollzugsweise der gesamten Veranstaltung einigermaßen bewußt bleibt. Aus der drucktechnischen Aneinanderreihung beider Teile wird dann so etwas wie eine stetige kontrapunktierende Zuordnung. Dem Exegeten kam in der gemeinsamen Lehrveranstaltung nicht die Aufgabe zu, exegetische Grundlagen für eine dogmatische Christologie beizusteuern, sondern den systematischen Ansatz „biblisch" zu durchleuchten. Die Art dieses Formalobjekts würde selbst noch einmal eine methodische Reflexion lohnen. Die Kooperation scheint mir jedenfalls in der vorliegenden Form Neues für die gegenwärtige theologische Arbeit zu enthalten, weil das jeweilige Fach nicht erst an der Grenze zum anderen einsetzt bzw. aufhört. Eine kritische Stellungnahme des Exegeten zur dogmatischen These hätte gewiß schon eine Förderung sein können. Was hier vor-

* **Rahner,** Karl / **Thüsing,** Wilhelm: **Christologie** – systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 315 S. (Quaestiones disputatae 55) kart. lam. DM 34.–

U.-B. TÜB
27 JUNI 1974

liegt, ist jedoch mehr als bloße Kritik. Es kam eine Synthese zustande, die ich bereits unter dem Bild der Kontrapunktik zu erläutern suchte. Der Umstand, daß Rahners Thesen in äußerster Kurzform vorliegen, während der exegetische Teil weiter ausgreift, erklärt sich daraus, daß Rahner nicht die ausgeführte Vorlesung, sondern eine dem Semester schon vorausgehende leitfaden-artige Zusammenfassung bietet, während Thüsing die erst im Gespräch erarbeiteten Fassungen vorlegt. Diese Einführung in die „Architektur" scheint mir zur Beurteilung des hier vorgelegten Unternehmens nicht nebensächlich.

II. Rahners Grundlage wird in 5 Abschnitten entfaltet. Rahner geht von der im Rahmen kirchlicher Gemeinschaft gelebten Christologie aus, die von seiten des reflektierenden Theologen ein Verhältnis des Glaubens an Christus ist, bei dem der Glaube wieder Inhalt, Begründung und Ziel in dem für uns und auf uns hin „theologisch" erschlossenen „An sich" Christi findet. (I)

R.'s Christologie will die „sich gegenseitig bedingenden Wirklichkeits-, Verstehens- und Begründungsmomente auseinanderlegen", die die im gläubigen Vollzug geschehende Christologie in ein erschlossenes, von seiner Sache überzeugtes theologisches Bewußtsein heben.

Den ersten Schritt in dieser Richtung unternimmt R. durch das, was er als „transzendentale Christologie" (II) bezeichnet. Sie erhebt „die Gründe in der Existenz des Menschen für die M ö g l i c h k e i t eines solchen einmaligen Verhältnisses", wie es der Glaube an Christus darstellt. Die Ausführung zeigt, daß es sich um die theologisch-analoge Anwendung transzendentaler Denkweise handelt, wie sie für R.'s Theologie charakteristisch ist. Zunächst geht es dabei um die gegenseitige Zuordnungsspannung von Christologie und Anthropologie. Der von Gott her aus der Mitte seines Wesens heraus offene Mensch erfährt sich als herausgerufen in das Wagnis radikalster Hoffnung, die aber gerade in dieser Absolutheit nur in der freien Selbstmitteilung Gottes sinnvoll erfüllbar sein kann. Ihre gegenwärtige Dynamik empfängt diese Hoffnung bereits aus der gnadenhaften Selbstmitteilung ihres Zieles. Hoffnung auf Selbstmitteilung Gottes weist nach R. den Menschen aber gerade in die Geschichte, in der Gott dem Menschen im Modus der Verheißung entgegenkommt und in der der Mensch in der Endlichkeit seines Todes keine Stütze mehr an irgendetwas innerweltlich Kategorialem findet, sondern „nur noch die Hoffnung auf ‚alles' oder die bloße Verzweiflung übrigbleibt" (23). Gibt es in der gemeinsamen Menschengeschichte eine Zusage Gottes, in der Gott den Menschen bereits vor ihrem je individuellen Tod in dieser endgültigen Weise begegnet? Die Zusage kann in unwiderruflicher, Hoffnung auf alles begründender Weise nur „ein Mensch sein, der einerseits im Tod jede innerweltliche Zukunft aufgibt und der anderseits sich in dieser Todesannahme als von Gott endgültig angenommen erweist" (23). Wichtig erscheint hieran, daß die irreversible Zusage Gottes in der Geschichte als dialogisches Geschehen verstanden wird. Gottes Zusage kann sich als irreversibel „nur erweisen, indem sie von diesem Subjekt tatsächlich angenommen wird" (23). „Ein solcher Mensch mit diesem Schicksal ist das, was mit ‚absolutem Heilbringer' gemeint ist" (24).

Der Einwand, eine so ausgeführte transzendentale Christologie trage doch sehr deutlich die Züge der an Jesus abgelesenen Christologie, würde R. nicht stören. Das Faktum gibt er zu, besteht aber darauf, daß alles kontingent Geschichtliche einer transzendentalen Vermittlung bedarf, um in seinem Sinn vernommen werden zu können. Transzendental Notwendiges und kontingent Geschichtliches können immer nur zusammen auftreten (Lehrsatz 10).

So ist der Weg von der transzendentalen Sinnerschließung „zur (theologisch verstandenen) Geschichte des Lebens und Todes des vorösterlichen Jesus" geöffnet (III). In diesem Kapitel schlägt sehr stark das fundamentaltheologische Erkenntnisinteresse durch. Es geht um „historisch" ausweisbare Aussagen. In sehr vorsichtig reflektierten Einzelschriften bereitet der Abschnitt ein Ergebnis vor, das man in Lehrsatz 22 findet: „Jesus erlebte ein Gottesverhältnis, das er einerseits als – im Vergleich zu den sonstigen Menschen – einmalig und neu erfuhr und das er anderseits für die anderen Menschen in deren Gottesverhältnis als exemplarisch erachtete; er empfand sein einmaliges und neues „Sohnverhältnis" zum „Vater" für alle Menschen darin von Bedeutung, daß sich jetzt darin die Nähe Gottes zu allen Menschen neu und unwiderruflich ereignete. In diesem seinem einmaligen und doch für uns exemplarischen Gottesverhältnis kann der vorösterliche Jesus in seiner Person das Neugekommensein des Reiches Gottes begründet erfahren und so dieses Gekommensein gerade mit seiner Verkündigung als eben s e i n e r Verkündigung unlöslich verbunden wissen" (32). Das Ergebnis stützt sich auf möglichst wenige und unbestreitbare Fakten, schließt eine grundsätzliche Reflexion über Jesu Bewußtsein und Möglichkeiten, etwas darüber zu sagen, ein und ist von der Überzeugung getragen, daß eine derartige Fundierung der Christologie beim vorösterlichen Jesus unabdingbar ist.

Für die Haltung Jesu seinem Tod gegenüber beschränkt R. sich auf die Minimalaussage, Jesus habe sein Todesschicksal frei angenommen, habe aber darin „seinen einmaligen Anspruch einer Identität seiner Botschaft und seiner Person im Tode in der Hoffnung (durchgehalten), in diesem Tod noch von Gott hinsichtlich seines Anspruchs bestätigt zu werden" (33).

Konsequent schließt sich ein Kapitel über „Die Theologie des Todes und der Auferstehung Jesu" an. Zunächst geht es gerade um diese Bestätigung des Lebens- und Todesanspruchs Jesu. In einer der Methodik des III. Kapitels ähnlichen Einstellung, die sich auf die möglichst ursprünglichen und fundamentalsten Grunddaten beziehen möchte, fragt R. nach jenem „Kern ursprünglicher Erfahrung an Jesus als dem Christus, die die ursprüngliche, unableitbare erste Offenbarung der christlichen Christologie ist und sich dann später im ‚späten' Neuen Testament und in der kirchenamtlichen Lehre reflexer und artikulierter auslegt" (35). R. sieht die „späte" ntl. Christologie und die der Konzilien näher zusammen als die ursprüngliche Erfahrung gegenüber ihrer Auslegung bei Paulus, im Hebräerbrief und bei Johannes. Dennoch bleibt er sich bewußt, daß „man die Blüte aus der Wurzel kennen (lernt) und umgekehrt" (36). Hauptaufgabe dieses Kapitels bleibt dann eine Auslegung der mit „Auferstehung" gemeinten Wirklichkeit. Auferstehung wird als Grundlage für den Glauben erkannt, weil sie die Summe der gesamten, lebensgeschichtlich an Jesus orientierten Christologie in sich enthält. Jesu Tod stirbt in die Auferstehung hinein. Auferstehung ist „die bleibende, gerettete Endgültigkeit des einen, einmaligen Lebens Jesu, der gerade durch den freien Tod im Gehorsam diese bleibende Endgültigkeit seines Lebens gewann" (36). Von daher kann R. entfalten, daß gerade auch die „Sache Jesu" von seiner personal verstandenen Auferstehung abhängig ist. Die mit Auferstehung anthropologisch gemeinte Wirklichkeit wird in einem transzendentalen Vermittlungsversuch näher entfaltet. Ein solches transzendentales Verständnis bleibt die Vorbedingung für eine Hör- und Aufnahmefähigkeit der geschichtlich vermittelten apostolischen Erfahrung, die in den in ihrer Art sonst nicht einordnungsfähigen Selbstbezeugungen des auferweckten Herrn ihren Grund hat.

Mit diesem inneren Fortschritt hat R. die Bestimmung Jesu als des „absoluten Heilbringers", von der er im I. Kapitel ausgegangen war, wieder eingeholt. Transzendentale Erschließung und Hinhören auf die Sprache der Lebensgeschichte Jesu verschränkten sich auf diesem Weg immer wieder miteinander. Rückschauend kommt R. im Lehrsatz 31 noch einmal auf die Theologie des Todes Jesu zurück. In den geläufigen soteriologischen Begriffen von Sühne und Opfer sieht R. eher sekundäre Ableitungen. Er versucht die Heilsbedeutung des Todes Jesu seinerseits aber auch mit einem zwar geläufigen, aber wohl auch nicht ganz leicht zugänglichen theologischen Begriff zu erläutern: „Leben und Tod Jesu (haben) eine Ursächlichkeit quasisakramentaler, realsymbolischer Art" (50). Der Heilswille Gottes setzt in seiner realen, geschichtlich-eschatologischen Wirksamkeit das Zeichen des Todes und der Auferweckung Jesu. Dieses Zeichen trägt realsymbolisch diesen Heilswillen in die geschichtliche Verwirklichung. Denn dieser Heilswille ist einmal dadurch in der Geschichte der Menschen verwirklicht worden, daß Jesus ihn aktiv in seiner eigenen Lebens- und Todesantwort aufgenommen hat. So ist er also in einer menschlichen Annahme auch wirklich angekommen. Anderseits hat Gott selbst wieder auf dieses Leben Jesu seine alle rettende Antwort in der Auferweckung Jesu gegeben. Man darf sich hier erinnern, daß R. schon in seinem „transzendentalen" Kapitel einen starken Akzent auf die Aktivität gesetzt hatte, die in der Todesannahme liegt, weil er in ihr die entscheidende Möglichkeit für die Offenbarung von Gottes Da-Sein herausgearbeitet hatte (23).

Das V. abschließende Kapitel behandelt einerseits „Inhalt, bleibende Gültigkeit, Grenzen der klassischen Christologie", ander-

seits „Neue orthodoxe Möglichkeiten einer soteriologischen Christologie". Schon die ganze Gedankenführung der früheren Kapitel zielte darauf hinaus, nicht nur eine Verträglichkeit zwischen einer ursprünglich ansetzenden Christologie und sog. klassischer Christologie zu erweisen, sondern eine letztlich gerade an dem ursprünglichen Phänomen von Leben, Tod und Auferweckung Jesu meßbare konsequente Entfaltung. Das muß aber nicht bedeuten, daß es nicht daneben oder darüber hinaus andere Entfaltungsmöglichkeiten geben könne und dürfe, solange man die klassische Christologie als eine in ihrer Art zutreffende Christologie anerkennt. Aber selbst wenn man nicht über sie hinausgehen möchte, muß man nach R. doch auch die Grenzen der sog. klasschen Christologie sehen. R. denkt vor allem an die Gefahr, den deszendenzchristologischen Zug der klassischen Christologie – allerdings eigentlich gegen die Tendenz von Chalkedon – in irgendeiner Weise mythologisch mißzuverstehen, wobei es dann eben doch zu anfechtbaren Vorstellungen des Ineinandergehens von Göttlichem und Menschlichem kommen könne. Der Satz „Jesus ist Gott" meint zwar eine Realität, aber die Identifikattion, die das „ist" ausdrückt, ist gerade anderer Art wie in sonstigen Urteilen, bei denen das Subjekt unter den Geltungsbereich des Prädikats subsumiert wird. Eben die Eigenart und Andersartigkeit muß eine Christologie herausarbeiten. Sie kann sich dabei nicht auf einen eindeutigen Hypostasen-, bzw. Personenbegriff zurückziehen, weil mit diesen Begriffen zwar der Einheitsträger ausgesagt ist, aber in einer so abstrakt-formalisierten Weise, daß gerade das Problem der konkreten Einheit immer wieder neu aufbricht.

Von daher versucht R. einige „Neuansätze", zum Teil breiter ausführend, zum Teil nur andeutungsweise. Dabei spielt der transzendentale Vermittlungsversuch noch einmal eine große Rolle. R. stellt ihn in diesem Kapitel unter den Aspekt „eine(r) größere(n) Einheit zwischen fundamentaltheologischer und dogmatischer Christologie" (59). Eine demonstratio christiana darf von der gelebten Christologie her versuchen, die Appelle wahrzunehmen und zu reflektieren, die dem Menschen sein Dasein verständlich machen können und die selbst ebenso von der Christologie ausgehen, wie sie wieder zu ihr hinführen. „Der Appell an die absolute Nächstenliebe" findet im „Gottmenschen" seine letzte Begründung. „Der Appell an die Bereitschaft zum Tod" bliebe ohne den Blick auf den, in dessen Schicksal die Dialektik menschlicher Ohnmacht und absoluter Heilszuversicht „aufgehoben" ist, keine letzte Überzeugungskraft. „Der Appell an die Hoffnung der Zukunft" ist gerade von Inkarnation und Auferstehung Jesu her vertrauenerweckend. Die demonstratio christiana dieser Art kann dem Menschen also bewußt zu machen versuchen, wie er in seinem Dasein „Ausschau hält nach dem absoluten Heilbringer" (63).

Zum Thema „Bewußtseinschristologie" als Neuansatz faßt R. nur verhältnismäßig kurz ein Postulat zusammen, über das er selbst schon ausführlicher gehandelt hat. Eine Bewußtseinschristologie könnte als ontologische neben eine ontische Christologie treten. Wenn man Jesu Grundbefindlichkeit „als ursprüngliche Einheit von Sein und Bewußtsein" versteht und diese dann als „die radikal vollendete Herkünftigkeit von Gott und Übereignetheit an Gott" (64) auslegen würde, würde sie gerade das treffen, was die ontische Christologie mit Einheit und Unterscheidung der Naturen in Christus meint.

Ein weiterer Gesichtspunkt von Neuansätzen reflektiert im wesentlichen noch einmal den Weg einer Christologie von unten, wie ihn R. selbst im gegenseitigen Miteinander von „transzendentaler" und „geschichtlicher" Christologie versucht hat, um auf diesem Weg sowohl den Ereignischarakter Jesu als auch seine absolute, vom Wesen der Selbstmitteilung Gottes her unüberbietbare eschatologische Singularität herauszuarbeiten. Darin trifft sie sich der Sache nach inhaltlich mit dem Anliegen einer Christologie von oben.

Dann „fordert" aber auch eine Christologie von unten eine Präexistenzaussage, die mehr ist als ein Vorstellungsmodell, auch wenn man sich der Grenzen bewußt bleibt, die unseren Aussagemöglichkeiten hier gesetzt sind. Im übrigen verweist R. dieses Problem sachlich eher in die Trinitätstheologie.

Ein letzter Anstoß stellt sich wieder mehr in Form eines Postulates dar. Eine Christologie muß sich auch dem Thema des Schicksals Gottes an der Welt stellen. Wie weit trifft Gott selbst dieses Schicksal im Tod Jesu? Zu fragen ist, wie Jesu Tod zur Selbstaussage Gottes wird, indem Gottes sich selbst preisgebende Liebe das letzte Subjekt der Geschichte des neuen und ewigen Bundes ist.

III. Die Zuordnung des exegetischen Teils zum Rahnerschen Entwurf ist bereits zu Beginn charakterisiert worden. Für das Ineinandergreifen beider Teile ist es entscheidend, daß Th. die innere Entwicklung dieser R.schen Christologie bejahen kann. Das gilt nicht nur für die am Leben Jesu und an seiner Auferweckung orientierte Entfaltung der Kapitel III und IV des Rahnerteils, sondern gerade auch aufgrund der Einsicht Th.'s in Berechtigung und Notwendigkeit einer irgendwie gearteten „transzendentalen" Vermittlung. Dennoch stehen die Fragen und Ergänzungen Th.'s in einer fruchtbaren Spannung zu R., so daß sie mehr als Verzierungen bieten. Es wäre vermutlich verwirrend, ein bloßes Referat des Th.-Teils anzuschließen. Aufschlußreicher scheint es, die als fruchtbar gekennzeichnete Spannung an einzelnen Aspekten aufzuweisen.

Th. fragt, ob es biblische Erfahrungsstrukturen gibt, deren Vollzug dem transzendentalen Ansatz R.'s ähnlich sein, eventuell sogar neue Aspekte an ihm deutlicher machen könnte. Er denkt in diesem Zusammenhang an die biblisch weit entwickelte Erfassung des Zusammenhangs von Schöpfung und Erlösung, die neutestamentlichen protologischen Aussagen über Christus, die – insbesondere paulinische – Pneumatologie, das Ineinander von Glaube und Liebe im Erfahren der koinonia (letztlich als Selbstmitteilung Gottes) nach 1 Joh. Wenn Th. im Anschluß an diese Konzeptionen von einer „impliziten Theozentrik des transzendentalen Ansatzes" (103) spricht, der zwar beim Menschen einsetzt, aber dem es letztlich gerade um die Offenheit für das absolute Geheimnis geht, das wir Gott nennen (100), so scheint hier auf glückliche Weise die Sachlogik des von R. Intendierten unterstützt und veranschaulicht zu sein. Anderseits ist es Th. aufgefallen, wie entscheidend die inhaltliche Artikulierung des christologischen gläubigen Vorverständnisses ist, für das eine transzendentale Vermittlung gesucht wird. Man braucht das zunächst nicht als negative Kritik zu verstehen, sondern es handelt sich um eine wichtige methodologische Besinnung auf die Gangbarkeit des R.'schen Weges (die R. übrigens selbst in seiner ständig vorangetriebenen Reflexion über das Verhältnis von Transzendentalität und Geschichtlichkeit in sehr grundsätzlicher Weise mitmacht). So gibt es in der Christologie keine abstrakte Transzendentalität, sondern ihre konkreten geschichtlichen Ausprägungen können jeweils erst in transzendentaler Vermittlung erschlossen und damit auch jeweils „kritisch" weitergeführt werden.

Ich würde Th. zustimmen, wenn er konstatiert, daß in R.'s Erschließungsversuch der Christologie die in der Chalkedonischen Formel intendierte Gott-Mensch-Einheit den problematischen erkenntnisleitenden Ansatzpunkt darstellt, der letztlich auch für besseres Verständnis vermittelt werden soll. Durch diesen Ansatzpunkt steht R.'s Versuch im Rahmen der „klassischen Christologie". Bei der klassischen Christologie „kommt es auf die Verbindung von Gottheit und Menschheit an" (108). Freilich ist damit eine gewisse Einengung des Blickwinkels gegeben. Probleme werden als bestimmend empfunden, die in dieser Form die neutestamentliche Christologie nicht geplagt haben. Es handelt sich um die eigentümliche Konkurrenzproblematik, die sich aus der Diskussion um die Naturen in der Christologie ergab. In ihr mußten Unterscheidung und Einheit der Naturen zugleich immer wieder mühsam gesucht werden. R. hatte in diesem Zusammenhang versucht, eben diese Spannung auf die Formel zu bringen, daß die irreversible Selbstaussage Gottes in der Geschichte nur ein Mensch sein konnte (Lehrsatz 13 e). Man wird Th. recht geben, wenn ihm dieses „konnte" verräterisch vorkommt. Wir haben in der Theologie schlechte Erfahrungen mit Ableitungsversuchen gemacht, die in rationalistischer Weise vorgaben, die Logik Gottes erfaßt zu haben. Aber liegt dieses „konnte" bei R. seiner Erkenntnisstruktur nach vielleicht nicht doch eher in der Nähe des luk. „Mußte Christus nicht dies leiden" (24,26)? Jedenfalls, wenn man die dogmengeschichtliche Begrenzung des R.-schen Entwurfs aufgrund seiner starken Orientierung an der „klassischen" Fragestellung zu Recht sieht, muß man ihm doch zugestehen, daß er die klassische Christologie der Sache nach – wahrscheinlich auch zu einer biblisch eher zu verifizierenden Sicht – weitergeführt hat, wenn er in Lehrsatz 13 e die Selbstaussage und Selbstzusage Gottes darin zu Ende gekommen sieht, daß sie in Jesu menschlicher

Antwort in Gott gegenüber „kongenialer" Weise frei angenommen ist. Wir haben schon auf diesen Passus aufmerksam gemacht. In der Tat scheint er dem Rez. das Herzstück des R.-schen Versuchs zu sein. An dieser Stelle ist – übrigens schon im Einklang mit manchen zu wenig ins Bewußtsein gedrungenen Tendenzen der Dogmengeschichte – der Konkurrenzansatz des Zweinaturenschemas überwunden und gerade dadurch der Mythologieverdacht einer Theologie der Gott-Mensch-Einheit gebrochen.

Dennoch hat auch Th. recht, wenn er von der Christologie des NT her ansetzend an diesem Punkt noch nicht zur Ruhe kommen möchte. Es handelt sich um das vielfach in Th.'s Kontrapunktierung variierte Thema „der aufsteigenden Linie der christologischen Theozentrik" (118 u. ö.). In der Tat ist eine Inkarnationstheologie – zumal auch wenn sie geschichtliches Denken bereits aufgenommen hat, wie das heute allgemein der Fall ist – in Gefahr, im Angekommensein Gottes die Vollendung zu sehen. Die „absteigende Linie der christologischen Theozentrik" wird dabei gesehen. Und doch besteht die Gefahr, daß sie nur halb gesehen ist, solange nicht deutlich genug die aufsteigende Linie mit Gott „als Zielpunkt, auf den alles hinzuordnen ist, betrachtet wird, d. h. als der, dessen schenkender Liebe geantwortet wird" (119). Nun mag man einwenden, eine solche „aufsteigende Linie" ergebe sich doch zwangsläufig auch aus dem Zu-Ende-Denken des R.'schen Ansatzes der im Todesschicksal Jesu endgültig vollzogenen Annahme der ebenso endgültigen Selbstzusage Gottes an ihn und über ihn an alle Menschen. Bleibt nicht gerade auch in der menschlichen Antwort Gott als Gott im Zentrum?

Die Meinung des Rez. zielt bei solcher Fragestellung natürlich auf eine bejahende Antwort. Dennoch scheint dann das, was Th. zur aufsteigenden Linie der Theozentrik Jesu an Material bietet, nicht nur eine Auffüllung des R.'schen Entwurfs, die dessen monophoner Harmonik einverleibt werden könnte. Der Kontrapunkt scheint mir an der unterschiedlichen Akzentuierung dessen aufweisbar, was bei beiden die „bleibende, gerettete Endgültigkeit des einen, einmaligen Lebens Jesu" (Vgl. R. S. 36) genannt wird. Während R. mehr in der Denkweise einer existenzphilosphisch orientierten Theologie des Todes (– menschliche Vollendung gerade durch die radikale Selbstentäußerung an Gott –) die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu sieht, bringt Th. darüber hinaus noch andere, gerade aus dem NT erlernte Aspekte einer aktiven Proexistenz Jesu ein.

R. sieht in der Gottesbezogenheit Jesu den Grund für ein Bestehen des Todes, kraft dessen menschlicher Tod Heilstod werden kann. So gesehen bricht an Jesu Tod exemplarisch die positive Möglichkeit menschlicher Einzel- und Universalgeschichte auf im Sinne einer gott-menschlichen Vollendung: Vollendung in Gott hinein durch Gott selbst. Aufgrund seiner nicht von unten her begründbaren Gottesbezogenheit bleibt Jesus dennoch nicht der geglückte „Fall", sondern er ist das Geschenk Gottes in dessen freier Selbstmitteilung. So kommt bei R. zwar deutlich die theologische Hoffnungs- und Verheißungsstruktur des Todes Jesu heraus. Jesus hält „im Tod in der Hoffnung durch, in diesem Tod noch von Gott hinsichtlich seines Anspruchs bestätigt zu werden" (33). Existentialontologische Fragen an den Tod und fundamentaltheologische Begründung des Anspruchs Christi greifen hier zwar in glücklicher Weise ineinander, aber ist damit auch die theologische Liebesstruktur des Todes Jesu schon deutlich genug zur Sprache gekommen, seine aktive Proexistenz, sein Sterben und sein jetziges Leben für uns? An dieser Stelle scheint mir der mehr als nur auffüllende Wert des Th.'schen Beitrages zu liegen. Die Einzelvariationen können hier nicht alle entfaltet werden. Aber vielleicht versteht der Leser von daher den Einheitspunkt der Beiträge Th.'s.

Freilich war im Problemkreis der Proexistenz Jesu und vor allem der aktiven Proexistenz für den Systematiker große Vorsicht geboten. Wie H. Schürmann[1] instruktiv dargelegt hat, sahen wir uns „inmitten von Trümmern, die keine Rekonstruktion mehr zu erlauben scheinen", aufgrund eines in ignorantia affectata provozierten Desinteresses an der von Jesus selbst gelebten Geschichte seines Lebens. Die Systematiker können sich eigentlich nur bei den Exegeten bedanken, wenn sie wieder Voraussetzungen für das geschaffen haben, was letztlich Bedingung aller Christologie sein muß, falls diese überhaupt sinnvoll betrieben werden soll: Das von Jesus gelebte Leben und der von ihm in aktiv-liebender Proexistenz bestandene Tod können allein der Grund für eine Mitteilung Christi an uns sein. Das Verdienst des Th.'schen Beitrags zu dem anspruchsvollen und in seiner Art sicher gültigen Versuch R.'s scheint mir darin zu liegen, daß Th. aufgrund seiner reicheren biblischen Erschließung der Formel „Jesus Christus ist der Mensch für andere, weil er der Mensch für Gott ist" (142) – eine Formel, die ganz gewiß nicht im Widerspruch zu R. steht! – auch eine reichere Skala der Mitteilungsfähigkeit Jesu, sowohl auf Gott als auch auf die Menschen hin gesehen, eröffnen und damit auch den Gedanken einer Gemeinschaft mit Christus (auch im Sinn einer aktiv-missionarischen Dienstgemeinschaft) näherbringen konnte.

Auf drei Aspekte dieser Bereicherung sei wenigstens noch andeutungsweise hingewiesen.

1. Die Untersuchung der Struktur der von Jesus gelebten Theozentrik gestattet und erfordert eine stärkere Einbeziehung des atl. Jahwemonotheismus, der seinerseits aber auch wieder die singuläre Mittlerstellung Jesu ins rechte Licht zu heben erlaubt – gerade auch mit Rücksicht auf die „dialogische" Glaubensstruktur, die ohne diese atl. Kontinuität kaum voll darzustellen ist.
2. Die aktive Proexistenz wird glaubwürdig – hier im Sinn von „unmythologisch" gemeint – zur Verbindungskraft, die Jesu irdisches Leben, seinen Tod und sein „jetziges" Leben als die eine, auf die letzte theologische Erfüllung dynamisch hinführende Zuwendung Jesu verstehen läßt. Zuwendung heißt dann gleichzeitig mitgenommen zu werden von dieser Dynamik des Sohnes, die auch in ihrer letzten universalsten Erfüllung immer die personale Liebe Jesu bleibt.
3. Th. hat das R.'sche Vorurteil zu Recht relativiert, daß die traditionsgeschichtlich ältesten christologischen Äußerungen deshalb auch schon die originalste Christologie in ihrer ursprünglichsten Frische enthalten müßten. Da es sich um christologische Vermittlung aufgrund von Glauben an Jesus handelt, muß die zeitlich älteste Formulierung nicht schon eo ipso auch am besten den Quellgrund treffen, aus dem alle Christologie herkommt. Christologie hatte auch im NT ihren Ursprung in einem lernenden, also zeitlich gestreckten Umgang mit Jesus. Das gilt wohl auch nachösterlich.

Interessant ist das Ringen um ein Verständnis der Präexistenz bei Th. Wie aus einer Anmerkung hervorgeht, ist er durch Insistieren meinerseits im Gespräch gedrängt worden, das Problem durchzudenken. Den Ansatzpunkt beim Verständnis des theologischen Begriffs der Sendung unter Einbeziehung einer Pneumatheologie könnte ich als einen Vermittlungsversuch bejahen, der biblische Denkstrukturen durchsichtiger macht. Das trifft jedoch nicht voll auf die Bedürfnisse der systematischen Fragestellung zu. (Hier leistet Th. einen eher „archäologischen" Vermittlungsdienst. Aus Ausgrabungen versteht man das Zusammenwachsen von Bauteilen besser.) Aber nachdem nun einmal – wie mir scheint – gerade das Christusereignis zu einer Trinitätsterminologie geführt hat, in der „Pneuma" eine in gewisser Beziehung eindeutigere Festlegung erhalten hat (– wie immer man die „dritte Person" näherhin verstehen mag –), überspringt ein noch nicht trinitätsterminologisch gefaßter Pneumabegriff zu leicht die Schwierigkeit. Der fixierte trinitätstheologische Begriff von Pneuma deckt sich nicht ganz mit dem, was bei Th. im Zusammenhang mit dem Präexistenzproblem aus dem weiteren biblischen Spektrum des Begriffs „Pneuma" hergeleitet wird. M. E. bleibt die Frage offen, ob es z. B. genügt zu sagen: „Jesus kommt bereits aus der Einheit mit Gott", d. h.: Seine Sohnesrelation hat ihren letzten Grund in der Möglichkeit Gottes, sich so mitzuteilen – und zwar als sich selbst. Oder gründet die Sohnesrelation, die dem Leben Jesu von Nazaret ihre Gestalt eingeprägt hat, bereits in einer präexistenten, liebend vollzogenen Dialogik in Gott selbst vor aller Welt? Oder sind diese Fragen bereits überflüssig?

Gerade in diesem Zusammenhang scheinen mir R.'s Gedanken zur Präexistenz (68f.) sehr abgewogen, allerdings mit dem kleinen Trick, daß er ihre weitere Erörterung mehr in die Trinitätslehre verweist. Ob sich hier allerdings das Bild zu einer ineinandergreifenden Systematik runden würde, wenn man die sehr tief-

[1] Wie hat Jesus seinen Tod bestanden? in: Orientierung an Jesus, Festschrift f. J. Schmid, 325–363

gehenden trinitäts-ökonomischen Reflexionen in Mysterium Salutis (Bd 2) mit der Christologie auf einen Nenner zu bringen versuchte, vermag der Rez. nicht im Handumdrehen zu entscheiden. Es könnte sein, daß eine Synthese sichtbar würde.

Es bleibt zum Schluß nur der Wunsch, daß die Resignation gegenüber intensiv denkerischen Bemühungen, die wir auch immer wieder in der Theologie erleben, nicht dazu führt, diese nur im mühevollen Prozeß mitvollziehbare Christologie der beiden Autoren zwar als interessanten Versuch anzuerkennen, sich im übrigen aber nicht mehr weiter damit zu beschäftigen. Die Kooperation, die hier getrieben wurde, hat sich für Kooperationswillige gewiß gelohnt.

On the History of Papal Infallibility

A Discussion with Remigius Bäumer

by Brian Tierney, Cornell University, Ithaca N. Y.

In 1972 I presented an new account of the origins of the doctrine of papal infallibility in a book called "Origins of Papal Infallibility, 1150–1350: A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages". The book was essentially a study in the history of ideas but I allowed myself (perhaps rashly) to add a few pages at the end about the current debates concerning the theology of infallibility as they appear from the standpoint of a church historian.

My work has evoked a considerable variety of comment. Some reviewers have praised it whole-heartedly. Others – I might mention Friedrich Kempf and Yves Congar – have accepted the work as a major contribution to the history of dogma but have dissented from the theological opinions expressed in the concluding pages[1]. One critic, Remigius Bäumer, differs from all the rest. He finds no merit in the theses of my book, considered either as history or as theology[2]. Actually all Bäumer's criticisms are directed against my historical arguments and it is those criticisms that I want to answer here. They are all without substance, and can be easily refuted[3]. The further questions raised by other reviewers concerning the relationship between the history of dogma and dogmatic theology involve deeper problems which I hope to consider elsewhere.

Bäumer's article, I am afraid, is rather unfriendly in tone. I regret particularly that he has chosen to attack, not only my accuracy as a historian, but also my integrity as a scholar. He declares repeatedly (three times in fact) that I have taken over the views of an old nineteenth century scholar and deceptively presented them to the reader as new discoveries of my own, "mit dem Nimbus der Neuentdeckung", as he elegantly puts it. This is a false assertion. I shall deal with it below in the discussion on Chapter III of my book.

The most convenient procedure will be to describe briefly the scope of my book and its central theses (I). Then I can turn to Bäumer's criticisms of them (II).

I. Bäumer chides me for neglecting the first thousand years of church history. Another critic has found the very title of my book "Origins of Papal Infallibility 1150–1350" to be provocative. But it was not meant to be so. It may be that every pope since St. Peter has in fact been infallible. But, in my subtitle, I tried to make it clear that I was concerned with the concept of papal infallibility. In my Preface I explained that I was trying to find out when and how a doctrine of papal infallibility first came to be asserted. And, in fact, such a doctrine was not asserted in the early church. All scholars (I think) agree on this point. In the early centuries we find a doctrine asserting the indefectibility of the faith of the Roman church and a doctrine asserting the juridical primacy of the pope. A theologian may assert that the doctrine of papal infallibility must always have been "implicit" in these earlier claims simply because Vatican Council I declared that papal infallibility has always formed a part of the faith of the church. But the task for a church historian is to discover just when and how this idea – that a doctrine of papal infallibility was implicit in the earlier papal claims – first came to be propounded. This was the objective of my book. My researches led me to conclude that – viewed simply from the standpoint of a historian – it is very difficult to see the formation of the doctrine of papal infallibility as the slow unfolding of a truth that the church has always held. It appears instead as the rather sudden creation of a brilliant but eccentric Franciscan theologian, Peter Olivi, who wrote toward the end of the thirteenth century and whose works were later condemned as heretical under Pope John XXII.

My book began in mid-twelfth century because then, for the first time, all the texts which would later be used to support the doctrine of papal infallibility were gathered together in one great collection, which was subjected to endless analysis and commentary by generations of Catholic scholars. Moreover, it is possible to show with abundant textual evidence that at this period of church history (1150–1250) no doctrine of papal infallibility had come to be associated with the earlier claims of the papacy. The "great collection" was of course Gratian's Decretum. A scholar who begins his work with the Decretum does not really ignore the evidence of the first thousand years. All the relevant evidence is collected there. Gratian's work includes the famous Petrine texts including Luke 22.32, "I have prayed for you Peter that your faith shall not fail..." It includes the formula of Pope Hormisdas, "In sede apostolica extra maculam semper est catholica servata religio", together with Pseudo-Isidorian variants of this claim. It includes the claim that the "greater causes" of the church were to be referred to the apostolic see for decision, including cases involving matters of faith.

The numerous canonists who commented on these texts never associated a doctrine of papal infallibility with them. A major theme of my book was its emphasis on the need to distinguish between the claim to papal jurisdiction over the "greater causes" and the claim to papal infallibility. In my view, most earlier writing on the history of infallibility has been marred by a tendency to confuse these two quite separate claims. In the canonists the distinction between them is particularly clear. The Decretists always maintained that the pope was the supreme judge in the church; they never claimed that his judgements were infallible. Likewise the canonists distinguished between the indefectibility of the faith of the Roman church and the inerrancy of particular pronouncements of the popes. Claims that the Roman church had never erred were sometimes interpreted as applying to the universal church, sometimes as applying to the local Roman church as a corporate entity, but never as applying to the pope as an individual.

Since no reviewer (not even Bäumer) has challenged the essential accuracy of my interpretation of the canonists' teachings it may be helpful to set down here the conclusions that I reached. „In every area of thought that we have considered there seems to be a gulf between the ecclesiology of the medieval canonists and the ecclesiology of Vatican Council I. The canonists

[1] See F. Kempf, Archivum Historiae Pontificiae (1973), 407, „... ich bin überzeugt, daß er ein im wesentlichen richtiges Bild gezeignet hat". Y. Congar, Revue d'histoire ecclésiastique (1973), "Il a apporté ... une contribution de grande valeur et, dans ces limites, décisive". Congar has reservations about my very brief treatment of Thomas Aquinas. I agree that Aquinas' texts should have been explained in greater detail. But a detailed examination of them only reinforces my central thesis. I intend to provide this in separate articles. The first of them, "A Scriptural Text in the Decretales and in St. Thomas: Medieval Exegesis of Luke 22.32", will appear in Studia Gratiana (1975).

[2] R. Bäumer, Um die Anfänge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre: Theologische Revue (1973), 441–450.

[3] I have to acknowledge one exception. Bäumer correctly points out that I made an error of chronology in a passing reference to the sixteenth-century theologian Albert Pighius.

did not present Tradition as a source of divine revelation separate from Scripture; they did not know of any magisterium conferred on Peter with the power of the keys; they believed that in matters of faith a general council was greater than a pope; they did not maintain that papal pronouncements were irreformable ex sese. Above all the canonists did not teach that the pope was infallible... Nor did the theologians, in their much scantier comments on such questions, dissent from the doctrine of the canonists" (Origins, p. 57).

This leaves a fascinating problem for the historian. If the doctrine of papal infallibility was still unformulated in 1250, when and why and how did it come to be asserted? What new circumstances in the life of the church gave rise to the new way of thinking about the papacy? In my view the doctrine arose out of the complex controversies concerning the role of the new mendicant orders in the church, especially the Franciscans and Dominicans. In the disputes between the new orders and the secular clergy the greatest masters of the mendicants, notably St Thomas Aquinas and St Bonaventure, were led to write on the theology of papal power. But still, I maintained, neither Thomas nor Bonaventure formulated a doctrine of papal infallibility. Döllinger, who attributed a major role to Aquinas in the development of the doctrine, long ago pointed out that Thomas took over the teachings of the canonists on papal power and built them into the theology of the schools. This is true. The point is that the teachings of the canonists did not contain any doctrine of papal infallibility. Döllinger failed to realise this and so misunderstood the position of St Thomas.

The decisive new step was taken by the Franciscan theologian Peter Olivi, who wrote in the generation after Thomas and Bonaventure. Ever since Ehrle published his seminal essay on Olivi in 1887 it has been well-known that Olivi wrote a Quaestio on papal infallibility. Moreover the text of the Quaestio was printed by Maccarrone in 1949. My own work would have been impossible without the contributions of these distinguished scholars. But neither Ehrle nor Maccarrone quite realised the significance of the text that they discussed. Ehrle held that, in presenting a doctrine of papal infallibility, Olivi was merely following the common opinion of his contemporaries. Maccarrone similarly held that the doctrine of papal infallibility was well-established in canonical and theological writings before the time of Olivi. My own interpretation was radically different from these preceding ones. I maintained that Olivi was an innovator who formulated for the first time a doctrine of papal infallibility that had not previously been asserted. Moreover, I provided an original explanation of how Olivi came to formulate his new theory by relating his Quaestio on infallibility to the whole body of his writings and to the whole historical context within which he worked. In my view the problem of papal infallibility first attracted the attention of theologians in the discussions concerning the problems of Franciscan poverty and not – as has sometimes been maintained – in the discussions concerning re-union with the Greeks. Naturally the Greeks were not required to affirm that the pope was infallible, for, at the time of the Council of Lyons (1274), no Catholic theologian had asserted this doctrine. Olivi came to formulate the doctrine, I concluded, because he was involved in a complex set of circumstances "involving Joachimite radicalism, Franciscan spirituality and the whole peculiar, ambivalent relationship between the Franciscan Order and the papacy". His essential purpose, I argued, was to establish the irreformability of papal decrees that had favored the Franciscan doctrine of evangelical poverty.

Olivi's doctrine of papal infallibility was so out of harmony with the generally accepted ideas of the time that, for forty years, it attracted no support. None of the great theologians who wrote on papal power during the period 1280–1320 advanced a theory of the pope's infallibility. The issue came to life again in the 1320s when Pope John XXII actually did condemn the doctrine of evangelical poverty that his predecessor Nicholas III had approved. A group of Franciscan dissidents then re-asserted the view that a pope could not revoke the doctrinal decisions of a predecessor. To provide a theoretical basis for this claim they gave a new meaning to an old doctrine which had divided the keys of Peter into a clavis scientiae and a clavis potestatis. The Franciscans declared that decrees on faith and morals, promulgated with the clavis scientiae, were intrinsically irreformable. Pope John XXII angrily condemned this theory as "pernicious audacity". The foremost champion of the Franciscan doctrine was William of Ockham who re-stated it and developed it in an exceedingly paradoxical fashion. By this time, however, several orthodox theologians were beginning to see that a theory of papal infallibility could form a valuable defense of the papal office against radical concilarist ideas. The first of them who developed a systematic "pro-papal" theory of papal infallibility was the Carmelite doctor Guido Terreni, writing in the 1330s. He is the last thinker whose work is considered in detail in my book.

A large part of the book is devoted to the concepts of sovereignty and tradition. There is much material on changing ideas concerning the "power of the keys". There is also much discussion on the new problems that arose in the thirteenth century concerning "development of doctrine" and "new revelation" and especially concerning the sources of divine truth. My account of the origins of the doctrine of papal infallibility is fully intelligible only when it is read in association with all this material. But the above brief sketch will serve as a basis for refuting Bäumer's criticisms. Let us now turn to his review.

II. There is one odd omission in Bäumer's treatment of my work. At no single point does he quote any medieval text that I have used and show how I have misinterpreted it. It will be necessary for me, on the other hand, to reproduce the relevant texts occasionally in order to justify my arguments. Bäumer criticizes my book chapter by chapter. Let us proceed in the same way.

Chap. I. The Canonists. Here Bäumer has only trifling criticisms to offer. For instance, I wrote of one canonist who "found the proposition that the Roman church could not err so improbable that he suggested the relevant text might have been written by an anti-pope". Bäumer solemnly complains, "Tierney sagt nicht, daß seine Aussage eine reine Vermutung ist, die in dem von ihm zitierten Text keinerlei Begründung findet". The text of the anonymous canonist (originally published by J. F. Schulte a century ago) runs like this:

> Errasse... auctor huius capituli fuit antipapa Anathasii [i. e. Anasthasii] vel apostolica ecclesia non dicitur tantum papa...

Our canonist was commenting on C. 24 q. 1 c. 9 of the Decretum, "... Haec sancta et apostolica mater ecclesiarum omnium... nunquam errasse probatur", a text attributed to Pope Lucius. The text is a forgery of course and of course it was not written by Pope Anastasius. It is one of the best-known texts of Pseudo-Isidore incorporated into the Decretum. Is there truly any scholar who works in this field (except Bäumer) who needs to be explicitly told that Pope Anastasius II was not Pseudo-Isidore?

Bäumer also states as an argument against my thesis that, "Die Ansicht der Theologen und Kanonisten, daß der Papst Haeretiker werden kann, steht nicht in Widerspruch zur Unfehlbarkeitslehre des Ersten Vaticanums." This is true and I myself made the same point over and over again. I was not arguing that the canonists expressly contradicted the dogma of 1870. My argument was that they had no idea whatsoever that such a doctrine ever had existed or ever could exist among the teachings of the church. As I wrote, "Of course modern theology does not deny that a pope can err. But when Catholic theologians have to take note of errors promulgated by popes as heads of the church they discriminate between official infallible pronouncements and official non-infallible pronouncements. The medieval canonists knew nothing of such distinctions... Ideas akin to the modern doctrine of papal infallibility simply never occurred to them" (Origins, 38). Bäumer does not dispute the essential truth of this conclusion.

Chap. II. Saint Bonaventure. Bäumer attacks my treatment of Bonaventure severely. His criticism is based on an elementary blunder in his own reading of the texts. He begins by complaining that I have rejected all previous scholarship in the field. „Den Vorwurf der Fehlinterpretation erhebt er nicht nur gegen Fidelis a Fanna, die Editoren der großen Bonaventuraausgabe, J. Uhlmann, sondern auch gegen J. Ratzinger." He goes on to say that I also contradict Paul de Vooght, for De Vooght printed a crucial text from the Apologia Pauperum in which Bonaventure wrote of the pope, „Er ist der Lehrer in Glaubens- und Sittenfragen und kann in solchen Entscheidungen nicht irren." I described Bonaventure as a "transitional figure" who exalted papal authority but still did not formulate a doctrine of papal infallibility. Evidently then the key words are „... und kann in solchen Entscheidungen nicht irren".

The actual sequence of texts runs like this. In 1870 Fidelis a Fanna published a collection of extracts from Bonaventure with a summarizing conclusion. In the conclusion Fidelis wrote:

Ideo etiam personalem Rom. Pontificis infallibilitatem adstruit dicens... magistrum esse in docendum tam morum quam fidei veritatem, neque in his errare posse...

Fidelis was not too consistent in his use of italics but here the words magistrum... veritatem are a more-or-less direct quotation from Bonaventure. The words neque in his errare potest are a personal gloss added by Fidelis. De Vooght pointed this out. His comment was the exact opposite of that attributed to him by Bäumer. In fact De Vooght wrote:

"et qu'en cela il ne peut se tromper." Ces mots paraissent manquer à la référence donnée par le P. de Fanna...

And of course the words do not actually occur in Bonaventure's text. Finally, when I came to write on this question I mentioned the views of Fidelis a Fanna and called attention to De Vooght's criticisms of them[4].

Bäumer has succeeded in misunderstanding everyone involved in this discussion. He misunderstands me, for on this question I agreed with De Vooght. He misunderstands De Vooght, for De Vooght never attributed to Bonaventure the words neque in his errare potest. Above all he misunderstands Bonaventure, for Bonaventure never wrote those words. Apparently it never occurred to Bäumer to look at Bonaventure's text before attacking my interpretation of it[5].

Chap. III. Pietro Olivi. This is the high point of Bäumer's attack. So far he has accused me of inaccuracies. Now he accuses me of plagiarism. As stated above, my book claims to present an essentially new theory concerning Peter Olivi's role in the development of the doctrine of papal infallibility. Bäumer, however, declares „Seine Ansicht, daß die Ursprünge der Unfehlbarkeitslehre bei Olivi und den Franziskanerspiritualen liegen, ist zudem keineswegs originell. Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, daß sie schon von Döllinger vertreten wurde". Bäumer reaches this conclusion by first giving a false account of Döllinger's view, then basing his argument against me on his own false account. In his opening paragraphs Bäumer notes that Döllinger found the origins of the doctrine of papal infallibility in the Pseudo-Isidorian forgeries and also maintained that the doctrine was taught by Pope Gregory VII and by the canonist Deusdedit. Then Bäumer adds immediately, „Er zitierte auch die Ansichten des Franziskaners Petrus Olivi, nach dem das was durch die Schlüssel der Weisheit in Glaubens- und Sittenfragen von den Päpsten einmal definiert worden sei, durch ihre Nachfolger nicht in Zweifel gezogen werden dürfe". This simply omits the whole central part of Döllinger's thesis which assigned the major roles in the development of the doctrine of infallibility to the canonist Gratian and to Thomas Aquinas. Moreover Bäumer's statement is wrong on two grounds. Olivi did not propound a doctrine of irreformability based on the clavis scientiae (see Origins, 183–184). And Döllinger did not attribute such a doctrine to Olivi.

Döllinger did indeed emphasize the contribution of the new mendicant orders to the growth of the papal monarchy. But this is a platitude. He also held that one of the great mendicant masters was the first teacher to introduce the doctrine of papal infallibility into the mainstream of Catholic theology. But the master he wrote of was Thomas Aquinas, not Peter Olivi. Aquinas died in 1274. This was just about the time that Olivi began his teaching career.

Döllinger did not mention Olivi at all in discussing the development of the doctrine of infallibility in the thirteenth century. A passing reference to Olivi can be found in a different section of his work where he discussed the conflict between the Spiritual Franciscans and the papacy in the fourteenth century. Döllinger was mainly concerned here to argue that Pope John XXII had contradicted a doctrine on evangelical poverty defined by his predecessor, Pope Nicholas III. He mentioned that several theologians on whom the Spirituals relied in this argument (including Olivi) were condemned by the pope. „Johann XXII aber verdammte die Schriften mehrerer ihrer Theologen, wie die des d'Oliva...[6]" Döllinger also mentioned that these Spiritual Franciscans of the fourteenth century championed the cause of papal infallibility. Döllinger was quite right about this and I explicitly noted the point (Origins, 189 n. 2). But it seems clear that Döllinger knew nothing of Olivi's distinctive contribution to the debate a generation earlier. There is no evidence that Döllinger had ever read Olivi's Quaestio on papal infallibility (written c. 1280). Certainly he never mentioned this Quaestio at any point in his work.

Let us be quite clear about this. My views contradict Döllinger's at every important point. Döllinger summed up his views on the sources of the doctrine of papal infallibility in this passage, „Im Grunde waren nun alle Bestimmungen, aus welchen die Unfehlbarkeit des Papstes sich ergab, durch die älteren römischen Fictionen, durch Pseudo-Isidor, durch die Gregorianer und Gratian, zuletzt noch durch die Fälschungen der Dominikaner und die Autorität des Thomas in der Theologie fast ohne Widerspruch angenommen". Referring specifically of the role of Thomas, Döllinger wrote, „Thomas der griechischen Sprache unkundig, im Gregorianischen System erzogen, seine Kenntnisse des kirchlichen Althertums einzig aus Gratian schöpfend... that nun, was die Scholastiker bisher nicht gethan hatten, er führte die Lehre vom Papst und seiner Unfehlbarkeit in die Dogmatik ein – ein Schritt, dessen Wichtigkeit und vollständiger Erfolg kaum überschätzt werden kann[7]".

My views, directly contradicting those of Döllinger were expressed in these words. "...When he dealt with forged texts, Döllinger was quite willing to see papal infallibility implied even though it was not explicitly asserted. And, in this interpretation, he was very probably wrong." "It seems unlikely... that Gregory [VII] was intending to assert a new doctrine of papal infallibility." "...No public teaching affirming the infallibility of the pope was transmitted to the canonists of the twelfth and thirteenth centuries." "...The canonists did not teach that the pope was infallible." "Thomas Aquinas... claimed almost every conceivable power for the pope in church affairs – except infallibility" (Origins, 12, 57, 95 n. 3).

Döllinger consistently maintained that the doctrine of papal infallibility was created in order to serve the cause of papal absolutism. He summarized Thomas' position thus, „Auf Grundlage von Erdichtungen... hat Thomas sein Papalsystem, mit den beiden Hauptsätzen, daß der Papst erster unfehlbarer Lehrer der Welt und daß er absoluter Beherrscher der Kirche sei, auferbaut"[8]. My own contrary view that the doctrine of papal infallibility was first formulated by a theologian who wrote after Thomas' death and for precisely the opposite reason to that suggested by Döllinger was expressed in these words. "Olivi wanted to diminish the capacity of future occupants of the Roman see to injure the church so he insistet on the infallibility – and consequent irreformability – of doctrinal decisions already established by preceding popes. The new theory of papal infallibility was designed to limit the power of future popes, not to free them from all restraints" (Origins, 130). This interpretation may be right or wrong but, at any

worden sei, durch ihre Nachfolger nicht in zweifel gezogen werden dürfe'.

Johann XXII. aber verdammte die Schriften mehrerer ihrer Theologen, wie die des d'Olivi, und überantwortete die ganze Genossenschaft der Spiritualen oder Fraticellen, wie man diese Bekenner der höchsten Armuth nannte, der Inquisition."

I suppose a very careless reader might gather from this that Olivi taught the condemned doctrine concerning the clavis scientiae and that Döllinger attributed this teaching to him. But in fact (1) Olivi never taught the characteristic doctrine of the Fraticelli concerning the clavis scientiae. (2) The Fraticelli never attributed this doctrine to Olivi. (3) The papal commission that condemned Olivi did not attribute this doctrine to him. The articles condemned made no reference to Olivi's teaching on infallibility or irreformability. (4) Döllinger simply mentioned Olivi in passing as a Spiritual theologian whose works were condemned during the fourteenth century poverty disputes. Bäumer seems to be the first scholar to suggest that Olivi held the disputed doctrine on the clavis scientiae. It will be interesting to see Bäumer's evidence for this new theory. Finally, even if, exercising considerable imagination, we suppose that Döllinger made a foolish blunder and believed that Olivi was one of the Fraticelli of the 1320s who supported the doctrine of the clavis scientiae, this still does not help Bäumer's argument. For Döllinger plainly taught that the doctrine of papal infallibility was introduced into Catholic theology fifty years earlier by Thomas Aquinas. My book maintained just the opposite.

[4] Fidelis a Fanna, Seraphici Doctoris Divi Bonaventurae Doctrina ... (1870), 44; P. de Vooght, Esquisse d'une enquête sur le mot "infaillibilité": L'infaillibilité de l'église (1962), 105; Bonaventure, Opera omnia, VIII (Quaracchi, 1898), 315; B. Tierney, Origins, 82 n. 2, 89.

[5] Actually Bonaventure was writing here not of the "Roman pontiff" but of the "Roman church". The correct quotation is "magistram ad docendam et defensendam tam morum quam fidei veritatem".

[6] Das Papstthum. Neubearbeitung von Janus „Der Papst und das Concil" (1892), 207. Since the whole of Bäumer's argument apparently rests on this passage and he himself does not quote it I will give it in full. „So war das die Kirche verwirrende Schauspiel gegeben, daß ein Papst den andern unzweideutig der Irrlehre beschuldigte. Was Nicolaus III. und Clemens V. in feierlichen Entscheidungen als gerecht und heilig gepriesen hatten, brandmarkte der spätere Papst in ebenso feierliche Weise als schädlich und ungerecht. Die Franziskaner wiederholten darum gegen Johann XXII. nur mit um so größeren Nachdruck die Anschuldigung der Häresie, ‚da das was durch die Schlüssel der Weisheit im Glauben und in den Sitten von den Päpsten einmal definirt

[7] Op. cit., 137, 133. In paraphrasing the content of my book Bäumer actually refers to this passage of Döllinger without apparently realizing that it destroys his whole argument against my „Prioritätsanspruch" concerning Olivi. If Döllinger held that Thomas was the first theologian to teach papal infallibility (in disputing with the Greeks) he obviously could not have held that Olivi was the first to teach the doctrine (in disputing about the problems of Franciscan poverty). But this was the central thesis of my book.

[8] Op. cit., 134.

rate, it is the exact opposite of Döllinger's. In short, there is no trace in Döllinger's work of the major theses of my book.

In spite of all this Bäumer has felt free to write, „Besonders aber ist sein Prioritätsanspruch für diese These [betr. Olivi] unhaltbar, da Tierney hier nur Ansichten von Döllinger vorgetragen und mit dem Nimbus der Neuentdeckung umgeben hat". Although he repeats this assertion over and over again Bäumer abstains from giving any precise reference to the passage in Döllinger's work on which it is based. In a "scholarly" article this seems an odd omission. The truth is that a cursory check on what Döllinger actually wrote concerning Olivi (and Aquinas) would convince any reader that Bäumer was writing nonsense. However, in this matter, Bäumer has yet another accusation to make (still without reference to the sources). Not only Döllinger but Bossuet, it seems, anticipated my thesis about Peter Olivi. Döllinger in fact gave a reference to Bossuet's Defensio Declarationis where Bossuet also discussed the Spiritual Franciscan controversies of the fourteenth century. But Bossuet did not even mention the name of Peter Olivi in this connection. This does not deter Bäumer from writing, "... die These Tierney's über Olivi konnte man bereits bei Bossuet und Döllinger lesen". Evidently it no more occurred to Bäumer to check Bossuet's text than it occurred to him to check Bonaventure's.

Let us finish with Olivi. According to Bäumer my thesis is not only unoriginal; it is also wrong. Olivi did not teach a doctrine of papal infallibility, Bäumer writes, because he distinguished between the Roman bishop and the Roman see. Olivi did indeed make this distinction as his predecessors had done. The point is that Olivi attributed infallibility precisely to the Roman bishop (Origins, 116). Bäumer complains that I have not discussed the views of Hödl. In fact I quoted Hödl's opinion, „Erst recht kann Olivi nicht als scholastischer Zeuge der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit in Anspruch genommen werden" (Origins, 96 n. 1). In any case Hödl seems to have changed his mind. In a more recent study he acknowledges that Olivi taught a doctrine of infallibility. But Hödl still fails to distinguish adequately between the old claims to Roman indefectibility and Roman primacy and the new claim to papal infallibility put forward by Olivi[9].

Chap. IV. Seculars and Mendicants 1280–1320. Bäumer has little to say here except that the relatively brief treatment accorded to the theologians discussed in this chapter shows that I am not very interested in the theological development of my theme. This seems an odd comment on a book devoted primarily to expounding the ecclesiology of Bonaventure, Peter Olivi, William of Ockham, and Guido Terreni. In fact, the great theologians of this period receive relatively little space in my book because they contributed remarkably little to the development of the doctrine of papal infallilibity.

Chap. V. John XXII and the Franciscans. Bäumer writes, „Johannes XXII. hat natürlich nicht die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als ein Werk des Teufels verworfen, sondern die Ansichten der Sachsenhausener Appellation, die den Papst auch an die disziplinären Entscheidungen seiner Vorgänger binden wollte". Bäumer is wrong as usual. The Franciscans never challenged John's right in principle to revoke a disciplinary decree. Rather, they asserted that he had revoked a doctrinal decision. John XXII's position was ambivalent. But he did condemn the Franciscan theory that papal decisions on faith and morals promulgated with the clavis scientiae were irreformable and wrote that this theory of papal infallibility was inspired by "the father of lies". Here are the words of John XXII:

> Quia quorundam mentes sic pater mendacii dicitur excaecasse ... Illud, inquiunt, quod per clavem scientiae, in fide ac moribus semel diffinierunt Romani pontifices, adeo immutabile perseverat, quod illud successori revocare non licet in dubium, nec contrarium affirmare, licet de iis, quae per clavem potestatis ordinaverint, asserunt secus esse ... Quod autem quod in ratione praemittitur ... prorsus sit contrarium veritati, patet ex sequentibus evidenter[10].

Bossuet and Döllinger were well aware of this controversy as we have seen. They exaggerated a little in suggesting that the fourteenth-century popes condemned the whole doctrine of papal infallibility. I was careful to explain that John XXII condemned only the Franciscan formulation of that doctrine. "... At first [John] seemed inclined to dismiss the whole idea as 'pernicious audacity'. However, through some uncharacteristic streak of caution or through sheer good luck (or bad luck) the actual terms he used in condemning the Franciscan position left a way open for later theologians to re-formulate the doctrine of papal infallibility in different language" (Origins, 171).

Chap. VI. Anti-Papal Infallibility: William of Ockham. I maintain that Ockham was "an early champion of the doctrine of papal infallibility". Bäumer asserts that this view is indefensible even though a few texts of Ockham might be interpreted in this sense. Here is one such text.

> Quia intentio eorum [i. e. of Ockham's party] fuit asserere quod illud, quod in fide et moribus semel diffinierunt sive per clavem scientiae sive per clavem potentiae sive per auctoritatem papalem sive per quamcumque potestatem Romani pontifices, adeo immutabile perseverat, quod illud successori non licet revocare in dubium nec contrarium affirmare[11].

I called this "an extreme doctrine of papal infallibility". How would Bäumer interpret it? The scholar who actually edited the text, H. S. Offler, has written that my exegesis of it is "absolutely first-rate"[12]. Bäumer suggests that Ockham may later have abandoned this opinion. He is quite wrong. To the end of his career Ockham maintained that John XXII was a heretic precisely because he had revoked an "irreformable" decree of his predecessor, Nicholas III. Bäumer points out that, in other contexts, Ockham insisted that popes and even general councils could err in faith. I too pointed this out over and over again. But what modern theologian would deny that popes and councils can err? We are constantly being told that the decrees of Vatican Council II were not promulgated infallibly. The problem is to decide which particular papal and conciliar decrees are in fact infallible. As I wrote, "Modern doctrine does not assert that a pope cannot err; it presumes the possibility of error in virtually all of a pope's official pronouncements ... The criteria for determining that a given statement is indeed infallible are very exacting. Theologians assign to themselves the task of deciding which particular papal pronouncements meet these exacting criteria. Ockham claimed the same role for himself".

It is comprehensible that Bäumer does not always understand my arguments. But, on this question, he seems incapable even of understanding his own arguments. In criticising my views on the canonists, he writes that it is quite possible to accept the doctrine of 1870 and still hold that a pope may become a heretic. In criticising my views on Ockham, he writes that Ockham could not really have been a "champion of papal infallibility" because he insisted that popes could err in faith. Bäumer mentioned several Catholic theologians who, after 1870, held that a pope could fall into heresy. He might have added the name of Karl Rahner. „Eventuell noch denkbare neue Dogmen bleiben auf jeden Fall bezogen auf die alten als weiter gültige. Ein Papst, der dies in seiner neuen Definition eindeutig übersähe und dagegen verstieße, würde sich als Häretiker erweisen, der seine Lehrvollmacht verloren hätte"[13]. This was exactly the position of William of Ockham! Indeed, in reading through Ockham's works, I was often reminded of the subtleties of modern theological discourse concerning papal infallibility. That is why I found Ockham's paradoxical arguments so especially interesting and worthy of extensive discussion.

As for Ockham's importance for the future development of the doctrine, Bäumer fails to grasp that, in my view, this consisted primarily in Ockham's teaching concerning the scope of the church's magisterium. As I wrote, "If Guido [Terreni] defined most accurately (according to later ideas) the subject of papal infallibility it was Ockham who indicated more correctly the object of infallibility – that is to say, not Scriptural teaching alone but Scripture and an indefinable mass of unwritten tradition". This brings us finally to Guido Terreni.

Chap. VII. Pro-Papal Infallibility: Guido Terreni. Here Bäumer declares simply „Seine Ausführungen sind weithin eine Übernahme der Forschungsergebnisse von Xiberta". Over and over again, as I read through his review, I wondered whether Bäumer had really been able to read and understand my book. This question occurred to me especially strongly at this point. A substantial part of my chapter was in fact devoted to a debate with Xiberta. Xiberta held that Guido Terreni precisely anticipated the dogma of Vatican Council I, not only because he taught that the pope was infallible, but also because he taught that ecclesiastical tradition as well as Scriptural revelation could provide a source of definable dogma. In my view Guido held strictly to the sola scriptura principle. Moreover, my views on this matter were based on unpublished texts which had not been known or used in earlier discussions of Guido's work. My conclusion was expressed thus. "The truths of Scripture set the bounds within which the pope's power of judgement could be exercised. The scope of infallibility, we might say, was defined by the interstices of Scripture." Again, this interpretation may be right or wrong but, at any rate, it is the exact opposite of Xiberta's.

To sum up: Bäumer's attack on my book fails at every point. My historical conclusions are sound. The argumentation that supports them is original. Bäumer's criticisms, on the other hand, are based on careless errors in his reading of the relevant texts. He has misunderstood the works of both medieval and modern authors.

[9] Theologie und Philosophie (1973), 177–179; cf. ibid. (1974) 125–129.

[10] Extravagantes Ioannis XXII, ed. E. Friedberg (1879), 1230–1231.

[11] Opus Nonaginta Dierum, ed H. S. Offler (1963), 835. Although Bossuet did not discuss Peter Olivi he understood very clearly that the "perfidious and schismatic Ockham" defended papal infallibility against John XXII. Defensio Declarationis in Oeuvres X (Paris, 1846), 33. It is unfortunate that this insight has been lost sight of in modern scholarship.

[12] American Historical Review (1973), 666.

[13] Zum Problem Unfehlbarkeit (1971), 23.

In spite of all this, I would not wish to end on a note of disharmony. On one point I agree with Bäumer wholeheartedly. A complete history of the doctrine of papal infallibility remains to be written. It seems to me that, in the current debates over the theology of infallibility, the historical dimension of the problem has received too little attention. My book deals with only two centuries in the history of the doctrine. They are, I think, the crucial centuries. But an account of them cannot tell the whole story. If my book helps to stimulate further work in the field it will have served a useful purpose.

Antwort an Tierney

von Remigius Bäumer, Paderborn

Tierney behauptet, ich fände keine positiven Seiten an den Thesen seines Buches. Damit zeigt T., daß er meine Besprechung nicht ausreichend studiert hat, denn ich habe ausdrücklich betont, daß seine Untersuchung eine Fülle von wertvollem Material über die Ausbildung der Unfehlbarkeitslehre von 1150–1350 enthält. Ich habe ebenfalls darauf aufmerksam gemacht, daß T. durch seine bisherigen Forschungen mit den Ansichten der mittelalterlichen Kanonisten bestens vertraut ist (444). Angesichts dieser Zitate liest man den Satz von T.: „Bäumer finds no merit in the theses of my book" mit Überraschung. Aber solche Ungereimtheiten wiederholen sich bei der Lektüre der Replik T.s zu häufig. So erklärt er: „Bäumers article, I am afraid is rather unfriendly in tone". Ich habe Verständnis dafür, daß ihn die kritische Aufnahme seines Buches getroffen hat. Sie war sicher hart für ihn. Es verwundert aber, wenn ein Wissenschaftler, der die schärfsten Vorwürfe gegen andere erhebt, sich allergisch zeigt, sobald er selbst kritisiert wird.

Nur an einer Stelle hat T. den Mut zu einer Korrektur: Er gibt zu, einen chronologischen Fehler bei Albert Pighius gemacht zu haben. Dieses Eingeständnis ist m. E. exemplarisch für seine Einseitigkeit.

Bei der Beurteilung von T.s Arbeit hatte ich folgende Mängel konstatiert: Die Nichteinbeziehung der Zeugnisse des ersten Jahrtausends und die Nichtberücksichtigung der dogmengeschichtlichen Entwicklung, ferner Fehlinterpretationen bei Bonaventura, Thomas von Aquin, Petrus Olivi und Wilhelm von Ockham. Nicht zuletzt habe ich auf seine theologischen Mißverständnisse hingewiesen. Mein zusammenfassendes Urteil lautete: „Die Arbeit von Tierney hat verstärkt deutlich gemacht, daß uns eine Untersuchung über die Ursprünge der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit fehlt. Sie gehört zu den vordinglichen Desideraten der dogmengeschichtlichen Forschung. Ein solches Werk wäre zwar auf einer breiteren Basis als die Untersuchung von Tierney anzulegen, dessen Forschungen dabei kritisch verwertet werden müßten."

In diesem Urteil stehe ich in Übereinstimmung mit F. Kempf (siehe AHP 1973, 408), mit Y. Congar, der u. a. von den Grenzen T.s spricht, die Enge seiner Dokumentation hervorhebt, auf verschiedene von T. nicht erörterte Probleme aufmerksam macht und feststellt: „Tout cela doit avoir sa place dans une histoire totale des ‚Origins of Papal Infallibility'" (RHE 1973, 166).

Doch nun zu der Einzelkritik T.s.

Hier rennt Tierney verschiedentlich offene Türen ein, so z. B. in der Beurteilung der Anastasiusstelle, wo zwischen uns keinerlei Meinungsverschiedenheit besteht. T. hat meine Bemerkung völlig mißverstanden. Ich hatte die Ansicht T.s bezweifelt, daß der Dekretist die Auffassung über die Irrtumslosigkeit des Apostolischen Stuhles so erstaunlich gefunden habe, daß er sie einem Gegenpapst zuschrieb. Diese Behauptung sei eine reine Vermutung. Auf diesen meinen Einwand ist T. gar nicht eingegangen und hat ihn nicht zu widerlegen versucht. Statt dessen ergeht er sich in Selbstverständlichkeiten, die ich nie bezweifelt habe.

Nicht gerade überzeugend sind auch die langen Ausführungen, in denen er die Nichteinbeziehung der Zeugnisse des ersten Jahrtausends über die Lehrautorität des Römischen Stuhles zu entschuldigen versucht. Er bemüht sich, diesen Mangel mit dem Hinweis zu begründen: „A scholar who begins his work with the Decretum does not really ignore the evidence of the first thousand years." Aber damit macht sich T. die Sache zu einfach. In der Wertschätzung des Decretum Gratiani stimme ich mit T. überein, aber trotzdem meine ich sagen zu dürfen, daß seit 1150 unser Wissen über die theologiegeschichtlichen Entwicklungen an vielen Stellen erweitert werden konnte. Wer 1972 ein Werk über die Anfänge der päpstlichen Unfehlbarkeit veröffentlicht, sollte sich nicht mit den entsprechenden Texten des Decretum Gratiani begnügen.

Zu den Ausführungen von T. über Petrus Olivi hatte ich festgestellt, daß T. hier die Ansicht von Döllinger wiederhole, Olivi und die Spiritualen gehörten mit unter die ersten Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit. T.s Prioritätsanspruch für diese These sei unhaltbar. Die Auffassung Döllingers findet sich bei Ignaz von Döllinger, Das Papsttum (Nachdruck Darmstadt 1969) 207. In T.s Zitat (Anm. 6) fehlt die entscheidende Aussage: „sie gehörten mit unter die ersten Verteidiger dieser in der Kirche noch neuen Theorie." Die Tatsache, daß Döllinger die unterschiedlichsten Ansichten über die Anfänge der päpstlichen Unfehlbarkeit vertreten hat, ändert nichts daran, daß er an der zitierten Stelle Olivi und die Fraticellen als die ersten Verteidiger der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bezeichnet hat. T. erwähnt die entsprechende Döllinger-Stelle in einer Anmerkung auf S. 189, 2, unterläßt aber den Hinweis auf Döllingers Originalität.

Übrigens ist auch T.s unhaltbare Behauptung, daß Ockham Verteidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit gewesen sei, bereits von Bossuet vertreten worden (Oeuvres VIII, 1863, 48), wie man jetzt auch bei ihm lesen kann.

Die Sätze über Olivi und die Lehrautorität des Römischen Stuhles stammen übrigens nicht von mir, sondern wurden als Ansicht von Hödl angeführt, mit der sich T. nicht auseinandergesetzt habe. Auch in diesem Punkt verfehlt T. sein Angriffsziel. Seine weiteren Bemerkungen über Olivi kann ich mit dem Hinweis auf die inzwischen erschienene Besprechung von L. Hödl (ThPh 1974, 127) beantworten, der schreibt: „Ich fürchte, daß Tierney mit seiner Olivi-Interpretation die theologiegeschichtliche Entwicklung und Ausformung der Erkenntnis der päpstlichen Unfehlbarkeit in eine Enge geführt hat."

Zu T.s Bonaventura-Interpretation hatte ich bemerkt, daß auch hier Fragen und Zweifel an der Richtigkeit seiner Aussagen blieben. In diesen Worten sieht T. bereits einen ernsten Angriff: „Bäumer attacks my treatment ... severely." Er hat jedoch meine Feststellung, daß er sich auch in diesem Punkte in Gegensatz zur gesamten bisherigen Forschung stelle, nicht zu widerlegen gesucht. Bezüglich der Bonaventura-Interpretation bleibt das Problem bestehen, ob bei ihm nicht die römische Kirche, der päpstliche Stuhl und der Inhaber dieses Stuhles ineinander übergehen. Meines Erachtens hat Ratzinger mit Recht betont, daß nach Bonaventura der unfehlbare Entscheid der Kirche konkret von seiten des Papstes erfolgt, cuius definitioni contraire nullatenus licet. So werde der dogmatische Rückgriff auf das Glaubensbewußtsein der Kirche praktisch zum Rückgriff auf die unfehlbare Autorität des Papstes, und so sei letzterdings der Papst angeredet, wenn Bonaventura in beschwörendem Ton der heiligen Kirche zurufe: „Dich, heilige römische Kirche, ... die erhoben steht unter den Völkern als Mutter aller Kirchen, als Königin und Lehrerin in Sachen des Glaubens und der Sitte" (J. Ratzinger, Der Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura: Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum 60. Geburtstag [1957] 713).

Eine ähnliche Ansicht vertritt auch Y. Congar. Im Handbuch der Dogmengeschichte (Die Lehre von der Kirche III/3c, 160) sagt er: Bonaventura und die Franziskaner neigen dazu, die Ecclesia Romana und die curia Romana bzw. den Papst zu identifizieren. Er verweist auf die „Expositio super regulam fratrum minorum" (Opera VIII, 429), wo es heißt: „Et quia curia Romana hoc determinat, haereticum est aliud pertinaciter affirmare, sicut patet vigesima secunda distinctione, can. Omnes. Patet enim papam posse talia in Ecclesia ordinare."

Übrigens hatte T. früher auch die Ansicht vertreten (Foundations of the Conciliar Theory (²1968) 91f.): „For the Decretalists, as for the Gratian, the terms papa, apostolica sedes, romana ecclesia, became interchangeable expressions."

Zweifel bleiben ferner gegenüber Tierneys Behauptung, Bonaventura „nowhere explicitly asserted that all doctrinal decrees of the Roman church – still less of individual pontiffs – were necessarily infallible" (Origins 89).

Die von De Vooght zitierte Bonaventura-Stelle – von De Vooght mit einer falschen Kapitelangabe versehen –, von der ich bemerkt hatte, T. scheine sie übersehen zu haben, hat er tatsächlich angeführt. Die entscheidende Frage lautet jedoch: Wie ist sie (und andere Aussagen von Bonaventura) zu interpretieren. Hat Ratzinger, Congar oder T. recht? Aber vermutlich gilt hier das Wort von Congar: Theologen und Historiker lesen mit anderen Augen.

T.s Ausführungen über Papst Johannes XXII. und die Franziskaner enthalten wiederum Fehldeutungen. Ich hatte T.s Behauptung, daß Johannes XXII. die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als ein Werk des Teufels verurteilt habe, als mißverständlich bezeichnet. Trotz seiner vielen Worte muß ich bei meiner Feststellung bleiben, daß Johannes XXII. nur die übersteigerte Unfehlbarkeitsauffassung, wie sie in der Sachsenhausener Appellation vertreten wurde, verworfen hat. Ich stehe damit in Übereinstimmung mit J. Miethke, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie (1969); ders. Repräsentation und Delegation in den politischen Schriften Wilhelms von Ockham: Miscellanea Mediaevalia 8 (1971) 163ff: Ausdrücklich wies Johannes XXII. in der Bulle darauf hin, daß die Frage nach der Armut Christi und seiner Apostel weder implicit noch explicit zu Glaube und Sitte gehöre, wie seine Gegner behaupteten. Denn in der Heiligen Schrift lasse sich keine Stelle finden, auf die solch ein Glaubensartikel zurückgeführt werden könne. Das gelte natürlich erst recht von den Minoriten. Hier hätten die Päpste sogar in der Regel ohne Konzil entschieden, und rein disziplinär.

Die Bulle Johannes' XXII. muß selbstverständlich aus ihrem gesamten Kontext, nicht aber isoliert interpretiert werden, wie T. es in Übernahme der Ansichten Ockhams (Tractatus contra Benedictum, Offler III 187) tut. Vgl. u. a. die Aussage der Bulle: Praeterea dicant nobis, quod ad fidem vel mores pertineat, Christum et Apostolos non habuisse in his quae habuerunt, nisi simplicem usum facti? Profecto directe hoc ad fidem non pertinet. (Corpus Juris Canonici, ed. Friedberg II 1236).

Zu den schwächsten Stellen von T.s Replik gehört die Verteidigung seiner Ockham-Interpretation. Ich hatte darauf hingewiesen, daß Ockham sich im Opus nonaginta dierum gegen die Ansicht von G. Odonis wende, der folgende Häresie vertrete: Der kanonisch gewählte Papst könne nicht im Glauben irren, und es gebe kein Beispiel, daß ein Papst geirrt habe. Wegen dieser Ansicht ist nach Ockham Geraldus als Häretiker zu beurteilen (448). Obschon ich die Stellenangabe beigefügt hatte und T. in seiner Replik aus dem Opus nonaginta dierum wörtlich zitiert, übergeht er dieses entscheidende Argument gegen seine Ockham-Interpretation schweigend. Statt sachlich zu antworten, versucht er mit Behauptungen, wie „He is quite wrong" und Unterstellungen, die es nicht verdienen, ein Wort der Erwiderung darüber zu verlieren, über diesen Text hinwegzureden. Ein Studium der Werke Ockhams zeigt, daß T. mit seiner Deutung der Unfehlbarkeitslehre Ockhams den Boden des Textbefundes verlassen hat. Nur ein Beispiel sei noch angeführt: „Nullus enim summus pontifex est regula fidei Christianae, cum possit errare et haeretica infici pravitate, di. xl, c. Si papa, et di. XIX, c. Anastasius. Sed sacra scriptura et doctrina universalis ecclesiae, quae errare non potest, est regula fidei nostrae; et ideo ad ipsam in omnibus dubiis circa fidem est finaliter recurrendum: cui, et non summo pontifici contra ipsam, est fides firmissima adhibenda." (Tractatus contra Ioannem, Offler III 72).

Kein Wort der Verteidigung findet Tierney über die Nichtverwertung des „Dialogus" in seinem neuen Buch. Früher hatte er Ockhams Auffassung eingehend herausgestellt, daß nicht nur die römische Kirche, sondern auch das Konzil irren könne. Irrtumslos sei nur die Universalkirche: Illa autem Ecclesia Romana, quae errare non potest, est universalis ecclesia... Jetzt übergeht er diese Ockham-Stellen, die seinen „neuen" Erkenntnissen entgegenstehen. Welche Wandlungen in dieser Frage durchgemacht hat, zeigt ein Blick in: Concilium 1 (1965) 546, wo er m. E. mit Recht erklärt, daß bei Ockham ein radikaler Bruch mit der mittelalterlichen ekklesiologischen Tradition festzustellen sei und alle Versuche, ihn zu rehabilitieren – soweit es seine Ekklesiologie angehe –, nicht sehr erfolgreich gewesen seien. Für Ockham bedeute Christi Verheißung (Lk 22,32) nur soviel, daß irgendwo in einem beliebigen Einzelmenschen (vielleicht in Ockham selbst) der wahre Glaube immer fortleben werde. Soweit T.s früheren Ansichten, die bei einer Gesamtwürdigung der Auffassungen Ockhams über die päpstliche Unfehlbarkeit nicht ausgeklammert werden dürfen.

Zusammenfassend darf ich feststellen: Tierneys Bonaventura-Interpretation bleibt zweifelhaft. Seine Thomas-Erklärung hat durch Y. Congar eine Korrektur erfahren. Seine Olivi-Deutung hat L. Hödl als einen Weg in die Sackgasse bezeichnet. Seine Ockham-Interpretation widerspricht an vielen Stellen den Quellen. Kempf urteilt, daß das Buch von Tierney zur Lösung der eigentlichen Probleme nicht viel beitragen wird. Tierneys Replik hat die Schwächen seines Buches nur noch deutlicher hervortreten lassen.

Mosis, Rudolf: **Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 248 S. (Freiburger theologische Studien Bd 92) kart. DM 40.–

Arbeiten über die biblische Chronik sind nicht zahlreich. Schon aus diesem Grund wird man das hier angezeigte Buch begrüßen, das mit neuen Gesichtspunkten zu einem besseren Verständnis und einer gerechteren Beurteilung des chronistischen Werkes beiträgt. Das Hauptanliegen des Vf. liegt, wie im Titel ausgedrückt wird, in der Theologie der Chr. Eine wichtige Rolle spielt dabei der Vergleich der chronistischen Geschichtsdarstellung mit jener der älteren Samuel- und Königsbücher, die zum Teil den gleichen Zeitraum behandeln und aus denen die Chr zahlreiche Abschnitte im vollen Wortlaut übernommen hat. Aus dem, was sie weggelassen, hinzugefügt und gelegentlich auch abgeändert hat, lassen sich in erster Linie die Gesichtspunkte erkennen, von denen der chronistische Verfasser bei der Niederschrift seines Werkes geleitet war.

Der Tod Sauls wird in 1 Chr 10 nicht wie in 1 Sam 31 als der Vorgang behandelt, der David den Weg zum Thron freimachte, sondern als selbständiges, in sich selbst bedeutsames Ereignis dargestellt. Der Bericht ist ohne Verbindung mit vorausgehenden oder nachfolgenden Geschehnissen; die das Kap. abschließende Reflexion über die Ursachen des Untergangs spricht in allgemeinen Ausdrücken von schuldhaftem Verhalten. Was Saul, seine Söhne und das ganze Volk erlebten, erscheint dadurch als beispielhafter Vorgang, der sich in der Geschichte Israels und seiner Könige mehrmals wiederholte und schließlich im babylonischen Exil in härtester Form verwirklicht wurde.

Im Mittelpunkt der Geschichte Davids steht die Sorge für die Lade. Die Anerkennung Davids durch das gesamte Israel und die Eroberung Jerusalems bilden die Voraussetzung zu ihrer Überführung in die Hauptstadt. Die Listen der Anhänger Davids sind im Hinblick auf die spätere Teilnahme an der Festfeier eingefügt. Selbst die verschiedenen Themen in 1 Chr 14, die den Zusammenhang zwischen den beiden Teilen der Ladeüberführung sprengen, erhalten durch ihre Einordnung eine Beziehung zur Lade, indem sie zeigen, wie Gott dem Volk und dem König Stärke verleiht, die sich um sein Heiligtum bemühen. Die Natan-Weissagung wird zwar im vollen Umfang aus 2 Sam 7 übernommen. Doch werden, entsprechend dem Grundanliegen der Chr, die ursprünglich der ganzen Dynastie geltenden Verheißungen auf den einen Salomo, den Erbauer des Tempels eingeschränkt. Mit dem Tempelbau hängt es zusammen, daß die Zeit Davids von der Chr als Zeit der Kriege, die Zeit Salomos dagegen als Zeit der Ruhe gedeutet wird. David konnte das Haus der „Ruhe" für die Lade Jahwes nicht bauen, weil ihm selbst die „Ruhe" fehlte. Doch trifft er umfassende Vorbereitungen, erwirbt insbesondere den Bauplatz für den Tempel. Selbst die Kriege, die er zu führen hatte, werden in Beziehung zum Tempel gesehen; denn durch sie wird zum Teil das Material gewonnen, das beim Bau Verwendung findet. Die Zeit Davids bezeichnet so den Beginn, die Zeit Salomos die Vollendung.

Der Bericht der Chr über den Tempelbau ist zwar kürzer als in 1 Kön 6, in einigen Punkten aber gegenüber der Vorlage erweitert. Die Beschreibung ist nicht, wie vielfach angenommen wird, am nachexilischen Tempel orientiert, sondern folgt in vielen Einzelheiten der Beschreibung des heiligen Zeltes in Ex. Mit überzeugenden Gründen wird dargelegt, daß die Chr den Baubericht in 1 Kön 6 zugrundelegte, ihn aber nach dem Bericht über die Errichtung des heiligen Zeltes überarbeitete. Sie verstand den Tempel als Wiederholung und Ersatz des heiligen Zeltes. Da dieses selbst in den Tempel gebracht wird, ist nach der Überführung der Bundeslade die Dreiheit von Zelt, Lade und Altar wieder hergestellt. Das Feuer, das die Opfer entzündet, ist nach einer in 2 Makk 2,4–8 vorhandenen Überlieferung die göttliche Bestätigung dieser Vereinigung. Durch die starke Hervorhebung der Pracht, die weder im vor- noch im nachexilischen Tempel vorhanden war, wird der Tempel der Chr als das schlechthin vollkommene Heiligtum bezeichnet, dessen Verwirklichung erst in der Zukunft erwartet wird.

Die Ideen, die in der Geschichte Sauls, Davids und Salomos wirksam waren, wiederholen sich nach der Darstellung der Chr in wechselnder Reihenfolge, bald mehr, bald weniger deutlich bei ihren Nachfolgern. So tritt in den letzten vier Königen der Zusammenhang von Schuld und Verwerfung zutage, der bereits im Untergang Sauls dargestellt war. In der Heimkehr und dem Wiederaufbau nach dem babylonischen Exil vollzieht sich aufs neue die Heilswende, die in der Übertragung des Königtums von Saul auf David und mehrmals im Wechsel von Zeiten des Niedergangs mit Zeiten der Treue zu Jahwe und des Glückes eingetreten war. Die nachexilische Zeit selbst wird nach dem Vorbild der davidischen Zeit beschrieben. Mit diesem Urteil gibt der Verfasser der Chr zu verstehen, daß er in seiner eigenen Zeit nicht das vollkommene Glück der salomonischen Zeit verwirklicht sieht. Sie gilt ihm als Zwischenzeit. Das endgültige Heilshandeln Jahwes wird erst in der Zukunft erwartet.

Die Arbeit Mosis' verdient als wertvoller Beitrag zur Deutung eines biblischen Buches Dank und Anerkennung. Sie zeichnet sich aus durch besonnenes Urteil, klare Gliederung, verständliche Sprache. In seinem Bemühen, die Vorstellungen und Gedanken der Chr zu dem von ihr überblickten Zeitraum zu erfassen, ist Mo-

sis zu neuen Erkenntnissen gelangt, die durch ihre Folgerichtigkeit und Geschlossenheit überzeugen und Schwierigkeiten beseitigen, die oft dem Verständnis entgegenstanden. Man möchte dem Buch viele Leser und Nachahmer wünschen.

Eichstätt Martin Rehm

Welten, Peter: **Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern.** – (Neukirchen–Vluyn): Neukirchener Verlag (1973). 227 S., 1 Karte (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 42. Bd) Lw. DM 46.–

In den Teilen der Chronikbücher (Chr), für die sich in Sam-Kön keine Paralleltexte finden, gibt es eine Reihe von kleineren Notizen und größeren Erzähleinheiten, in denen man vielfach alte, quellenhafte Angaben aus vorexilischer Zeit vermutet, und die man darum für die Rekonstruktion der vorexilischen Geschichte Israels auszuwerten versucht. Mit diesen Abschnitten „über Festungsbauten, über Ausrüstung von Heeren und über Kriegszüge" (3) beschäftigt sich W. in seiner Arbeit.

Er beschränkt sich dabei auf die in den Kapiteln 2 Chr 10–36 enthaltenen Texte dieser Art (Ausnahme: 1 Chr 11,8f und 2 Chr 8,1–6). Von den in diesen Kapiteln enthaltenen Kriegsberichten werden nur jene mit positivem Ausgang in die Untersuchung einbezogen.

Zwei Fragen leiten den Gang der Arbeit: Zunächst will W. feststellen, ob und in welchem Sinn die untersuchten Texte über topographische und historische Verhältnisse und Vorgänge Aufschluß geben. Während man meist nur Auskunft über die vorexilische Zeit sucht, stellt W. „die Frage, ob sich (hier) ... nicht auch Verhältnisse aus der Zeit des Chronisten spiegeln" (3). Er möchte „dazu beitragen, daß die Chronikbücher in angemessenerer Weise als bisher als historische Quellen ausgewertet werden können" (6), damit „auf die in vieler Hinsicht dunkle Geschichte der nachexilischen Zeit" (Vorwort) neues Licht fallen kann.

Zum zweiten verfolgt W. die Absicht, die literarische Eigenart der genannten Texte genauer zu bestimmen. Er möchte damit „einen Schritt auf eine sachgemäßere Einordnung dieses Stückes alttestamentlicher Literatur (= Chr) in die Strömungen nachexilischer Theologie tun" (6), damit „Sinn und Funktion der Chronikbücher deutlicher hervortreten" (Vorwort).

Offensichtlich ist die erste, historische Zielsetzung die für W. primäre. Daß er sich auf das chronistische Sondergut in 2 Chr 10–36 beschränkt (und bei den Kriegsberichten auf diejenigen mit positivem Ausgang), legt sich von der zweiten, literarisch-theologischen Fragestellung her nicht nahe. „Grundlage für die ... Untersuchung" W.s sind tatsächlich nur jene „Texte aus dem Sondergut von 2 Chr 10–36, die sich für eine historisch-geographische und archäologische Verifizierung besonders zu eignen" versprechen (179). Auch die gesonderte Behandlung von Baunotizen, von Notizen über Heeresverfassung und von Kriegsberichten ist von der zweiten Fragestellung her kaum zu begründen. Von der ersten historischen Zielsetzung her läßt sich jedoch sowohl die Stoffbegrenzung als auch die Anlage der Arbeit durchaus rechtfertigen.

Sind die Ergebnisse W.s hinsichtlich der historischen Relevanz der untersuchten Texte schon beachtlich genug, so liegt doch m. E. die größere Bedeutung seiner Arbeit in ihrem Beitrag zum literarischen und theologischen Verständnis nicht nur der einzelnen untersuchten Texte, sondern von Chr insgesamt. Allerdings steht die primäre, historische Zielsetzung der zweiten, literarisch-theologischen etwas im Wege, so daß die Folgen der Ergebnisse W.s für ein mögliches neues Gesamtverständnis von Chr zu wenig deutlich werden können.

Im Hauptteil seiner Arbeit untersucht W. „Form, Aufbau, sprachliche Eigentümlichkeiten und Stellung im näheren und weiteren Kontext" (5f) der drei „Topoi" Bauberichte (9–78), Heeresverfassung (79–114) und Kriegsberichte mit für Israel günstigem Ausgang (115–175) und versucht „unter Verwendung neuerer historischer und vor allem archäologischer Kenntnisse" (6) ihre topographischen und historischen Angaben zu verifizieren.

1. Die Notizen über Festungen und Bauten begegnen entweder bei Königen, von deren Regierung der Chronist ein uneingeschränkt positives Bild zeichnet, oder sie „stehen – bei ambivalenter Beurteilung – ausdrücklich im postiv beurteilten Lebensabschnitt" (10). Die sprachliche Analyse erweist die Baunotizen „größtenteils als Fiktion des Chronisten. Ausnahmen sind die Festungsliste Rehabeams 2 Chr 11,5b.6–10aβ und die Nachricht über die landwirtschaftliche Tätigkeit Ussias 2 Chr 26,10" (45). Dabei spiegeln sich in den fiktiven Notizen die realen Verhältnisse zur Zeit der Chronisten ziemlich getreu wieder, wie W. exemplarisch an den Angaben zur Topographie Jerusalems nachweist (52–78). Aus diesem Ergebnis W.s folgt zwingend, daß die Baunotizen insgesamt nicht intendieren, real geschehene Geschichte und reale historische Verhältnisse zu schildern, ihrer Intention nach also keine Geschichtsschreibung sind.

Bemerkenswert ist, daß diese Stücke keinerlei „gleichbleibenden inneren Aufbau" (43) zeigen, daß man also nicht von einer „Gattung" Baubericht sprechen kann (vgl. 5). Auch die Verbindung mit dem Kontext ist unterschiedlich eng. W. bemüht sich, sprachliche Beobachtungen für eine literarische Abgrenzung anzugeben und kann mehrfach auf die nominale Wiederaufnahme des gleichen Subjekts zu Beginn des „Topos" oder im nachfolgenden Satz hinweisen, jedoch nicht immer, so daß er gelegentlich allein den Inhalt für die Herauslösung einer Baunotiz geltend machen kann (vgl. 30f).

In einigen Baunotizen finden sich gewisse Leit- und Deuteworte (Ruhe, Gott suchen, stark- und mächtigwerden). Allerdings verbinden diese Worte nicht nur die Baunotizen untereinander, sondern auch gelegentlich diese mit anderen „Topoi" und sogar mit dem übrigen, von W. nicht als „Topos" qualifizierten Kontext.

Immer dienen die Baunotizen dazu, „einen Abschnitt der Geschichte" positiv zu qualifizieren. Dabei scheint es für W. selbstverständlich, daß der so qualifizierte Geschichtsabschnitt kein anderer ist als der jeweilige „Abschnitt der überlieferten", d. h. aber der vorexilischen „Geschichte" (52).

2. Zu ganz ähnlichen Ergebnissen führt die Untersuchung jener Notizen, „die in die Gliederung, Bewaffnung und Größe der" judäischen „Heere Einblick" gewähren (79). Auch diese Notizen sind formal nicht immer deutlich vom Kontext abzugrenzen (vgl. 79 zu 2 Chr 14,7; 130 zu 2 Chr 14,8ff; vor allem 82 zu 2 Chr 17,14ff; 88 zu 2 Chr 26,15b).

Wie die Baunotizen sind auch die Heeresnotizen untereinander durch verschiedene Leit- und Deuteworte verbunden (97f) und wie dort begegnen diese Worte auch außerhalb des „Topos" Heeresnotiz, sogar eingefügt in Stücke, die aus Sam-Kön übernommen worden sind, so daß sie nicht nur die Heeresnotizen untereinander, sondern mehr noch diese mit anderen Texten von Chr verbinden.

Dies alles legt die Vermutung nahe, daß unter literarisch-theologischem Gesichtspunkt, anders als unter dem der historiographischen Verwertbarkeit, um die es W. primär zu tun ist, die Zusammengehörigkeit des „Topos" mit seinem Kontext und die Gemeinsamkeiten der betreffenden Texteinheiten wichtiger sind als ihre Unterschiedenheit und Abgrenzung.

Auch die Angaben der Heeresnotizen sucht W. historisch zu verifizieren. Was schon die stilistische Untersuchung erbrachte, daß nämlich diese Notizen durchgängig chronistisch formuliert sind, „wird auch von der sachlichen Seite her bestätigt: Die hohen Zahlen, die Beschränkung auf zwei Waffengattungen und die ausschließliche Vertretung durch Juda und Benjamin weisen diese Heeresnotizen als Fiktion einer späteren Zeit aus, als Fiktion des Chronisten" (105).

W. vermag nachzuweisen, daß die Elemente, die der Chronist für die Gestaltung seiner Heeresnotizen verwendet, höchstwahrscheinlich dem Aufbau und der Bewaffnung griechischer Heere nachgebildet sind (105–111). Damit gewinnt W. ein neues Argument für eine eher späte Datierung von Chr (erste Hälfte des 3. Jhdt., 110 und Exkurs 3:199f).

Die hohen Zahlen versteht W. im Anschluß an E. Haag, Studien zum Buche Judith, Trier 1963, als darstellerisches Mittel, mit dem die „Dimension der Auseinandersetzung aufgezeigt ist" (104). „Die Zahl der Soldaten ... deutet ... auf die Größe der Auseinandersetzung hin, denen das Volk unter einem gehorsamen König ausgesetzt und gewachsen ist" (111).

„Ähnlich wie die Baunachrichten" dienen „auch die Hinweise zur Heeresverfassung" dazu, „einen König zu charakterisieren und auch theologisch zu qualifizieren" (96f). Damit kann man aber auch die Heeresnotizen nicht als Darstellung vergangener Geschichte ansehen, sondern allenfalls als Beurteilung und Deutung dargestellter Geschichte. W. scheint auch hier wie bei den Baunotizen die jeweils durch eine Heeresnotiz beurteilte Geschichte mit der historischen Regierungszeit des Königs zu identifizieren, in dessen „Geschichte" sie vom Chronisten eingefügt ist, so daß Heeresnotizen wie Baunotizen ein Mittel des Chronisten wären, eine vergangene Geschichtsepoche zu charakterisieren.

3. Nur 5 von den insgesamt 20 Kriegsberichten in 2 Chr 10–36 haben keine Parallelen in Sam-Kön und enden zugleich mit einem Sieg für Israel. Einer dieser 5 Kriegsberichte, 2 Chr 27,5f, besteht nur aus einer kurzen Notiz, die zudem eher der folgenden Notiz über Tributleistungen unterzuordnen ist, so daß W. diesen Text einem weiteren „Topos" Tributleistungen zuweist (165).

Die verbleibenden 4 Kriegsberichte stehen wie die Bau- und Heeresnotizen alle in positiv gewerteten Abschnitten der Erzählung (175) und sind wie jene trotz mancher formaler Abgrenzungen durch Leit- und Deuteworte, gemeinsamen Abschluß und zum Teil durch das Fehlen jeder Andeutung eines formalen Einschnittes mit anderen „Topoi" und dem übrigen Kontext eng verbunden (vgl. 115f; 130; 142; 151).

Mit Ausnahme von 2 Chr 26,6a, das wahrscheinlich ein vorexilisches fragmentarisches Quellenstück ist (161f; 168; 175), erweisen sich die 4 Kriegsberichte durchgängig als chronistisch formuliert. Aufbau und Motive zeigen eine große Variabilität, so daß man auch hier nicht von einer „Gattung" Kriegsbericht sprechen kann (vgl. 167; 171).

Die immense Größe der beteiligten Heere deutet W. wie schon die großen Zahlen bei den Heeresnotizen als Markierung der universalen Dimension der Auseinandersetzung, m. E. völlig zu Recht. „Charakteristisch ist, daß ... mit der Größe der Heere und mit dem Namen der Feinde, ‚Weltkriegsdimensionen' angeschlagen sind..." (139 zu 2 Chr 14,8–14). „Die hier geschilderten Ereignisse" haben eine „umfassende Dimension" (152 zu 2 Chr 20,1–30), so daß der Chronist die „Auseinandersetzung dieser Könige auf militärischem Gebiet in den Ausmaßen universaler Kriege sieht" (114).

Anders als bei den „Topoi" Bau- und Heeresnotizen betont W. bei den vier Kriegsberichten, daß sie nicht nur ihr Vorstellungsmaterial aus der zeitgenössischen Erfahrung nehmen, sondern in der Form der Darstellung vergangener Kriege direkt von den Nöten und Problemen der Gegenwart des Chronisten reden (vgl. 153; 170). Aufgrund der kleinräumigen Angaben möchte W. jeden der 4 Kriegsberichte für je eine Himmelsrichtung gelten lassen, so daß jeder Kriegsbericht für die Auseinandersetzung nur „mit dem betreffenden Nachbarn" (169) aus je einer Himmelsrichtung stünde. Die vier Kriegsberichte seien „direkt aufeinander bezogen", so daß sich „zusammengesetzt aus partiellen Siegen, für eine bestimmte Zeit die Möglichkeit einer Ruhe ringsum für die Jerusalemer Kultgemeinde abzeichnet" (175).

W. ist der Meinung, der Chronist wolle durch die positive Beurteilung Rehabeams und Abijas erreichen, „daß insgesamt vier positiv beurteilte Könige zu Beginn der staatlichen Selbständigkeit Judas beispielhaft für die Lage des nachexilischen Juda sein konnten". Hierin mache sich die „Frontstellung" gegen Samaria geltend (127f; 129; 167; 172). W. nimmt hier also partiell die alte These auf, der Chronist wolle das überlieferte Geschichtsbild seiner Vorlage aus apologetischen Interessen gegenüber Samaria verdrängen und durch ein neues ersetzen.

Im kurzen zusammenfassenden Teil seiner Arbeit (177–206) zählt W. zunächst weitere Stücke aus dem chronistischen Sondergut auf, die „ebenfalls Einsatzstücke zu sein scheinen" (179): die „Topoi" Kultreform (180–184), Volksbelehrung (184), Huldigung und Tribut (186). Er stellt sodann fest, daß die 6 „Topoi" einen „beträchtlichen Teil des chronistischen Sondergutes in 2 Chr 10–36 ausmachen (188). Weiter kommt er zum Schluß, „daß kaum ein Gegensatz zwischen den Topoi und dem übrigen Sondergut besteht. Es handelt sich dort weitgehend um entsprechende Einsatzstücke bei negativ beurteilten Königen" (188).

Wie für die von W. untersuchten 3 „Topoi", muß dann aber auch für das übrige chronistische Sondergut gelten, daß der Chronist hier nicht vergangene Ereignisse darstellen will, so daß nahezu das ganze Sondergut als Ausdruck und Mittel einer wertenden Charakterisierung zu verstehen ist.

W. spricht die Vermutung aus, daß die „Auseinandersetzung zwischen Ptolemäern und Seleukiden" (203) den unmittelbaren zeitgeschichtlichen Hintergrund für Chr abgeben, so daß Chr auf eine sehr klar umgrenzte, aktuelle und konkrete Notlage eine Antwort geben würde.

Am Ende seiner Arbeit wagt es W., eine kühne Vermutung zu äußern. Entgegen der herrschenden Meinung schreibt er Chr eine ausgeprägte Zukunftserwartung zu (Hoffnung auf „die große Wende" 240) und formuliert: „Es fragt sich..., ob" die Geschichtsschreibung von Chr „nicht doch als Wegbereiter apokalyptischer Darstellungsweise betrachtet werden kann" (206).

Bei der Lektüre der Arbeit W.s drängen sich einige Fragen auf: Beschränkt sich die Funktion, zu werten und zu beurteilen, auf die „Topoi" des chronistischen Sondergutes? Ist also der nicht darstellende, sondern deutende und wertende (und ermahnende) Charakter, den W.s Arbeit für den größten Teil des Sondergutes erkennen läßt, auf dieses beschränkt? Könnten vielleicht sogar Chr insgesamt weniger „Geschichtsschreibung", d. h. Darstellung vergangener Geschichte sein wollen, als vielmehr umfassende und universale Geschichtsdeutung, ähnlich den „apokalyptischen" Geschichtstheologien, auf die W. verweist?

Ist die Meinung W.s genügend begründet, die den Anlaß für die Abfassung von Chr in einer eng begrenzten, genau angebbaren historischen Situation des 3. Jh.s zu finden glaubt, oder weist der grundsätzliche Charakter einiger „Topoi" nicht darauf hin, daß hier von der Geschichte Israels großräumiger und grundsätzlicher geredet wird? Dazu im folgenden einige Beobachtungen.

Auch wenn man mit W. 2 Chr 27,5f nicht als Kriegsbericht, sondern als Notiz über Tributleistung charakterisiert, nennt dieser Text eine fünfte Gruppe von überwundenen Gegnern und sprengt das System der 4 Himmelsrichtungen. Zudem ist es mißlich, daß W. der kurzen Notiz 2 Chr 26,6–8 dasselbe Gewicht zuerkennen muß, wie den breit ausgeführten anderen Kriegsberichten. Außerdem könnte diese Notiz mit demselben Recht wie 2 Chr 27,5f zum „Topos" Tributleistung gezählt werden. Die Erzählungen über negativ verlaufende Kriege sind nur „die Kehrseite der entsprechenden Topoi" (188). Sie können sicher nicht auf Gegner aus je einer der 4 Himmelsrichtungen bezogen werden.

Entscheidend in diesem Zusammenhang ist aber, daß der Chr der Befreiung Jerusalems unter Hiskija (2 Chr 32,1–23) und den beiden Philistersiegen Davids 1 Chr 14,8–17 einen ähnlich universalen Charakter verleiht wie den von W. untersuchten Kriegsberichten (Näheres zu 2 Chr 32 vgl. Rudolf Mosis, Untersuchungen zur Theologie des Chronistischen Geschichtswerkes, Freiburg 1973, S. 72–74; zu 1 Chr 14 vgl. ebda, S. 55–81). Dann ist auch nicht mehr einzusehen, warum die „Notizen vom Ende der Königszeit bei dieser Fragestellung keine Rolle „spielen sollen (173). Denn gerade die Tatsache, daß hier „als Gegner die Weltmächte" auftauchen, verbindet 2 Chr 36 wie auch 2 Chr 32 und 35 mit den anderen Kriegsberichten, die zwar einzelne, kleinere Völker nennen, aber vom Chronisten zu Typen der Auseinandersetzung mit dem gegnerischen Heidentum insgesamt hochstilisiert werden.

Die „Weltkriegsdimension" der Kriegsberichte legt somit die Vermutung sehr nahe, jede einzelne Erzählung intendiere nicht mehr ganz konkrete politische und militärische Schwierigkeiten, die das nachexilische Juda in einer ganz bestimmten Zeit von einzelnen genau angebbaren Nachbarvölkern erfahren hat, sondern ziele mehr auf das grundsätzliche und immer wieder gegebene Verhältnis Judas, bzw. richtiger „Israels" zu den Heiden überhaupt, wobei natürlich diese grundsätzliche Problematik durchaus in konkreten historischen Auseinandersetzungen in Erscheinung treten kann.

Die Nennung einzelner Orte in den Kriegsberichten ist dann ähnlich zu verstehen wie die Aufzählung konkreter Einzelheiten in den Bau- und Heeresnotizen, ähnlich auch wie die scheinbar konkreten Hinweise auf bestimmte Propheten, deren Bücher der Chronist verwendet haben will: Als darstellerisches Mittel, das den aufs Grundsätzliche und Wesentliche bedachten Erzählungen den Schein einer konkreten Indvidualität verleihen will und zugleich ihre scheinbare Konkretheit und vordergründige Anschaulichkeit durch die Unschärfe und Präzisionslosigkeit des mit solchen Angaben Evozierten für den Leser verfremdend in Frage stellt.

Wie bei den Kriegsberichten läßt sich auch bei den Baunotizen die von W. erarbeitete Bestimmung ihrer Aussageabsicht nicht auf das chronistische Sondergut beschränken. W. sagt selbst, daß die in den Baunotizen „sichtbar gewordene Qualifikation in noch vermehrtem Maß für die Bautätigkeit in der normativen Epoche Davids und Salomos gilt" (52).

Formale Beobachtungen weisen ebenfalls darauf hin, daß es keine festen Grenzen zwischen den untersuchten „Topoi" und dem übrigen Sondergut noch auch zwischen dem chronistischen Sondergut und den aus Sam-Kön übernommenen Texten gibt. Es wurde schon bemerkt, daß die formalen Kriterien für die Herauslösung der „Topoi" als „Einsatzstücke" keineswegs immer eindeutig sind und manchesmal ganz fehlen können. Die von W. erwogene, aber dann doch nicht angewandte Bezeichnung „Motiv(komplex)" (vgl. 5) würde den Sachverhalt darum genauer treffen als „die stärker literaturwissenschaftlich verwendbare Bezeichnung ‚Topos' ", gerade weil neben einer gewissen „auch formal großen Ähnlichkeit der Stücke untereinander" (5) die formale Unähnlichkeit nicht zu übersehen ist, vor allem aber, weil die an den „Topoi" erarbeitete Charakteristik auf den größten Teil des chronistischen Sondergutes zutrifft.

Die enge formale und inhaltliche Verflechtung der von W. als „Topoi" bezeichneten Stücke mit dem übrigen Text ergibt sich auch aus der richtigen Beobachtung W.s, daß „der Rahmen für den Verfasser" von Chr „längst nicht die Bedeutung" hat, „die er für den deuteronomistischen Redaktor ... hatte" (126f). Denn in Chr wird der Erzählstoff selbst Ausdruck der Beurteilung und übernimmt somit die Funktion, die im deuteronomistischen Geschichtswerk die Rahmennotizen innehaben. Ein beurteilender Rahmen kann in Chr ganz fehlen (127; 154; 181). Rahmennotizen „können aber auch ausgeweitet sein und in knapper Form einzelne Themen vorweg andeuten" (181 zu 2 Chr 17,1–5). Der beurteilte, erzählte Vorgang löst sich in theologische Beurteilung auf. Im selbstgeschaffenen wie im übernommenen Erzählstoff verschwindet die geschilderte und durch eine Rahmennotiz o. ä. beurteilte Geschichte zugunsten des theologischen Urteils eines Geschehens, das sich mit der erzählten vergangenen Geschichte nicht mehr decken kann.

Wenn nicht mehr allein der Rahmen, sondern der Erzählstoff selbst der Beurteilung und Qualifizierung dient, ist die Annahme nicht mehr möglich, der Chronist wolle „nicht nur Abia, sondern auch schon Rehabeam grundsätzlich positiv" werten (127). Denn zwar fehlt bei Rehabeam ein „Rahmen", jedoch weitet der Chronist die Erzählung vom negativ verlaufenen Feldzug Schischaks 1 Kön 14,25f von zwei Versen auf insgesamt 9 Verse aus (2 Chr 12,1–9), betont hier weit stärker als die Vorlage die „Treulosigkeit" Judas und läßt Schischak nicht nur Tribut aus dem Tempelschatz erhalten, sondern auch die befestigten Städte Judas und vielleicht sogar Jerusalem selbst erobern, d. h. er verstärkt die negativen Züge im Bild Rehabeams. Da außerdem die Sünden des Nordreiches, insbesondere Jerobeams (1 Kön 12,26–32), sowie die gegen das Nordreich und sein Heiligtum polemisierenden Kapitel 1 Kön 13 und 14 (Altarbau Jerobeams in Bet-El!) vom Chronisten übergangen werden, ist die Annahme W.s, der Chronist korrigiere hier das überlieferte Geschichtsbild aus aktuellem, antisamaritanischen Interessen, nicht haltbar.

Wie in der erweiterten Erzählung von der Niederlage durch Schischak scheint aber auch im chronistischen Abijakapitel 2 Chr 13 vom Verhältnis Juda–„Israel" zu den Heiden überhaupt die Rede zu sein. Die Leute des Nordreiches, gegen die Juda–„Israel" (vgl. 2 Chr 11,3) zu Felde zieht, werden in der Abijarede schlechthin als Heiden angesprochen, nicht als schismatische Jahweverehrer (vgl. Rudolf Mosis, a. a. O., S. 68f, 172f). Da somit der Chronist auch in der Rehabeam- und Abijageschichte nicht antisamaritanisch ein überkommenes Geschichtsbild verändert, steht nichts mehr im Wege, auch hier die grundsätzliche Darstellung jener Faktoren zu sehen, die in der Geschichte des Jahwevolkes unter den Heiden zu allen Zeiten wirksam sind.

W. nimmt an, daß Chr und Esr-Neh vom selben Verfasser stammen, aber „mit einer Zweiheit von Werken" zu rechnen ist (4, Anm. 15). Dabei scheint W. die Arbeit von K.-F. Pohlmann, Studien zum dritten Esra, Göttingen 1970, nicht zu kennen. Wenn man mit Pohlmann an der These eines einheitlichen chronistischen Werkes festhält, stellt sich die Frage, ob sich auch die ursprünglichen Abschnitte von Esr-Neh als Teile einer großen „Geschichtstheologie" verstehen lassen, ob also auch diesen Abschnitten der Charakter zuzuschreiben ist, den W. für die untersuchten „Topoi" herausgearbeitet und dessen Ausweitung auf Chr insgesamt sich als Konsequenz der Arbeit W.s nahelegt.

Zusammenfassend: Was die Arbeit W.s bezüglich der historischen Relevanz der untersuchten Texte ergibt, ist überzeugend. Dasselbe gilt vom erarbeiteten Aussagesinn der untersuchten „Topoi". Darüber hinaus ergeben sich aus der Arbeit W.s selbst genug Anhaltspunkte dafür, die Chr insgesamt eher als eine Geschichtstheologie, als eine grundsätzliche Deutung der Geschichte Israels inmitten der Völker anzusehen denn als Geschichtsschreibung, als Darstellung vergangener Geschichte. Die von W. richtig erkannte Erwartung der „großen Wende" in Chr stellt die vielfach vertretene Spaltung des nachexilischen Israel in ein eschatologisch-apokalyptisches und ein völlig der Gegenwart verhaftetes theokratisches Israel (vgl. z. B. Otto Plöger, Theokratie und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1959, ^{3}1968) grundsätzlich in Frage. – Die literarisch-theologischen Ergebnisse und Konsequenzen der Arbeit W.s lassen damit „auf die in vieler Hinsicht dunkle Geschichte der nachexilischen Zeit" (Vorwort) ein noch weitaus erhellenderes Licht fallen als schon die topographisch-historischen.

Eichstätt Rudolf Mosis

Kaiser, Otto: **Der Prophet Jesaja.** Kapitel 13–39, übersetzt und erklärt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. XII, 327 S. (Das Alte Testament Deutsch 18) kart. DM 24.–, Subskr. DM 20.40, Lw. DM 29.–, Subskr. DM 24.65

Dreizehn Jahre nach dem Erscheinen des Kommentars zu Jes 1–12 trifft der Leser einen seiner selbst bewußt gewordenen Autor an, der schon 1969 mit einer eigenwilligen Einleitung in das Alte Testament hervorgetreten ist und auch in dem vorliegenden Kommentar neue Wege geht. Die Auslegung ist ausführlicher und „wissenschaftlicher" geworden; sie sucht das Gespräch mit den Fachkollegen, so daß „weitere Kreise" sich eher schwer tun dürften. Beim Lesen sehnt man sich bisweilen nach einem rein wissenschaftlichen Stichwortkommentar, kann aber der reichen Sprache, die sich immer an die Auslegung hält, seine Bewunderung nicht versagen. Die Aktualisierungen sind sparsam und treffend; sie liegen auf der Linie der S. XI als Motto abgedruckten Erzählung von Rabbi Menachem und schreiben den Zeitgenossen manches ins Stammbuch.

Das Neue liegt in der redaktionsgeschichtlichen Ausrichtung des Kommentars und verdient volle Aufmerksamkeit. Das Material liegt seit hundert Jahren bereit; denn gerade die ältere Forschung hat – was einen ausdrücklichen Hinweis wert gewesen wäre – den apokalyptisierenden Charakter der Redaktion der Prophetenbücher klar erkannt (vgl. J. M. Schmidt, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, Neukirchen-Vluyn 1969). Aber niemand war willens, das Phänomen als für die Auslegung bedeutsam zu betrachten. Die apokalyptisierenden Texte, die im Rahmen der Bücher redaktionell sind, und mehr noch die hier und da angezeigte redaktionelle Neuinterpretation echter Prophetenworte blieben ein Abfallprodukt der mit der Suche nach der ipsissima vox befaßten Literarkritik. Als der Rezensent den Versuch unternahm, die redaktionsgeschichtliche Methode auf das Jesajabuch anzuwenden (vgl. J. Becker, Isaias – der Prophet und sein Buch, SBS 30, Stuttgart 1968), gab er sich nicht der Hoffnung hin, sein Anliegen so bald von einem Kommentator aufgegriffen und bestätigt zu finden. (Noch weniger hätte er allerdings damit gerechnet, daß Kaiser seine Studie mit keinem Wort erwähnen würde.) Der Vf. nimmt in der Tat den einzig sachgemäßen Standpunkt ein, daß die Aussage des Jesajabuches maßgebend ist, und daß die echten Jesajaworte nur um dieser Aussage willen aufgenommen worden sind.

Das Buch hat nach Kaiser seinen Ort in der von ihm so genannten „Protoapokalyptik". Es ist sein gutes Recht, sich eine Terminologie zu schaffen. „Als eschatologisch werden solche Erwartungen bezeichnet, die mit einer entscheidenden Wende im Geschick Israels rechnen, ohne dabei den Boden der Geschichte zu verlassen. Als apokalyptisch werden sie angesprochen, wenn sie eine mit übernatürlichen oder kosmischen Eingriffen herbeigeführte Wende erwarten, die Verbindung zu konkreten geschichtlichen Mächten verworren oder phantastisch erscheint oder schließlich Berechnungen über das Eintreten der letzten Ereignisse angestellt werden. Die breite, die Mehrzahl der Texte der zweiten Hälfte des Jesajabuches ausmachende Zwischenschicht wird als protoapokalyptisch bezeichnet ..." (2). Der Vf. ist sich der Unschärfen solcher Charakterisierung bewußt. Zeitlich reicht die Protoapokalyptik bis ins erste Drittel des 2. Jahrhunderts; zum Terminus a quo findet man nirgendwo eine klare Feststellung, doch scheint das 4. Jahrhundert ins Auge gefaßt zu sein. Inhaltlich steht die Bedrohung Israels bzw. Jerusalems durch den endzeitlichen Völkersturm und das rettende Eingreifen Jahwes im Mittelpunkt. Diese Szenerie wird bisweilen zu zeitgeschichtlichen Ereignissen der protoapokalyptischen Epoche in Beziehung gesetzt. So soll z. B. der Philisterspruch 14,28–32 möglicherweise aus dem Jahre 333 stammen und das Nahen Alexanders als Völkersturmereignis werten. Die Erinnerung an die Katastrophe von 586 bleibt lebendig und erhebt Babel zum Typos des Feindes der Endzeit. Die Ideenwelt der Protoapokalyptik ist freilich variabel, ja widerspruchsvoll und der eventuelle zeitgeschichtliche Hintergrund schwer zu ermitteln. Deshalb ist die Deutung immer vorsichtig abtastend. Bisweilen wird mit einer Vorgeschichte des Textes gerechnet (z. B. bei 13,2–22; 14,4b–21 und 15–16), der dann von einem Protoapokalyptiker rezipiert worden ist. Natürlich sind die echten Jesajaworte auf das Enddrama uminterpretiert worden.

Wir verzichten auf ein eingehenderes Referat und gehen zur kritischen Stellungnahme über, bei der noch manche Entscheidung des Vf. zur Sprache kommt. Wie nicht anders zu erwarten, geht es zunächst um die Echtheitsfrage. Die Vorliebe für die protoapokalyptische Einbettung des Jesajabuches hat den Verfasser zu unerhört negativen Urteilen verleitet.

Die sonst als gut oder leidlich jesajanisch angesprochenen Abschnitte 14,24–27; 14,28–32; 17,1–3; 17,12–14; 18,1–6 sollen protoapokalyptische Schöpfungen sein, die gegebenenfalls – was im Jesajabuch bekanntlich nachzuweisen ist – mit jesajanischer Sprache arbeiten (z. B. 14,24–27). Von 22,1–14 sind nur V 1b–4 und 12–14 echt, von 22,15–25 nur V 15–18, wobei der Name Schebna von 2 Kg 18,18 par Jes 36,3 ausgelöste Spekulation ist. In Kap. 13–27 bleiben somit nur 22,1b–4.12–14 und 22,15–18 jesajanisches Gut. Auch Kap. 28ff werden stärker beschnitten als sonst üblich. Der Spruch gegen Samaria in 28,1–4 ist unecht; in 28,7–13 werden Teile von V 7 sowie V 13 als interpretierende Erweiterungen angesehen; in 28,14–22 sollen V 14–15.16aa'.17b.18 den jesajanischen Kern bilden, so daß die Stelle vom Eckstein in V 16–17 unecht ist. Schon eher verständlich ist die Bestreitung der Echtheit von 28,23–29; nach einigem Zögern wird 29,1–8 dem Propheten abgesprochen, 29,9–10. 13–14 und 15–16 werden ihm belassen. Nach dem anerkannt unechten Abschnitt 29,17–24 sind 30,1–2.4–5 und 6–7 wieder jesajanisch. Der Abschnitt 30,8–17 wird zwar als jesajanisch hingenommen, aber nur als Bestandteil (und Abschluß) einer späteren, schon auf 597 oder 586 zurückblickenden Sammlung, zu der überhaupt der von den Ereignissen zwischen 703 und 701 inspirierte jesajanische Grundbestand von Kap. 28–32 gehören soll. Im folgenden wird nach berechtigter Ablehnung von 30,27–33 nur noch 31,1–3 als Teil der jesajanischen Sammlung anerkannt, keineswegs jedoch 31,4–9 und schon gar nicht 32,1–8, ja nicht einmal 32,9–14; auch 33,1 findet keine Gnade.

Da der Vf. mit dem Grundsatz sympathisiert, dem Propheten jedes Wort abzusprechen, das auch aus einer anderen Zeit erklärt werden kann (4), hat man das beruhigende Gefühl, daß die als echt anerkannten Texte über jeden Zweifel erhaben sind. Der Kommentar hat auch den begrüßenswerten Effekt, daß die alte Frage, welche Grenzen der Wirksamkeit des historischen Jesaja zu ziehen sind, nicht zur Ruhe kommt. Doch scheint die Infragestellung der Echtheit in manchen Fällen zu weit zu gehen.

Das gilt zunächst von Texten, die auf den Völkersturm Bezug nehmen: 14,24–27; 14,32 (als Abschluß des Philisterspruchs); 17,12–14; 18,4–6; 28,23–29; 29,1–8; 31,4–9; 33,1. Wenn der Vf. diese Stellen auf den endzeitlichen Völkersturm im Rahmen der protoapokalyptischen Ideenwelt deutet, dürfte er die Aussage des neuinterpretierenden Jesajabuches im allgemeinen treffen. Erstaunlich ist jedoch die Entschiedenheit, mit der er die Möglichkeit von der

Hand weist, daß der historische Jesaja die Errettung aus dem Ansturm der Assyrer verkündet haben könnte. Mit dieser Frage wird sich die Forschung beschäftigen müssen. Immerhin hat Jesaja den Angriff der Assyrer in Worte gekleidet (5,26–30; 8,6–8; 10,27b–32) und der Rute Jahwes das Urteil gesprochen (10,5ff). Wahrscheinlich hatte auch die wunderbare Errettung des Zion in seiner Verkündigung einen Platz, wofür die genannten Völkersturmtexte in Betracht kommen. Seine Zuversicht im syrisch-ephraimitischen Krieg und seine konsequente Ablehnung des Paktierens mit Ägypten wurzeln im traditionellen Glauben an die Unüberwindlichkeit des Zion und rechnen mit einem Eingreifen Jahwes. Dem Vf. kommt das zu phantastisch vor, um historisch sein zu können, und er hält alle Völkersturmtexte deshalb für original protoapokalyptische Schöpfungen (vgl. z. B. S. 188). Mit der Möglichkeit, daß Originalschöpfungen und neuinterpretierte Jesajatexte nebeneinander stehen, rechnet er in diesem Fall nicht. Er beachtet nicht, daß wir die konkrete Tätigkeit des Jerusalemer Hofpropheten, der über 40 Jahre im Dienst seines Königs stand, nicht schlüssig beurteilen können. Gerichtsandrohung und wunderbare Errettung sind vielleicht nur in unserem vorgefaßten Prophetenbild unvereinbar. Hier liegt deshalb eine vordringliche und aus der Sackgasse herausführende Aufgabe der Forschung. Sind die Völkersturmtexte jesajanisch, dann findet die kontextfremde Erwähnung Assurs in 14,24–27 ihre Erklärung; das Textstück ist neuinterpretierend in einen original protoapokalyptischen Zusammenhang eingefügt worden und hat den sperrigen Namen Assur beibehalten, der nur aufgrund der Neuinterpretation zum Decknamen für spätere Reiche – Vf. denkt an das Seleukidenreich – geworden ist (vgl. Becker, op. cit., 64). Welche Verrenkungen muß der Vf. machen, um die Verankerung von 14,28–32, insbesondere von V 32, in der Zeit und Verkündigung des Jesaja zu umgehen. Wenn er die Überschrift in 14,28 ausschaltet, unterschätzt er das Traditionswissen der Redaktion (vgl. auch 6,1 und 20,1). In 18,1–6 muß er sich über die naheliegende Deutung auf die Ablehnung der Bündnispolitik und das jesajanische Vertrauen auf Jahwe hinwegreden. Daß der Zusatz in V 7 den Wortlaut von V 2 aufgreift, bestätigt dessen Echtheit.

Auch bei Texten, die keinen Bezug zum Völkersturmmotiv aufweisen, läßt sich manches zugunsten der Echtheit sagen. Die konkreten Angaben in 22,9–11, die keineswegs „gelehrt" anmuten, erklären sich immer noch am besten aus der Anschauung des Jesaja. Nach K. soll ein im 6. Jahrhundert lebender Leser aus eigenem Erleben oder aus mündlicher Tradition etwas über die Maßnahmen beim Nahen des babylonischen Heeres im Jahre 588 nachtragen. Die oben bereits angedeutete Spekulation über die Person Schebnas (22,15–23) gibt mehr Rätsel auf als das schlichte Belassen des Namens in der Verkündigung des Jesaja; die redaktionell zu situierenden Verse 24–25 bestätigen wieder die Echtheit des Vorausgehenden und verraten, daß die Redaktion etwas über das Schicksal der Familie jenes jesajanischen Eljakim – wohl im Zusammenhang mit den Ereignissen von 586 – gewußt hat. Zu 22,21 (vgl. S. 128 und ebd. Anm. 32) bleibt ein Gesichtspunkt, der für die Echtheit spricht, unerwähnt: jôšeb jᵉrûšālajim ist jedenfalls jesajanisch (die Stellen werden in Anm. 32 angeführt); auch bêt jᵉhûdāh kann in Anbetracht von 2,6; 5,7; 8,14.17 nicht einfachhin als unjesajanisch gelten; völlig unerwähnt bleibt, daß exilisch-nachexilische Texte statt der jesajanischen Reihenfolge Jerusalem-Juda (vgl. 3,1.8; 5,3; 22,21) die Reihenfolge Juda-Jerusalem aufweisen (vgl. Wildberger, Jesaja, 3). Wie man 28,1–4 dem Propheten absprechen kann, ist umso unbegreiflicher, als hinter V 4 wieder der interpretative Knick liegt. Das Wort vom Eckstein (28,16f) fügt sich gut in den Zusammenhang und in das jesajanische Gedankengut ein. (Zum Glaubensbegriff hätte S. 203, Anm. 40, noch H. Wildberger, „Glauben" im Alten Testament, ZThK 65 [1968] 129–159), angeführt werden sollen.) Der mit hôj eingeleitete Ariel-Spruch (29,1–8) wird ebenso echt sein wie die hôj-Stellen 28,1; 29,15; 30,1; 31,1 und 33,1 (vgl. 5,8.11.18.20.21.22 und 10,1). Um dieses Kriterium kümmert sich Vf. nicht; er hält 29,15; 30,1 und 31,1 für echt und 28,1; 29,1 und 33,1 für unecht.

Was den protoapokalyptischen Standort der Redaktion betrifft, würde der Rezensent die Akzente anders setzen. Die Redaktion des Jesajabuches scheint viel einheitlicher zu sein. Sie darf z. B. Jes 40–66 nicht außer Betracht lassen. Der sog. Dt-Jes ist eine durchaus auf der Linie der redaktionellen Partien von Jes 1–35 liegende und offenbar von Jes 39,1–8 ausgelöste protoapokalyptische Schöpfung, die ähnlich wie 13,1–14,23 und 21,1–10 zu beurteilen ist. Es bedeutet nicht viel, daß Dt-Jes die Meder nicht erwähnt und den Vorstellungskomplex vom Tag Jahwes vermissen läßt (vgl. S. 13f). Die Aufteilung der Texte auf einen Zeitraum von mehr als zwei Jahrhunderten und insbesondere die Spätdatierungen sind fragwürdig. Wir haben mit dem Deutungswillen eines einzelnen Literaten zu rechnen und nicht mit Jahrhunderte langer Arbeit am Jesajabuch, das sich in dieser Hinsicht höchstens graduell von den übrigen Prophetenbüchern unterscheidet. Die Anlehnung an zeitgeschichtliche Ereignisse will nicht gelingen. Die protoapokalyptische Szenerie ist eben nicht so eng in der Zeitgeschichte verankert wie die Danielapokalypse, die sich denn auch in der Darstellung erheblich unterscheidet; nicht einmal Stellen wie Jes 16,13f und 21,16 halte ich für streng apokalyptische Zeitangaben (vgl. 37,30). Dem entspricht das Komplexe, ja Gegensätzliche, das dem protoapokalyptischen Ideenrepertoire bei aller Einheitlichkeit eigen ist (vgl. S. 152 oben). Von daher erscheint die Rolle, die der Verfasser dem endzeitlichen Völkersturm beimißt, übertrieben zu sein. Er ist nur e i n Aspekt der exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung, die der gemeinsame Nenner ist. Wirklich zentral ist die Befreiung aus Exils- und Diasporanot, die auch nach 539 fortdauert. Die chronische Bedrängung durch die Völkerwelt mit dem zur Symbolmacht gewordenen Babel an der Spitze erfährt – in manchen Darstellungen! – eine Verschärfung im Völkersturm. Die vom Vf. etwa S. 3 und S. 8 skizzierte zusammenhängende Ereignisabfolge für Jes 13–23 samt 28–32 ist nicht zu halten. Ihr zufolge wäre die Eroberung Babels ein Vorspiel des Völkersturms (d. h. die Völker erobern Babel). In Wirklichkeit ist die – von Jesaja fiktiv vorausgeschaute (vgl. 13,1) – Heilswende das leitende Thema, und die Rahmeninterpretation von 14,1–3 ist völlig richtig. Zur exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung gehört auch das Strafgericht über Edom. Deshalb besteht kein Grund, Jes 34 (und 35) von der in Jes 28–32 enthaltenen Ideenwelt zu trennen. Man braucht nur die vom Vf. (etwa S. 2 und S. 12) mit Recht geforderte Synopse der redaktionellen Partien der Prophetenbücher zu konsultieren (z. B. Ez 35). Die Synopse, in die auch sehr viele Psalmen einzubeziehen wären (vgl. J. Becker, Israel deutet seine Psalmen, SBS 18, Stuttgart 1967²), würde bestätigen, daß die Befreiung aus dem (fortdauernden) Exil im Mittelpunkt steht. Es würde sich ferner herausstellen, daß die Unterscheidung von eschatologisch und protoapokalyptisch nicht relevant ist. Die exilisch-nachexilische Heilsverkündigung hat verschiedene Färbungen, denen kein nennenswerter Unterschied der Situation und der realen Erwartung entspricht. Was der Vf. eschatologisch nennt, ist die exilisch-nachexilische Heilserwartung deuteronomistischer Prägung, wie sie sich im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in der Redaktion der Bücher Jeremia, Hosea und Amos ausspricht. (Wichtig für die Beurteilung des Standortes der Redaktion ist die Auslegung der Stelle 26,19, die der Vf. in die Nähe von Dan 12,2 bringt. Eine Vergleichsstelle ist eher in Ez 37 zu sehen, wo es um die Belebung des Volkes geht, die auch im Kontext von Jes 26,19 angezeigt wird. Die Spätdatierung ist also nicht zwingend.)

Statt über Einzelheiten der Auslegung zu streiten, Vorschläge zu unterbreiten und auf unvermeidbare bibliographische Lücken hinzuweisen, möchte der Rezensent eine Liste von Versehen beifügen, die in einer zweiten Auflage korrigiert werden können.

S. 11, Z. 19 v. o.: V. 19 statt V. 18; S. 11, Z. 10 v. u.: 3 + 2 statt 2 + 3; S. 13, Anm. 25a: SAW fehlt im Abkürzungsverzeichnis; S. 26, Anm. 5: bājtâ (das Schewa medium wird besser nicht gesprochen, und die pausale Dehnung ändert nichts an der Silbenteilung); S. 28 unten: Das Ezechielbuch enthält keinen Spruch gegen Babel, wenn man nicht die Textumdeutung in Ez 21,35–37 als solchen werten will; S. 34, Anm. 29: Das syrische ḥallel „reinigen" hat nichts mit der in Frage stehenden Wurzel zu tun; S. 38, Anm. 2: Kopf statt Knopf; S. 56, Z. 8 v. u: Arnon; S. 58, Anm. 62: die schwerverständlichen Hinweise auf Ps 17,4 und Gen 41,36 zielen wohl auf pᵉquddāh ab, wobei in Ps 17,4 eine nicht geläufige Textkorrektur vorausgesetzt wird; S. 66, Anm. 9: porijjâ; S. 83, Z. 21 v. o.: der Hinweis auf 37,25 ist unverständlich, die Stelle wäre eine Parallele zu V 6; S. 95, Anm. 18: die erste der beiden Anm. 18 ist Anm. 17; S. 106, Anm. 9: maśśā'; S. 107, Anm. 17: lājlâ (vgl. oben zu S. 26, Anm. 5); S. 130, Anm. 5: majim; S. 139, Anm. 4a: Epod. 8 statt Epoch 8; S. 153, Anm. 4: wā'ōmar; S. 159, Anm. 3: 'am-'āz (Z. 5); S. 168, Anm. 10: pᵉquddāṯᵉkā; S. 181, Anm. 13: Die Anm. scheint sich nur auf S. 180, Z. 16 v. u., zu beziehen, nicht jedoch auf S. 181, Z. 1 v. o.; S. 216, Anm. 7a: lies 187 statt 186 (ebenso S. 218, Anm. 9a, und S. 220, Anm. 2a); S. 217: im Übersetzungstext ist die erste Anm. 3 durch Anm. 2 zu ersetzen; S. 229, Anm. 8: lies 30,8; S. 238: die erste Angabe von V. 24 ist

am Rande des Übersetzungstextes zu streichen: S. 242, Z. 7 v. o.: 587 statt 578; S. 242, Anm. 1: die unsichere Konjektur müßte mit starker Vokalisation des Lamed wᵉlāśîm lauten; lāśîm ist jedoch im AT nicht zu belegen und daher unhebräisch, wohl kommt lāśûm recht häufig vor; S. 267, Anm. 6: doch wohl mērimmātèkā; S. 269, Anm. 16: jihjê; S. 317, Anm. 23: 'èt-'ᵃmittèkā; Druckfehler: S. 14, Z. 1 v. o., S. 59, Z. 11 v. o., S. 186, Z. 17 v. o.: Enddrama.

Die S. 4 in Aussicht gestellte Neubearbeitung des Kommentars zu Jes 1–12 wird vermutlich keinen Stein auf dem andern lassen. Zur Lösung der drängenden Probleme gehört m. E., daß der Vf. des S. 158 – anscheinend nur für den Bereich von Jes 24–27 – betonten theokratischen Gedankens unter Ausschluß des empirischen (auch des messianischen) Königtums ansichtig wird. Er beherrscht das gesamte Jesajabuch. Mit Bezug auf die Königstexte in Jes 1–12 hat der Rezensent in der oben erwähnten Jesajastudie den Nachweis zu erbringen versucht. Die Übertragung der Königsidee auf das Volk bei Dt-Jes ist weithin anerkannt. In Jes 13–35 sind die vom Vf. berücksichtigte Stelle 24,23 und ohne Zweifel auch 33,17 im theokratischen Sinn zu nehmen. Es sperren sich die nicht sehr nachdrückliche Stelle 32,1 sowie 16,(1) u. 5. Wenn diese beiden Stellen – was nicht erwiesen ist – wirklich einen davidischen König der Heilszeit vorsehen, wären sie von der Redaktion des Jesajabuches nicht unter Kontrolle gebracht worden. Was die Zeugnisse der theokratischen Strömung außerhalb des Jesajabuches und ihre Einordnung in die Geschichte der messianischen Erwartung betrifft, sei vorläufig verwiesen auf J. Becker, Das historische Bild der messianischen Erwartung im Alten Testament, in: Testimonium veritati (Festschrift Bischof W. Kempf), hrsg. v. H. Wolter, Frankfurt 1971, 125–141.

Simpelveld (Niederlande) Joachim Becker ss. cc.

Reventlow, Henning Graf: **Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments.** – München: 1971. 164 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie Bd 58) kart. DM 24.50

Vf. geht bei der Behandlung der Rechtfertigung von den zwei gegenläufigen Erfahrungen aus, daß die Reichweite des Themas über das Alte Testament hinausführt sowie ohne seine neutestamentlichen und systematisch-theologischen Implikationen nicht angemessen zu erfassen ist und umgekehrt das theologische Problem der Rechtfertigung nicht ohne seinen alttestamentlichen Horizont verstanden werden kann.

Das Werk selbst gliedert sich in die Teile:

A. Einführung: Das Rechtfertigungsgeschehen als Weltgeschehen (9–14);

B. Rechtfertigung im Alten Testament (15–102);

C. Alttestamentliches Rechtfertigungsdenken in seiner Bedeutung für die christliche Theologie (103–151).

Zwischen Verfasserregister (152–156) und Stellenregister (157–164) nähme sich ein Sachregister gut aus.

Das Buch R.s rühmte die Kritik als einen Durchbruch. Sie hat damit das Wesentliche im Ansatz des Vf.s gesehen. Denn der Versuch, die Rechtfertigungslehre in den lebendigen Zusammenhang des Ganzen zu stellen, zwingt erst zu einer vertieften Auseinandersetzung mit den biblischen Aussagen in ihrem Gesamtumfang und somit auch in ihrer Komplexität. Der Vf. demonstriert auf überraschende und zugleich überzeugende Weise unter Berücksichtigung einer überaus umfangreichen Literatur die Bedeutung des alttestamentlichen Erbes für das Verständnis der im Neuen Testament verkündeten Gerechtigkeit Gottes. Die Leistung des Vf. sowie die Weite seiner Gedankenführung kommen sowohl den biblischen als auch den anderen theologischen Disziplinen zugute. Er hat auf eindringliche Weise ein Thema behandelt, das zwar oft angesprochen, aber sonst nie in der umfassenden Breite aufgegriffen und dessen Implikationen sonst nicht so einsichtig vorgeführt werden.

Münster Oswald Loretz

Laporte, Jean: **La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie.** – Paris: Beauchesne (1972). 276 S. (Théologie historique 16) Linson FF 48.–

Danksagung und Dankgebet spielen in der hebräischen und hellenistischen Literatur eine bedeutende Rolle; philologisches, religionsgeschichtliches und stilgeschichtliches Material ist genügend beigebracht worden. Die Frage stellt sich nun, welche Bedeutung Danksagung und Dankgebet in der hellenistischen Frömmigkeit Philos gespielt haben. J. Laporte füllt hier eine Lücke aus, indem er den ganzen Umkreis der damaligen Literatur mit einbezieht und Philo selbst unter den Gesichtspunkten: Eucharistie und Liturgie (Kap. II), Eucharistie und kosmische Religion (Kap. III), Eucharistie und das innere Leben der Seele (Kap. 4) einordnet. Dabei sind die philologischen Vorbemerkungen, die L. im Hinblick auf die verschiedenen Sprachgruppen bei Philo sammelt, von außerordentlicher Bedeutung und können bei zukünftigen lexikographischen Studien gut verwertet werden. In Bezug auf liturgische bzw. kultische Ableitung des philonischen Gedankengutes liegt es nahe, nicht von der palästinischen Tradition auszugehen, sondern von der hellenistischen Spiritualität, die religionsgeschichtlich aus verschiedenen Quellen gespeist wurde. Eine dankbare Aufgabe ist es, den philosophischen Gottesgedanken bei Aristoteles mit dem Umbruch zu vergleichen, der bei Philo (de aeternitate) zu beobachten ist. Philo betont die Transzendenz des Schöpfergottes und lehnt die Untätigkeit des ersten Bewegenden ab (S. 181). Grundsätzlich stehen Danksagung und Dankgebet im engen Zusammenhang mit einer „Theologie der Gnade", die die Wohltaten Gottes in den Vordergrund stellt. Alle Gnaden sind in seinem Bund beschlossen: er selbst bietet sich in seinem Bund an (Gen. 17,4). Es gibt also Stellen bei Philo, in denen er alle ontologischen Sicherungen und Symbole außer Acht läßt und sich unmittelbar auf die Wohltat des göttlichen Bundes konzentriert (S. 203). Der Vf. dieser gründlichen Studie zeigt sich nicht nur mit seinen verschiedenen Quellen vertraut, sondern er greift vorsichtig in die gegenwärtige Philo-Forschung ein. Das Gesamtbild des jüdischen Hellenismus bzw. des Judentums des hellenistischen Zeitalters hat durch diese gründliche Studie reichen Gewinn.

Tübingen Otto Michel

Langevin, Paul-Émile: **Bibliographie biblique 1930–1970.** – Quebec: Les Presses de l'Université Laval 1972. 941 S.

Dieses Riesenwerk beansprucht, 40 Jahre biblische Bibliographie erfaßt zu haben. Eine Einsichtnahme gibt aber schnell darüber Aufschluß, daß nur katholische Autoren erfaßt wurden. So ist der Buchtitel irreführend. J. Jeremias ist der einzige Name eines protestantischen Autors, den ich im Personenregister finden konnte. Über diesen gravierenden Mangel hilft auch nicht ein beigefügter hektographierter Zettel hinweg, der ankündigt, daß in 3–4 Jahren ein zweiter Band folgen soll, in dem „jede konfessionelle Schranke fallen und die Erhebungsbasis bedeutend erweitert" werden soll. Das Gesamtwerk kann nur unübersichtlich ausfallen.

Der Aufbau des vorliegenden Bandes ist folgender: Am Anfang stehen knappe Gebrauchsanweisungen (in 5 Sprachen), eine Liste der verarbeiteten Zeitschriften (79), eine Liste der verarbeiteten Werke und ein Abkürzungsverzeichnis. Rätselhaft ist hierbei die Funktion der Liste der verarbeiteten Werke. Man versteht noch, daß hier Festschriften und Sammelwerke genannt werden, die man offenkundig auswertete. Aber unter welchen Gesichtspunkten werden hier schon über 200 weitere Buchtitel genannt? Die bibliographischen Listen sind in 5 große Kapitel geordnet, die jeweils vielfältig untergliedert sind: 1. Einleitung in die Bibel, 2. Altes Testament, 3. Neues Testament, 4. Jesus Christus und 5. Biblische Themen. Während die Teile 2 und 3 in die verschiedenen einzelnen biblischen Schriften unterteilt und anschliessend noch nach thematischen Gesichtspunkten gegliedert sind, ist die Einteilung von den Teilen 4 und 5 von vornherein thematisch. Diese Teile 4 und 5 wird man als die brauchbarsten des gesamten Werkes ansprechen dürfen. Sie vermitteln rasch Aufschluß über Literatur zu verschiedenen theologischen und biblischen Fragen und werden besonders dem Nichtfachmann willkommen sein. Am Schluß werden ein Personen- und ein Sachregister (wieder in 5 Sprachen) geboten.

Wenn man das Werk, das sicher unendliche Mühe gekostet hat, aus der Hand legt, drängt sich einem die Frage auf, welche Absicht der Autor verfolgte. Die von ihm (S. IX) gegebene Auskunft ist zu allgemein, als daß sie befriedigen und ein Richtungsprinzip erkennen lassen könnte. Er wollte Forschern, Pastoren, Professoren, Studenten oder schlichten Lesern der Schrift einen Dienst erweisen. Letztere werden diesen Dienst leider nicht spüren, weil sie kaum einen Zugang zu den zahlreichen und zum Teil entlegenen Zeitschriften haben. Forscher und Professoren werden die Ausklammerung der nichtkatholischen Literatur ebenso bedauern wie sie das nahezu vollständige Angebot von Aufsätzen

aus spirituellen Zeitschriften für nicht notwendig ansehen werden. Wenn es zu einem zweiten Bd kommen sollte, kann man nur wünschen, daß er ein überzeugendes Selektionsprinzip besitzt. Vollständigkeit ist kein Prinzip.

Münster Joachim Gnilka

Berger, Klaus: **Die Gesetzesauslegung Jesu.** Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: Markus und Parallelen. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (1972). XI, 631 S. (Wissensch. Monogr. zum AT und NT Bd 40) Ln DM 98.–

K. Berger legt hier den ersten Teil seiner Untersuchungen über die Gesetzesauslegung Jesu vor; er behandelt darin den historischen Hintergrund im Judentum und im Alten Testament bei Markus und den Seitenreferenten Matthäus und Lukas. Ein bereits abgeschlossener und „erheblich kürzerer" 2. Band wird sich mit den Antithesen der Bergpredigt beschäftigen und Nachträge und Ergänzungen enthalten. Eine Kurzfassung der hier zu besprechenden, sehr umfangreichen Arbeit war bereits 1968 unter dem Titel: „Die Gesetzesauslegung Jesu in der synoptischen Tradition und ihr Hintergrund im Alten Testament und im Spätjudentum" als Rotaprint-Druck in München erschienen.

Die Untersuchung ist folgendermaßen gegliedert: nach einer Einführung (1–31, = 1. Teil), die zugleich einen kurzen Überblick über die Forschungsgeschichte gibt (3–11), behandelt ein 2. Teil das Problem: „Zur inhaltlichen Bestimmung des Gesetzesbegriffs im Frühjudentum und im NT" (32–55). Ein umfangreicher 3. Teil beschäftigt sich mit den „beiden Hauptgeboten" (56–257, = ungefähr 1/3 des Buches); in 8 Paragraphen unterteilt wird die Auslegungsgeschichte von Dt 6,4–5 und Lev 19,18 aufgezeigt; eine Darstellung der Vorgeschichte der Schriftauslegung in Mk 12,34 par leitet über zur Schriftauslegung in Mk 12,28–34 und den dazugehörenden Paralleltexten (zu Mt ist ein Exkurs angefügt: „Der Ausdruck ‚Gesetz und Propheten'"); Überlegungen zum Problem „Nächstenliebe" in seiner allgemeineren Bedeutung schließen den 3. Teil ab. Ein 4. Teil befaßt sich mit „der Grundbedeutung des 4.–10. Dekaloggebotes und deren Auslegungsgeschichte bis zum NT" (258–361); nach dem Aufweis der „Rolle des Dekalogs im Judentum" werden die einzelnen Gebote hinsichtlich ihrer sachlichen Aussage behandelt; Erörterungen über eine Auslegung von Dekaloggeboten in einer Tradition von Höllenstrafen, die Rolle des Dekalogs im Dt und die Haupttendenzen der Auslegungstradition sind weitere Themen dieses 4. Teils. Teil 5, der verhältnismäßig kurz ist, behandelt die „Geschichte der Form von Reihenbildungen mit Forderungen sozialen Inhalts" (362–395). Im 6. Teil werden die Dekalogsgebote als „Weg zum ewigen Leben in Mk 10,17–22" untersucht; eine kurze Auslegung bei Mt und Lk schließt sich an (die Berücksichtigung der Paralleldarstellungen in Acta Pauli et Andreae und im Hebr.-Evg. hat wohl mehr exkursartigen Charakter). Im 7. Teil wendet sich der Verf. dem Ehegebot und der Korbanpraxis nach Mk 7,6–13 und Mt 15,1–20 zu (461–507), Teil 8 untersucht das vieldiskutierte Problem von „Ehescheidung und Ehebruch" in Mk 10, 1–12 par (508–575). Ein letztes Kapitel (9. Teil: Auswertung, 576–590) ein Quellenverzeichnis, ein Register der hebräischen und griechischen Wörter und ein Autorenregister schließen das Werk ab.

Methodisch ist die Untersuchung Bergers traditionsgeschichtlich orientiert; „eine einseitige redaktionsgeschichtliche Fragestellung" wurde bewußt vermieden (Vorwort). Die Erforschung der religionsgeschichtlichen Voraussetzungen und deren überlieferungsgeschichtlichen Weiterentwicklung bestimmen somit den Gang der Darstellung (vgl. dazu bes. S. 11 Anm. 1).

Der Verf. ist der Überzeugung: Nicht die Frage nach dem Selbstbewußtsein und Anspruch Jesu (doch vgl. S. 17: „eine besondere Ausbildung im Selbstverständnis Jesu" wurde durch die wachsende Gegnerschaft der jüdischen Lehrer herbeigeführt) erklären die Tatsache, daß die Gesetzesfrage entstehen konnte, sondern der umgekehrte Weg ist zu beschreiten: „man wird fragen, wie es historisch zur Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes kommen konnte, und man wird nicht dort, wo gar keine christologischen Aussagen beabsichtigt sind, den Mangel an religionsgeschichtlichen Parallelen durch den Hinweis auf Jesu Selbstbewußtsein ausgleichen wollen" (1). Zu dieser, den Gesamtkomplex der Untersuchung bestimmenden Voraussetzung fügt der Verf. eine weitere: Die Position Jesu hat in allen Teilen ihren Ursprung im Judentum, „allerdings nicht im rabbinischen, sondern im hellenistischen und im sog. apokalyptischen" (2; vgl. 12.13.14.17. u. ö.; die Einsichtnahme in die Untersuchung von W. D. Davies, The Setting of the Sermon on the Mount, 1964, die Verf. nicht angeführt hat, hätte vermutlich seine These modifiziert); damit aber hat der Gegensatz zum Judentum in der Gesetzesfrage seinen Ursprung nicht in der Gesetzesfrage selbst, sondern in der gewaltsamen Tötung Jesu (hier stellt sich allerdings sofort die entscheidende, vom Verf. nicht behandelte Frage: welches waren die Ursachen und Gründe für die gewaltsame Tötung Jesu?). Der gewaltsame Tod Jesu hat zur Folge, daß die Juden als ungerecht ausgewiesen und konsequenterweise die den christlichen Gemeinden eigenen Traditionen „nun insgesamt als Position Jesu gekennzeichnet" werden. Damit ergibt sich als dritte Voraussetzung: Jesus selbst ist zu verstehen als ein „Umkehrprediger", aber nicht nur das: er war auch „Lehrer des wahren, nicht korrumpierten Gesetzes, das er als der endzeitliche Prophet zur Geltung bringt" (17; vgl. 18.20.25.26 u. ö.). „So wird man für das Leben Jesu annehmen müssen, daß Jesus Umkehr- und Gesetzesprediger gewesen ist (und noch die Zwölf werden so dargestellt)" (26). Zur Interpretation der Gesetzesfrage jedoch geht der Verf. von der – nach seiner Überzeugung – deuteronomischen Deutung des Geschickes Jesus aus: aufgrund des hierbei herrschenden Geschichtsbildes sei Jesus der endzeitliche Gesetzeslehrer, der zugleich als letzter Prophet Opfer des Prophetenmordes wird (vgl. S. 26; eine kritische Auseinandersetzung mit dem bei den Synoptikern betonten Faktum der „Prophetenmorde" wird vom Verf. nicht geboten).

Soviel in Kürze zu den „Voraussetzungen" des Autors. Sie sollte der Leser stets im Gedächtnis haben, wenn er dem auf ihnen aufbauenden Skopus der Untersuchung folgen will und ihn kritisch zu würdigen versucht. Es ist hier nicht möglich, auf Einzelfragen einzugehen. Allein schon aufgrund des Umfangs der Monographie müßte eine einigermaßen vollständige Rezension den Umfang eines Aufsatzes erhalten. Nur an einigen Beispielen und kritischen Anmerkungen soll aufgezeigt werden, wie der Verf. den von ihm gewählten Gang der Untersuchung konsequent durchgeführt und zu welchen Ergebnissen er kommt.

Es ist nur z. T. richtig, daß die Wiedergabe aller Tora-Vorkommen im AT mit „Nomos" das Gesetzes-Verständnis „auf das Maß des jüdisch-hellenistischen populären Nomos-Verständnisses hin nivelliert hat" (32). Außerdem ist diese Veränderung nicht nur die Folge der „Übersetzung". Zweifellos zieht jeder Übersetzungsprozeß inhaltliche Bedeutungswandlungen nach sich. Die Frage ist jedoch, ob der griechische Nomos nur z. T. der jüdischen Tora entsprach. Es ist nämlich zu beachten, daß wie die Tora des hebräischen Textes so auch der Nomos der griechischen Bibel erst durch die Berücksichtigung des Kontextes verständlich wird; dieser Aspekt wird vom Verf. zu wenig beachtet (doch vgl. S. 53: der Inhalt des Nomos im NT ist „relativ variabel"). Man wird auch die Frage stellen müssen, ob es richtig ist zu sagen, daß Nomos im NT „außer auf die Forderung nach einem Glauben an den einen Gott meist nur auf den sozialen Bereich bezogen" ist (53).

Für die Untersuchung der „beiden Hauptgebote" hat Verf. viel Mühe und Sorgfalt aufgewendet; doch auch hier wird etwas zu einseitig von den verschiedenen Phasen des Übersetzungsprozesses her interpretiert. Zweifellos wird eine Fülle guter und richtiger Analysen vorgelegt. Es ist aber nicht immer einsichtig, was sie zum Verständnis der „Gesetzesauslegung Jesu" beitragen; der Leser hat Mühe, nicht zuletzt auch aufgrund der zahlreichen Wiederholungen, den Zusammenhang zwischen überlieferungsgeschichtlicher Darstellung und neutestamentlicher Exegese zu erkennen. Nicht ganz einsichtig ist in diesem Zusammenhang die These, daß die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe „nur unter von außen kommendem, hellenistischem Einfluß" denkbar sei (79; vgl. auch 170); man fragt sich, ob die angeführten Beispiele für solche Kombinationen in nachchristlicher Zeit (151–165) für das Gesetzesverständnis Jesu (und der Synoptiker) herangezogen werden dürfen. Auch ist die Basis der Belegstellen manchmal sehr schmal und nicht immer geeignet, die geforderte Beweislast zu tragen (etwa 185: es nicht unbedingt überzeugend, daß Sap Sal 6, 17–20 die Schlußanrede in Mk 12,28 „vorzüglich erhellt"; vgl. auch 203 zu Mt 22,34 u. ö.).

In dem Exkurs zu dem Ausdruck „Gesetz und Propheten" hat Verf. einsichtig und überzeugend dargelegt, daß es sich hier nicht um eine „Kanonbezeichnung" (209) handelt, wie üblicherweise angenommen wird. Vielmehr wird in dem Begriff die atl.-jüd. Tradition beibehalten, nach welcher „Gesetz und Propheten" die Gesamtheit des verpflichtenden Gotteswillens bezeichnen; doch ist zu beachten, daß eine gewisse Unterordnung der Propheten unter die Tora schon in der jüdischen Tradition festzustellen ist.

Positives, aber auch Kritisches wäre zum 2. großen Komplex (Teil 4, 5 und 6) zu sagen; es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß auch hier wieder unter den oben angezeigten Voraussetzungen der Weg von dem ersten Vorkommen der Schriftstellen bis zum Gebrauch im NT konsequent zu Ende gegangen wird.

Noch ein kurzes Wort zu Teil 8: Ehescheidung und Ehebruch. Auch hier finden sich gute Beobachtungen, welche die Aussage in Mk 10,1–12 im Lichte der atl.-jüd. Tradition verständlich machen. Allerdings steht und fällt das Verständnis gerade dieser Perikope

mit einer sorgfältigen redaktionsgeschichtlichen Analyse. Da aber Verf. ihr gegenüber sich Zurückhaltung auferlegt hat, mußten hier seine Ausführungen unbefriedigt bleiben (bes. trifft dies für die parallele Mt-Perikope zu). Überhaupt fällt auf, daß die Exegese der ntl. Texte gegenüber den religionsgeschichtlichen Ausführungen entschieden zu kurz kommt.

K. Berger hat hier eine Arbeit vorgelegt, deren Studium ein Engagement verlangt, welches mit dem des Autors korrespondiert. Wer die Voraussetzungen des Verf. akzeptiert, wird sich weitgehend seinen Darstellungen und Ergebnissen anschließen; wer gegen sie Vorbehalte anmeldet, wird auch den aus diesen Voraussetzungen sich ergebenden Konklusionen und Auswertungen mit Vorbehalt begegnen. Sicher wird das Buch zu einer nachhaltigen Diskussion herausfordern und alle künftigen Untersuchungen über das Verhältnis Jesu zum atl.-jüd. Gesetz werden sich mit Bergers Thesen und Analysen auseinandersetzen müssen. Allerdings werden sich an der Diskussion wohl nur die beteiligen, die nicht zurückschrecken vor dem Umfang des Buches; eine kürzere und straffere Darstellung hätte für die Lektüre und das Verständnis der Sachaussagen nur von Nutzen sein können.

Bochum Alexander Sand

Schweizer, Eduard: **Das Evangelium nach Matthäus.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. IV, 370 S. (NTD 2) kart. DM 25.–, Subskr. DM 22.50

Mit dem Matthäus-Kommentar von Eduard Schweizer ist nun auch der zweite Synoptiker-Band von Julius Schniewind im NTD abgelöst worden. An der Differenz zwischen Schniewinds hochangesehenem Werk und der neuen Bearbeitung kann der Fortschritt in der exegetischen Wissenschaft, der vor allem in den redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen der letzten Jahre zum Ausdruck kommt, abgemessen werden. Sch. ist es, wie schon zuvor in seinem Mk.-Kommentar, gelungen, die Erkenntnisse und Fragestellungen, die in der Zwischenzeit gewonnen wurden, aufzunehmen, eigenständig zu verarbeiten und ein Werk aus einem Guß vorzulegen. Diese staunenswerte Leistung wird vor allem auch von den Nicht-Fachleuten, an die sich das NTD vorwiegend wendet und von denen es als unentbehrliche Orientierung benutzt wird, geschätzt werden. Dies umso mehr, als Sch. nicht nur den gegenwärtigen Stand der Erforschung repräsentiert, sondern engagiert für „die Sache" des Evangeliums eintritt und um das Mit-denken und für ein Sich-mitnehmen-lassen des Lesers wirbt. Der Kommentar will und kann ein Dienst am Glauben sein.

Das Buch setzt den Mk.-Kommentar voraus, der Ausleger muß notgedrungen auf eine ausführliche Erörterung des zu Mk. parallelen Stoffes verzichten. Nur die Abweichungen werden, auf der Grundlage der Zwei-Quellen-Theorie, genau notiert. Um des immer noch immensen Stoffes Herr zu werden, hat Sch. sich in der Regel an die Aufteilung der Perikopen-Auslegung in drei Abschnitte, nämlich Einleitung, Einzelauslegung und Schlußbemerkung, gehalten. „Die erste bietet die Traditionsgeschichte, die letzten die theologische Aussage in nochmaliger Zusammenfassung" (5, Einführung). Viel treffsicher ausgewähltes Vergleichsmaterial aus dem AT, dem rabbinischen Schrifttum, aus Qumran und dem sog. Thomasev. ist mit abgedruckt und läßt Gemeinsamkeit und Differenzen gut erkennen. Besonders sorgfältig wird die Logien-Überlieferung behandelt und dabei auch häufig die Rückfrage nach dem authentisch Jesuanischen gestellt. Da Sch. aber die Eigenart des 1. Evangeliums, seine Redaktion und „Theologie" aufhellen und darstellen will, ergibt sich ein spannungsvolles und differenziertes Bild von dem ganzen Traditionsprozeß. Sch. liegt daran zu zeigen, daß die einzelnen Stufen in dem Prozeß der Logien-Tradierung aus der Notwendigkeit neuer Anwendung von Jesus-Weisungen in veränderten Situationen erklärt werden müßten (und auf diese Weise eine Art innerer „Legitimierung" erhalten), auch wenn dabei manchmal ursprüngliche Radikalität oder Schlichtheit Schaden nahm. In diesem Prozeß zeige sich, daß die Gemeinde „mit dem Worte Jesu lebte" und dieses Wort nicht nur „verehrte" (128; vgl. 74.84 u. ö.)!

Für das theologische Relief des Kommentars sind außer den reichhaltigen Schlußbemerkungen zu den einzelnen Textabschnitten vor allem 12 Exkurse („Ausführungen") wichtig. Sie handeln über: Reflexionszitate; Die Geburt Jesu von der Jungfrau; Gerechtigkeit Gottes; Zum Problem des Bösen; Seligpreisungen; Söhne Gottes; Propheten, Weise, Schriftgelehrte und Gerechte in der Gemeinde des Matthäus; Die Bergpredigt; Das Problem der Sünde; Jesus als Weisheit Gottes; Wiederkunft Christi; Vater, Sohn und Heiliger Geist. Nur wenige Bemerkungen können zu dem reichen Stoff, der in diesen Exkursen verarbeitet ist, beigesteuert werden.

Das Zeugnis von der „Jungfrauengeburt" nach Mt. und Lk. wird zunächst von den vergleichbaren Texten der Zeit abgehoben und dann doch die (richtige) Folgerung gezogen: „Die Frage, ob Jungfrauengeburt möglich sei, ist also eine moderne Frage; dem damaligen Menschen war es keine ungewohnte Idee" (15). Wichtig sei die Aufgabe, den Intentionen des matthäischen Textes gerecht zu werden. Und da zeige sich, daß das, was in Jesu Geburt geschieht, „nach Matthäus weit deutlicher in der göttlichen Namengebung" zum Ausdruck komme (15). „Zentrum dieser Geschichte ist also nicht der physische, biologische Vorgang" (ebd.). Sch. schließt die Ausführungen mit diesen Sätzen: „Die Frage, die der Text stellt, ist also nicht die, ob wir eine Jungfrauengeburt physisch für möglich halten; sondern die, die Markus mit der Aussage von der Sendung Jesu durch Gott, Johannes mit dem Satz von der Fleischwerdung des Wortes (1,14), Paulus mit der Bezeichnung ‚Gottessohn' (Gal 4,4) stellt: ob wir in dieser Geburt Gottes eigenes und einzigartiges Eingreifen zum Heil sehen können. Wenn dies der Fall ist, dann sagen wir, was die Geschichte von der Jungfrauengeburt auch sagen will: daß diese Geburt nicht einfach als eine unter vielen in der langen Reihe von Millionen von Geburten steht, nicht einfach durch den schöpferischen Willen oder Trieb des Mannes, sondern durch Gottes eigenen Schöpferwillen bestimmt ist" (15f). Hier vermißt man wohl noch eine letzte Präzision. Jedoch ist – und darauf kommt es exegetisch zunächst entscheidend an – der matthäische Text in die rechte Perspektive gerückt.

Knapp gefaßt, doch überlegen formuliert, sind die Ausführungen über „Gerechtigkeit Gottes" im Anschluß an das erste Vorkommen bei Mt 3,15. Von atl. Texten her erschließt sich auch die Bedeutung für die – in der Mt.-Auslegung vielgequälten, weil ständig mit paulinischen Denkkategorien versetzten – matthäischen Stellen. M. E. treffend sagt der Vf.: „Versteht man also Gottes Gerechtigkeit alttestamentlich als Liebesmacht, die sich auf Erden durchsetzen und den Menschen für sich gewinnen will, dann läßt sich nicht mehr streng scheiden zwischen Gottes Handeln am Menschen und dem davon lebenden Handeln des Menschen. Es kann nur gefragt werden, worauf der Ton liegt" (29). An den meisten Stellen liege der Ton auf dem menschlichen Handeln. Dennoch stellt Sch. einen kurzen Vergleich zwischen Paulus und Matthäus an, der mir hier aber weniger gelungen zu sein scheint als in anderen Passagen (vgl. 123.129).

Der 7. Exkurs handelt von den verschiedenen charismatischen Diensten oder „Ämtern", soweit sie im 1. Evangelium erwähnt werden. Er hat eine Schlüsselfunktion im ganzen Buch, da sich in ihm gedrängt die Auffassung von dem Gemeinde- = Kirchenbild niedergeschlagen hat, die Sch. in Mt. findet, und die ihm selbst so sehr am Herzen liegt, wie man es vor allem seit seinem Buch „Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament" weiß: Die Gemeinde lebt aus dem Hören auf Jesu Wort, aus dem gehorsamen Befolgen seiner Weisung in der „Nachfolge", sie wird inspiriert und erhält ihre Impulse zum Handeln durch eine freie, je und je aufbrechende Prophetie und durch andere charismatische Dienste, sie bedarf aber nicht eines „Amtes", gar einer „Hierarchie", ja der Institution überhaupt (vgl. 242). Alle sind einander gleich und zum gleichen Auftrag gesandt. Ein solches Christentum und „Gemeindebild" spiegele sich auch in der matthäischen Gemeinde, die Sch. mit vielen anderen in Syrien lokalisiert (vgl. auch den „Rückblick" auf 352–356).

Die Zwölf, die nur in 10,2 „Apostel" genannt werden, stünden nur als Beispiel für alle von Jesus „gesandten" Jünger, wie auch Petrus (nur) exemplarisch für den Jünger Jesu stehe, da seine Binde- und Löse-Vollmacht (16,19) „ebenso allen Gemeindegliedern verliehen" werde (18,18) (114; vgl. zu den anderen Stellen). Die geschichtliche Sonderstellung des Petrus werde nicht etwa aufgehoben, da sie ja die Grundlage für das darstelle, was sich in der Gemeinde fortlaufend wiederhole (224). Interessant sind die Bemerkungen zur Nachfolge-Frage. „Sein (d. i. des Petrus) ‚Nachfolger' kann also nur die Gesamtgemeinde sein. Natürlich kann darüber diskutiert werden, ob eine einzige Spitze, ein Pfarrer oder Gemeindevorsteher in der Orts-, ein Bischof in der Landes-, ein Papst in der Gesamtkirche für diesen Dienst in der Gesamtgemeinde günstig wäre. Das müßte aber eindeutig als eine Organisationsform unter vielen verstanden sein, d. h. als etwas, das sich in bestimmten Zeiten und Gegenden bewähren, in anderen aber durch eine andere Form ersetzt werden könnte ..." (ebd.; vgl. 242). Wie hier, so wirkt in den ganzen Exkurs die gegenwärtige Debatte um „Amt" und „Gemeinde" hinein.

Da Mt. sonst nur noch Propheten, Weise und Schriftgelehrte, „Gerechte" (und die Bezeichnung „diese Kleinen"), aber eben kein „Amt" kenne, folgert Sch. – m. E. zu Unrecht –, daß „jeder Jünger zu all diesen Diensten gerufen" sei (116). Wie soll man sich das etwa beim (christlichen) Schriftgelehrten vorstellen? Es hängt wohl auch mit der Gemeindevorstellung zusammen, daß so wenig über diese für Mt. besonders charakteristische Bezeichnung gesagt wird. Ähnliches lesen wir einige Zeilen weiter: Weise, Schriftgelehrte und Gerechte seien „Bezeichnungen,

die nicht eigentliche (!) Amtsträger, sondern von Gott Gesandte und zu besonderem Dienst (!) Begabte umschreiben, die in hervorragendem Maße das tun, was allen geboten und verheißen ist" (ebd.). Die Tendenz der Auslegung wird in folgenden Sätzen noch deutlicher: „Diese Gemeinde kennt also weder die Ordnung der Ältesten noch die der Bischöfe und Diakone, aber auch nicht die ganze Fülle der in 1 Kor 12 aufgezählten Geistesgaben. 23,8–12 mag freilich zeigen, daß die Sehnsucht nach dem etablierten Amt schon einzudringen beginnt, vielleicht wegen Fehlentwicklungen des Prophetentums (7,22f)" (ebd.).

Hier wünschte man sich doch mehr Genauigkeit in den negativen und positiven Folgerungen in bezug auf die Geschichte und in dem, was mit den Begriffen „etabliertes Amt", „eigentliche Amtsträger", „zu besonderem Dienst Begabte" gemeint sei und wie man sie voneinander abgrenzen solle. (Vgl. noch 162ff zu 10,40ff; zum Ganzen: W. Trilling, Amt und Amtsverständnis bei Matthäus, in: Mélanges Bibliques (en hommage R. P. Béda Rigaux), Éd. J. Duculot, Gembloux 1970, 29–44.)

Aufs Ganze gesehen sind dies nur kritische Randbemerkungen zu einigen Sonderfragen, die allerdings nicht nur von der katholischen Auslegungstradition her interessieren. Bei weitem überwiegt im Kommentar die kraftvolle Herausarbeitung des Aufrufs an alle, Jüngerschaft Jesu und Bruderschaft untereinander zu verwirklichen, und die Mahnung an alle, gerade darin die Kriterien für ein zu erwartendes strenges Gericht zu erkennen. Dieser ernsten Grundtendenz des 1. Evangeliums wird Sch. in überzeugender Weise gerecht.

Das kommt auch in dem umfangreichen Exkurs über „Die Bergpredigt" (124–135) zum Ausdruck. Sch. stellt seine Überlegungen gleich unter den Gesichtspunkt nach der „Erfüllbarkeit", jenem alten und immer neuen Problem, das sich gerade an diesem Text des Mt. entzündet hat und bis heute virulent geblieben ist. Verschiedene modellartige Lösungen, die im Laufe der Auslegungsgeschichte erarbeitet wurden, kommen zur Sprache. Das Mittelstück zeigt auf, daß eine sachgemäße Antwort nur zu finden ist, wenn man zunächst die Überlieferungsschichten voneinander abhebt, also damit Ernst macht, daß „die Bergpredigt keine Rede Jesu ist, sondern ein ganzer Chor verschiedener Stimmen" (126). Vor allem die letzte Stufe in diesem Prozeß, die der Komposition und Einfügung durch den Evangelisten, wird für die Frage nach der „Erfüllbarkeit" hilfreich. Einmal durch seine Lösung des Gesetzesproblems, die er in der Zusammenfassung des ganzen Gesetzes „in Jesu Ruf zur Liebe" findet (130; Frage: Sollten nicht die reformatorischen verschiedengestaltigen Gesetzeslehren, wie sie Sch. skizziert, insbesondere die Zwei-Reiche-Lehre, von daher zu einer mindestens ebenso radikalen Überprüfung, wie sie sich zur Zeit in der katholischen Theologie in diesem Bereich anbahnt, geführt werden?). Zum anderen wird die Freiheit, die in dem matthäischen Verfahren erkennbar wird, für die Anwendung der Jesus-Weisungen in je verschiedenen Situationen beachtet: „Dabei ist gerade die erstaunliche Freiheit, in der er komponiert und neu gestaltet, hervorragendes Zeichen für die Befreiung, die ihm selbst von diesem Herrn her widerfahren ist..." (131).

Alle Bereiche des Lebens, in denen der Jünger steht und sich bewähren soll, müßten von den Weisungen Jesu her ihr Licht und den Impuls zum Handeln empfangen, auch und insbesondere die Bereiche der öffentlichen, gesellschaftlichen, politischen Verantwortung. Allerdings so, daß „aus dem Glauben lebende Liebe nie zum Programm werden kann", sondern „Salz und Licht bleiben" muß, „das beißt und erhellt" (135). Denn: „Jesus hat keine Programme entworfen, weil Programme immer nur mit den Paragraphen des Gesetzes unter Strafandrohungen durchzusetzen sind. Was er gesucht hat, ist das neu gewordene Herz des Menschen, das nicht durch Zwang, sondern aus der Freiheit des Glaubens heraus handelt" (134). Bleibt vielleicht doch zu fragen, ob man „Programme" so eng – als nur unter Gesetzes-Sanktionen stehende Initiativen – fassen muß, oder ob nicht auch eine „aus dem Glauben lebende Liebe" aufgerufen, ja verpflichtet sein kann, „Programme" zu entwerfen? Aber vielleicht ist das für Sch. nur ein Frage der Ausdrücke.

Diese sparsamen Bemerkungen können keinen Eindruck von dem Reichtum an Material, Gedanken und Anregungen vermitteln, den der Kommentar enthält. Sie sollen eher als Anreiz empfunden werden, mit dem Buch zu arbeiten und mehr noch: sich von ihm zur Begegnung mit der „Sache des Evangeliums", mit Jesus Christus führen zu lassen.

Leipzig Wolfgang Trilling

Schnider, Franz / **Stenger,** Werner: **Johannes und die Synoptiker.** Vergleich ihrer Parallelen. – München: Kösel (1971). 182 S. (Biblische Handbibliothek, Bd IX) Ln DM 28.–

Man muß beim Lesen dieses Buches die durch den Titel geweckten Erwartungen verabschieden. Die Autoren bieten keinen Beitrag zu den offenen Fragen hinsichtlich des Verhältnisses des vierten Ev. zu den Synoptikern (wie es z. B. das gleichnamige Werk von J. Blinzler tut). Sie beschreiben auch nur summarisch die formalen und theologischen Eigenarten der vier Ev. (13–25). Es werden die drei Überlieferungseinheiten Tempelreinigung, Hauptmann von Kapharnaum (= Heilung des Sohnes des „Königlichen") und Brotvermehrung nach dem Johannesevangelium und nach dem oder den synoptischen Hauptzeugen gegenübergestellt. Die Methode ist redaktions- und, in zweiter Linie, traditionsgeschichtlich. Das Ziel ist zu zeigen, „wie ‚der unergründliche Reichtum Christi' (Eph 3,8) von den Evangelisten in verschiedener Weise zur Sprache gebracht wird" (11). Auf die Kontroverse mit anderen Auslegungen wird verzichtet; Literaturhinweise sind gering (– beides entsprechend der Anlage der Biblischen Handbibliothek).

Die Auswahl der Texte bringt es mit sich, daß für das Verständnis des vierten Ev. und des Mk-Ev.s am meisten gewonnen wird: Mk interpretiert aus der Nachfolgegemeinschaft der Kirche und beansprucht deshalb verstehende Erinnerung der Überlieferung zu haben im Gegensatz zu dem eschatologischen Unverständnis, auf welches der irdische Jesus bei allen, auch bei seinen Jüngern, traf (124.133). Der vierte Evangelist verbindet bestimmte Traditionen (vor allem Wundergeschichten), die in seiner Gemeinde übliche Christusrede und die Form des Ev., welche besonders den irdischen Jesus zur Geltung bringt. Damit vermag er „das erneut drohende Auseinanderfallen von irdischem Jesus und erhöhtem Christus und das Auseinandertreiben von präexistentem Offenbarer und Jesus von Nazaret einzufangen" (24).

Insgesamt liegt ein brauchbares Beispielbuch redaktionsgeschichtlicher Arbeit vor. Seine besondere Qualität scheint mir nicht so sehr in der Einzelauslegung wie in deren Weg zu liegen. Die Exegese bleibt textnah; allzu kurzlebige Hypothesen begegnen nicht. Besondere Aufmerksamkeit findet der Zusammenhang von Sprachgestalt und Aussage. Im Nachzeichnen der sprachlichen Struktur wird gezeigt, was der Evangelist zeigen will (hervorragend z. B. 150f zu Joh 6,1–15).

In einer redaktionsgeschichtlichen Arbeit überrascht auf den ersten Blick die Entschiedenheit, mit der die Autoren auf dem konstitutiven Zusammenhang der Ev. mit dem irdischen Jesus bestehen. „Am Anfang der Evangelienschreibung steht die Erfahrung einer neuen und endgültigen Welt, die mit Jesus beginnt" (175). Tatsächlich werden damit aber von der Form der Ev. her Grundlagen einer theologischen Kriteriologie sichtbar. Denn die Ev. sind gerade in ihrer redaktionellen Differenz im Zeugnis dieser Erfahrung eins. Darin erweisen sie sich als Zeugnis vom Eschaton, nicht als dieses selbst – wie denn in der Zeit nichts und niemand den Anspruch erheben sollte, die Vollendung jenes Beginns in Jesus vorwegzunehmen.

Rottenburg Adolf Smitmans

Hofius, Otfried: **Der Vorhang vor dem Thron Gottes.** Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19f und 10,19f. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972. VIII, 122 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 14) DM 27.–

Die Hebräerbriefexegese ist in jüngster Zeit immer mehr zum Reservat einiger weniger Spezialisten geworden. Unter ihnen hat sich begreiflicherweise der Ehrgeiz entwickelt, (nicht wie ehedem dem Autor, sondern jetzt) dem religionsgeschichtlichen Hintergrund des Briefes auf die Spur zu kommen. Dabei bietet sich dem der Szene entrückten Beobachter das Bild von engagierten Einzelgängern, die – jeder auf seiner Fährte – zur Überzeugung gelangen, das Richtige getroffen und den Schlüssel zum Verständnis des Schreibens gefunden zu haben. Begreiflich auch, daß jeder in seiner Entdeckerfreude dem anderen vorwerfen kann, „den Beweis schuldig zu bleiben" (vgl. 2) oder gar „ganz phantastischen Konstruktionen" (50) nachzuhängen.

Solche Vorwürfe braucht sich diese von der Pädagogischen Hochschule Westfalen-Lippe als Habilitationsschrift angenommene Untersuchung jedoch nicht zu machen. Sie liefert in den ersten beiden Kapiteln (A und B) eine Fülle von Beweisen, daß sowohl jüdische als auch gnostische Texte die Vorstellung eines himmlischen Vorhangs kennen und auf unterschiedliche Weise deuten. Das dritte Kapitel (C) wendet sich dann der Exegese von Hebr 6,19 f. und 10,19 f. zu, um die Aussagen vom Vorhang am himmlischen Heiligtum religionsgeschichtlich einzuordnen.

Das Ergebnis seiner Untersuchungen faßt H. wie folgt zusammen: „Sie (d. i. die Untersuchungen) haben ergeben, daß in Hebr 6,19 f. und 10,19 f. weder die Vorstellung vom himmlischen katapétasma selbst noch auch ihre Verwendung im Rahmen der Hohenpriester-Christologie auf gnostische Anschauungen zurückgeführt werden können. Die Idee eines Vorhanges vor dem Thron Gottes hat der Verfasser des Hebräerbriefs zugleich mit dem Theologumenon vom himmlichen Heiligtum aus der Märkabhah-Esoterik des antiken Judentums übernommen... Wie dem antiken Judentum, so gilt auch dem auctor ad Hebraeos der Vorhang vor dem Sanctissimum des wahren Heiligtums

als Ausdruck der überweltlichen Hoheit und Heiligkeit Gottes und als ein Hinweis auf den tiefen Abstand, der zwischen Gott und allen seinen Geschöpfen besteht" (95).

Wie diese Zusammenfassung zeigt, geht es der Arbeit hauptsächlich um den Nachweis, daß die von E. Käsemann initiierte „gnostische" Interpretation des Hebräerbriefes nicht zu halten sei. Der Vorhang am himmlischen Heiligtum habe mit der für gnostisches Denken charakteristischen Trennwand zwischen Himmel und Erde, zwischen Finsternis und Lichtwelt nicht das Geringste zu tun. Die Vorstellungen des Briefes stammten allein aus dem „antiken Judentum".

Ganz abgesehen von der Frage, ob H. mit der „altjüdischen" Deutung recht hat oder nicht, seine Ausführungen erwecken leider den auch bei manchen katholischen Autoren anzutreffenden Eindruck, als sei schon die Vermutung, eine neutestamentliche Schrift könne gnostische Gedanken aufgenommen haben, etwas so Ungeheuerliches, daß man ihr mit allen exegetischen Mitteln widerstehen müsse. Dagegen scheint die Welt der Bibel heil und in schönster Ordnung zu sein, wenn sich die Parole „Hie gut jüdisch allerwege" – und sei es mit den größten Schwierigkeiten – bestätigen läßt. Es macht in diesem Fall sogar wenig aus, daß die jüdischen Belege bedeutend jünger sind als der Hebräerbrief, denn: „Das Schweigen der uns erhaltenen älteren jüdischen Quellen könnte rein zufällig sein, kann aber auch damit zusammenhängen, daß der Vorhang Gegenstand esoterischer Geheimtradition war, deren schriftliche Fixierung anfangs weithin vermieden wurde. Der Hebräerbrief liefert uns nun mit 6,19 f. und 10,19 f. die frühesten Belege für die altjüdische Anschauung vom Pargod [d. i. Vorhang – d. Rez.], die somit bis in die 2. Hälfte des 1. nachchristlichen Jahrhunderts zurückverfolgt werden kann" (75). Man erinnert sich, daß auch die „gnostischen" Interpreten neutestamentlicher Schriften ein ähnliches Rekonstruktionsverfahren angewandt haben, wo ihnen ältere Texte nicht zur Verfügung standen – eine in solchem Fall natürlich sehr bedenkliche Methode (vgl. 91–93 u. ö.). Kurzum, die Arbeit wäre glaubwürdiger, wenn sie nicht so einseitig für eine jüdische Herkunft der Hebräerbriefvorstellungen plädieren würde, wobei es anscheinend nicht einmal das hellenistische Judentum, dem der Brief doch offensichtlich viel verdankt, sein darf. Nein, wenn schon jüdisch, dann auch richtig „alt"jüdisch. Eine weitere Eigentümlichkeit, die H. mit seinem Lehrer J. Jeremias verbindet, ist die hochentwickelte Kunst, exegetische Sachprobleme mit Hilfe der Philologie aus der Welt zu schaffen. Was aber beim Göttinger Meister eine liebenswürdige Schwäche war – nur wenige seiner schriftgelehrten Übersetzungshypothesen haben in den Augen der Kritik Gnade gefunden –, kann beim Schüler leicht zum Alibi für nicht genehme Tatbestände werden. Sicher ist es weit einfacher, wenn man sich in Hebr 10,19 f. die Überlegung sparen kann, was wohl die Gleichsetzung des Vorhangs mit der Sarx Christi bedeuten soll, weil eine solche Gleichsetzung im Text überhaupt nicht ausgesprochen werde – wie H. in seinem Aufsatz „Inkarnation und Opfertod Jesu nach Hebr 10,19 f." (Jeremias-Festschrift, Göttingen 1970, 132–141) nachgewiesen zu haben glaubt (eine Zusammenfassung in dieser Studie, 81–84). Ob aber der grammatische Aufwand (Brachylogie und Inkonzinnität im Präpositionsgebrauch) auch erfolgt wäre, wenn sich die Identität des Fleisches Jesu mit dem himmlischen Vorhang als gut jüdischer Gedanke hätte belegen lassen? Nun, zu den „recht phantastischen Lösungsversuchen" (80 Anm. 174) möchte ich den Vorschlag von H. gerade nicht zählen, eher muß man ihm wohl einen Mangel an Phantasie vorwerfen, jener Phantasie nämlich, die den Verfasser des Hebräerbriefes bewogen hat, eine im zeitgenössischen hellenistischen Judentum bekannte kosmische Zeltspekulation christologisch zu deuten.

Diese kritischen Bemerkungen wollen keineswegs verschweigen, daß die Studie nicht nur eine wertvolle Sammlung schwer zugänglicher Texte darstellt, sondern daß sie auch für den, der ihren exegetischen Schlüssen nicht zu folgen vermag, manch gute Anregung bietet.

Niederbreitbach Franz Josef Schierse

Die „Katholischen" Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Übersetzt und erklärt von Horst Balz und Wolfgang Schrage. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 241 S. (Das Neue Testament Deutsch Bd 10) kart. DM 16.80, Subskr. DM 15.10

Den Katholischen Briefen wendet die Exegese und die gesamte Theologie nicht allzu viel Bemühung und Schätzung zu. Der Predigt wie der Katechese liegen sie selten zu Grunde. So ist auch die wissenschaftliche Erklärung der Briefe wenig gefragt. Die Namen der hohen Verfasser (die „Brüder des Herrn" Jakobus und Judas, der Erstapostel Petrus), denen die Briefe wohl nicht zum wenigsten ihre Aufnahme in den Kanon verdanken, gelten heute fast allgemein als pseudepigraphisch. Dazu mag Luthers Verdikt über die Briefe des Jakobus und Judas nachwirken. Er wollte „mit Jeckel einmal den Ofen heizen". Doch dürfen die Briefe nicht unterbewertet und vergessen werden. Ihre Bedeutung betont zu Recht der neue Kommentar von H. Balz (Kiel) und W. Schrage (Bonn). Wiewohl die Reihe Neues Testament Deutsch für „weitere Kreise" geschrieben ist, tut der Kommentar die historisch-kritische Arbeit eingehend, was ja in der Tat die Grundlage jeder Auslegung und echten „Anwendung" sein muß.

Der Jakobusbrief bildet ein wichtiges Kapitel der jüdisch-christlichen Paränese. Seine Auseinandersetzung mit dem Paulinismus läßt – zumal im Urteil der Theologie der Reformation – manche Frage offen. Doch hat die Stimme des Jakobusbriefes – nach dem Urteil von W. Schrage – „eine heilsame Korrektivfunktion gegenüber einem zur Erstarrung, Innerlichkeit oder Laxheit degenerierten Glauben, ... der sich die Werke schenken zu können meint". – Den Ersten Petrusbrief bezeichnet W. Schrage als „eine der bedeutendsten und überzeugendsten Schriften des Neuen Testaments". Er läßt den Reichtum des Wortes und des Sakraments in einer Gemeinde gegen Ende des 1. Jh.s erkennen, die weiß, daß sie in die Bewährung des Leidens eintreten muß. Der Brief vertritt deutlich paulinische und deutero-paulinische Gedanken und gehört zu diesem Teil der frühen Geschichte des Paulinismus zu. – Die Johannesbriefe kennzeichnen die Situation einer Gemeinde, die aus der Theologie des 4. Evangeliums lebt. Zugleich bekunden sie den Beginn der Auseinandersetzung mit der Gnosis, mit der die Kirche im 2. Jahrhundert einen Entscheidungskampf zu bestehen hatte. – Der Judasbrief wie der Zweite Petrusbrief erfahren nicht selten harte Kritik, der auch W. Schrage in modifizierter Weise zustimmt. Die sittliche Beschuldigung der Irrlehrer mag zum Stil gehören, ist aber hier doch bedenklich sicher. Doch sollte auch dem Zweiten Petrusbrief Recht widerfahren. Der Brief muß in schwerer Stunde der Kirche, da die erwartete Parusie ausbleibt, eine Antwort geben. Er will sie geben aus der apostolischen Tradition – daher das, freilich sehr bemühte, Pseudepigraphon. Der Brief findet (3,8) eine gültige Antwort mit dem Psalmwort: „Vor Gott sind tausend Jahre wie ein Tag". Der Brief ist geöffnet zu griechischer Philosophie und Religion hin. Er steht damit am Anfang einer bedeutsamen kirchlichen und theologischen Entwicklung, die man doch nicht einfachhin als verhängnisvoll verfehlt abtun kann. Der Befund des Briefes mag andererseits die Kirche – und dies eben auch heute – mahnen zu bedenken, daß Tradition, Dogma und Amt, wenn sie nicht erstarren wollen, immer des prophetischen Wortes und des lebendigen, freien Geistes bedürfen.

Die Kommentare heben beim Jakobusbrief wie dem 1. Johannesbrief heraus, daß in diesen Schriften die soziale Verpflichtung des Christentums nachdrücklich betont ist, was sie uns aktuell bedeutsam macht. Die Briefe werden sachgerecht als Dokumente des Übergangs von der Zeit der Apostel zur spätapostolischen und frühkatholischen Kirche erklärt. Ist diese Entwicklung legitim? In der Beantwortung dieser Frage kommen protestantische und katholische Theologie wohl zu kontroversem Urteil.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron. 24,2 **Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses.** Lieferung 5–7 (Col 1,9 bis Schluß. Nachträge, Register). – Freiburg: Herder 1970–1971. Gr. 8, S. 321–553. Subskr. je Lfg DM 25.–, br. DM 29.50

Mit den hier zu besprechenden Lieferungen 5–7 des zweiten Teilbandes ist der von H. J. Frede herausgegebene Bd 24 der Beuroner Vetus-Latina-Ausgabe abgeschlossen. Zur Anlage der Edition kann auf frühere Besprechungen in dieser Zeitschrift (63, 1967, 235–238; 66, 1970, 199–202) verwiesen werden. Je mehr Bände vorliegen, umso deutlicher wird, daß die Zusammenstellung der Zeugnisse mindestens ebenso wertvoll ist wie die Konstitution des Textes lateinischer Bibelübersetzungen vor Hieronymus. Schon der Umfang des Testimonienapparates zu den einzelnen Versen

läßt erkennen, welche Perikopen von besonderer Bedeutung für die theologische Argumentation gewesen sind. Im vorliegenden Teilband sind es insbesondere Phil 2,6–8 undCol 1,16. Aus dem Register läßt sich mühelos ersehen, welcher Kirchenvater die meisten Zeugnisse bietet. Wie zu erwarten, ist es Augustin. Die Stellenangaben aus seinen Schriften, unter denen Briefe und Sermones besonders stark vertreten sind, nehmen 6 Spalten ein, mehr als bei Ambrosius, Hieronymus und Leo d. Gr. zusammen, dabei hat er keinen der beiden Briefe durchkommentiert.

Ein Problem eigener Art bietet in dieser Ausgabe die Behandlung von Col 3,11. Die Perikope gipfelt in der Aufforderung, in Christus den „neuen Menschen anzuziehen", worin die traditionellen Unterschiede in der menschlichen Gesellschaft hinfällig werden, ubi ... omnia in omnibus Christus. Hinfällig werden die Gegensätze von gentilis und Iudaeus, circumcisio und praeputium, servus und liber. Bei dem ähnlichen Motiv Gal 3,28 wird die Beschneidung nicht erwähnt, im Gegensatz zu Col 3,11 aber zusätzlich das Paar masculus-femina. Dieses Paar findet sich nun aber im Unterschied zur Vulgata – und der griechischen Haupttradition – als Interpolation auch in Col und zwar in einigen Hss. der Vetus Latina sowie bei mehreren Kirchenvätern wie Hilarius, Ambrosius und Augustin. Es liegt auf der Hand, daß Testimonien mit diesem Gegensatzpaar nur dann für Col in Anspruch genommen werden können, wenn sie von dem zitierenden Autor ausdrücklich mit Col in Verbindung gebracht werden oder wenn sie Bestandteile des ‚Sondergutes' dieses Briefes enthalten, wozu außer dem Motiv der Beschneidung auch das Wort Scytha gehört, das nur hier im NT vorkommt. Bei mehreren der angeführten Augustin-Zeugnisse ist der Bezug auf Col 3,11 zweifelhaft, ein Bezug auf Gal 3,28 wahrscheinlicher oder doch nicht auszuschließen und an den betreffenden Stellen der Augustin-Ausgaben auch angesetzt (so conf. 13,33).

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Hieronymus-Zeugnisse, nicht zuletzt adv. Iov. 1,16. Nach Vallarsi stand zwar in älteren Ausgaben, nicht aber in den Hss. die masculus/femina-Interpolation; in der Argumentation wird sie indes vorausgesetzt. Andere von Frede aus Hieronymus für die Interpolation beigebrachte Zeugnisse sind unsicher, vergleichbar dem Befund bei Augustin; eindeutig für Col zu sichern ist sie jedoch epist. 75,2,2 und in Tit. 1,12.

Auch der Pelagius-Text weist die Interpolation auf (Col. 3,11 p. 466,4). Dieser Sachverhalt ist angesichts der These von der Entstehung der Vulgata im Kreis um Pelagius (vgl. Frede, in diesem Band 40/1) hervorzuheben.

Zum Abschluß aber ist auch an dieser Stelle zu betonen, daß Einwendungen wie diese überhaupt nur auf der Grundlage des von Frede zusammengetragenen und klar dargebotenen Materials möglich sind. Die Mitforscher werden ihm für seine Arbeit dankbar sein.

Wolbeck Bernd Reiner Voß

Bacht, Heinrich: **Das Vermächtnis des Ursprungs.** Studien zum frühen Mönchtum 1. – Würzburg: Echter (1972). 291 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens 5) br. DM 42.-

H. Bacht, der sich seit langen Jahren mit dem frühen Mönchtum beschäftigt und dabei mit besonderem Interesse der pachomianischen Lebensform nachspürt, legt hier eine neue Arbeit zum Mönchtum in der Gefolgschaft des Pachomius vor. Der Hauptteil des Buches ist Horsiesius, dem zweiten Nachfolger des Pachomius in der Leitung des ägyptischen Mönchsverbandes, gewidmet.

Dabei geht es einmal um eine kurze Charakteristik dieses Mönches und Klosteroberen aus dem späten 4. Jh. Die wenigen Selbstaussagen, die dazu verwandt werden können, lassen Horsiesius als einen Mann der Tradition, der Ordnung und der geistlichen Verantwortung erkennen (53–55); aber von welchem Mönchsführer könnte das nicht ebenso gesagt werden? (Ob dieser Abt wirklich als „Intellektueller" (52) bezeichnet werden darf, bleibe dahingestellt). Zum anderen wird das wichtigste Stück aus dem literarischen Nachlaß des Abtes Horsiesius vorgestellt und kurz charakterisiert (29–52). Es handelt sich um den sog. „Liber Patris nostri Orsiesii", das geistliche Vermächtnis oder Testament des Abtes an seine Söhne. Es ist ein ergreifender und beschwörender Aufruf zur Treue in der monastischen Berufung. Nicht ungeschickt kennzeichnet Vf. die Schrift als ein Dokument „de Religione semper reformanda" (35). Bei den angegebenen Paralleltexten müßte vor allem auch auf die zahlreichen Apophthegmata Patrum verwiesen werden, die um das gleiche Thema kreisen und in der Antithese von Einst und Jetzt die ständig notwendige Neubesinnung vorlegen. Dazu drängt sich die Überlegung auf, ob nicht jede Schrift zum Mönchsleben und jede Mönchsregel so zu charakterisieren wäre. Das schriftliche Programm folgte im alten Mönchtum dem Leben und der Praxis nach und stand somit immer vor dem unausweichlichen Hiatus zwischen Anfang und lebendiger Weiterbildung, die meist als Verfall verstanden wird. Wenn S. 39–40 die Armutsauffassung des Horsiesius mit der franziskanischen Armutsbegeisterung verbunden wird – wobei freilich gewichtige Unterschiede bleiben! –, wäre vielleicht auch der Hinweis auf das literarische Vermächtnis des Franz von Assisi, eben dessen Testament, angebracht gewesen.

Nach dieser Einführung folgt der lateinische Text des „Liber" mit Übersetzung und Kommentar. Dabei wird mit einigen Verbesserungen der Text von Amand Boon, Löwen 1932, übernommen; der Originaltext des Horsiesius ist verloren; zugänglich ist der „Liber" nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Der Horsiesiustext ist damit zum ersten Mal in deutscher Sprache zugänglich gemacht worden (57–189). Die gute Übersetzung, durch neu eingesetzte Zwischenüberschriften gegliedert, hebt die zahlreichen Schriftzitate in Kursivschrift hervor und ist von kurzen sachlichen Erläuterungen begleitet. Die Vielzahl der Hinweise baut den Horsiesiustext geschickt in die gesamte monastische Überlieferung ein und läßt doch auch das Besondere dieses Textes erkennen.

Der Textausgabe werden vier Exkurse angefügt, die ebenfalls der Welt des frühen Mönchtums gewidmet sind und zum großen Teil unmittelbar mit Horsiesius und Pachomius zusammenhängen. Dazu gehört einmal die Abhandlung über „die Rolle der Hl. Schrift bei Horsiesius" (191–212). Es ist sicher beeindruckend, wie reichhaltig und selbstverständlich der Mönchstext mit der Bibel umgeht und so das Mönchsleben als einfache „vita evangelica" ausweist. Damit stoßen wir freilich wieder auf einen allgemeinen Anspruch des Mönchtums; vgl. etwa das Apophthegma des Antonius: „Für alles, was du tust, habe ein Zeugnis aus der Hl. Schrift." Offen bleibt allerdings die Frage der Hermeneutik: mit welchen Augen lasen denn die Mönche die Bibel? Ebenfalls gehört hierher der zweite Exkurs: Unser Vater Apa Pachomius, der dem interessanten Phänomen der allen Orden gemeinsamen Devotion zum Gründer und „Vater" in der pachomianischen Überlieferung nachgeht (213–224). Auch der nächste Exkurs fügt sich in diesen Kreis ein: Das Armutsverständnis des Pachomius und seiner Jünger (225–243). Das letzte Exkurs dagegen geht über den Pachomianerkreis hinaus und untersucht den Begriff „meditatio" in den ältesten Mönchsquellen (244–264). Wer immer mit Texten aus dem frühen Mönchtum umgeht, wird diese klärende und präzisierende Deutung zu schätzen wissen.

Abkürzungsverzeichnis, eine umfangreiche Bibliographie, Namen- und Sachregister und eine Zeittafel schließen diese sicher verdienstvolle Publikation ab, deren rasche Fortführung man nur hoffen und wünschen kann.

Wiesbaden / Mainz Karl Suso Frank

Daniélou, Jean: **L'être et le temps chez Grégoire de Nysse.** – Leiden: E. J. Brill 1970. XII, 232 S. Lw. hfl 48.–

J. Daniélou hat unter einem wenigstens für deutsche Ohren anspruchsvollen Titel eine Anzahl seiner Studien zu Gregor von Nyssa zusammengestellt, die seit seiner großen These von 1944 „Platonisme et théologie mystique. Essai sur la philosophie religieuse de saint Grégoire de Nysse" in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken erschienen waren. Er verfolgt damit aber nicht die Absicht, eine systematische Synthese von Gregors philosophischem Denken vorzulegen (S. IX). Daniélous Ziel ist bescheidener. Er möchte die für einen solchen synthetischen Entwurf notwendigen materialen Vorarbeiten leisten. Deswegen bedient er sich der Methode der Wortuntersuchung. Einzelne in Gregors philosophischen Abrissen beständig wiederkehrende termini (wie z. B. ἀκολουθία, σύμπνοια, τροπή, μεθόριος), die Konstanten seines Weltbildes anzudeuten scheinen, werden aus Gregors Werk vollständig erhoben und in allen ihren Aspekten, Bedeutungen und Verknüpfungen untersucht. Es werden jeweils die philosophischen wie auch patristischen Quellen erhoben und Gregors eigene Position ihnen gegenüber herausgestellt. Das Ergebnis ist nicht ein zusammenhangloses Nebeneinander aufgereihter Vokabelunter-

suchungen. Die Auswahl ist vielmehr unter Rücksicht auf bestimmte Hauptthemen getroffen (Struktur des Universums, Natur des Geistes, Wachstum des Menschen, S. IXf.) und läßt die Grundzüge der gregorischen Sicht des Seins hervortreten: die strenge und – im Gegensatz z. B. zu Philon, Origenes und Plotin – durch keinerlei Mittelwesen überbrückte Teilung des Seienden in Ungeschaffenes und Geschaffenes (das gleichwohl nur in Hinwendung zum eigentlichen Sein ist) und die Wandelbarkeit im zeithaften Nacheinander (τροπή) als constitutivum der Kreatur (S. VIIIf). Gerade im Beharren auf diesem letzten Punkt zeigt sich die Größe der christlichen Philosophie Gregors: Im Gegensatz zum antiken Denken, das der Wandelbarkeit als Ursache der geschöpflichen Misere in letztlich unmöglicher Flucht – denn allein Gott ist unwandelbar – zu entrinnen sucht, erkennt und anerkennt Gregor sie gerade als die einzige Form der Unendlichkeit, die dem endlichen Geist gegeben ist, als das Mittel des nie endenden Fortschritts und der nicht begrenzbaren Verähnlichung mit dem unendlichen Guten. Das Stigma der geschöpflichen Unvollkommenheit wird zum Ermöglichungsgrund der Vollendung des geschaffenen Geistes (114f).

Daniélou geht in zehn Kapiteln diese Generalthemen an: *Théôria, Enchaînement, Conspiration, Éléments, Changement, Frontière, Aveuglement, Mortalité, Comble, Apocatastase.* Man erkennt unschwer die Themen seiner früheren Arbeiten zu Gregor von Nyssa. Für den deutschen Leser dürfte es deswegen von Vorteil sein zu erfahren, welche Studien aufgenommen sind und wie sie sich verändert haben, zumal die Liste der benutzten Artikel (S. XII) nicht vollständig ist und auch einige Fehler enthält. Für alle einbezogenen Aufsätze gilt, daß die Zitationen, soweit es möglich war, in der Regel von Migne auf die Jaegersche Edition umgestellt und die Titel der zitierten Schriften hinzugefügt wurden. Irrtümer in der Stellenangabe wurden oftmals korrigiert (z. B. S. 51: jetzt Galen., Nat. Fac. I 13), falsche Namensnennungen häufig richtiggestellt (S. 168: jetzt Langerbeck statt Landsberger), manchmal auch mitgeschleppt (S. 199 muß es heißen: E. von Ivánka, Hellenisches – nicht Hellenistisches – und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben, 1948) oder neu eingeführt (so konsequent Balâs statt Balás). Sachliche Versehen wurden ausgemerzt (S. 22: „Gregor wendet sich an Hierius" statt „Hierius wendet sich an Gregor"), chronologische Angaben dem neueren Stand der Forschung angepaßt (S. 190: Die Weihnachtspredigt jetzt 382 statt 386), die Anmerkungen durch neu gefundene Parallelstellen und Literatur ergänzt. Einige Artikel wurden in ihrem Bestand fast völig unverändert übernommen: so z. B. der Beitrag „Comble du mal et eschatologie..." zur Festgabe J. Lortz II (1958) 27–45, mit Ausnahme der drei Schlußparagraphen in das Kapitel IX (Comble, S. 186 bis 204) und der Aufsatz „La résurrection des corps...": VigChr 7 (1953) 154–170, mit zwei geringfügigen Änderungen in den ersten Teil des Kapitels X (Apocatastase, S. 205–221. Der Rest S. 221–226 ist unter Verwertung des Materials aus der Untersuchung zur Apokatastasis bei Gregor: RechScRel. 30, 1940, 328–357, neu konzipiert). Ebenso entspricht der nicht erwähnte Beitrag „L'origine du mal chez Grégoire de Nysse", in: Diakonia Pisteos (Granada 1969) 31–44, weitgehend dem Kapitel VII (Aveuglement, S. 133–153); lediglich Einleitung, Schluß und drei Paragraphen über die Privation (S. 138) und Relation (S. 142f) sind (unter Abänderung der entsprechenden Passagen des Artikels) hinzugefügt. Im wesentlichen vollständig, lediglich mit einigen Kürzungen, findet sich der wichtige Artikel „Akolouthia...": RevScRel 27 (1953) 219–249 (nicht Recherches, wie versehentlich S. XII angegeben) als Kapitel II (Enchaînement) wieder. Hier wie auch bei den folgenden Kapiteln, die insbesondere die Aufnahme und Transformierung stoischer Theorien durch Gregor untersuchen, macht sich die Überarbeitung aufgrund der weiter vorangetriebenen Forschungen stärker bemerkbar. So sind S. 31–36 mehrere Paragraphen eingeschoben, die Präzisierungen bringen (wobei die Redaktion manchmal flüchtig ist und die Grammatik verletzt: S. 34 Abs. 2 muß es jetzt heißen „Il oppose l'un à l'autre"; das unverständliche „l'une à l'autre" bezieht sich auf die jetzt durch ordre ersetzte ehemalige ἀκολουθία). Kapitel III (Conspiration) hat den vielfach umgearbeiteten und ergänzten Artikel „Conspiratio" aus den Mélanges de Lubac I (1963) 295–308, aber auch Teile des nicht angezeigten Aufsatzes „Le symbolisme cosmique de la croix": Maison Dieu 75 (1963) 23–36, aufgenommen. In Kapitel IV (Éléments) findet man überraschenderweise eine Studie zur gregorischen Einteilung der Schöpfung in κόσμος und ὑπερκόσμια (= Engel), in der einige Stücke aus „La notion de confins (methorios)...": RechScRel 49 (1961) 161–187, eingearbeitet sind, aber auch weitgehend der ebenfalls nicht aufgeführte Beitrag „Philon et Grégoire de Nysse": Philon d'Alexandrie, Lyon 11–15 Septembre 1966, Colloques Nationaux du C.N.R.S. (Paris 1967) 333–345. Kapitel V (Changement) bringt mit starken Umstellungen und bedeutenden Ergänzungen (zu Irenäus als Quelle für Gregor) den Artikel „Le problème du changement...": Archives de Philosophie 29 (1966) 323 bis 347, Kapitel VI (Frontière) vor allem den Rest von „Methorios". Kapitel VIII (Mortalité) versammelt die teilweise umgearbeiteten Beiträge zu den Festschriften E. Benz (Leiden 1967) 355–367 („Les tuniques de peau..."), Th. Klauser (Münster 1964) 43–51 („Le symbole de la caverne...") und B. Altaner = HistJb 77 (1958) 63–72 („L'état du Christ dans la mort..."). Das Ganze wird eingeleitet durch eine neue, allerdings Ansätze aus „Platonisme et théologie mystique" aufgreifende Studie zu den Bedeutungen von θεωρία als Methode der wissenschaftlichen Untersuchung auf den Gebieten der Ontologie und Exegese (die übrigen Bedeutungen: Gotteserkenntnis, Kontemplation werden ausgeklammert). Diese Untersuchung ist inzwischen auch in den Stud. Patr. 11 = TU 108 (1972) 130–145 erschienen.

Die Inhaltsangabe zeigt, daß es sich bei diesem Buch nicht um einen neuen Gesamtentwurf zur Philosophie Gregors handelt, sondern eher um die mehr oder minder bearbeiteten und aufeinander abgestimmten gesammelten Aufsätze Daniélous zu bestimmten Themen bei Gregor. Das hat den Vorteil, daß man so wichtige und richtungweisende Studien wie die zu ἀκολουθία, σύμπνοια, τροπή nicht mehr mühsam zusammensuchen muß. Das hat aber auch Nachteile, und Daniélou selbst hat sie sehr klar gesehen und noch kürzlich erneut formuliert. Sie liegen vor allem in der benutzten Methode der Wortuntersuchung: „Indem man die Aufmerksamkeit auf die Wörter richtet, wird man manchmal dazu geführt, entweder Verwendungen des Wortes festzuhalten, die ohne Bezug zum untersuchten Thema sind... oder umgekehrt für die angeschnittene Frage wichtige Texte beiseite zu lassen, nur weil die entsprechenden Wörter darin nicht vorkommen" (RechScRel 61 (1973) 259; vgl. „L'être et le temps..." S. IX).

Es ist interessant, daß Daniélou hier selbst zwischen der Untersuchung eines Wortes und der Untersuchung eines Themas schwankt. In der Tat, hier liegt das Problem, auf das auch M. Harl in ihrer Rezension hingewiesen hat (RevHistRel 181, 1972, 74–79). Daniélou will eigentlich eine Wortuntersuchung bieten; sie verwandelt sich ihm aber unter der Hand häufig in eine Begriffsuntersuchung oder in eine Studie zu einem bestimmten Thema. Hatte die Wortuntersuchung in den Aufsätzen ihren guten Sinn, da sie erste Schneisen durch das philosophische Dickicht bei Gregor schlug, so wäre das Studium von Themen mit allen eingeschlossenen Wortfeldern dem Gesamtentwurf des Buches förderlicher gewesen. Das kann an einem konkreten Beispiel verdeutlicht werden. Bei der Untersuchung von ἀκολουθία, σύμπνοια und τροπή stößt Daniélou mehrfach auf die δύναμις (z. B. S. 21. 28f. 34. 46. 65. 97), ohne ihr eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Sie spielt aber in den zugrunde liegenden stoischen Theorien (als δύναμις σπερματική) wie auch in deren Anwendungen und Modifikationen durch Gregor die entscheidende Rolle, und gerade ihr Studium (im Kontext der schon untersuchten Begriffe) hätte Gregors – immer noch nicht geklärte – Theorien über die Konstitution des materiellen Körpers, die Simultanschöpfung, aber auch über die potentielle Auferstehung und Erlösung der gesamten Menschheit in Christus (catech. 16; 32; adv. Apol.; ref.conf.Eun. 142–144; usw.) erhellen und zugleich deren konzeptionelle Einheit aufzeigen können. Aber Daniélou wollte auch noch keine geschlossene Darstellung der Philosophie Gregors bieten, sondern, trotz des Titels, erstes Material dafür bereitstellen. Man wird es durch sorgfältige Untersuchungen zur Logik und Ontologie Gregors, auch zur – von Daniélou ausgeklammerten – trinitarischen Terminologie ergänzen müssen. Auch der Umkreis der in Frage kommenden Quellen müßte erweitert werden. Vor allem Athanasius ist in dieser Hinsicht kaum noch ausgeschöpft.

Es sei gestattet, eine für die Entwicklung des gregorischen Denkens nicht ganz unwichtige Beobachtung anzufügen. Daniélou schreibt (S. 2): „...für Gregor ist (sc. das Wort) ‚Gott' ebensowenig wie irgendeines von den übrigen Wörtern, die ihn bezeichnen, eine Bezeichnung der göttlichen *Ousia*, sondern lediglich der Ausdruck für eine seiner Tätigkeiten." Dieser Behauptung steht aber der erste Satz und damit das gesamte Programm des kleinen Traktats Ex communibus notionibus entgegen. Dort wird der Beweis für die Einzigkeit der *Ousia* Gottes aus der Tatsache geführt, daß das Wort „Gott" die *Ousia* bezeichnet: „Wenn das Wort ‚Gott' die Person bedeutete, so würden wir, wenn wir von drei Personen sprechen, mit Notwendigkeit drei Götter behaupten. Wenn aber das Wort ‚Gott' die *Ousia* bezeichnet, so lehren wir folglich, indem wir e i n e *Ousia* der heiligen Dreiheit bekennen, e i n e n Gott, da ja das e i n e Wort für die e i n e *Ousia* das (sc. Wort) ‚Gott' ist" (III/I 19, 1–5 Jaeger). Wir sind hier an einer der Stellen, an denen Gregors theologische und philosophische Entwicklung greifbar wird. Denn so wenig Daniélous Satz für die frühe Schrift Ex communibus notionibus zutrifft, so richtig ist er für den späteren Gregor: In

Quod non sint tres dei korrigiert er seinen ersten Ansatz: „Und wenn nun der Name der Gottheit (der Name) für die Natur wäre, so wäre entsprechend der vorausgegangenen Erörterung wohl eher Gelegenheit, die drei Hypostasen in der Einzahl zusammenzufassen und aufgrund der Ungeteiltheit und Ungetrenntheit der Natur von einem Gott zu reden; da aber durch das Gesagte bewiesen wurde, daß das Wort ‚Gottheit' eine Energie bezeichnet und nicht eine Natur, ... (nimmt der Gedankengang eine andere Wendung)" (III/I 46,12–19 Jaeger). Dieser Hinweis mag zeigen, wie wichtig das gründliche Studium der trinitarischen Terminologie für die Erkenntnis des Entwicklungsprozesses auch im philosophischen Denken Gregors ist (vgl. „Epektasis", 1972, 488–490).

Korrekturen einiger Druckfehler und irrtümlicher Stellenangaben haben neben zusätzlichen sachlichen Bemerkungen M. Harl in der erwähnten Rezension und J.C.M. van Winden (VigChr 26, 1972, 237–240) gebracht. Nicht unberichtigt sollten die Titel zweier Schriften im Abkürzungsverzeichnis (S. XI) bleiben: Es muß heißen: Ad Ablabium quod non sint tres dei, und In illud: Tunc ipse Filius subjicietur. Das Inhaltsverzeichnis verheißt (leider) irrtümlich einen Textindex. Es muß heißen: Index des mots grecs statt texts (sic!) grecs.

Meckenheim-Merl Reinhard Hübner

Karpp, Heinrich: **Textbuch zur altkirchlichen Christologie.** Theologia und Oikonomia. – Neukirchen: Neukirchener Verlag (1972). VIII, 167 S. (Neukirchener Studienbücher Bd 9) kart. DM 23.–

K. wendet sich mit seinem „Arbeitsbuch", das aus der Praxis von Vorlesungen und Übungen entstand, nicht an „Fachleute der Dogmengeschichte, sondern Pfarrer und Lehrer in Beruf oder Ausbildung und überhaupt Gebildete, die an den Quellen, wenn nicht im Original, so doch wenigstens in Übersetzung eine Sache verstehen lernen möchten, die als Grundlage aller christlichen Theologie und Frömmigkeit solcher Mühe wert ist" (S. VI). Er erinnert daran, daß eine Textauswahl – sie umfaßt die außerbiblischen Texte bis zum Ende des 7. Jahrhunderts – notwendig subjektiv und unvollständig ist. Einleitung, Anmerkungen und Literaturhinweise können nicht von der parallelen Benutzung zusammenfassender Darstellungen dispensieren, sondern möchten zu umfassender Väterlektüre und eigenem Textstudium anregen. Daß der Benutzer zuweilen die recht unterschiedlichen Übersetzungen korrigieren und in Einleitung und Anmerkungen andere Akzente setzen möchte, wird K. nur begrüßen; es handelt sich ja um ein Arbeitsbuch.

Gerleve Winfrid Cramer OSB

Riou, Alain: **Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur.** Préface de M.-J. Guillou. – Paris: Beauchesne (1973). 279 S. (Théologie historique; Études publiées par les Professeurs de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, Bd 22) kart. FF 51.–

Die Arbeit Rious steht in einem Zusammenhang, der durch das Vorwort P. Le Guillous O. P. hervorgehoben wird: dieser hat einen grundlegenden Durchblick durch die Theologiegeschichte veröffentlicht (Le Mystère du Père, Coll. Le Signe, Fayard 1973), von der her die unter sich zusammenhängenden Arbeiten seiner Schüler geprägt sind, so das Buch Chr. von Schönborns O. P.: Sophrone de Jérusalem: vie monastique et confession dogmatique (Coll. Théol. Historique Nr. 20, Paris 1972), vor allem aber die beiden eng zusammenhängenden Werke von Juan-Miguel Garrigues O. P.: Maxime le Confesseur, La charité avenir divin de l'homme (das in der gleichen Sammlung demnächst erscheinen soll) und das vorliegende Buch von Alain Riou O. P.

Die Grundtendenz der ganzen „Schule" Le Guillous liegt darin, in einer radikalen Interpretation der antignostischen Theologie des hl. Irenäus das die gesamte Schöpfung Umgreifende des Heilsplans Gottes – zu dem die Kenose des Sohnes bis zum Kreuz gehört – herauszustellen und damit alle Metaphysik in die Klammer der Theologie einzufassen. Kein Theologe nach Irenäus dürfte sich für die Durchführung dieses Grundgedankens besser eignen als Maximus Confessor, in dessen tiefsinnige, vielschichtige Spekulation R. Werk sehr kenntnisreich und zielstrebig einführt. Seine Absicht hat als erste Folge, daß er sich noch weiter als ich (in meiner „Kosmischen Liturgie" ²1962) von der Meinung entfernt, die diversen Einflußsphären auf die maximanische Weltanschauung – Origenes-Evagrius-Kappadozier-Pseudodionysius-die Mönchstheologie (mit Diadochus)-die aristotelische Philosophie, schließlich Chalkedon – seien bei Maximus zu keiner letzten Synthese gelangt. Die berühmte Überwindung des theoretischen Origenismus in den „Ambigua" ist zwar eindeutig, aber nicht ganz so hinreichend scheint mir die Neutralisierung der intellektuellen Mystik des Evagrius, die in den „Zwei Centurien über die Theologie und die Ökonomie" doch noch deutlich durchbricht. Interessant ist das eindeutige Abrücken R. von der areopagitischen „Theurgie" und der Nachweis, daß Maximus deren Gefahren durch seine Theologie der Schöpfung und der sie umgreifenden freien Selbsterschließung Gottes (im Sinne von Eph 1) vollkommen neutralisiert habe. R. versteht es überdies gut, die (oft erweisbare, oft nur vermutete) Chronologie der Werke Maximus' beizuziehen, um eine stufenweise Vertiefung der zentralen Einsicht und die Verfeinerung des verwendeten Begriffsmaterials glaubhaft zu machen. Beim letzteren handelt es sich vor allem um die Polarität von Natur und deren Seinsweise (tropos), wobei der Troposbegriff aus dem trinitarischen Bereich (wo er die göttlichen Hypostasen bezeichnet) sowohl in der Anthropologie (für die statûs naturae) wie besonders in die Christologie übergeht, um die chalkedonische Formel auch bei radikaler Durchführung einer Kenosenthologie nicht zu gefährden und doch den ganzen Realismus der Soteriologie durchzuhalten.

Der Schlußteil über Kirche und Eschatologie ist notgedrungen wegen der Dürftigkeit der einschlägigen Texte weniger kraftvoll ausgefallen; der Autor muß das Fehlende stärker aus eigenem Gedankengut ergänzen oder nur Angedeutetes zur Geltung bringen. Eindrucksvoll und vielversprechend ist die Begriffsbestimmung der Ikone und die Darstellung der Kirche als „Ikone und Typos Gottes". Im ganzen zeigt sich erneut, wie sehr Maximus' weitgespannte Synthese die übrigen geistigen Gebäude, die vor ihm und nach ihm entstanden, um Haupteslänge überragt und sein Reichtum noch längst nicht ausgeschöpft und für die heutige Theologie fruchtbar gemacht ist. Selbst wenn R. vielleicht allzusehr vereindeutigt, ist die Richtung, in der das erfolgt, die für das heutige christliche Denken ergiebigste und schon von diesem Gesichtspunkt aus zu rechtfertigen.

Basel Hans Urs von Balthasar

Geschichte des Erzbistums Köln. In Verbindung mit A. Franzen, F. W. Oediger und J. Torsy hrsg. von E. Hegel. **Bd 1: Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts.** Neu bearbeitet von F. W. **Oediger.** – Köln: Bachem ²(1972). 461 S., 67 Taf. Lw. DM 60.–

Der erste und bisher allein erschienene Band der auf insgesamt vier Bände konzipierten Kölner Kirchengeschichte liegt nun schon in zweiter Aufl. vor. Die Neuauflage verdient eine besondere Anzeige, weil ihr erster Teil ‚Das Bistum Köln bis in die Zeit Karls des Großen' fast ganz umgearbeitet worden ist. Unter Leitung des früheren Bonner Kirchenhistorikers Wilhelm Neuß war das Gesamtwerk geplant und sein erster Band der Öffentlichkeit übergeben worden. Neuß hatte, in rheinischer Kirchen- wie Kunstgeschichte gleicherweise bewandert, schon früher ‚Die Anfänge des Christentums im Rheinland' behandelt und dabei ein weitgehend unausgeschöpftes Fundmaterial ausgewertet. So war ihm wie selbstverständlich die Behandlung der christlichen Antike zugefallen, woraus in die Neuauflage die Kapitel über die christlichen Inschriften und Grabbeigaben übernommen sind (61–70). Im übrigen hat sich der Forschungsstand so ausgeweitet, daß sein Beitrag mit den anderen Kapiteln nicht beibehalten werden konnte, zumal Neuß sehr breit angesetzt hatte und jeweils von einer großflächigen Betrachtung des räumlichen und zeitlichen Umfeldes herkommend an die Kölner Geschichte herangegangen war. Seit der Neuauflage ist die weitere Betreuung des Gesamtwerkes Eduard Hegel übertragen, der seinem 1965 verstorbenen Vorgänger und Lehrer im Vorwort ein ehrendes Gedenkblatt gewidmet hat. Friedrich Wilhelm Oediger, schon in der Erstauflage für den Hauptteil verantwortlich, hat nun den ganzen Band auf sich genommen. In strenger Beschränkung auf die Köln betreffenden Quellen hat er eine spürbare Straffung erreicht – der Band ist insgesamt um rund 80 Seiten kürzer geworden. Den eigenen Anteil hat er in einzelnen Punkten, meist in den Litaraturangaben, ergänzt, ihn also im ganzen unverändert gelassen. Die Darstellung Oedigers, der als Hrsg. des ersten Bandes der ‚Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter' wie wohl kein zweiter mit den Quellen vertraut ist, hat Eugen Ewig in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt (Jg. 64, 1968, 230–232) und bedarf keiner weiteren Empfehlung. Beim Lesen besticht von neuem der knappe, lebendige Stil, dazu die ständig spürbare Nähe der Quellen; zweifellos ein Meisterwerk!

Hier und da sind Druckfehler und Ungenauigkeiten in der Neuauflage stehen geblieben oder dazugekommen, am häufigsten bei den Anmerkungsziffern. Weniger erfreulich sind die offenbar durch ein besonderes Druckverfahren entstandenen Unebenheiten im Druckbild, daß willkürlich Zeilen quasi in Fettdruck erscheinen, daß es ferner mit Spatien und Zeilenabständen nicht sehr genau genommen ist.

Es ist erfreulich, daß sich das Werk, wie die Notwendigkeit einer Neuauflage zeigt, einen geachteten Platz in der Forschung hat erwerben können. Und so bleibt nur der Wunsch, daß die weiteren Bände bald folgen.

Münster Arnold Angenendt

Wollasch, Joachim: **Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt.** – München: Fink 1973. 201 S. (Münstersche Mittelalter-Schriften Bd 7) Lw. DM 48.–

Die Freiburger Habil.schrift aus dem Jahre 1963, die für den Druck 1969/70 in Rom bearbeitet werden konnte, bemüht sich um ein neues Verständnis des Mönchtums im Mittelalter und zeigt Wege, wie eine für das Verständnis der mittelalterlichen Welt so wichtige Erscheinung auf neue Weise erforscht werden kann. Drei Grundfragen sind es, die in den drei Kapiteln des Buches behandelt werden und zugleich als Überschriften dienen: Die Herrschaft der Äbte, die klösterlichen Gemeinschaften und die mönchische Bewegung.

1. Die Frage nach den mittelalterlichen Äbten erbringt den Befund, daß diese weit weniger bekannt sind als etwa die mittelalterlichen Bischöfe. Jene Äbte des früheren Mittelalters aber, die in der zeitgenössischen Überlieferung hervorragen, entsprechen in der Regel nicht unserer Vorstellung von einem Abt, der nicht mehr und nicht weniger als der Vater seiner Mönche sein soll. Zahlreiche Beispiele über Gregor den Großen, Columban, Pirmin, Bonifatius, Benedikt von Aniane und Hugo abbas bis hin zur Gerard von Brogne – um nur diese wenigen zu nennen – zeigen, daß die äbtliche Herrschaft oft ausgeweitet wurde über mehrere Klöster und nicht selten nichtmonastische Züge annahm. Es gibt Oberäbte, aber daneben auch Abtbischöfe und in zunehmendem Maße sogar Laienäbte. Als die geschichtlichen Situationen, in denen die Entfremdung äbtlicher Herrschaft von der klösterlichen Ordnung begann, sind der Dienst der Äbte für die kirchliche Mission und die Angewiesenheit der Klöster auf einen wirksamen weltlichen Schutz zu erkennen. Züge der hierarchischen Mission und der weltlichen Herrschaft bestimmen das Abtsein während der Christianisierung bis ins 10. Jahrhundert, was einer Entfernung von der Gemeinschaft der Abtei zu äbtlicher Herrschaft über diese und damit einer Entfremdung des Abtseins benediktinischer Prägung gleichkommt. Die rückläufige Bewegung dagegen kündigt sich im Versuch des benediktinischen Mönchtums an, seine ursprüngliche Gemeinschaft, die ‚stabilitas in congregatione' immer wieder zurückzuerobern. Der wahre Abt nämlich läßt sich nur in seiner Klostergemeinschaft erkennen. In ihr liegt, was in der Regula Benedicti eindringlich genug ausgesagt ist, die treibende Kraft, die den Abt zum Abte macht und in der Gemeinschaft von Abt und Brüdern, in der Abtei, klösterliches Eigendasein schafft. Da das echte Abtsein nur in der Gemeinschaft von Abt und Brüdern in einem Kloster des Mittelalters sich offenbart, muß sich der Blick auf die klösterlichen Gemeinschaften von Abt und Konvent richten.

2. Im zentralen zweiten Kapitel der Arbeit wird die klösterliche Gemeinschaft als wesentlicher Träger des abendländisch-mittelalterlichen Mönchtums erkannt. Hauptanliegen der monastischen Forschung muß es daher sein, die Zusammensetzung und Prägung, d. h. ‚das Leben' der Gemeinschaften zu erforschen. Dies kann nur aufgrund der monastischen Überlieferung selbst gelingen, die sich in den Consuetudines und in der sog. ‚Gedächtnisüberlieferung' verdichtet. Es sind die ‚Nekrologien', die erstmals als Erkenntnisquelle für die klösterlichen Gemeinschaften herangezogen, nicht nur wie bisher als Aufzeichnung der Äbte benutzt werden. An den Beispielen der Totenbücher von St. Vanne, St. Airy in Verdun, denjenigen von Mondsee und St. Emmeram, von St. Blasien und Marcigny und insbesondere am Beispiel des Nekrologs vom Michelsberg in Bamberg wird die Methode der Nekrologsforschung erläutert und praktiziert. Die Arbeit geht hier in wünschenswerter Weise ins Detail und exemplifiziert den Vorgang, der die mönchische Gemeinschaft von Abt und Brüdern als Träger des Klosters sichtbar werden läßt.

Denn nur vom Verständnis der Klöster als historischen Individualitäten her, so leitet das dritte Kapitel ein, besteht die echte Chance, auch das, was ‚monastische Reform' oder ‚mönchische Bewegung' besagen will, zu verstehen. Wenn das mittelalterliche Kloster aus seiner Vereinzelung heraustrat, indem mehrere Klöster von geistlichen oder weltlichen Personen oder Instanzen zu Klostergruppen zusammengefaßt wurden oder die mönchischen Gemeinschaften selbst über ihr eigenes Kloster hinaus wirkten, entstanden Klösterverbindungen, die monastischer oder herrschaftlicher Art sein konnten. Solche Klösterverbindungen wie die columbanische oder pirminische, aber auch der Versuch einer Ordnung des benediktinischen Mönchtums im Karolingerreich durch Benedikt von Aniane mit Hilfe der kaiserlichen Gewalt sind Ausdruck dafür, daß bei weltlichen und kirchlichen Großen wie vor allem im Mönchtum selbst das Streben stets lebendig war, eine das gesamte Mönchtum einende Ordnung und die Verwirklichung eines universal gedachten ‚ordo monasticus' anzustreben. Immer neue Reformen im Mönchtum seit seinen Anfängen haben dieses Streben zwar stärker werden lassen, nicht jedoch zum Ziel geführt, weil das Mönchtum sich von der Abhängigkeit von kirchlicher und weltlicher Herrschaft nicht freizumachen verstand. Erst in der monastischen Erneuerungsbewegung des 10. Jh.s hat das mittelalterliche Mönchtum den Weg gefunden, auf dem es zwischen Kirche und Welt zu einer geschichtlichen Größe ersten Ranges wurde. Die monastische Bewegung, die von Cluny ausging, zahlreiche neue Bewegungen entfachte und die gleichzeitige lothringische Reformbewegung überflügelte, erhielt in der ‚libertas' Clunys eine Strahlkraft, die weit über das Mönchtum hinaus in Kirche und Welt hinein reichte. „Die mönchische Bewegung, die ... von Cluny ausgegangen war und zum ersten Mal in der Geschichte des abendländischen Mönchtums zu dessen Selbstbestimmung zwischen kirchlich-hierarchischer und weltlicher Herrschaft geführt hatte, erhielt in dem von den Cisterciensern geschaffenen Orden höchste Steigerung, Ziel und Ende" (180). Dies wird am Bedeutungswandel der Begriffe *ordo* und *ecclesia* aufgezeigt, an Begriffen, die Cluniacenser und Cistercienser gerade umgekehrt gebrauchten. „Aus der mönchischen Selbstbestimmung, die Cluny in der Verbindung mit anderen Klöstern und in der Herrschaft über diese errungen hatte, ist bei den Cisterciensern die rundherum abgeschlossene mönchische Welt des Ordens geworden. Anstelle des bisher gegebenen Zuges mönchischer Bewegung zum Ganzen trat jetzt die Spaltung in ordines" (181). „Indem die Ordensverfassung der Cistercienser von alten und neuen Gruppierungen im Mönchtum, von Kartäusern, Prämonstratensern und Cluniacensern übernommen wurde, griff die Aufspaltung um sich. Fragwürdig wurde die Idee der christlichen Gemeinschaft, wie sie, solange im abendländischen Mönchtum die benediktinische Regel alleingültig gewesen war, die Klöster Europas bestimmt und Menschen aller sozialen Schichten begeistert hatte. Die von den Historikern als Reichtum aufgefaßte Vielfalt der neuen Mönchsorden, die in Wirklichkeit auch eine zunehmende Aufspaltung des Mönchtums darstellte und in den Augen mancher Zeitgenossen zu Mönchsgezänk degenerierte, markiert das Ende einer bemerkenswerten mönchischen Bewegung und zugleich schon den Umschwung zu neuen religiösen Bewegungen" (184).

Die Fülle der in der Schrift angeschnittenen Probleme ließ sich nur andeuten. Daher wollen die hier skizzierten Gedankengänge des Werkes als Hinweis darauf verstanden sein, daß der Schrift eine Konzeption zu Grunde liegt, die der monastischen Forschung neue, starke Impulse geben wird.

Münster Karl Schmid

Stratenwerth, Heide: **Die Reformation in der Stadt Osnabrück.** – Wiesbaden: Franz Steiner 1971. (VIII), 183 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz Bd 61) kart. DM 28.– Lw. DM 32.–

Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts, in dem fortschreitende Reideologisierung viele politischen Auseinandersetzungen bestimmt und längst vergessen geglaubte ideologische Positionen neu bezogen werden, können Forschungen auf Interesse rechnen, die das Spannungsfeld zwischen Ideologie und in Staat und Verwaltung gestalteter Wirklichkeit zu erhellen trachten.

Wie nur wenige Perioden der Vergangenheit, vollzieht sich die Geschichte der Reformationszeit auf eben jenem Spannungsfelde zwischen Politik und Religion, und eine Arbeit, die den Wirkungszusammenhang zwischen den Kräften in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stellte, könnte über bloß historische Beschreibung hinaus sogar eine gewisse aktuelle Relevanz erlangen.

Das Buch von H. Stratenwerth fußt im wesentlichen auf zwei gedruckten Chroniken des 16. Jahrhunderts über die Reformation in Osnabrück (Hamelmann und Lilie) sowie auf Akten insbesondere der Staatsarchive in Münster und Osnabrück; wichtigste

ungedruckte Quellen waren die Protokolle des Osnabrücker Domkapitels. Vf. strebt nun weniger nach Erhellung des mit der Reformation einhergehenden politischen Ringens, das schließlich zur Bildung der Konfessionsparteien und zur Spaltung der einen christlichen Kirche geführt hat, und auch nicht nach Klärung besonderer theologischer Aspekte der Reformation in Osnabrück; sie will vielmehr die verwaltungstechnische Seite der Reformation, also die Reform von Kirche und Kirchenverfassung im ursprünglichen, restriktiven Sinne des Begriffes aufzeigen, weist dagegen die verfassungs- und machtpolitischen, sozialen und wirtschaftlichen Momente im Prinzip künftigen Arbeiten zu.

So ergibt sich die Disposition der Arbeit – eher vordergründig – im wesentlichen aus der zeitlichen Abfolge der Ereignisse von 1521–1553.

Dabei werden im 1. Abschnitt (15–27) Stadtregierung und kirchliche Verhältnisse im vorreformatorischen Osnabrück geschildert, während das zweite und Hauptkapitel (29–95) das Auf und Ab reformatorischen Bemühens im Zeichen weitgehender Passivität der Obrigkeit darstellt. Vf. zeichnet die Entwicklung vom ersten Auftreten reformatorischer Äußerungen im Jahre 1525 an eingehend nach. Dabei zeigt sich – und hier wird erfreulicherweise über den selbstgesteckten Rahmen sozial- und wirtschaftshistorischer Abstinenz hinausgegriffen –, daß bestimmte Reformationsforderungen von Anfang an dazu dienen sollten, soziale und wirtschaftliche Interessen der Unterschichten nachdrücklicher zu vertreten. Für den Rat der Stadt waren indes nur die Einheitlichkeit der Predigt im Stadtgebiet und damit der innere Friede der Bürgerschaft von Belang; die religiöse Frage stellte sich ihm wesentlich als ein Problem der öffentlichen Ordnung dar. Vf. sieht mit Recht darin eine gewisse Parallele zur Haltung des Domkapitels, das 1532 als neuen Landesherrn Franz von Waldeck gegen einen braunschweigischen Kandidaten wählte, um die hergebrachte ständische Ordnung vor befürchteten braunschweigischen Eingriffen zu schützen, und dafür die bekannte schwankende Haltung Waldecks zur neuen Lehre in Kauf nahm.

St. zeigt im folgenden auf, in wie starkem Maße Ausbreitung oder Stagnation der Reformation von einzelnen Persönlichkeiten wie Klarenbach oder Buthmann abhängig waren, während Rat und auch Domkapitel eher konservativ als progressiv oder reaktionär lediglich die überkommene Ordnung zu wahren trachteten. Ob es sich um die Gottesdienstordnung oder um das Singen deutscher Lieder handelte: Domkapitel und Rat schritten eher gegen formale Verstöße als gegen die inhaltliche Entleerung der alten Formen ein. Die konservativ-abwartende Haltung des Rates bedeutete für die Revolutionierung des alten Glaubens weder Förderung noch Hindernis.

In dieses vom Vf. gezeichnete Bild eines ideologisch indifferenten, technokratisch-verwaltungsjuristisch agierenden Rates fügt sich zwanglos das Verbot der lutherischen Predigt 1533 ein: es kam nicht auf Druck der Altgläubigen zustande, sondern wurde dadurch ausgelöst, daß zunehmend aggressive Predigten Unruhe in die Bürgerschaft trugen und damit die öffentliche Ordnung und die Stellung des Magistrats zu gefährden schienen.

Wie die Stadt, so sahen auch Bischof und Domkapitel nicht in der Bekämpfung der neuen Glaubensinhalte, sondern in disziplinarischen Maßnahmen und – was den Mangel an Lehrern und Pfarrern anlangte – in der Beschaffung ertragreicherer Pfründen ihre Hauptaufgabe.

Im 3. Kapitel werden die Voraussetzungen für die Einführung der Reformation erörtert (97–108), wobei neben der reichsrechtlichen Situation, wie sie durch die Religionsfrieden von 1532, 1539 und 1541 geschaffen wurde, vor allem die reformationsfreundliche, ja unmittelbar reformationsfördernde Haltung des Landesherrn betont wird; Vf. erwähnt auch die wachsende religiöse Unruhe in der Bevölkerung, ohne indes näher darauf einzugehen.

Die Neuordnung des Kirchenwesens ist Gegenstand des 4. Abschnitts (109–155), in dessen Mittelpunkt das Wirken des von der befreundeten Hansestadt Lübeck ausgeliehenen Superintendenten Hermann Bonnus in Osnabrück steht.

Bonnus hat jene Kirchenordnung von 1543 geschaffen, die im wesentlichen auf der Bugenhagenschen Ordnung für Lübeck von 1531 fußt, diese aber wesentlich strafft und kirchenorganisatorische Fragen in den Vordergrund rückt. Insofern paßt sich die neue Ordnung ganz den Tendenzen der bisherigen Ratspolitik an, die stets über den Inhalt des geltenden Rechts seine Form gestellt hatte. Vf. weist nach, daß der in seinen alten Strukturen fortbestehende Rat es angesichts der Wirren in anderen Städten als seine Hauptaufgabe ansah, die neue Lehre in obrigkeitlich kanalisierte Bahnen zu lenken. Er betrachtete die Kirchenordnung im Grunde als ein systemstabilisierendes Element, das einen wachsenden Druck der Bevölkerung – dessen religiöse, wirtschaftliche oder soziale Ursachen Vf. nicht untersucht hat – auffangen sollte, und wertete sie als obrigkeitliche Polizeiverfügung wie andere auch: wie 1533 zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung die lutherische Predigt verboten worden war, so verbot der Rat jetzt die altgläubige aus rein ordnungspolizeilichen Gründen.

In den folgenden Jahren leistete das Domkapitel zwar hinhaltenden Widerstand gegen die Einführung der Reformation im ganzen Fürstbistum, zeichnete sich aber weniger durch eifernden Glaubenskampf als vielmehr durch realpolitisch geschicktes Taktieren aus.

Die Niederlage von Landesherr und Stadt auf Grund des Augsburger Interims bildet den Abschluß der Arbeit (157–165). Franz von Waldeck gab nach Einleitung eines Ketzerprozesses die Reformation auf, der Rat sah die reichsrechtliche Basis seiner vorläufigen Kirchenordnung von 1543 durch die Regelungen des Interims von 1548 zerstört und entließ ebenfalls die protestantischen Prediger.

Vf. berichtet relativ wenig über die nun folgenden Jahre, in denen sich das Domkapitel zwar um eine Restauration bemühte, darin aber weniger am völlig passiven Rat als vielmehr am Fehlen katholischer Prediger und am Widerstand der Bürger scheiterte. Die Einbettung in die allgemeine Reichsgeschichte ist so knapp ausgefallen, daß man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, die Arbeit habe eigentlich 1547 enden sollen. Ein so zentrales und für das Überleben der Reformation in der Stadt Osnabrück bestimmendes Ereignis wie der Augsburger Religionsfriede ist nur am Rande erwähnt, obgleich beispielsweise das Verbot von § 15, nämlich die Erwirkung kaiserlicher Mandate in Religionsfragen, gerade die Hauptwaffe traf, deren sich das Domkapitel in der Auseinandersetzung mit dem Landesherrn bedient hatte.

So werden die bewegenden religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Kräfte, manchmal auch verfassungsrechtliche Aspekte nicht immer ausreichend gewürdigt.

Was St. dagegen leistet und in eindrucksvoller Weise herausarbeitet, das ist die Darstellung der Politik einer kleinen Stadtobrigkeit, die all jenen religiösen und sozialen Problemen weithin verständnislos gegenüberstand, die ihr eigentliches Anliegen in der Wahrung der öffentlichen Ordnung durch eine Art von Religions- und Kirchenverwaltung sah, die nur eine Aufgabe der „Policey" neben anderen – wohl gar wichtigeren – war. Es ist im Grunde ein besonderer Aspekt der Reformationsgeschichte, nämlich die Bewältigung der Reformation als Aufgabe der öffentlichen Verwaltung, dessen Erhellung wir St. zu danken haben.

Osnabrück Heinz-Günther Borck

Schützeichel, Heribert: **Die Glaubenstheologie Calvins.** – München: Max Hueber Verlag (1972). 276 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie. Bd 9) br.

In der vorliegenden Arbeit hat sich der Vf. als Ziel gesetzt, die calvinische (= calv.) Theologie des Glaubens (= G) mit der katholisch-scholastischen Glaubenslehre zu konfrontieren, wie diese sich von Petrus Lombardus über Thomas von Aquin und die Kontroverstheologen der Gegenreformation bis nach dem II. Vaticanum herauskristallisiert hat. Zwei Hauptteile treten im Werk hervor: ein erster, in dem Calvins (= C.) Kritik am Scholastischen Glaubensbegriff recht ausführlich diskutiert wird (73–121), und ein zweiter, in dem C.s Lehre über den Glauben eine systematische Darlegung erfährt (122–270). Hier werden erfreulicherweise nicht nur die einzelnen Elemente der calv. Glaubensdefinition als solcher analysiert, sondern auch eine ganze Reihe von begrifflichen Korrelationen wie „G. und Liebe", „G. und Buße", „G. und Kirche", „G. und Sakramente". Dadurch erhält die Arbeit einen hohen Grad an Plastizität und anregender Spannungskraft.

In der Einführung erfolgt eine korrekte Darstellung der neueren und neuesten katholischen Calvinforschung im allgemeinen. Man wird jedoch etwas mehr Einzelheiten über die bisherigen Ergebnisse der evangelischen (A. Hauck u. W. Krusche!) und katholischen Forschung gerade über das Thema „G." bei C. vermissen (siehe 41). Es bleibt in diesem Zusammenhang auch eine Begründung des Urteils aus, die Arbeit des Katholiken J. Fritz, Der Glaubensbegriff bei C. und den Modernisten (Freiburg 1913), sei „unzureichend und überholt" (41). C.s Gedanken gibt der Vf. in der Regel genau wieder, obwohl er auf Zitate im Text verzichtet. Klare und zutreffende Zusammenfassungen erleichtern die Übersehbarkeit dieser auch sonst gut leserlichen Arbeit.

Die Tatsache, daß der Vf. bei einem Vergleich und einer Konfrontation zwischen der scholastischen Theologie im umfassendsten Sinn und C.s Glaubenstheologie ansetzt, hat gewiß bestimmte Vorteile. Denn gerade dieses Bezugsfeld ist von der Forschung bisher nur oberflächlich behandelt worden. Besonders interessant ist hier die häufige Erwähnung von Übereinstimmungen zwischen C. und Thomas von Aquin (71f, 83, 132, 154f, 194, 213,

224, 161f). Der zumindest indirekte Einfluß des Aquinaten auf das calv. Denken ist nämlich eine nicht unwichtige Arbeitshypothese der gegenwärtigen Calvinforschung. Ob der ebenfalls häufige Vergleich der behandelten Theologie mit eindeutig anticalvinistischen Kontroverstheologen wie Thomas Stapleton zum Verständnis der Glaubenslehre C.s wirklich unerläßlich ist, bleibt fraglich. Methodisch überzeugender wirkt, wenn der Vf. in seinen Dialog mit C. auch die moderne Exegese einbezieht (z. B. 138–140), und Schritt für Schritt aufzeigt, wo der französische Reformator mit deren Erkenntnissen übereinstimmt (z. B. 140, 173) bzw. im Widerspruch steht (z. B. 176). Denn C. selbst will biblische Theologie treiben und beansprucht dabei die genaueste Erkenntnis der „littera". Man wird eventuell bedauern, daß der Vf. fast immer katholische Exegeten anführt und auch unter diesen oft den Vortritt einem Einzigen (z. B. Otto Kuss, 174–180, 183–187) gibt. Sonst führt er aber seine Auseinandersetzung als katholischer Theologe mit C. in aller Sachlichkeit. Wie im Fall der Exegese, so sagt er auch im Hinblick auf die mittelalterliche Scholastik, das Tridentinum und die nachtridentinischen Äußerungen des Lehramtes, wo die calv. Glaubenstheologie von diesen abweicht oder mit diesen übereinstimmt und auch, in welchen Punkten C. gegenüber diesen Instanzen recht (vgl. 128f, 158f) bzw. unrecht hat. Gewiß hat man den Eindruck, daß der Reformator sozusagen einem „Kreuzverhör" unterworfen ist, und daß der „Prozeß" auf Urteilsprüche hinausläuft, zumal die im ersten Hauptteil eingeleitete Konfrontation „Calvin-Scholastik" auch im zweiten maßgebend bleibt. Doch erhält der Reformator meistens die gleichen Chancen wie seine Gegner, so daß das Verfahren des Vf. nicht ganz unzutreffend als wohlwollende „ökumenische Apologetik" bezeichnet werden kann. Bezeichnend ist dafür, daß Worte wie „Häresie" und „Irrlehre" vermieden und die Lehrdifferenzen nie dogmatisch zugespitzt werden. Freilich stellt sich dann auch die Frage, nach welchen Kriterien C.s Glaubensverständnis als „theologisch nicht befriedigend" bzw. „befriedigend" (270) beurteilt wird. Etwa nach dem, was Dogma ist (dieses Wort wird auch kaum gebraucht!) oder nach dem, worüber ein Konsens aller Scholastiken herrscht, oder nach den Ergebnissen einer bestimmten modernen biblischen Theologie? ...

Als Alternativvorschlag zur hier verwendeten und in gewisser Hinsicht wissenschaftlich legitimen und nützlichen Methode, möchte ich folgendes sagen. Da Calvins Glaubenstheologie unbestreitbar eine „Mitte" hat, die wie bei Luther der Rechtfertigungsvorgang ist (der Vf. selbst scheint sich dessen bewußt zu sein, vgl. 87f, 124, 161, 189, 209), ist es möglich, von dieser Basis auszugehen und erst in einer zweiten Etappe den dazu gehörenden „Überbau", d. h. C.s Scholastikkritik zu untersuchen. So erschließt sich auch jenes hermeneutische Prinzip, das das Verständnis der besprochenen Einzelthesen in ihrer tiefsten Einheit erscheinen lassen kann. Angenommen, daß C. im Glaubensgeschehen grundsätzlich den Vollzug des sola gratia gewährten Rechtfertigungsprozeesses sieht, läßt sich der Bezug „Glaube und Rechtfertigung" am besten nicht als ein Teilthema unter anderen behandeln (vgl. 201ff), sondern als Grundlage der gesamten Glaubensthematik bei C. wie auch seiner daraus folgenden mehr oder weniger legitim „einseitigen" Kritik an scholastischen Thesen. – Zu bedenken ist weiterhin, daß C. mit einem echt reformatorischen Vorverständnis arbeitete (vgl. 47–60), d. h. auch in seiner Glaubenstheologie gegen eine bestimmte Praxis und folglich gegen die damit zusammenhängende Theorie „kämpfte". Besser gesagt: er bekämpfte jene theologischen Wurzeln (z. B. mangelnde Christozentrik, vgl. 79), aus denen praktische Verzerrungen im Bereich der kirchlichen Strukturen, der Sakramente, der Ethik und der Frömmigkeit (z. B. entartete Heiligenverehrung) entsprungen sind, und setzte sich gleichzeitig für eine nach dem Evangelium reformierte (christozentrische) Theorie und Praxis ein. Berücksichtigt man dieses reformatorische Anliegen mit, so wird man den Akzent nicht einseitig auf die rein technisch-theologische Debatte zwischen der calv. und den verschiedenen scholastischen Deutungen des Glaubensakts legen. – Schließlich stellt sich noch die Frage der Sprache. Richtig fragt der Vf. einmal: „Verstanden die Scholastiker in ihren Erörterungen über die Gnadenerkenntnis und ‚Gnade' dasselbe wie C.?" (107). Es liegt auf der Hand, daß vor allen anderen Überlegungen die Ermittlung der Denksprache C.s erforderlich ist. Nach einer solchen vorausgehenden Untersuchung wird es dann leicht sein zu erklären, warum etwa ein Begriff wie „habitus" (84) dem auch in bezug auf den Glauben vorwiegend dynamisch denkenden C. wenig sinnvoll erscheinen mochte. – Und noch eines: So wie es möglich ist, für C.s Glaubenstheologie eine Mitte, ein hermeneutisches Prinzip, ein praxisorientiertes Vorverständnis und eine Denksprache zu ermitteln, so ist das auch möglich für die tridentinische Lehre vom Glauben, die m. E. das historisch realste katholische Pendant zur calv. Systematik ist. Im Einverständnis mit dem Vf. (143) sehe ich beim Tridentinum das hermeneutisch Spezifische und das alles übrige Erhellende in jener Theologie der Willensfreiheit und der Mitwirkung des Menschen mit Gott, die auch zum Kern der katholischen Lehre vom Glauben gehört. Diese Basis mit der reformatorischen Basis C.s zu konfrontieren, wäre die abschließende Aufgabe der hier vorgeschlagenen methodischen Alternative.

Die Erwähnung dieser Aufgabe bedeutet freilich keineswegs, daß der Rezensent die vom Vf. gewählte Methode nicht gutheißen kann. Die positive Leistung liegt unbestreitbar vor. Der Versuch Schützeichels, den positiv und negativ ausfallenden scholastischen Implikationen der calv. Glaubenstheologie und der dazu gehörenden Polemik nachzugehen, entspricht einer echten Notwendigkeit der Forschung. Die Sorgfalt, mit der er dies getan hat, verdient Anerkennung und verspricht eine recht fruchtbare Fortsetzung seiner Forschungstätigkeit.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Krasenbrink, Josef: Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum. – Münster: Aschendorff (1972). XVI, 288 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 105) kart. DM 58.–

Über Ursprung und Wirken der „Congregatio Germanica" bestand, wenn man von der Edition der Kongregationsprotokolle (1573–1578) durch W. E. Schwartz absieht, bis in unsere Zeit eine große Unkenntnis. So ist es nicht verwunderlich, daß selbst die dürftigen Angaben in Lehrbüchern und Lexika sich durch Fehler auszeichnen.

K. zeigt im I. Kap. (1–10), daß der erste Vorstoß zur Gründung einer Kongregation für deutsche Angelegenheiten (1571) durch den Augsburger Bischof und Kardinal Otto Truchseß von Waldburg, gestützt auf ein „consilium", das K. mit überzeugenden Gründen Petrus Canisius zuschreibt, erfolgt ist. Als Hauptziel schwebten ihm die Erneuerung der Kirche und die Rückgewinnung der Protestanten vor. Die dafür notwendigen Maßnahmen sollten an zentraler Stelle in Rom koordiniert und dirigiert werden.

Im II. Kap. (14–41) skizziert K. sozusagen als Vorläufer der „Deutschen Kongregation" drei temporäre Kardinalsdeputationen für deutsche Angelegenheiten unter den Päpsten Pius IV. und Pius V. Eine dieser Deputationen beschäftigte sich mit den in erster Linie von Kaiser Ferdinand I. erhobenen Forderungen nach Gewährung des Laienkelchs und der Priesterehe. Pius V. hätte höchstwahrscheinlich auch die Priesterehe konzediert, wenn er den energischen Protest des spanischen Königs Philipp II. nicht so sehr gefürchtet hätte. Eine andere Deputation befaßte sich mit der Marschroute, die Kardinal Commendone als Legat beim Ausburger Reichstag im Jahre 1566 gehen sollte. Bemerkenswert ist, daß kein Protest gegen den Augsburger Religionsfrieden auferlegt wurde. Und eine dritte Kardinalsdeputation erörterte die Situation, die im Erzbistum Köln mit der Wahl des zur Augsburger Konfession neigenden Friedrich von Wied als Erzbischof von Köln gegeben war. Da aber Friedrich wegen Verweigerung der Professio fidei die Confirmation durch Rom nicht erhalten konnte, sah er keine andere Möglichkeit als Abdankung.

Das III. Kap. (42–73) informiert über die durch Pius V. am 23. 7. 1568 gegründete ständige Kardinalsdeputation zur Rückführung „der ultramontanen Häretiker". Die Initiative dazu ging vor allem von Canisius aus, der dem Papst in einer Audienz über die Zustände in Deutschland berichtete und gleichzeitig konkrete Vorschläge unterbreitete, wie die schlimmen Verhältnisse gebessert werden könnten. Die Deputation sollte für alle gefährdeten Gebiete jenseits der Alpen zuständig sein. „Darum ist es falsch, von der pianischen Gründung als der Congregatio Germanica zu sprechen" (50). Diese Deputation, der vier Kardinäle aus vier verschiedenen Ländern angehörten, trug jedoch nur inoffiziellen Charakter. Ihre Tätigkeit dauerte nicht über das Gründungsjahr 1568 hinaus. Für aktuelle Probleme bildete Pius V. ad-hoc-Kommissionen. So betraute er im März 1571, und nicht, wie K. meint, schon im Januar 1570 (die Berufung auf Pastor geschieht zu Unrecht!), sechs Kardinäle mit der Widerlegung der Magdeburger Centurien. Die kurze Dauer der von Pius V. ins Leben gerufenen Kommissionen hatte nach Meinung K.s ihre Ursache darin, „daß der Papst aufgrund seines persönlichen Naturells zu einer echten Zusammenarbeit mit den Kardinälen nicht imstande war" (73).

Zum eigentlichen Thema kommt der Autor im IV. Kap. (74–248), in dem er die Arbeit der Congregatio Germanica unter Papst Gregor XIII.

von 1572 bis 1585 schildert. Während die Kommission von 1568 einen übernationalen Auftrag zu erfüllen hatte, dachte dieser Papst bei der Gründung der Kongregation, die Ende 1572 erfolgte, allein an Deutschland. Zu den einflußreichen Kardinälen der ersten Zeit gehörten Otto Truchseß von Waldburg, Christoph und Ludwig Madruzzo, Zaccaria Delfino und Giovanni Morone, die in Kurzbiographien vorgestellt werden. Daß diese Kongregation nicht nur Beratungen anstellte, sondern auch Entscheidungen fällte, zeigt K. an mehreren Fragen (Entstehung der Reformnuntiaturen; Reformarbeit der Nuntien; Neugründung des Collegium Germanicum; Kolleggründungen in Deutschland; Besetzung von Bischofsstühlen) ausführlich auf.

Im V. Kap. (249–260) hören wir, daß die Kongregation unter Sixtus V. zur Untätigkeit verurteilt war. „Die Natur Sixtus' V., genialer als die seines Vorgängers, vertrug keinen gleichwertigen Ratgeber neben sich" (249). Dieser Papst förderte wieder die seit dem 13. Jahrhundert vorgeschriebenen ad-limina-Besuche der Bischöfe, indem er anordnete, daß die deutschen Bischöfe alle vier Jahre zur Berichterstattung nach Rom kommen müßten. Darüber hinaus organisierte er die Römische Kurie neu, wobei die Konzilskongregation an der Spitze rangierte, und baute das Nuntiaturwesen aus.

Im VI. Kap. (261–263) berichtet K. auf ganzen drei Seiten von der Wiedererrichtung der Congregatio Germanica durch Innozenz IX. im Jahre 1591. Einiges Material hätte der Autor der 1969 von Roberg herausgegebenen Edition zur Nuntiatur des Ottavio Mirto Frangipani (1590–1592) entnehmen können.

Eine wirksamere Tätigkeit entfaltete die Kongregation unter dem Pontifikat Clemens' VIII., wie Kap. VII (264–282) beweist.

Das letzte Kap. VIII (283–288) informiert, leider etwas zu knapp, über die Kardinalsdeputationen für deutsche Angelegenheiten von 1605 bis zur Gründung der Congregatio de Propaganda Fide im Jahre 1622. Verwoben in diesen Abschnitt sind einige rückblickende Gedanken, die freilich kein Resümée der gesamten Untersuchung ersetzen können.

Der Rezensent hat übrigens den Eindruck, daß dem Autor Zeit und Kraft fehlten, die im ganzen gründliche Untersuchung gebührend abzuschließen. Dazu gehört auch, daß das Buch ohne Register geblieben ist, ein Manko, das mit keinem Wort zu entschuldigen ist.

In formaler Hinsicht weist die Untersuchung beträchtliche Mängel auf. Unerträglich hoch ist die Zahl der Lese- bzw. Druckfehler. Einige Beispiele: quaesto statt richtig questo (S. 17 Anm. 27), 25. Dez. statt 3. Nov. (S. 18 Anm. 34), oeterni statt aeterni und 1580 statt 1588 (S. 20 Anm. 41), cose statt cosa (S. 24 Anm. 56), negolio statt negotio (S. 45 Anm. 9b), 1670 statt 1570 (S. 69 Anm. 113), Salli statt Galli (S. 95 Anm. 89, S. 96 Anm. 91), Bonelli statt Rusticucci (S. 137 Anm. 279), aiuto statt aiutato de' (S. 137 Anm. 279), Gregor III. statt Gregor XIII. (172), 1592 statt 1591 (249). Wie mangelhaft manche frühere Edition sein kann, beweist ein Vergleich zwischen dem von K. S. 261 Anm. 3 nach der Edition von J. Schweizer gebotenen Zitat mit dem Wortlaut in der neuesten Edition von B. Roberg, die K. leider nicht benutzt hat.

Dem Quellen- und Literaturverzeichnis mangelt es an Übersichtlichkeit; dies gilt besonders für die Nuntiaturberichte.

Bedauerlich ist, daß einige Werke in den Anmerkungen verkürzt angeführt werden (S. 10 Anm. 32; S. 11 Anm. 4; S. 12 Anm. 4; S. 17 Anm. 28), obwohl sie im Quellen- und Literaturverzeichnis nicht enthalten sind.

Die Interpunktionen sind häufig willkürlich gesetzt. Die verwendete Form des Apostrophs besteht im Deutschen nicht!

Um Verwechslungen vorzubeugen, sollte die Nr. einer Urkunde nicht vor (nr. 338 372–375), sondern hinter der Seitenzahl stehen.

Die Kolumnentitel sind, da zu allgemein und noch dazu auf der linken wie der rechten Seite gleichlautend, wenig hilfreich. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis hätte hier Verwendung finden können.

Die Arbeit von K. schließt eine Lücke in der Forschung. Dieses Verdienst des Autors wird durch die formal-technischen Ausstellungen nicht wesentlich geschmälert.

Bamberg Georg Denzler

Heijne, Rien: **Sprache des Glaubens.** Systematische Darstellung der Theologie von Ernst Fuchs. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972. VIII, 192 S. kart. DM 29.–

Der Untertitel dieser Veröffentlichung könnte in die Irre führen, erwartet man doch unter einer „Systematischen Darstellung" auch ein Minimum von objektivierender Distanz und kritischer Reflexion über Methode und Inhalt des Dargestellten. Das ist hier ganz und gar nicht der Fall. Die vorliegende Arbeit eines jungen katholischen niederländischen Theologen, der 1969/70 in Marburg ein Studienjahr verbrachte, ist eher eine nachmeditierende, die verschiedenen Texte und Elemente harmonisierend in einen einzigen Denk-Duktus versammelnde (und in diesem Sinn systematisierende) Paraphrase der Theologie von E. Fuchs, und zwar unter ihrem bestimmenden Kristallisationspunkt: dem Verständnis des Heilsgeschehens als Sprachereignis der Liebe.

Im ersten Teil wird eine exklusiv existentialphilosophische Phänomenologie der Sprache und des Menschen als des von der Sprache bestimmten Seins dargeboten, auf deren Folie im zweiten Teil das Heilsgeschehen als „Sprachgeschehen der Liebe" entfaltet wird („Gott mischt sich in unsere Sprache ein" und spricht sich darin als Liebe aus: 85ff). Das Buch schließt mit drei Beiträgen von Ernst Fuchs selbst: „Neun einleitende Thesen zum Ansatz einer christlichen Theologie"; eine Predigt „Vom Absoluten" (deren Stellenwert hier dem Rezensenten nicht klar geworden ist); ein Nachwort.

Verf. tritt in seiner „Paraphrase" völlig hinter das Denken von Fuchs zurück; bis in Sprache, Diktion und Stil hinein bleibt alles Gesagte ganz im Horizont dieser Theologie. Entsprechend bestätigt Fuchs in seinem Nachwort dieser „Präzisionsarbeit" zu Recht, daß sie „sowohl dem Wortlaut als auch den Intentionen" seiner Theologie entspreche (186). Aus diesem Grund käme eine gründliche Auseinandersetzung mit dieser Veröffentlichung einer Auseinandersetzung mit der Theologie von E. Fuchs gleich. Das würde hier zu weit führen und müßte billigerweise auch anhand von Fuchsschen Originaltexten geschehen. Jedoch, auch wenn man kritische (und sehr kritische) Vorbehalte gegen diese Art extrem existentialtheologischen Denkens hat: man wird gleichwohl die vorliegende Arbeit sehr begrüßen und empfehlen dürfen. Denn wer sich je mit der Theologie von E. Fuchs beschäftigt hat, weiß wie schwierig bisweilen infolge der Vorliebe des Autors zu abrupten Gedankengängen und änigmatischen Formulierungen der Verstehenszugang ist. Von hier aus gesehen ist die Paraphrase von H. außerordentlich hilfreich, da sie in übersichtlichen und gut begründeten Schritten (jeweils mit Angabe der Belegstellen bei Fuchs) den Leser sehr genau den Weg in die Mitte der Theologie von Fuchs führt. (Wenngleich auch bei H. die Esoterik der Sprache gelegentlich seltsame Blüten treibt, z. B.: „Denn das Sein als Nichts begründet gerade so etwas wie Existenz im strengen Sinne dieses Begriffs, der ein Draußen in meinem Innern willentlich unterbringt" (35). Oder: „Erst das konkrete Wort hebt das Sein in das Sein, läßt Versammlung als Versammlung ein und deshalb auch zu. Sprache ist insofern Zulassung im Einlaß. Das Sprachereignis ist ‚Erlaubnis'" (47).

Wien Gisbert Greshake

Mödlhammer, Johann Werner: **Kirche und Welt bei Paul Tillich.** Nachkonziliare Untersuchungen zum theologischen Ansatz. – Wien: Notring 1971. 225 S. (Dissertationen der Universität Salzburg 3) kart. öS 75.–

Unter den bislang veröffentlichten Arbeiten über die Theologie Paul Tillichs nimmt die vorliegende Dissertation schon insofern eine herausragende Stellung ein, als es sich bei ihr um eine nachkonziliare Untersuchung handelt, die – und das sei vorweg betont – das weitgespannte Lebenswerk dieses protestantischen Denkers mit großem Verständnis und profunder Kenntnis über den besonderen Aspekt seiner ökumenischen Bedeutung hinaus theologiegeschichtlich einordnet und sehr differenziert darstellt. Die im Untertitel ausgedrückte Einschränkung wirkt sich also in keiner Weise etwa als eine Verengung der Interpretation aus. Im Gegenteil, der Verf. weiß schon vom Anfang an zu überzeugen, daß für ihn die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute wohl ein Ausgangspunkt ist und den Orientierungshorizont darstellt, thematisch aber die Theologie Tillichs zur Sprache kommen soll. Und das geschieht in einer Weise, wie man es sich für eine solche Monographie nicht besser wünschen kann.

Die Hauptthemen der Arbeit sind – gemäß der Pastoralkonstitution – die Kirche und die Welt. Beide Problemkreise greifen aber ineinander, denn Kirche ohne Welt ist genau so nicht möglich, wie sie auch nicht als Zwischeninstanz zwischen Gott und der Welt aufgefaßt werden dürfte. Um nun Tillichs Deutung ihrer Zuordnung, Unterschiedenheit und dialektischen Einheit, also des Weltverhältnisses der Kirche strukturell im Ansatz zu erhellen, versteht der Verf. beide Größen so komplex wie nur möglich: die Welt als Schöpfung und als gefallene Wirklichkeit, in ihrer Essenz und Existenz, als Natur und als einen vom Menschen in Freiheit und Bindung, in Verantwortung, aber auch in Verantwortungslosigkeit gestalteten Bereich – also auch als Kultur in ihren verschiedensten Ausprägungen; dementsprechend wird dann auch die Kirche wohl auch als Organisation, zunächst aber vor allem als Gemeinschaft derjenigen, die von dem auch in der Welt wirkenden Geist Gottes ergriffen sind, verstanden.

Durch diesen von vornherein ins Universale ausgeweiteten Problemhorizont gewinnt der Verf. zweifellos den rechten Zugang zur Theologie Tillichs, die nun sehr eingehend dargestellt wird. Aus der Fülle der Gedanken sei nur auf folgendes hingewiesen: In der Grundlegung kommt es vor allem auf die ontologische Begründung der Wirklichkeit an, so daß die mit dem „Protestantischen Prinzip" der Rechtfertigung aus Glauben oft verbundene Gefahr einer existenztheologischen Vereinseitigung, ohne dieses Prinzip zu verkürzen, gebannt ist und die theologischen Themen der Transzendenz und Gegenwart Gottes in der Welt, der Religion, des Heiligen Geistes und des Heiligen usw. wieder zu ihrem Recht kommen. Dementsprechend wird dann auch Tillichs Verständnis des Wesens der Kirche zunächst als das einer „Geistgemeinschaft" mit dem Akzent auf ihrer Unsichtbarkeit und einem gewissen Vorrang des „formalen" Glaubens herausgearbeitet, um so dessen Bemühung um die Einheit der Kirche, um die Überwindung des Nebeneinanders von Kirchen und von Kirche und Welt zu motivieren. Die „sichtbare" Kirche wird dabei natürlich nicht außer Acht gelassen, auch wenn sie, mit Tillich, hauptsächlich vom Ansatz und im Horizont des christologisch begründeten „Neuen Seins" entfaltet wird, und gerade dadurch kommt ihre Bedeutung für die Welt zur Geltung. Ein Vergleich im Sinne eines Gesprächs zwischen der Theologie Tillichs und der des Zweiten Vatikanums beschließt sodann die Arbeit.

Wenn auch in einer solchen Besprechung nur wenige Themen dieser Arbeit – wobei ja auch diese nur einen Schnitt durch Tillichs Theologie darstellt – wiedergegeben werden können, wird doch hoffentlich deutlich, wie es dem Verf. gelingt, das Lebenswerk dieses protestantischen Denkers in ganzer Breite differenziert darzustellen. Und dabei ist er – das sei ausdrücklich betont – nicht nur Referent, sondern auch ein scharfsichtiger Kritiker, der in der Tat viele Fragen, die natürlich zunächst die katholische, aber auch die protestantische Theologie an Tillich zu stellen hat, sehr präzise und begründet formuliert. Z. B.: Ob nicht Tillichs Methode der Korrelation, ohne damit ihre grundsätzliche Berechtigung in Zweifel ziehen zu wollen, der Offenbarung oft ein allzu menschliches Korsett anlegt, sie auf die Fragen hin zu sehr einengt?; oder, ob nicht Tillich die Gott negierende Seite, das Widergöttliche in der Welt verharmlost? Und nicht zuletzt: durchwegs werden sehr deutlich die katholisch-protestantischen Kontroverspositionen, besonders beim Problem der von Tillich abgelehnten Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen, herausgearbeitet.

Dennoch: Der Haupttenor des ganzen Buches ist, und zwar durchaus im Sinne Tillichs, die ökumenische Bedeutung seiner Theologie, bzw. die für beide Seiten bedenkenswerte und fruchtbare Affinität, die zwischen ihr und der Pastoralkonstitution besteht. Oder, mit Tillich gesprochen: „Jetzt ist ein Kairos, ein Augenblick voller Möglichkeiten für die protestantisch-katholischen Beziehungen".

Münster Paul Wrzecionko

Theologische Berichte 2. Zur neueren christologischen Diskussion. Hrsg. im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von Josef Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern von Franz Furger. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1973). 325 S. br. sfr/DM 35.80

Bereits ein Jahr nach Erscheinen des ersten legen die Herausgeber den zweiten Band der „Theologischen Berichte" vor. Er ist (damit einem vielfach anläßlich der Eröffnung der Reihe angemeldeten Desiderat entsprechend) einem einzigen Thema gewidmet, der Christologie. Damit ist einer der bedeutendsten Diskussionspunkte heutiger Theologie aufgegriffen. Wer die Flut der diesbezüglichen Literatur kennt, wird eine theologische Berichterstattung gerade darüber lebhaft begrüßen.

In Dietrich Wiederkehr (Dogmatiker in Fribourg und an der Kapuzinerhochschule in Solothurn) ist sicher einer der kenntnisreichsten und (ausgewiesen durch seinen groß angelegten christologischen Entwurf in „Mysterium salutis" III/1) kompetentesten Sachverständigen der gegenwärtigen dogmatischen Diskussion für einen Report gewonnen. Er berücksichtigt die letzten 15 Jahre seit Erscheinen des Vorläufers der besprochenen Reihe, der „Fragen der Theologie heute". Die Darstellung steht unter der Überschrift „Konfrontationen und Integrationen der Christologie" (11–119). An die Stelle partieller Modifikationen des überkommenen christologischen Schemas ist eine völlig neue Situierung von Person und Werk Jesu Christi getreten, die in der Tat den Charakter einer Frontstellung gegen die klassische Lehre trägt. Die von der Exegese unternommene Herausarbeitung der impliziten Christologie der neutestamentlichen Schriften führte zur Relativierung der seinsphilosophisch geformten alten Inkarnationstheologie. Geschichtstheologische Reflexionen, wie sie im katholischen Raum z. B. K. Rahner anstellte, zeigten, daß die Menschheitsgeschichte als ganze und von Anfang an schon Heilsgeschichte ist; die Christologie erwies sich damit als Parameter christlicher Zukunftsentwürfe – eine Dimension, die früher kaum ansatzhaft zur Geltung gekommen war. Die Brüchigkeit des traditionellen Gottesbildes und die moderne anthropologische Fragestellung veranlaßten die Entwicklung einer Christologie „von unten", die in Konflikt zur gängigen Christologie „von oben" gelangen mußte. Schließlich ist auch der soteriologische Neuansatz in die Auseinandersetzung einzubringen, der im Zusammenhang mit der Stellvertretungstheologie D. Sölles entwickelt worden ist. Mit alledem ist der von Chalkedon gesteckte Rahmen sicher überschritten.

So aktuell die damalige Lösung auch heute noch ist (A. Grillmeier hat nachdrücklich in Band 1 der „Berichte" 69–169 darauf hingewiesen), so sehr muß die hermeneutische Aufgabe die Theologie veranlassen, das Christusereignis in heutigen Kategorien verständlich zu machen. Obwohl an den neuen Entwürfen im einzelnen oft erhebliche Kritik anzumelden ist (Wiederkehr tut dies besonders hinsichtlich der Christologie von P. Schoonenberg und D. Sölle), liefern sie doch, darin ist dem Verf. zuzustimmen, Anstöße zur vertiefenden Erneuerung der Christologie, die im Sinne einer Integration aufgenommen werden müssen.

Eine interessante Ergänzung dazu liefert Hubert S. Takayanagis Übersicht über die „Christologie in der japanischen Theologie der Gegenwart" (121–133), die etwa die letzten hundert Jahre umfaßt. Wie der Verf., Jesuit und Professor für englische Literatur an der Sophia University in Tokyo, bemerkt, spielt sich die diesbezügliche Diskussion ausschließlich im protestantischen Raum ab; die Katholiken scheinen mehr mit philosophischen und naturrechtlichen Fragen beschäftigt. Spiegelt sie auch im allgemeinen die Strömungen des Abendlandes wider, so finden sich doch auch Versuche, die westlichen Impulse in japanischen Denkkategorien weiterzuentwickeln. Hier ist vornehmlich die jüngst auch in deutscher Sprache veröffentlichte „Theologie des Schmerzes Gottes" von Kazoh Kitamori zu erwähnen. Ähnlich wie in den neuesten westlichen Ansätzen interessiert hier nicht mehr die Christologie im strengen Sinn, sondern die soteriologische Funktion Christi. Obschon Kitamori nicht frei von modalistischen Tendenzen zu sein scheint, stellen seine Überlegungen eine beachtliche Reflexion zur theologia crucis dar.

Andreas Stadelmannn, Alttestamentler in Fribourg, liefert einen Beitrag „Zur Christologie des Hebräerbriefes in der neueren Diskussion" (135–221). Er möchte damit eine wichtige, aber meist von den Dogmatikern etwas vernachlässigte christologische Quelle neuerlich zum Fließen bringen. Sorgfältig werden, ausgehend von den für die Interpretation wichtigen Einleitungsfragen, die Hauptlinien des Christusbildes jener Schrift ausgezogen. Ihr Autor möchte das apostolische Christuskerygma in einer liturgischen Paränese den vom Glaubensschwund bedrohten Christen der zweiten Generation neu interpretieren. Im Anschluß an die Arbeiten A. Vanhoyes weist Stadelmann nach, daß dies nicht vor religionsgeschichtlichem, sondern vor alttestamentlichem Hintergrund geschieht. Dabei rückt die Gestalt des Herrn in die Perspektive des Kultes. Sein Leben und Sterben mündet ein in sein hohepriesterliches Selbstopfer. Damit aber vermag Hebr einen wesentlichen Beitrag zur heutigen Entsakralisierungsdebatte ebenso zu machen wie zur Frage des Priestertums (vor allem des allgemeinen Priestertums). Da der Brief seine Christologie unter dem Schema von Werden und Vergehen entwickelt, sollte er, so schließt Stadelmann etwas überraschend, auch eine Rolle bei der Auseinandersetzung mit dem evolutionistischen Weltbild spielen.

Das leitet über zu den Ausführungen von Peter Schellenbaum über „Die Christologie des Teilhard de Chardin" (223–274). Zu dem etwas erschlafften Teilhard-Gespräch kann der Verf., ein Schüler H. de Lubacs und Münchener Hochschulseelsorger, durch seine Vertrautheit auch mit den unedierten Schriften des französischen Jesuiten beitragen. Vornehmlich die Tagebücher zeigen, daß die evolutive Weltsicht nicht so sehr in den naturwissenschaftlichen Voraussetzungen als vielmehr in der Christologie Teilhards wurzelt. Diese wiederum ist geprägt durch ein aus dem Ostergeschehen resultierendes Vertrauen auf die Heilshaftigkeit des göttlichen Handelns in Christus, dessen „Diaphanie" sich überall zeigt. Wenn Christus das organische Zentrum des Universums ist, dann kommt alles darauf an, ihn als Kyrios erfahrbar zu machen. Es ist einsichtig, daß in einer solchen Theologie das Malum keinen rechten Ort mehr hat. Die heilsgeschichtliche Spannung zwischen dem „schon" und „noch nicht" bricht zugunsten des ersten Spannungsgliedes zusammen. Schellenbaum redet denn auch gar nicht einer Neubelebung der Ergebnisse Teilhard'scher Theologie das Wort, wohl aber seiner „energetischen Methode", die darauf ausgehe, die Wahrheit im Tun zur Erfahrung zu bringen. Man darf allerdings Bedenken anmelden, wenn er das Theorie-Praxis-Problem im Blick auf den psychosozialen Sinn vieler moderner Kommunen der Lösung näherbringen möchte, die das Symbol der Hoffnung auf Gott in der Gegenwart seien.

Der Löwener Systematiker Adolphe Gesché befaßt sich mit der „Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie" (275–324). Allerdings han-

delt es sich hier um keinen Forschungsbericht, sondern um eine Forschungsarbeit, die von der Feststellung ausgeht, daß das Osterereignis viel zu wenig in der Christologie berücksichtigt worden sei. Der Hauptgrund für dieses Defizit ist in der vornehmlich fundamentaltheologischen Fragestellung der bisherigen Theologie zu suchen, die die Historizität der Auferstehung nachweisen wollte. Der Verf. ruft ins Gedächtnis, daß Glaube sich nie auf ein Geschehen, sondern auf dessen Urheber richtet. Die eigentliche theologische Bemühung fange darum erst an, wenn man festgestellt habe, daß „ein österliches Ereignis" stattgefunden habe, das als Auferstehung interpretiert wurde. Einen Zugang zum Sinn sucht Gesché von der Sprachanalyse der Auferstehungszeugnisse her zu finden. Die in den neutestamentlichen Schriften bezeugte Vielzahl von Redeweisen legitimiere eine Neuinterpretation auch für den Theologen von heute. Er erarbeitet sie von den altchristlichen Glaubensbekenntnissen her, da in ihnen nicht über die Auferstehung geredet werde, sondern sie selber zum Osterereignis gehörten. Dieses hat für Gesché im Anschluß an Moltmann und die neuere Christologie vor allem eschatologische Bedeutung: die neue Schöpfung wird verwirklicht und damit der Anfang des realisierten Heiles gesetzt.

Die kurze Übersicht über die in diesem Band der „Theologischen Berichte" verhandelten Fragen zeigt zur Genüge, daß der Leser gute Information und reiche Anregung empfängt. Die Intentionen der Herausgeber werden, aufs Ganze gesehen, erreicht. Mit der vorliegenden Publikation dürfte die Reihe ihre Gestalt gefunden haben. Nicht nur der Spezialist, sondern vor allem der Theologe und theologisch Interessierte, der nicht mehr die gesamte Literatur zur Kenntnis zu nehmen vermag, wird eine solch hilf- und kenntnisreiche Information lebhaft begrüßen.

Um seinetwillen sei es abschließend aber gestattet, einige kritische Anmerkungen zur äußeren Gestaltung zu machen. Eine gute Bibliographie würde den Wert der Berichte merklich erhöhen. Im Gegensatz zum ersten Band hat nur ein einziger Beitrag übersichtliche Literaturangaben (A. Stadelmann); bei den anderen sind sie im Apparat versteckt oder absent. Wenn die Folgebände weiterhin streng thematisch gehalten werden (wie zu hoffen steht), sollten die Herausgeber die freundliche Hilfe eines Registers dem Benutzer nicht versagen. Schließlich wäre zu wünschen, daß man sich auf eine einheitliche Schreibweise griechischer Wörter einigt: entweder in Originalschrift (Stadelmann) oder in lateinischer Umschrift (Gesché).

Bochum Wolfgang Beinert

Dexinger, Ferdinand / **Staudinger,** Ferdinand / **Wahle,** Hedwig / **Weismayer,** Josef: **Ist Adam an allem schuld?** Erbsünde oder Sündenverflochtenheit? – Innsbruck, Wien, Münster: Tyrolia 1971. 416 S. Ppb. DM 19.80

Die vorliegende Gemeinschaftsarbeit österreichischer Theologen zum heute viel erörterten „Erbsünden"-Thema, zu deren „Zustandekommen ... zahlreiche Gespräche und Diskussionen mit Studenten der Theologie und Teilnehmern an den Wiener Theologischen Kursen für Laien" wesentlich beitrugen (13), verfolgt die Absicht (zunächst wohl mit Bezug auf den genannten Interessentenkreis), die Problematik der traditionellen „Erbsünden"-Lehre deutlich zu machen und eine Neuinterpretation dieser Lehre für das heutige Verstehen zu leisten. Daß die Vf. dabei sich und den Angesprochenen die Wissenschaftlichkeit nicht ermäßigen, kann schon am ersten Beitrag abgelesen werden, der den „hermeneutischen Vorüberlegungen" gilt (J. Weismayer). Die hier entwickelten Prinzipien über die notwendige Zusammenschau von Schrift und Dogma, von ursprünglicher Glaubensaussage und Dogmenentwicklung, von Lehramt und Theologie wären an sich wohl geeignet, den Grund für die beabsichtigte Neuinterpretation des Dogmas zu legen. Aber man weiß natürlich, daß es leichter ist, ein theoretisches hermeneutisches Programm aufzustellen, als es stringent und überzeugend an der Sache selbst zu bewähren.

Etwas von dieser Schwierigkeit deutet sich schon in den „Alttestamentlichen Überlegungen zum ‚Erbsünde'-Problem" (F. Dexinger) an, die alles verfügbare exegetische und dogmatische Material aufnehmen und damit einen nahezu vollständigen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung bieten. Allerdings erscheint hier das Beweisziel wohl zu kurz angesetzt, wenn es dem Vf. nur um den Nachweis geht, daß das AT keine „Erbsünden-Lehre" kenne und daß „die klassische Erbsündenlehre ... keine Basis im Alten Testament" finde (115). Da diese exegetischen Aussagen immer in kritischem Konnex mit der Dogmatik stehen, darf man zu dieser Beweisführung anmerken, daß sie eigentlich eine Position angreift, die heute so von der Dogmatik kaum noch vertreten wird. Weil der Exeget hier beständig (wenn auch in negativer Richtung) dogmatische Implikationen aufnimmt, dürfte auch von seiten der Systematik an ihn die Frage gestellt werden, ob hier der Sinn der kirchlichen „Erbsündenlehre" richtig getroffen ist; denn dazu gehörte u. a. auch die Hervorhebung des Momentes der ursprünglichen Gottesfreundschaft und der Begnadung des Menschen, ohne welches Moment das Anliegen und die weitere Ausführung jeder „Erbsündenlehre" unverständlich wird. Bei Berücksichtigung dieses Momentes könnte z. B. die im Vorwort gestellte suggestive Frage unterbleiben: „Nimmt ein Gott, der alle künftigen Menschen für den Fall des ersten Menschen bestraft, nicht dämonische Züge an?"

Aber auch bezüglich des rein exegetischen Befundes werden dem hier immer angesprochenen Systematiker einige Unebenheiten auffallen. So wird in der Formulierung des Ergebnisses der Arbeit am AT einmal gesagt, daß dem „typisierenden Charakter" von Gn 3 nur zu entnehmen sei, daß „der Mensch der erste Sünder" ist (96), daß „der sündenlose Mensch" keine Realität ist (104), „daß jeder Mensch Sünder ist" (105). Vermögen diese Aussagen die eingangs als Mißverständnis ausgegebene Deutung der „Erbsünde" (18) zu widerlegen, wonach „Erbsünde" nur ein Äquivalent für das tragische Wesen des Menschen sei? Vor allem aber scheint hier der Nachweis nicht gelungen, daß das AT an Stelle der ihm nicht bekannten „Erbsünde" die sogenannte „Sündenverflochtenheit" lehre. Wenn in den am Ende vorgetragenen Thesen unter These 7 gesagt wird: „Wie Adam nach der biblischen Sündenfallerzählung gesündigt hat, so sündigen alle" (115), so erübrigt sich die Annahme einer „Sündenverflochtenheit", deren Wesen auch mit dem einfachen Verweis auf den Bundesgedanken nicht geklärt ist. In Wirklichkeit richtet sich die doch vorwiegend existential gehaltene Deutung des alttestamentlichen Befundes über den Menschen als sündiges Wesen auch gegen den Gedanken der „Sündenverflochtenheit", der im übrigen vor dem Vorwurf eines Mythologems auch nicht gefeit ist.

Als besonderer Vorzug dieser Gemeinschaftsarbeit darf die Einbeziehung der „zwischentestamentlichen Literatur" (H. Wahle) angesehen werden, deren Bedeutung für das geschichtliche Verständnis des NT nicht übersehen werden kann. Die sehr inhaltsreiche und umsichtige Untersuchung, die auch der Vieldeutigkeit und Unausgewogenheit mancher der in dieser Literatur enthaltenen Aussagen Rechnung trägt, weist neben den deutlicher werdenden Anklängen an eine Abhängigkeit des sündigen Zustands der Menschheit von Adam auch auf die dort stark hervorgehobene Tatsache der Existenz von Gerechten hin, die offenbar das Gesetz der allgemeinen Sündhaftigkeit durchbrechen. Das scheint, ohne daß darüber weiter reflektiert wird, ein Hinweis darauf zu sein, daß die neutestamentlich-paulinische Auffassung aus dieser Traditionslinie herausspringt; denn das πάντες ἥμαρτον (Röm 3,23; vgl. auch Röm 5,12) ist in jener Auffassung nicht unterzubringen. Gleichwohl betont F. Staudinger in der Untersuchung zum NT das Verhaftetsein Pauli an diesen „zeitgenössischen Hintergrund" (228), besonders auch bei der Interpretation des „locus classicus" der traditionellen Erbsündenauffassung Röm 5,12–21. Die ausführliche Exegese dieses Textes zeigt m. E. allerdings eine deutliche Neigung zu einer in etwa harmonisierenden und undialektischen Auffassung, die den Kern der Aussage allein in dem Verweis auf die aktiv-persönlichen Sünden der Menschen in der Folge der ersten Sünde gelegen sieht. Deshalb wird das nach Röm 5,12 d vorkommende Anakoluth als „nicht gravierend" (228) angesehen und der entscheidende Vers 19, nach dem „die vielen" durch die Kausalität Adams Sünder werden, wie sie durch Christi Kausalität gerecht werden (und also nicht durch eigene Taten), in seiner Aussagekraft unterbewertet. Es ist wohl nicht zu verkennen, daß in dieser Exegese die eigentliche Stringenz der Adam-Christus-Parallele nicht hervortritt; denn auf der Seite Christi kann es für Paulus keine irgendwie geartete Mitwirkung des einzelnen an der Rechtfertigung geben. Nach Staudinger soll darum Röm 5,12–21 nur besagen, daß jeder einzelne Mensch nach Adam die Adamstat ratifiziere. Dieser Umstand bekommt dann wieder die Bezeichnung „Sündenverflochtenheit" (258). Aber warum muß man die Tatsache, daß alle Menschen in der Geschichte sündigen, als „Sündenverflochtenheit" bezeichnen, ein Terminus, der doch mehr als eine zeitliche Abfolge meint, nämlich das Ineinandergreifen, das Ineinanderübergehen

und den inneren Konnex der Sünden. Daß diese Problematik nicht reflektiert ist, zeigt das Eingeständnis, daß Paulus über das „Wie" des Konnexes zwischen einzelner Tatsünde und Adamstat keine Aussage macht. Also kann er doch wohl auch nicht förmlich für eine „Sündenverflochtenheit" beansprucht werden.

Auf diesen Terminus ist auch der Überblick über die Geschichte des Erbsündendogmas präorientiert, der verständlicherweise trotz seiner materialen Reichhaltigkeit und gekonnten Auswertung der Literatur nicht alle Tiefen und Hintergründe dieser Geschichte ausmessen kann. So wird z. B. der Tatsache keine Erwähnung getan, daß Augustinus, der hier (mit einer gewissen Einschränkung) als „Vater des Erbsündendogmas" bezeichnet wird (306), selbst schon einen regelrechten Traditionsbeweis für diese Glaubenswahrheit führt, also offenbar gar keine solche Originalität beansprucht. Auch die Lehre des Tridentinums, die mehr nach dem Nichtgesagten und dem Offengebliebenen hin befragt wird als nach den positiven Bestimmungen und ihrer Gewichtigkeit, fügt sich schließlich in den Begriff der „Sündenverflochtenheit" (357) ein, wobei zu wenig bedacht wird, daß dieser Begriff hier offenbar doch etwas anderes bedeuten muß als bei seiner Anwendung auf das Alte und Neue Testament.

Die Antwort auf die Frage, was er nun eigentlich beinhaltet, erwartet man in Ermangelung bisheriger Klärung am Schluß in der zusammenfassenden systematischen Aussage über die „Erbsündenlehre". Hier nimmt J. Weismayer zunächst die Formel K. Rahners über das Minimum einer kirchlichen Erbsündenlehre (oder ihrer Neufassung) auf, die auf die Notwendigkeit der Anerkennung einer dem Menschen vor jeder eigenen personalen Entscheidung eignenden Heillosigkeit hinweist. Aber es ist die Frage, ob dieses „Ergebnis" in den vorhergehenden Interpretationen von Schrift und Tradition wirklich angelegt ist; denn vor allem in den Schriftargumenten dieses Buches geht es nicht um ein der personalen Freiheitsentscheidung vorausliegendes Unheilsmoment im einzelnen, sondern immer nur um die Folge persönlicher Sünden und deren behauptete Universalität. Hier bringt also der Systematiker etwas Bedeutsames in den Zusammenhang hinein, was leider durch die Schriftbegründung des Buches nicht gedeckt ist. Aber die entscheidende Frage zur Verifizierung des Begriffes der „Sündenverflochtenheit", d. i. die Frage nach dem „Wie" des Übergehens der Unheilssituation auf den einzelnen, wird verhältnismäßig kurz behandelt. Der Verweis auf die „Einheit der Menschheit" erscheint dem Vf. offenbar selbst so wenig erhellend, daß er schließlich auf die (allerdings nur beiläufig in Fußnoten erwähnten) Theorien P. Schoonenbergs und K. H. Wegers zurückgreift, wobei einfach vorausgesetzt wird, daß die Ansicht Schoonenbergs bezüglich des „inneren Bestimmtseins des einzelnen von der Sünde der Welt" (376) in sich völlig schlüssig und überzeugend sei. Dabei wird man bei genauerem Überdenken dieser Theorie und der von Schoonenberg selbst zugegebenen Schwierigkeiten (keine Universalität der Sünde vor Christus; Maria nicht die einzige unbefleckt Empfangene!) gewahr, daß mit den Begriffen „Situation" und „Situiertsein" nur eine verbale Lösung des Problems angeboten ist; denn das für Schoonenbergs Theorie entscheidende „existentiale Situiertsein durch persönliche Sünden anderer" kann niemals erklären, daß im neuen Menschen der „Spielraum der eigenen Freiheit" oder die Befähigung zu Akten der Liebe (in deren Mangel Schoonenberg das Wesen der „Erbsünde" sieht) absolut fehlt. Das bringen die von Schoonenberg angeführten Beispiele (Antisemitismus innerhalb einer Gemeinschaft, Kolonialismus, Fehlen der Ehrlichkeit in einem bestimmten Milieu) gegen die Absicht des Autors nahezu zur Evidenz. Es ist zu bedauern, daß die hier gebotene systematische Reflexion in diese zugegebenermaßen schwierigen „Infrastrukturen" der modernen „Erbsünden"-Problematik nicht hinabreicht. Vielleicht hätte auch eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem nur beiläufig genannten Rahnerschen Versuch der Erklärung mittels der heilsgeschichtlichen Funktion der „humanitas originans" die Problematik weiterbringen können. So bleiben angesichts dieser durchaus beachtlichen Gemeinschaftsarbeit manche Desiderate bestehen, die die theologische Forschung weiter in Atem halten und dem Eindruck wehren sollten, daß das Geschäft der „Übersetzung" der Glaubenswahrheiten in einen neuen Verstehenshorizont eine mühelose Sache sei.

München Leo Scheffczyk

Jerrentrup-Heide, Christa: **Die Menschheit woher – wohin?** Ein Durchbruch zu Uranfängen und ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. – Köln: Ansgar-Verlag. 1971². 159 S. br. DM 9.80

Mit der Rezeption der Evolutionslehre durch die Theologie haben sich die Voraussetzungen für die Erbsündenlehre grundlegend geändert, wenn sie nicht überhaupt entfallen sind. So ergab es sich von selber, daß der Disput über die Evolution immer mehr in einen Disput der Erbsündenlehre überging, zu dem inzwischen eine unüberschaubare Literatur vorliegt, ohne daß ein überzeugendes neues Konzept gefunden wäre. In einem solch verwirrenden Gespräch von Fachgelehrten kann die Stimme eines Amateurs ihre besondere Bedeutung haben, wenn sie durch die Verästelungen des Begriffs und der Details hindurch ganz einfach wieder zur Sache ruft. Christa Jerrentrup tut das in dem vorliegenden Buch, und man sollte das Ungewöhnliche ihrer Aussage wie das mitunter Dilettantische ihrer Präsentation nicht zu schnell zum Vorwand machen, um das Ganze überhaupt aus der Diskussion zu lassen.

Die Kernaussage des Buches ist sehr einfach. J. verweist im Gefolge von Denkern wie Pascal und Newman, aber auch im Zusammenhang des von moderner wissenschaftlicher Erkenntnis gespeisten Denkens heutiger Menschen wie Reinhold Schneider und Paul Tillich auf die Antinomien der Wirklichkeit, die deren glatte Herleitung von einem einzig guten Gott nicht zulassen und so etwas wie „Ursünde", eine sekundäre Zerstörung des ursprünglichen Schöpfungsplans zu postulieren zwingen. Sie verweist andererseits auf das Unzulängliche der klassischen Erbsündenlehre und aller ihrer modernen Adaptationen in einem vom Evolutionsdenken bestimmten Weltbild: Dem Menschen des Anfangs, wie wir ihn heute sehen, kann eine Tat von so unermeßlicher Wirkung nicht zugeschrieben werden. Alle Minimalisierungen, Abstrahierungen, Reduzierungen, wie sie heute versucht werden, helfen da nicht weiter: Das Übermaß der Zerstörung ist da, der abgründige Widerspruch der bestehenden Welt zum Schöpfer ist gegeben und die Antinomie wird nicht dadurch erklärt, daß man sie leugnet. So lautet die (in Wirklichkeit nun freilich doch gar nicht neue) Antwort der Verfasserin: Die Erbsünde muß als ein präkosmisches Geschehen angesehen werden. Das Besondere ihrer Auffassung mag vielleicht darin liegen, daß sie auch den präkosmischen Adam evolutiv verstanden wissen will und daß „die verneinende Antwort des ersten Adam" dann „in einem Vorgriff der Evolution" lag (34). J. wird nicht müde aufzuweisen, wie so und nur so die drückenden Fragen sich klären, das Gottesbild wieder rein, der Elendsstatus der Welt verstehbar, die Christologie einsichtig wird, alles in allem Erkenntnis wächst, die „wiedergutmachende Funktion" hat: „Dieses ‚Wissendwarum', das einzig des Menschen würdig ist, kann aber erst aus dem Verständnis des Gesamtzusammenhangs von Ursünde, ihren Folgen und der Erlösung erwachsen" (80).

Ist dies also das Ei des Columbus – nach allem Hin und Her geläuterte Rückkehr zu Origenes? Das Experiment, es doch noch einmal mit einer präkosmischen Erklärung zu versuchen, drängt sich in der Tat auf, wenn man einerseits die (gerade auch von der Psychologie bestätigte) Unausweichlichkeit der Diagnose „Erbsünde" sieht und andererseits das Hilflose aller Versuche, in einer evolutiven Weltgeschichte monogenistisch oder polygenistisch so etwas wie „Adam" unterzubringen, verantwortliche Tat, die freier Ursprung des Widerspruchs ist. Wohl jeder, der ernsthaft mit der Frage ringt, gerät irgendwann einmal an den Punkt, an dem er auch diese Lösung ins Auge faßt. Sie räumt viele Probleme weg – aber sie stellt eine Behauptung auf, die begründet werden muß. Gibt es Gründe, außer der Verzweiflung unseres Denkens, die nicht dazu ermächtigt, Tatsachen zu produzieren? J. begnügt sich mit dem immer wiederholten Hinweis auf das von ihr ganz radikal ausgelegte „Gut" des Schöpfungsberichts, dem das Elend unserer Schöpfung entgegensteht und auf den von der Evolutionslehre kommenden logischen Zwang, mit der Paradiesesgeschichte hinter das Empirische zurückzugehen. Damit ist in der Sache das Problem der Hermeneutik angesprochen. Vielleicht ist es in der Tat nicht halsbrecherischer, den Adam von Gen 3 und Röm 5 ins Präkosmische umzulesen, als ihn in eine Population von Präneandertalern umzudeuten, zumal man darauf hinweisen könnte, daß die Bibel das mythische Material, das sie in den Sündenfallserzählungen übernimmt, unterschiedlich entmythologisiert und damit der Interpretation eine große Spannbreite läßt. In Texten wie Ijob 15,8 und Phil 2,6 schlägt eine Form des Mythos durch, die den Urmenschen präexistent denkt und bei den Vätern könnte man nicht nur bei Origenes Stützen für diese Auslegung finden – selbst der junge Augustin zeigt noch Anklänge in dieser Richtung. Wenn man sich auf diesem Gelände vortastet, ist aber die Frage unerläßlich, welcher Art Wesen ein solcher präkosmischer Adam (wie ihn jüngst

ja auch wieder A. de la Noë vorgeschlagen hatte) überhaupt gewesen sein kann und wieso seine Schuld allen Menschen zurechenbar ist. Die Verfasserin bietet hier, soweit ich sehe, zwei Denkhilfen an: Einmal verweist sie auf eine frühe Anmerkung Rahners, die alte Idee des „Enthaltenseins" der Menschheit in Adam lasse sich heute auf eine philosophisch korrekte Weise wieder aufnehmen und ermögliche so einen sauberen Denkzusammenhang (Schriften I 310/311 Anm. 2; da die Vf. zufällig eine Auflage aus dem Jahre 1964 zur Hand hatte, datiert sie diese aus dem Jahre 1954 stammenden Zeilen Rahners irrtümlich um 10 Jahre zu spät: 127f). Dazu muß man sagen, daß Rahner es bei der Andeutung hat bewenden lassen, sie nicht wieder aufgegriffen hat und daß bisher nicht in Sicht ist, wie ihre Durchführung nun tatsächlich gelingen könnte. Das andere ist eine Parallelisierung mit der Ausarbeitung der Idee der Option finale, die Boros in seinem „Mysterium mortis" vorgelegt hat: „In den unabhängig voneinander gefundenen Notwendigkeiten, derart folgenschwere Entscheidungen aus der unzulänglichen Verfaßtheit der irdischen ‚Gefallenheit' herauszunehmen und sie in ein Davor bzw. Danach zu verlegen, darf... eine Parallelität gesehen werden, die sowohl die eine wie auch die andere Hypothese stützt..." (37). Aber wenn zwei, die nicht stehen können, sich stützen, fallen zuletzt doch beide zusammen. Für die These von der Endentscheidung „im Tode" gibt es keine andere Begründung als den Wunsch, es möge so sein, und auf solchen Grund kann man keine Häuser bauen. Aber selbst wenn sie zuträfe, würde sie weder klären, wer nun eigentlich dieser präexistente Adam war noch wie seine Enscheidung die der später kommenden Menschen sein soll. Hier sehe ich bis zu besserer Belehrung nur die Alternative: Entweder war dieser Adam ein wenn auch noch so hoch ausgestatteter Einzelner, dann bleibt die Zurechnung der Schuld an die anderen im Grunde so ungeklärt wie in den traditionellen Entwürfen, oder aber er ist eine Chiffre für die Präexistenz aller Menschen und eine von ihnen allen präkosmisch vollzogene Entscheidung. Dann ist man bei einer Art von Seelenwanderungsschema angelangt, das gewiß ein rationales moralisches Kalkül ermöglicht, aber weit über die Aussage der Schrift hinausgeht und eher dem hinduistischen Modell ähnelt – im übrigen aber das Theodizeeproblem doch nicht löst, denn daß die Freiheit zum Nichts sich in so radikaler Form verwirklicht, wird bei einem gottnahen und in seinem Entscheid durch nichts behinderten Wesen nur noch unverständlicher, und es fällt doch wieder auf Gott zurück.

Damit ist die zentrale Kritik erreicht, die sich mir dem Buch von J. gegenüber aufdrängt. Sie beruht auf der Stellung, die die Vf. ihrer These für das Ganze des Christlichen gibt. Für sie verschmilzt die Erbsündenfrage vollständig mit dem Theodizeeproblem, und eine befriedigende Antwort darauf ist für sie die Entscheidungsfrage des Christlichen überhaupt. Letzten Endes hängt das Gottesbild, die Glaubwürdigkeit Gottes an dieser Frage; erst die Idee des präkosmischen Falles ermöglicht nach ihr das Bestehen und Annehmen Gottes und der Welt. „Aus einer inneren Einstellung des ‚Wissend-warum' die jeweils unvermeidlichen Negativa hinzunehmen, dürfte eine sühnende, heilwirkende Funktion haben" (79f). „Diese unabwendbare menschliche Situation, Stückwerk zu sein, hinzunehmen in einem ‚Wissend-warum' hat eine wiedergutmachende Funktion" (80). Die Erkenntnis selbst erlöst. Aber die christliche Erlösung hängt nicht an der Idee des kosmischen Falles, selbst dann nicht, wenn sie zutrifft. Hier überschätzt die Vf. nicht nur die Tragkraft dieses Gedankens, sondern sie verschiebt die Gewichte des Christlichen, das sein Zentrum nicht in einer Theorie zur Theodizee hat und die Erbsündenlehre (die ihrerseits keineswegs das Zentraldogma des Christlichen ist) mißdeutet, wenn sie in ihr den rationalen Schlüssel zur Theodizeefrage sucht. Wer auf der Erlösung durch diese Erkenntnis stehen wollte, müßte bald erkennen, daß sie die Frage nur verlegt. Denn das Warum, das wir der Not dieser Welt entgegenhalten, trifft dann eben den Gott, der einen solchen „Adam" schuf und seinen Fall sich so auswirken läßt. Solche Hoffnungen auf rationale Klärung erfüllt der christliche Glaube nicht. Er ist keine Gnosis. Ihren Erwartungen gegenüber muß an die treffende Formulierung von E. Valyi-Nagy erinnert werden: „Nicht eine Geschichtsphilosophie ist das Werk des Glaubens, sondern die Ermächtigung zum Wachsein und zum Standhalten dem Nichtverstandenen gegenüber. Nicht eine Theodizee, welche die paradoxe Vernünftigkeit dessen, was ist, auch des Unvernünftigen und des Bösen, aufzeigt und auf diese Weise die historische Tatsächlichkeit nachträglich heiligt. Das Werk des Glaubens ist viel eher die hypomoné, welche Auge in Auge mit dem Dunklen bleibt und in der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi, auf seine verwandelnde Anwesenheit ‚mit kleinen Schritten der Finsternis entgegengeht'" (in: P. Schütz, Was heißt – „Wiederkunft Christi"?, Freiburg 1972 S. 58). Ich meine daher, an der Frage von Frau Jerrentrup sollte weitergearbeitet werden, aber mit geringerer Ambition. Sie ist wichtig, aber wo sie zur Entscheidungsfrage des Christlichen gemacht wird, ist sie mißverstanden: Das Evangelium Jesu Christi hat sein Zentrum nicht in der Frage, ob präkosmisch gesündigt wurde oder nicht.

Natürlich ließe sich bei einem Amateurbuch vom Fachlichen her im einzelnen sehr viel ausstellen. Aber das wäre im Grunde doch auch wieder angesichts der Sache, um die es geht, töricht und ungerecht; so möchte ich mich mit ein paar Hinweisen begnügen, wo die Dinge etwas tiefer reichen. Ausgesprochen kurios berührt es, wenn S. 73f gesagt wird, der Passus „geboren aus Maria, der Jungfrau" sei in das Glaubensbekenntnis nicht auf Grund einer ex-cathedra-Erklärung aufgenommen worden, sondern weil zwei der Evangelisten es so ausdrücken. Daß Begriff und Vorgang von ex-cathedra-Erklärungen etwas recht Spätes sind, demgegenüber die Symbolbildung absolut originär ist, ja, daß es überhaupt merkwürdig ist, die Schrift von ihrer Bestätigung durch ex-cathedra-Erklärungen abhängig machen zu wollen, muß man vor einer solchen Verdrehung der Gewichte doch wohl ins Gedächtnis rufen, dies um so mehr, wenn man sieht, wie in Sachen Paradies die Schrift überfordert wird: die Rückführung aller Negative unseres Wirklichkeitsbereichs auf einen frühen Sündenfall wird nachdrücklich als ihre Aussage beansprucht (133), das „Gut" des Schöpfungsberichts immer wieder von dieser These her überanstrengt. Das führt deswegen zu einer so einseitigen Konstruktion, weil die sokratische Unterscheidung zwischen gut und Gütern nicht gesehen, die Unterscheidung zwischen bös und Übel nicht gemacht, kurzum, die Erkenntnisse der Wertphilosophie nicht in Anschlag gebracht werden (vgl. z. B. S. 16f). Schließlich hätte auch das allzu dilettantische Kapitel über „Die Weltreligionen und das Negative" wegbleiben sollen (63–68, auch 62f) – es ist einfach zuviel gewollt, alle Fragen auf einmal zu klären. Wenn so Fachkritik an einem Amateurbuch gübt wird, muß freilich billigerweise auch gesagt werden, daß J. da am stärksten und überzeugendsten ist, wo sie Kritik an der Fachtheologie übt (bes. 107–153). Hier muß man ihr eigentlich Schritt um Schritt zustimmen, selbst wenn man nichts Besseres dafür zu bieten hat. Besonders treffend finde ich die Art, wie S. 146 gegenüber dem etwas billigen Spott in Urs Baumanns Erbsündenbuch dem großen Ernst der Wahrheit Raum geschaffen wird.

So bleibt das Buch trotz seiner Grenzen ein Beitrag zu einer wichtigen Frage, den man nicht eilfertig beiseitelegen sollte.

Regensburg Joseph Ratzinger

Scheffczyk, Leo: **Die Heilszeichen von Brot und Wein.** Eucharistie als Mitte christlichen Lebens. – München: Don Bosco 1973. 140 S. kart. DM 14.80

Die Absicht des von großer Belesenheit zeugenden Buches ist es, in einer „Befragung der Hl. Schrift wie der Geschichte des Glaubens" einerseits „die großen Wandlungen zu erkennen, welche die Eucharistie im Denken und Leben der Kirche durchgemacht hat", andererseits aber gerade dadurch zu zeigen, „daß die strukturellen und inhaltlichen Gleichheiten gewichtig und entscheidend sind" (65). M. a. W.: Biblische und dogmengeschichtliche Arbeit sollen uns hier zu einer klaren Sicht des Wesens der Eucharistie führen, von der her die uns heute bedrängenden Fragen, z. B. die ökumenischen Fragen um die Abendmahlsgemeinschaft (126–136), eine Antwort erhalten können.

Im wesentlichen ist dieses Ziel erreicht. Die Grundlinien einer Eucharistielehre werden im vierten Teil (65–136) herausgearbeitet, wobei der Vf. sich auf die biblischen und dogmengeschichtlichen Ausführungen des zweiten und dritten Kapitels stützt.

So sehr man diese biblischen und dogmengeschichtlichen Überlegungen in ihrem Gesamtduktus bejahen kann, so sehr sind hier doch in der Argumentation Schwächen spürbar. Im biblischen Teil wird eindeutig die historische Kritik zu wenig beachtet. Ein Beispiel: Bei der Frage, ob Jesus die Eucharistie gestiftet und selbst schon realistisch verstanden hat, wird u. a. mit der johanneischen Offenbarungsrede Joh 6 argumentiert (29f). Daß sich ein solches Vorgehen bei der Struktur des Johannesevangeliums verbietet, braucht wohl nicht eigens bewiesen zu werden. Die starken Argumente aus einer Analyse der paulinisch-lukanischen Abendmahlstradition werden dagegen nicht genügend ausgewertet.

In der Auffassung des Vf. von der Geschichte der Eucharistielehre ist die Tendenz spürbar, trotz aller Wandlungen die Kontinuität

zu betonen. Das führt manchmal zu historischen Überinterpretationen. So wird etwa S. 91ff die Lehre des Trienter Konzils vom Meßopfer schon so dargelegt, daß aus der Sakramentalität der Opfercharakter der Eucharistie hergeleitet wird. So kann man aber erst nach Odo Casel und den in seiner Nachfolge vorgenommenen Reflexionen über Anamnese und Sakramentalität sprechen. Das Tridentinum selbst hatte im Gegenteil die Eucharistie als Opfer und die Eucharistie als Sakrament getrennt behandelt, und es hat dadurch die unglückliche Entwicklung der nachtridentinischen katholischen Eucharistielehre mit ihrer scharfen Trennung der Traktate mitverursacht.

Die systematische Darstellung des letzten Kapitels wird aber, wie schon angedeutet, im Gesamten von diesen Schwächen nicht beeinträchtigt. Vor allem sind die klaren Überlegungen zum Opferbegriff hervorzuheben, die auf dessen Reinigung abzielen, aber gewichtige Gründe gegen seine Eliminierung enthalten (88–94). Ebenso ist durchgehend das Ineinander von ekklesialer und eucharistischer Wirklichkeit – vielleicht das wichtigste Moment für eine heutige Eucharistielehre – deutlich herausgestellt.

Münster Alexander Gerken OFM

Brennpunkt Mischehe. Anregungen und Modelle für ökumenische Zusammenarbeit. Hrsg. von G. Kiefel und O. Knoch in Zusammenarbeit mit dem Evangelischen und Katholischen Bibelwerk. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk – Calwer Verlag (1973). 166 S. Sn DM 12.80

Zu diesem Sammelband haben katholische und evangelische Autoren, Wissenschaftler und Praktiker in der Mischehenpastoral, beigetragen. Das ergibt eine Vielfalt der Aspekte und eine gewisse Breite der Auffassungen; es ermöglicht dem Leser eine kritische und vergleichende Lektüre.

Zwei einleitende Aufsätze (G. Henseleit – O. Knoch) skizzieren das Bild von der Ehe unter Christen (13–21; 23–32). Zur Pastoral der konfesssionsverschiedenen Ehe verdient der Artikel von V. Eid („Gemeinsam christlich leben" 69–83) einen besonderen Hinweis, nicht minder auch die beiden Aufsätze zur religiösen Erziehung der Kinder in der konfessionsverschiedenen Ehe (H. Vinçon 113–130); E. Jungclaussen 131–137). J. G. Gerhartz führt in die rechtlichen Regelungen ein, die seit dem 1. Oktober 1970 in der katholischen Kirche beim Abschluß konfessionsverschiedener Ehen gelten (und in die sich daraus ergebenden pastoralen Möglichkeiten) (47–60), während R. Frieling die Gesichtspunkte der Lebensordnungen und des Rechtes für die Evangelische Kirche in Deutschland behandelt (61–68).

Neuregelungen von Gesetzen und Lebensordnungen in den Kirchen der Bundesrepublik haben zwar nicht alle Probleme gelöst, die sich für die Ehe aus der Trennung der Kirchen ergeben, den Erfahrungshorizont und die Situation konfessionsverschiedener Eheleute jedoch wesentlich verändert. Diese Tatsache wird man sich vor Augen halten müssen, wenn man in dem Sammelband die beiden Aufsätze liest, die anhand statistischer Unterlagen (33–46) und pastoraler Erfahrungen (91–103) über Mischehenprobleme berichten. Dank der rechtlichen Neuregelungen und der dadurch eröffneten pastoralen Möglichkeiten haben diese beiden Aufsätze nur noch geschichtliche Bedeutung, denn sie fußen auf Material, das die Zeit vor dem 1. Oktober 1970 betrifft. Das mag man bei einem Buch, das 1973 erschienen ist und Anregungen und Modelle für die Zusammenarbeit auf diesem Gebiet der Pastoral bieten möchte, mit Recht bedauern, selbst wenn man berücksichtigt, daß neue Erfahrungen zu machen und sie zu sammeln seine Zeit braucht.

Ein Anhang mit Auszügen und Hinweisen – alles sehr kurz gefaßt – erhöht die Brauchbarkeit des Buches als eines Hilfsmittels auf diesem neuen Gebiet der Pastoral.

Münster Paul Wesemann

Weth, Rudolf / **Gestrich,** Christof / **Solte,** Ernst-Lüder: **Theologie an staatlichen Universitäten?** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1972). 115 S. kart. DM 10.–

Als die Verfasser ihre drei Beiträge veröffentlichten, ahnten sie kaum, wie rasch ihr Thema zu aktueller Brisanz gelangen werde. Heißt es doch einleitend S. 9 noch, die gegenwärtige Forderung nach Beseitigung der Theologie an den staatlichen Universitäten beschränke sich bislang „auf vereinzelte Stimmen", die sich „wie leicht zu verschmerzende Nadelstiche" ausnähmen. Kaum war das niedergeschrieben, da erschienen die programmatischen Forderungen der F. D. P. und noch schärfer die der Jungdemokraten zum Verhältnis von Staat und Kirche, welche auf eine völlige Trennung von Kirche und Staat und damit auch auf ein Verschwinden der Theologie aus dem Bereich der Universitäten hinausliefen. Zwar hat, da die Papiere auf eine ausgesprochen schlechte Reaktion in der Öffentlichkeit stießen, die Parteileitung die Bedeutung der Vorschläge herabzuspielen versucht, man habe nur einen Denkanstoß und ein Diskussionsangebot vermitteln wollen; zumal auch der Koalitionspartner entschieden abwinkte, der, mit genug Sorgen belastet, nicht noch das Gespenst einer kulturkämpferischen Auseinandersetzung sich aufhalsen wollte. Solches Taktieren kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, wie ernst der Vorstoß gemeint war. Wenn auch im Augenblick ein wenig in den Hintergrund gerückt, wird er über kurz oder lang um so entschiedener wieder zu Tage treten.

Die Theologie tut daher gut daran, sich beizeiten dem Problem zu stellen. Eine dienliche Hilfe bietet die hier anzuzeigende Schrift. Von den Beiträgen bezieht allerdings nur der dritte die katholische Theologie unmittelbar mit in die Erörterung ein, während die beiden anderen auf die evangelische Theologie abgestellt sind. Doch auch ihre Gedanken verdienen, für die katholische Theologie erwogen zu werden.

R. Weth fragt nach Ort und Funktion der Theologie als Wissenschaft (9–57) und entwickelt seine Argumentation an dem unterschiedlichen Theologiebegriff bei Karl Barth und Trutz Rendtorff. Barth hat Theologie als „Funktion der Kirche" bezeichnet und somit die unlösbare Verflechtung von Kirche und Theologie betont. Rendtorff hingegen will theologische Wissenschaft nur verstanden wissen als Theorie der praktischen Welt des Christentums und gibt eine deutliche Absage an Theologie als „kirchliche Wissenschaft"; er zieht ausdrücklich als Möglichkeit in Erwägung, ob Theologie nicht als Religionsgeschichte und Religionswissenschaft betrieben werden müsse und entsprechend die theologischen Fakultäten in religionswissenschaftliche Fakultäten zu verwandeln seien. Eine solche Theologie, die nicht mehr Wissenschaft von der christlichen Lehre sein will, sondern sich zurückschraubt auf eine Wissenschaft vom Christentum, lehnt Weth als Theologie ab. Echte Theologie müsse sich die Frage nach ihrer wohlverstandenen „Kirchlichkeit" gefallen lassen. Anderenfalls gehe sie nicht nur ihrer geistlichen Dimension, sondern auch ihrer gesellschaftskritischen Freiheit verlustig. Mit ihrer Bindung an das Wort Gottes unterliege die Theologie zwar der „Fremdlingschaft" (56) im Hause der Wissenschaften, was aber nicht einem Ausschluß gleichkommen müsse. Sie könne zwar nicht mit allgemeiner Anerkennung innerhalb der Universität rechnen; gleichwohl besitze sie den Öffentlichkeitsanspruch einer Einladung. Erst recht solle sie nicht von sich aus die Möglichkeit solcher Einladung im Raum der Universität aufgeben. Freilich müsse sie es darauf ankommen lassen, ob die Einladung verstanden werde oder nicht.

Wenn in der südfranzösischen Stadt Aix-en-Provence für Herbst 1974 eine neue Fakultät reformierter Theologie geplant ist, weil an den vorhandenen protestantischen Fakultäten Frankreichs ein „bekenntniswidriger Pluralismus" vorherrsche, so führt das unmittelbar zu dem Problem, das Chr. Gestrich in seinem Beitrag behandelt: Dogmatik und Pluralismus (58–89). Die großen Kirchen seien gegenwärtig durch Pluralismus in ihrer Funktionsfähigkeit gehemmt. Zum Begriff der Kirche aber gehöre eine letzte geistliche Einigkeit oder Gemeinsamkeit des Glaubens, ohne die „Kirche" gar nicht bestünde. Weder für die Kirche noch für die Theologie kann es einen Pluralismus der Beliebigkeit geben. Sie dürften und könnten sich nicht „großzügig" – d. h. in Wirklichkeit glaubenslos – mit dogmatischen Gegensätzen abfinden. Wie Weth, so distanziert sich auch Gestrich von einer Theologie, die sich verflüchtigt zu einer Christentumsgeschichte oder zu einer Theorie der praktischen Welt des Christentums oder zu einer undogmatischen Soziallehre. Theologie müsse eindeutig nach dem „rechten Inhalt", nach der „Schriftgemäßheit" ihres Verkündigens fragen. Andererseits sei von einer solchen Theologie zu fordern, daß sie sich mit kritischem Engagement für die jeweils wesentlichen kirchlichen, sozialen, ideologischen, politischen und wissenschaftlichen Problemstellungen offenhalte.

Den beiden theologischen Abhandlungen gesellt E.-L. Solte einen staatskirchenrechtlichen Beitrag zu: Die theologischen Fakultäten im Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland (90–111). In geraffter Form faßt der Autor zusammen, was er andernorts in einer umfangreichen und fundierten Publikation breiter ausführen konnte: Theologie an der Universität, Staats- und kirchenrechtliche Probleme der theologischen Fakultäten, Jus Ecclesiasticum Bd. 13, München 1971.

Das entscheidende Ergebnis: Die Behauptung, die Existenz theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten stehe mit dem Grundgesetz der Bundesrepublik und seinen staatskirchenrechtlichen Grundentscheidungen im Widerspruch, ist bei einer sauberen Verfassungsinterpretation unhaltbar. Weder das Grundrecht der Glaubensfreiheit noch das Verbot einer Staatskirche noch die Neutralitätsverpflichtung des Staates verwehren die Errichtung oder Beibehaltung solcher Fakultäten. Das Verbot einer Staatskirche untersagt die Identifikation des Staates mit einer Kirche,

nicht jedoch eine Partnerschaft und eine staatliche Hilfe bei der Verwirklichung kirchlicher Aufgaben, soweit dadurch die gegenseitige Unabhängigkeit von Kirche und Staat nicht gefährdet wird und sofern um der Neutralitätsverpflichtung des pluralistischen Staates willen die verschiedenen Kirchen je nach ihrer gesellschaftlichen Relevanz entsprechend berücksichtigt werden. Freilich ist die gegenseitige Kompetenzabgrenzung dabei wichtig. Sie ist, wie Solte darlegt, für die katholischen theologischen Fakultäten konsequenter als für die evangelischen gelöst, indem in den Konkordaten für die katholischen Fakultäten die Rechtsfigur des „Nihil obstat" geschaffen wurde: Der Staat überträgt das Lehramt an staatlichen theologischen Fakultäten nach seinen Maßstäben; aber er hat sich in den Konkordaten gebunden, dies nur zu tun, wenn die Kirche nicht Bedenken gegen Lehre oder Lebenswandel des Betreffenden geltend macht: in der Erteilung des kirchlichen „Nihil obstat" manifestiert sich einschlußweise der Anspruch der Kirche, daß nur in kirchlichem Auftrag Theologie zu lehren ist. Die entscheidende Gefährdung für die theologischen Fakultäten sieht Solte weniger in Angriffen von außen als vielmehr in einer schwindenden gesellschaftlichen Relevanz der Kirchen sowie in der zunehmenden Entfremdung der an den Universitäten betriebenen Theologie von den Kirchen und schließt mit dem Satz: „Staat und Kirche sollten diese Gefährdung zur Kenntnis nehmen und sich über den Verlust klarwerden, den das Ende der Theologie an staatlichen Universitäten bedeuten würde: Für den um den Schutz und die Pflege des kulturellen Lebensbereichs bemühten Staat eine Verarmung, für die Kirchen, die auf eine an wissenschaftlichen Hochschulen betriebene Theologie angewiesen sind, eine geistige Verengung und Zersplitterung" (111).

Bonn Heinrich Flatten

Raiser, Konrad: **Identität und Sozialität.** George Herbert Meads Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie. – (München, Mainz): Kaiser, Grünewald (1971). 215 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt.: Sozialwissenschaftliche Analysen, Nr. 4) DM 16.50

Vf. geht in seiner Untersuchung, der eine von der Ev.-Theol. Fak. Tübingen angenommene Diss. zugrundeliegt, von der heutigen Krise des Gottesglaubens aus. Ihre Diskussion habe deutlich gemacht, „daß man vom Menschen reden muß, wenn man von Gott reden" (13) wolle. Dies könne die Theologie aber nicht im „Selbstgespräch" tun, sondern nur im interdisziplinären Dialog mit den Natur- und Humanwissenschaften, „wenn sie heute relevante Aussagen über den Menschen und sein Verhältnis zu Gott und Welt machen will." (15)

R. will dies „paradigmatisch" an der Sozialphilosophie des Amerikaners G. H. Mead (1863–1931) verdeutlichen. Dazu muß die sozialphilosophische „Theorie der Interaktion", wie sie Mead in seinen akademischen Vorlesungen (besonders zuletzt in Chicago) entwickelt hat, zunächst erschlossen und in ihrem wissenschaftlichen Kontext dargestellt werden. Diese Arbeit macht umfangmäßig den Hauptteil des Werkes aus (30–167) und verdient als erste zusammenfassende deutschsprachige Interpretation Meads auch unabhängig von den daran anknüpfenden theologischen Überlegungen Anerkennung. Für den Theologen (insbesondere für die Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie, Christliche Gesellschaftslehre) bringt dann der Schlußteil (168–201) die eigentlich interessierenden Perspektiven. Der Vf. zeigt in einer behutsam angesetzten Kritik Meads auf, wie dessen Theorie zwar das Problem der „Einheit der Wirklichkeit" und damit einer umfassenden Selbstfindung des Menschen lösen will, dieses Ziel aber wegen ihres rein immanenten Ansatzes nicht erreicht. Andererseits fordere Meads Anthropologie – ohne daß dies ihr Urheber vermutlich bejaht hätte (vgl. 176 oben) – dazu heraus, ihre Linien hinsichtlich theologischer Konsequenzen „auszuziehen" (176).

R. weiß, daß er sich damit – gerade als evangelischer Theologe – auf schwieriges Gelände begibt. Er wolle keine „neue Form des ‚moralischen' Gottesbeweises" (180) liefern (man könnte eher von einem „soziologischen" Gottesbeweis reden). Der sachliche Gehalt der vom Vf. in „Weiterführung der Gedanken Meads" (179) skizzierten „natürlichen Theologie" (vgl. 182f) und ihre Verknüpfung mit zentralen Inhalten der biblisch-christlichen Offenbarung (Theologie des „Bundes", des „Leibes Christi", der Pneumatologie: „Ich vermute, daß die Vernachlässigung der Lehre vom Geist in der protestantischen Tradition bzw. die ausschließliche Bindung des Geistes an das Wort der fundamentale Grund für den Wirklichkeitsverlust unserer Theologie ist." – 199) ist gerade auch unter ökumenischem Aspekt bemerkenswert. R. sucht dabei ähnliche Gedankengänge H. R. Niebuhrs systematisch weiterzuentwickeln. Wie er die These des „unlöslichen Zusammenhangs von Theologie und Anthropologie" (13), angeregt durch Meads Interaktionstheorie, sozusagen hermeneutisch neu zu erschließen versucht, kann man wohl als eine theologisch schöpferische Leistung bezeichnen.

St. Peter Lothar Roos

Pohier, J. M.: **Au nom du père.** Recherches théologiques et psychanalytiques. – Paris: Cerf 1972. 225 S. (Colletion „Cogitatio fidei" 66) br. FF 26.–

Die höchst anregende Studie des Vf. umfaßt fünf von 1966 bis 1970 in verschiedenen Zeitschriften erschienene Artikel, die er auf Wunsch seiner Schüler hier gesammelt vorlegt. Es handelt sich um Arbeiten aus dem Grenzgebiet von Theologie und Psychoanalyse, wobei allerdings der theologische Aspekt überwiegt, ungeachtet großer theoretischer und praktischer Kenntnisse des Vf. auf dem Gebiet der Psychoanalyse.

Die vier ersten Artikel befassen sich mit dem Problem göttlicher und menschlicher Vaterschaft, der letzte mit der Frage der christlichen Sexualmoral.

Der erste Artikel ist eine scharfsinnige, vorwiegend positive Kritik des bekannten Buches von Paul Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (französisch 1965, deutsch 1969). Im zweiten Artikel befaßt sich der Vf. im Anschluß an eine Studie von Conrad Stein mit der Interpretation des von Sigmund Freud in seiner „Traumdeutung" vorgelegten „Romtraumes". Die beiden folgenden Arbeiten sind vorwiegend theologisch-dogmatische Untersuchungen über Gottes Vaterschaft. Der letzte Artikel enthält Ansätze zu einer psychoanalytischen Revision der christlichen Geschlechtsmoral.

Der Vf. vermeidet glücklich die bekannte unfruchtbare Trennung des „psychologischen" vom „theologischen" Standpunkt, die eine Verunsicherung der Theologie durch die Tiefenpsychologie a priori ausschließt. „Dichotomisation" (Trennung) der Phänomene im Grenzgebiet von Theologie und Tiefenpsychologie führt nach seiner Auffassung zu ihrer „scotomisation" (Verdunkelung) (11).

Weiterhin gelingt es dem Autor, im gesamten Werk die theologische Fragestellung zu personalisieren, indem er gemäß einem tiefenpsychologischen Standpunkt nicht Betrachtungen über den, sondern über seinen Glauben anstellt (12, passim).

Schließlich nimmt das ganze Werk die „Herausforderung" Freuds an die christliche Religion (Scharfenberg) ernst und bemüht sich mit großer philosophischer und theologischer Sachkenntnis ihr gerecht zu werden.

Folgende Fragen müßten allerdings kritisch angemerkt werden:

1. Der Vf. folgt mehr oder minder der Problemstellung Ricoeurs, der nach dem „Ja" und dem „Nein" gegenüber der Psychoanalyse vom Standpunkt des christlichen Philosophen fragt und zu dem Schluß kommt, die Psychoanalyse sei vorwiegend „ikonoklastisch", d. h. zerstöre alle „welthaften" religiösen Vorstellungen (17, 21, 24). Dies ist m. E. zu viel und zu wenig. Zu viel, weil damit dem religiösen Symbolcharakter „weltlicher" Dinge und Zustände (ganz entgegen den Intentionen der Vf.) der Boden entzogen wird (34); zu wenig, weil die Psychoanalyse ihrer ausdrücklichen Absicht nach die Religion weniger läutern als erklären und damit überwinden will. Die einzige fruchtbare Fragestellung gegenüber der Psychoanalyse scheint mir deshalb die zu sein, inwieweit sie in ihrer Religionskritik recht hat. Jede noch so unvollständige Antwort auf diese Frage ergibt von selbst ein geläutertes Verständnis vom Glauben und von der Religion.

2. Die Psychoanalyse dürfte wahrscheinlich für eine Revision der christlichen Geschlechtsmoral ergiebiger sein, als bei Pohier ansatzweise sichtbar wird. Seine Ausführungen lassen hier ein wenig an Prägnanz vermissen. So wird z. B. die theologisch brisante Frage nicht deutlich, inwiefern die menschliche Sexualität nicht nur ein Phänomen dieses Lebens ist, sondern auch „un objet de cette mutation", der der Mensch bei der Auferstehung des Fleisches unterliegt (223). Trotz zugegebener engster Verbindung zwischen menschlicher Liebe und menschlicher Sexualität bleibt die doch auch notwendige Trennung unscharf. (Im Gegensatz dazu müßte allerdings auch die Äußerung, der sog. Ödipuskomplex stelle keine pathologische, sondern „normale" Entwicklungsphase der Persönlichkeit dar, genauer untersucht werden [193, 217]).

3. Die gesamten Arbeiten schließen sich weniger an den Begründer der Psychoanalyse, Freud, an als an Studien über ihn (Ricoeur, Stein, Boons). Dagegen ist methodisch nichts einzuwenden, die Überlegungen verlieren jedoch ein wenig das Erregende einer unmittelbaren Konfrontation mit den Angriffen Freuds auf Religion und Christentum. Es überwiegt ein traditionell-theologischer Standpunkt; das Gefühl, in seinem ureigensten Gebiet angegriffen und in Frage gestellt zu sein, wie Louis Beirnaert seine Begegnung mit der Psychoanalyse beschreibt, kommt nur selten auf. –

Trotz dieser kritischen Hinweise enthält das Werk eine Fülle anregender und beachtenswerter Überlegungen, vermag vor allem als einführende Lektüre in den gesamten Fragenkreis beste Dienste zu leisten.

Bonn Stefan Andreae

Keilbach, Wilhelm: **Religiöses Erleben.** Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1973. 176 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, NF Heft 27). Sn DM 15.–

Es war ein glücklicher Gedanke des Verlagshauses Schöningh, zehn Arbeiten des bekannten Münchener Religionspsychologen, die z. T. schwer zugänglich in verschiedenen Publikationen abgedruckt waren, zu sammeln und in Buchform herauszugeben. Der Vf. hat schon 1939 an der Universität Zagreb den ersten Band einer „Einführung in die Religionspsychologie" veröffentlicht, übernahm 1959 die Geschäftsführung der internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie und ist seit 1969 deren erster Vorsitzender. Bei der stiefmütterlichen Betreuung dieser Forschungsrichtung in aller Welt und besonders in Deutschland greift der Interessent dankbar nach den hier angebotenen soliden Informationen aus erster Hand, zumal die Fragen nach Grund und Inhalt religiösen Erlebens heute in der Luft liegen. Teilaspekte wie die künstliche Ekstase und die Auseinandersetzung mit der Parapsychologie erfreuen sich zunehmender Aktualität.

In der Einführung gibt K. einen gedrängten Überblick über die Entwicklung der Gesellschaft für Religionspsychologie seit ihrer Gründung 1914 und ihre Publikationen im „Archiv für Religionspsychologie", das sich als führendes Organ der Forschungsarbeit auf diesem Gebiet ausgewiesen hat. Die ersten drei Kapitel behandeln epistemologische Probleme: „empirische Religionspsychologie als Zweig der Religionswissenschaft", den „immer noch umstrittenen Gegenstand der Religionspsychologie" und „Religionspsychologie im Gefüge der Wissenschaft".

Besonderes Interesse dürften die hier z. T. mitabgedruckten Diskussionen zum Thema finden. So zeigt etwa die Auseinandersetzung über den „irreführenden Begriff der Wahrheitsfrage" (45), daß die methodische Selbstbeschränkung der Religionspsychologie „auf die Grenzen einer Tatsachen- oder Erfahrungswissenschaft" (12) wohl eine weise, aber doch ambivalente Richtschnur darstellt; wie sollen denn diese Grenzen bestimmt werden, wenn die Wahrheitsfrage ausgeklammert bliebe? Wie sehr der Forscher seine eigenen Voraussetzungen mitzureflektieren hat, wenn er sie schon nicht ausschließen kann, wird an diesem Gegenstand überaus anschaulich.

Das folgende Kap. „Tiefenpsychologie und religiöses Erleben" (Erstabdruck 1967) setzt sich mit den Positionen von Freud, Adler, Jung und Frankl auf 15 Seiten summarisch auseinander. Unter Verweis auf J. Donat und W. Schmidt wird Freuds Ideologie vom Ursprung der Religion wieder einmal bloßgestellt. In der Zwischenzeit hat sich die religionspsychologische Forschung, etwa bei A. Plé, mit der Religionskritik Freuds viel ernster, offener und ertragreicher befaßt. Es folgen drei Kapitel, die sich mit der sehr aktuellen Möglichkeit befassen, religiöse Erlebnisse chemisch zu manipulieren: „Die Frage nach der Echtheit religiösen Erlebens. Stellungnahme zu Experiment und Drogeneinwirkung", „Techniken religiöser Ekstasen" und „Christliche Frömmigkeit und psychodelische Droge".

Der Vf. stellt sich der Herausforderung, die in der Ähnlichkeit von Halluzinogenwirkungen mit mystischen Erfahrungen liegt, und ermittelt in gründlicher Analyse Kriterien für die notwendigen Unterscheidungen. Man ist gerade hier für die – übrigens im ganzen Buch zahlreich vertretenen – guten Literaturhinweise dankbar. Auf das hier aufgeworfene Problem einer „natürlichen Mystik" geht auch die anschließende Auseinandersetzung mit dem Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus ein. Den Abschluß bilden zwei Kapitel, die sich den älteren parapsychologischen Phänomenen, der neueren Entdeckung außersinnlicher Wahrnehmung und der neuesten „Psi-Forschung" in den Ostblockstaaten zuwenden; sie nehmen zurückhaltend Stellung zu einzelnen Berichten, bei denen allerdings das Gruseln lernen könnte, wer nicht wie der Vf. den wissenschaftlichen Materialwert aus der sensationellen Aufmachung zu lösen weiß. Die Telepathie erscheint als ernstzunehmende, vielleicht zentrale Erscheinung, aus der sich u. U. alles parapsychologische Geschehen ableiten ließe. Zusammenfassend: Das Buch gibt mit seinen Grundsätzlichen Reflexionen, Diskussionsbeiträgen und Vorträgen, besonders aber in der Durchführung aktueller Modelle einen klaren Überblick über Standort, Forschungsarbeit und Grenzen der heutigen Religionspsychologie.

Salzburg Gottfried Griesl

Riess, Richard: **Seelsorge.** Orientierung, Analysen, Alternativen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 268 S. kart. DM 28.–

Angesichts der augenfälligen Krise heutiger Seelsorge kann eine Prognose, „daß die Zukunft der Kirche in besonderer Weise mit der Seelsorge der Zukunft korrespondieren wird" (31), düster stimmen. Ein anderes Bild ergibt sich jedoch dem, der es nicht bei einer pauschalen Charakterisierung der gegenwärtigen Situation als Krise beläßt, sondern Komponenten dieser Krise auf den Begriff zu bringen versucht: er vermag in solchen Krisen einen „Kairos für die Kirche" (245) zu erblicken. Zu einer solchen Beurteilung regt die hier zu rezensierende Untersuchung (eine 1972 von der Theol. Fak. der Universität Erlangen-Nürnberg angenommene Diss.) an: die sehr subtile – auf vier Problemkreise und zwei exemplarische Positionen konzentrierte – Analyse neuerer poimenischer Literatur aus dem evangelischen Bereich verhilft sowohl der Seelsorgetheorie als auch der Seelsorgepraxis zu einer neuen Orientierung, die sich einerseits dem Hergebrachten verpflichtet weiß, andererseits hoffnungsvolle Perspektiven eröffnet.

Gleichwohl schwelgt der Vf. nicht in Optimismus. Er kennt sehr genau die alternativen Positionen, die in der zeitgenössischen Pastoraltheologie vertreten werden. Ausführlich werden sie, aufgefächert in vier Problemkreisen „Seelsorge und Säkularisierung", „Seelsorge und Psychotherapie", „Seelsorge und Identitätskrise" und „Seelsorge und Kommunikation", daran anschließend anhand von zwei paradigmatischen Positionen: „Kerygmatische Seelsorge" (E. Thurneysen) und „Partner-zentrierte Seelsorge" (S. Hiltner), vorgetragen. Es wird aufgezeigt, wie die verschiedenen Autoren immer wieder versucht sind, die mit den unterschiedlichen Problemen gegebenen Spannungen nicht durchzutragen, sondern einseitig aufzulösen. Sei es, daß „Säkularisierung" als Verhängnis oder als Verheißung begriffen wird; sei es, daß man psychotherapeutische Erkenntnisse für die Seelsorge grundsätzlich ablehnt oder sich der Psychotherapie total ausliefert. Oder daß die Lösung der Identitätskrisen in der Seelsorge entweder in radikaler Abgrenzung von der oder in totaler Auslieferung an die säkulare Welt gesucht wird. Demgegenüber plädiert der Vf. dafür, solche Ambivalenzen jeweils anzuerkennen und aushalten zu lernen. Das bedeutet z. B., den geschichtlichen Kontext der gegenwärtigen Seelsorge ernst zu nehmen: „Die Seelsorge partizipiert am Prozeß der Säkularisierung." (31) Für das Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge folgt daraus, dynamische Muster des Miteinander („Komplemantarität" und „Integration") zu entwickeln. [Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang besonders die Ausführungen über das Verständnis von Pastoralpsychologie (62–67) und die Bedeutung theologischer Theoriebildung (70–74).] Die Identitätskrisen in der Seelsorge können nach R. am ehesten überwunden werden, wenn bei der Problemlösung „die Interdependenz von individueller Identitätskonfusion und institutioneller Strukturkrise" (93) beachtet wird; einige Ansätze dazu, die sich bewußt „im Zirkel von Kontinuität und Kreativität" (102) bewegen, werden aufgezeigt: überzeugende Theorie-Modelle statt blinde Praxis (95), Verarbeitung der Tradition statt Verdrängung (97), Entwicklung von zeitgemäßen Strukturen der Seelsorge in Kenntnis ihrer bisherigen Konkretionen (101). In einem weiteren Kapitel werden Kommunikationswissenschaft und Hermeneutik in ihrer Bedeutung für Theorie und Praxis der Seelsorge ausführlich dargelegt (103–152).

In der Gegenüberstellung der pastoraltheologischen Ansätze von Thurneysen und Hiltner wird deutlich, wo die Sympathien des Vf. liegen. Allerdings trübt das nicht den Blick dafür, daß – ebenso wie Thurneysen es nicht vermocht hat, „die gewaltige Spannung, die sich aus seinem Gottesbegriff ergibt und in sein theologisches System sowie seine praktische Seelsorge eingeht" (184), in ihrer ganzen Ambivalenz auszuhalten – auch Hiltners Konzept der eduktiven Seelsorge der Ambivalenz von Transzendenz und Immanenz nicht voll gerecht wird.

Dieser knappe Überblick über den Inhalt des Buches kann der Reichhaltigkeit des Materials auch nicht annähernd gerecht werden. Wer sich umfassend über die seelsorgerischen Ansätze im amerikanischen, niederländischen und deutschen Sprachraum informieren möchte, wird an der Lektüre dieser Untersuchung kaum vorbeikommen. Deswegen sei abschließend nur noch ein Aspekt hervorgehoben: Das Buch ist insgesamt eine Demonstration dafür, welche aufschlußreiche Analysen und Ergebnisse sich mittels einer (gelungene) Kombination von theologischer und psychologischer Perspektive in der Pastoraltheologie durchführen bzw. erzielen lassen.

Es bleibt zu hoffen, daß eine solche Untersuchung dazu anregt, auch in der katholischen Pastoraltheologie der Poimenik größere Aufmerksamkeit zu widmen.

Münster Norbert Mette

Die Angst in der Kirche verstehen und überwinden. Hrsg. von Rudolf Bohren und Norbert Greinacher. – München/Mainz: Kaiser/Grünewald (1972). 14 S. (Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Praxis der Kirche Nr. 12) Sn DM 16.50

G. Hasenhüttls Beitrag „Theologische Reflexionen über die Angst" (44–57) scheint einen guten Zugang zu der (nicht ganz einfach zu deutenden) Aufsatzsammlung zu gewähren.

Angst ist zweifellos zwiespältige menschliche Regung. Wahre Heilsangst („Wirket euer Heil in Furcht und Zittern"!), wie sie das Trid. gegenüber einer gefährlichen Heilssicherheit gerettet hatte, macht frei (sogar noch als von der christlichen Hoffnung umfangene „Höllenangst"). Es gehört zum Auftrag der Kirche, die durch Christus erwirkte „Befreiung" von Furcht und Angst zu künden, und in Glaube und Sakrament zur Überwindung der falschen, lähmenden, entmündigenden Angst zu helfen. Kirchliche Wirklichkeit ist freilich nie von der „Versuchung" gefeit, von der Angst zu entlasten auf Kosten der Freiheit (Großinquisitor!).

Greinacher scheint in der „Einführung" (7–14) davon auszugehen, daß die heutige Kirche selbst – weil in einer „Wachstumskrise" – ein Mehr an Angst anerkennen und eingestehen müsse, fähig werden müsse zur „Trauerarbeit", zur „schmerzlichen Ablösung von etwas Liebgewordenem", von gewissen Moralforderungen und Machtformen, in denen sie in einem unmündig gehaltenen Kirchenvolk (genau: auf Kosten der Freiheit und Mündigkeit) unerfüllbare Erwartungen geweckt habe. Indem Christen die „definitive Veränderung der Realität" akzeptieren, sich emanzipieren von gewissen Moralforderungen (etwa die 61 % der Umfragen, die in der Frage der Empfängnisverhütung nicht mehr mit der „Lehre der Kirche" übereinstimmen), erfahren sie wohl ein Mehr von Angst durch den Zwang zur eigenen Verantwortung, eröffnet sich ihnen aber zugleich die Chance, in einen Lernprozeß einzutreten, in dem sie in christlicher Hoffnung die Angst vor der Freiheit überwinden. Das Nachtrauern gegenüber der „alten" Kirche und der von dieser erfahrenen Daseinssicherung „verstellt die Zukunft", weil hier unüberwundene Angst den Lernprozeß verhindert.

Aus der „Sicht des Tiefenpsychologen" meint R. Affemann (15–43). weil das durch Jahrhunderte wirksame kirchliche Abwehrsystem – ein lückenloses Gefüge von Denkformen, Vorstellungen, Verhaltensnormen – einstürze, werde bisher verdrängte Angst bewußt. Pluralität, mehr Freiheit für den einzelnen, die Anforderung zum personalen Glauben, ein Verständnis für Konflikte auch in der Kirche u. ä. müssen, trotz der wachsenden Angst, bewältigt werden; denn Angstabwehr durch Flucht sei eine neue, unmündige Unterwerfung, bedeute Ausweichen vor der eigenen Verantwortung. („Die Gemeinde drängt den Pfarrer laufend in die Rolle dessen hinein, der sofort Unlustzustände – z. B. Schuldgefühle – abzubauen hat" – 26). Ein überforderndes christliches Ideal-Ich (mit Aggressivität gegen die „sündhaften Triebe") u. ä. Fluchtversuche wären aussichtslos. Gerade die durch die Öffnung der Kirche auf die Welt und die Zukunft, ihren Auszug aus dem „vertrauten Gehäuse" entstandene „neue Angst" sollte „Anlaß zu Freude und Dank" sein (42); enthält sie doch für die Gläubigen die Einladung, ja Aufforderung zu echter Heilsangst, zu personaler Gläubigkeit und vertrauensvoll gelebter Verantwortung.

D. Baacke und O. Seydel (58–106) wollen die Angst der heutigen Kirche erweisen aus der kirchlichen Sprache, „gespannt zwischen die Alternative erbaulichen oder modernistischen Jargons" (60). „Angst vor der Veränderung" äußert sich in allerlei Ausdrucksformen (Freund-Feind-Denken, Ausweichen vor Konflikten, Rückzug ins Gehäuse der Tradition, Sehnsucht nach dem Ghetto, Kommunikationsstörungen mancherlei Art). Es gehe letztlich nicht um die Angst der Kirche vor der Welt, sondern um „die Angst vor der Angst" (105). R. Bohren untersucht im Schlußartikel – mit dem bekannten Zitat „Die Angst des Tormanns beim Elfmeter" (107–136) – eine Zusammenfassung, zugleich einen Lösungsvorschlag: Die entscheidende Hilfe zur Angstüberwindung (des einzelnen Christen wie der christlichen Großgruppe) leistet die Gemeinde als Kleingruppe. „Überwinden der Angst" durch den Glauben an Jesus und seine Nachfolge heißt nicht, angstlos werden. (Denn „Getröstsein heißt nicht Angstlosigkeit" – 120.) „Es ist mit der Angst wie mit dem Tod" (121): Beide sind von Christus überwunden, aber der Mensch, auch der Gläubige, muß sie bestehen; der Glaube hilft in der Angst (wie im Sterben). Zur Erfahrung der Gnade gehört das Erleben der „Nächstenschaft" in der Gruppe Mitglaubender. (Die Parochie vermag dies normalerweise nicht zu leisten!)

Daß ein „verbürgerlichtes Christentum" in der tödlichen Gefahr stehe, die Heilsangst zu verlieren, ist schon früher mit entsprechendem Ernst gesagt worden. (Erinnert sei etwa an Th. Häcker, den wir nicht so total vergessen sollten!) Daß ein „Gehäuse von Kirchlichkeit" dem einzelnen die Angst abnehmen kann, damit aber genau die gnadenhafte Anforderung zur eigenen Freiheit und zu personalem Glauben, kann nicht übersehen werden. So kann man der Grundtendenz unseres Buches durchaus zustimmen, auch wenn man Schwierigkeiten hat, einheitlichen Guß zu erkennen, und wenn man nicht jeder Argumentation, gar jeder Kritik an der herkömmlichen kirchlichen Praxis zustimmen kann. Die Kirche wußte sich (zumindest subjektiv lauter, aber auch objektiv nicht immer unbegründet) in ihrer Geschichte doch auch als Anwalt jener „Schwachen", auf die Rücksicht zu nehmen schon Paulus die „Starken" gemahnt hat. Greinacher scheint mir Wesen und Aufgabe der kirchlichen Seelsorge, vor allem die Hilfe zum persönlichen Lebenszeugnis etwas verkürzt zu sehen. Sicher meint ja auch er nicht, daß der einzelne Christ und lebendige christliche Gruppen nur auf dem Wege der Distanzierung von kirchlichen, insbesondere Morallehren zur Mündigkeit gelangen können. Ich hätte auch einige Bedenken, so allgemein von der Identitätskrise nicht nur der Christen, sondern auch der Kirche selbst zu sprechen. Und wenn es schon keinen „umfassenden Konsens" mehr darüber gibt, „was Kirche ist, was christlicher Glaube" ist, vor allem nicht mehr über die Rangordnung der Aufgaben der Kirche (9f), so scheint mir darüber doch immerhin noch ein weitergehender Konsens zu bestehen, als Greinacher glaubt annehmen zu müssen. Sehr ernstnehmen sollten wir R. Bohrens Beitrag; es wird entscheidend darum gehen, ob die Kirche in überschaubaren, verantwortlichen und „aufgeklärten" Gemeinden die ihr möglichen und aufgetragenen Hilfen zur christlichen Bewältigung der Angst zu geben vermag. (Nicht zuletzt daran wird ihre Chance in der Welt von heute und morgen entschieden.)

Würzburg Heinz Fleckenstein

Bloching, Karl-Heinz: **Tod.** – (Mainz): Grünewald (1973). 152 S. (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung Bd 2) Sn DM 15.50

Das Projekt von Karl-Heinz Bloching hat sich zum Ziel gesetzt, Material zum Problem des Sterbens und des Todes zusammenzustellen, welches ein möglichst breites „Spectrum der Erfahrung" (11) eröffnet, damit die Teilnehmer von Erwachsenenbildungsveranstaltungen solche „Informationen und Hilfen" vermittelt erhalten, die ihnen helfen, „zu ihrer Antwort" hinzufinden (11). Darum werden Einsichten, Deutungen, wissenschaftliche Ergebnisse und Probleme aus dem Bereich der Medizin, der Psychologie, Soziologie, Medienkritik, Literatur und natürlich auch der Philosophie und Theologie zusammengestellt.

Die einzelnen Kapitel sind übersichtlich in Vorüberlegungen, thematische Darstellungen des jeweiligen Aspektes und einem Überblick über Arbeitsmaterialien gegliedert, wobei außer Literatur auch Schallplatten, Filme, Tonbildserien und Lichtbildreihen berücksichtigt werden. Außerdem sind zu den fünf Kapiteln des Buches am Ende jeweils Materialien für die Hand der Teilnehmer beigefügt. Die erste „Einheit" des Buches befaßt sich unter der Frage „Ist der Tod uns fern gerückt?" mit „Verhaltensweisen gegenüber dem Tod. Todesdarstellungen und -deutungen", wobei der Akzent auf den soziologischen Interpretationen des Verhaltens zum Tode liegt. In der zweiten Einheit wird ein Beitrag eines Mediziners (Dr. Hans Müller-Fahlbusch) zum Thema „Sterben und Tod aus ärztlicher Sicht" vorgelegt. Dann folgen im dritten Teil philosophische Deutungen des Todes, während sich der vierte dem Todeserlebnis und dem Sterben im Spiegel neuerer Literatur zuwendet. Der abschließende letzte Teil bringt dann die „christliche Deutung des Todes".

Es darf bestätigt werden, daß sowohl die Auswahl der Texte, die eigenen Darstellungen Blochings bzw. Müller-Fahlbuschs, aber auch die sorgfältige Zusammenstellung der Arbeitsmaterialien, vor allem die Literaturverzeichnisse, das Buch zu einer wertvollen Hilfe für die Erwachsenenbildung machen. Die Sprache beider

Autoren ist einfach und klar. Sie verstehen es unter Weglassen von wissenschaftlich wichtigem Detail auf das Wesentliche abzuzielen. So wird der „Sitz im Leben" angezielt und damit einer der wichtigsten Forderungen erwachsenenbildnerischer Praxis in vorbildlicher Weise entsprochen. Von daher dürfte es sogar möglich sein, den Unterschied zwischen den größeren, für die Hand des Referenten bzw. Kursleiters bestimmten Teil des Buches und dem Material für die Hand der Teilnehmer ein wenig einzuebnen. Meiner Erfahrung nach dürften sich die Texte von Bloching und Müller-Fahlbusch durchaus auch für die Hand der Teilnehmer eignen.

Kritisch wären folgende Punkte anzumerken:

1. Die zur Gesprächsanregung empfohlenen „Impulse" entgehen nicht immer der typischen Gefahr der „Impulsmethode", die Teilnehmer, statt ihnen neue Informationen zu vermitteln, aufgrund derer sich eine begründete Entscheidung ergeben könnte, nur zu einem Austausch beliebiger und willkürlicher subjektiver Meinungen zu führen.

2. Unter den literarischen Zeugnissen vermißt man einen Text von Ionesco, dessen dramatisches Werk (wie auch seine Tagebücher) um den Zusammenhang der Frage nach dem Tod mit der Sinnfrage kreisen, welcher im übrigen von Bloching in seinem eigenen Text durchaus gemäß zur Sprache gebracht wird.

3. In der kurzen Interpretation von Heideggers Verständnis des Todes vermißt man den Bezug auf das gemäß „Sein und Zeit" durch das Vorlaufen in den Tod ermöglichte Ganz-sein-Können des Daseins.

4. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, welche, weil sie so tief durch die Vermittlung der Tradition im Bewußtsein vieler Teilnehmer von Veranstaltungen der Erwachsenenbildung verwurzelt ist, bleibt in einer gewissen Schwebe. Die Berufung auf J. Pieper und J. Ratzinger und die exegetisch gut fundierten Texte Blochings lassen hier gewisse Unausgeglichenheiten stehen. Das muß nicht unbedingt von Nachteil sein. Es sollte dann aber die offene Frage als eine solche vielleicht stärker gekennzeichnet werden.

Die kritischen Anfragen wollen die oben gegebene Empfehlung des Buches für die Praxis der Erwachsenenbildung in keiner Weise schmälern.

Oberhausen Georg Scherer

Wiplinger, Fridolin: **Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles.** – Freiburg/München/Wien: Karl Alber/Herder (1971), XV, 552 S.

Der Vf. bemüht sich um ein Verständnis des Begriffs von Natur (φύσις) bei Aristoteles. So hat er es mit der Physik des Aristoteles und anderen schwierigen Texten zu tun und legt seine Ergebnisse in einem Buch nieder, das zwar keinerlei „Anspruch auf Abschluß, Vollständigkeit oder gar systematische Geschlossenheit" (546) macht, das aber doch nicht nur sehr umfangreich, sondern auch sehr schwierig geraten ist. Dadurch potenziert sich die Aufgabe des Rezensenten: er muß die Interpretation einer Interpretation unternehmen. In beiden Fällen, bei der Interpretation des Aristotelestextes wie bei der des Wiplinger-Textes, liegt die Schwierigkeit in der Sprache. Die Sprache des Aristoteles, der griegisch schrieb, während wir deutsch schreiben, ist uns in gewisser Weise allzu vertraut: Wenn wir philosophierend sprechen, sprechen wir, auch wenn wir nichts weniger als Aristoteliker sind, die Sprache der von Plato und Aristoteles begründeten Tradition. Insofern ist die Verlegenheit des durchschnittlichen Aristoteles-Interpreten ein Problem des mangelnden Abstands. Die Sprache des Autors W. hingegen, der wie wir selbst sich der deutschen Sprache bedient, ist uns paradoxerweise weniger vertraut. Denn in seinen entscheiden Aussagen spricht W. weder in seinem eigenen Deutsch noch in der deutschen Gemeinsprache, sondern er adoptiert die Individualsprache Martin Heideggers. Oder sollten wir besser sagen: die „Seinssprache" der Heidegger-Schule? Doch damit setzen wir uns in Widerspruch zu W., nach dem es „eine ‚Heidegger-Schule' gar nicht gibt und vielleicht gar nicht geben kann" (18). Ob wir nun auf eine geliehene Individualsprache oder eine Schulsprache erkennen – in jedem Fall ist die Verlegenheit des Wiplinger-Interpreten (auch wenn er ein Bewunderer des Denkers Heidegger ist) ein Problem des allzugroßen Abstandes. Angesichts des Textes unter seinen Augen fühlt er sich als Draußenstehender und Uneingeweihter. Er sieht sich genötigt, für den Kenner der Aristoteles-Literatur keine Überraschung, deutsch abgefaßte Sätze seinem Verständnis durch Beziehung auf den griechischen Text näherzubringen.

W. ist sich der Unbequemlichkeiten, die er seinen Lesern bereitet, durchaus bewußt und er glaubt, das in seinem Verfahren begründete Verständigungshindernis auf sich nehmen zu müssen. Seine Ablehnung der traditionellen und insbesondere der idealistischen Philosophie zwingt ihn zu bewußtem „Verzicht auf geläufige Titel und Termini, die aus dieser Philosophie stammen oder in ihrem Zusammenhang eine heute kaum mehr abtubare Bedeutung erhielten, wie etwa Reflexion, Bewußtsein, Subjekt-Objekt, Begriff, Vermittlung usw. Das mag bisweilen den Anschein eines philosophisch ungebildeten und naiven Sprechens erwecken und auch zu gewissen Umständlichkeiten von Sprache und Stil zwingen. Aber dies muß in Kauf genommen werden, soll nicht die heute viel fatalere, geschichtliche Naivität der unkritischen Anwendung eines schulmäßig ausgeleierten Vokabulars auf jedes Denken alle Möglichkeiten einer Begegnung mit geschichtlich Neuem verhindern..." (11). Das in diesen Sätzen zum Ausdruck gebrachte Mißtrauen gegen wissenschaftliche Sprachgewohnheiten ist wohl begründet. Man versuche nur eine erneute Lektüre von Werner Jaegers Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (Berlin, W. de Gruyter ²1955): die von Jaegers Lehrer Adolf Lasson beeinflußte hegelianisierende Diktion dieses bedeutenden Buches macht heute auch den weniger empfindlichen Leser stutzig. Zugleich zeigt das Zitat, daß dem radikalen Sprachprogramm eine weniger radikale Sprachpraxis folgt. Das seins-sprachliche Dunkel, das über den Kernstellen und thesenartigen Formulierungen liegt – also dort, wo Klarheit am dringendsten zu wünschen wäre – weicht sonst einem normalen, durch die moderne Phänomenologie mitgeformten, allerdings ungewöhnlich schwerfälligen Gelehrtendeutsch.

Hinter der Sprachschwierigkeit verbirgt sich ein sachliches Problem. Nicht nur einer „ausgeleierten Terminologie" will der Verf. sich entledigen. Mit Heidegger will er sich von einer Tradition und der sie belebenden Denkweise befreien. Eine Last von mehr als zwei Jahrtausenden will er abwälzen, um andeutend und stammelnd in eine kaum erst erahnte Zukunft durchzubrechen. Das ist der ungeheure, von dem Vf. in der Gefolgschaft seines Meisters erhobene Anspruch, mit dem sich der Leser abzufinden hat. Als Nietzsche den Tod Gottes verkündete, war, so sollen wir glauben, ein ganzes Zeitalter zu Ende gegangen – die Ära der Theontologie, d. h. einer Philosophie, die auf der Suche nach dem Sein dem Sein selbst ein anwesendes Seiendes, genannt „Gott", unterschob, um schließlich, seinen Irrtum durchschauend, einen totalen Seinsverlust zu erleiden. Als Begründer nun dieser historisch erschöpften und außer Kraft gesetzten Tradition sei Aristoteles anzusehen. Die bisherige Aristoteles-Interpretation habe seine Schriften aus dem Horizont eben dieser von ihm selbst herstammenden metaphysischen Tradition verstanden. Sie begnügte sich mit dem rezeptiven Weiterdenken der Gedanken des Meisters. Für diejenigen aber, die das Ende dieser Tradition gekommen wissen, ergäbe sich eine durchaus neuartige Aufgabe. Sie müßten, bildlich gesprochen, dem die Weltkugel der Tradition tragenden Atlas, will sagen, dem Aristoteles, seine historische Last abnehmen, um sich in den Anblick des Giganten selbst zu versenken. Oder, mit den Worten des Vf. gesagt, die direkt von Heidegger, indirekt von Kierkegaard stammen: es obliegt den Männern der Avantgarde, das von Aristoteles Gedachte aus dem (von ihm nicht mitgedachten) Ursprung zu wiederholen. Kein Wunder, daß „der Versuch solch ursprünglicher Wiederholung", der Aristoteles aristotelischer verstehen will als er sich selbst verstand und die Griechen überhaupt griechischer als die Griechen, „nicht nur unwissenschaftlich und unphilosophisch, sondern ungefüge, gewaltsam und gekünstelt wirkt" (17). Indes lebt der zyklopische Denker des neuen Seins-im-Aufgang solchen Hindernissen zum Trotz in dem zuversichtlichen Bewußtsein, daß er die „geschichtlich-hermeneutische Naivität" überwunden hat, von der „die Literatur zu Aristoteles" weithin gekennzeichnet sei (14). Freilich ist, wie schon bemerkt, die Durchführung weniger radikal als das theoretische Programm. Mit Befriedigung stellen wir fest, daß W. viel, wenn auch vielleicht nicht genug, von der Aristoteles-Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts gelernt hat. Im übrigen liegt es ihm fern, sich als den Winckelried hinzustellen, der als erster die Sperre der seinsvergessenen Traditionsfront zerteilt, um dem in seiner Ursprünglichkeit erinnerten Sein eine Gasse zu bahnen.

Nicht nur als Ontologe hat ihm Heidegger vorangeleuchtet, sondern auch als Interpret der Physik des Aristoteles. Wir tun dem Vf. kein Unrecht, wenn wir sein Werk als den Versuch ansehen, die von Heidegger in seiner Schrift „Vom Wesen und Begriff der ΦΥΣΙΣ, Aristoteles Physik B 1" (Milano – Varese 1960, Instituto Editoriale Cisalpino) vorgelegten Gedanken nach- und weiterzudenken. Um W. würdigen zu können, müssen wir auf seine Vorlage zurückgreifen.

Mit seinem Aristoteles-Büchlein will Heidegger dem griechischen Denken durch Rückgriff auf die frühen Ionier einen de-platonisierten und de-christianisierten Seinsbegriff abgewinnen. Daher die für den Aristotelesleser überraschende, von W. übernommene Konzentration auf die Logos-Physis-Relation, wobei Logos mehr heraklitisch als platonisch-aristotelisch zu verstehen ist; daher auch die super-averroistische Erhebung der Physik zum klassischen Zeugnis der aristotelischen Seinslehre; wobei die Erste Philosophie oder Theologik, die Lehre von den substantiae separatae (platonisches Erbstück und Ansatzpunkt für eine christliche Theologie), stillschweigend übergangen wird. Für Aristoteles ist der Naturgegenstand ein σύνολον, ein Ganzes aus Form und Materie, während die Gegenstände der prima philosophia reine Form (εἶδος), reine Tätigkeit (ἐνέργεια) sind. Zum ersten Mal in der Geschichte des abendländischen Denkens erscheint hier Natur als Bereich, begrenzt durch ein mehr-als-natürliches, noëtisches Sein, und diese Abgrenzung liegt der traditionellen Antithese von Metaphysik und Naturalismus zugrunde. So urteilt fast einstimmig die heutige Aristotelesexegese. Doch Heidegger kann und will diesen Sätzen nicht zustimmen. Denn, so dekretiert er, die Unterscheidung von „Natur und Geist" sei „schlechthin ungriechisch" (10). Eine pneumatische Exegese des großen Textes soll diese kühne Behauptung unterbauen: „Die aristotelische ‚Physik' ist das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte Grundbuch der abendländischen Philosophie" (9f).

Die von keiner späteren Sprachphilosophie erahnten „unbetretenen Abgründe" des Physik betitelten Buches eröffnen sich nach Heidegger einer von Heraklit inspirierten Besinnung auf den Logos: „Λέγειν, λόγος meint in der griechischen Wesensbestimmung des Menschen jenes Verhältnis, auf dessen Grund erst Anwesendes als ein solches um den Menschen und für ihn sich versammelt". Wozu aber, so unberbricht Heidegger sich selbst, „verlieren wir uns hier bei der Frage nach dem Wesen der φύσις in diese weitläufige Abschweifung zur Erläuterung des Wesens des λόγος?" Die Antwort lautet: „Um deutlich zu machen, daß Aristoteles, wenn er auf das λέγεσθαι sich beruft, nicht äußerlich bei einem ‚Sprachgebrauche' sich Rat holt, sondern aus dem ursprünglichen Grundverhältnis zum Seienden heraus denkt." Auf diese Weise „wird das Seiende, das in ihm selbst die ausgängliche Verfügung seiner Bewegtheit hat, am Leitfaden des λέγειν erfahren ..." (39f). In simples Deutsch übertragen: Nach Aristoteles zeigt sich der Rede (dem λόγος) Natur (φύσις) als „eine Art des Seins und nicht ein Seiendes" (40f). Genau dies aber ist die in W.s Buch entwickelte These.

Wenn wir nun W. das Wort zur Formulierung seiner These geben, bemerken wir den Übergang von einer Sprache zu einer anderen – von der Sprache Heideggers zur Heidegger-Sprache, vom genialisch-gewaltsamen Wortwagnis zur ideologischen Formel der Schule. Hand in Hand mit dieser sprachlichen Verfestigung geht eine Akzentverschiebung. Das Sprachdenken Heideggers bedeutet Emanzipation von der traditionellen philosophischen Terminologie und Erfindung einer Seinssprache, die sich der Reproduktion durch Bewunderer und Schüler weitgehend entzieht. Auch dies hermetisch-enigmatische Seinsdenken will auf einen Ursprung zurückführen und erweist sich damit als eine Modifikation der transzendentalen Analyse, die in „Sein und Zeit" dem Weltentwerfenden Dasein die Rolle des konstituierenden Subjektes zuschrieb. Die Akzentverschiebung bei W. besteht nun darin, daß er diese Modifikation teilweise rückgängig macht und in dem „Heidegger-nach-der-Kehre" ein Stückchen des früheren Heidegger wiederaufleben läßt.

Und nun W.s eigene Worte: „Die PHYSIS waltet als Ursprung des Aufgangs nur in diesem selbst, der aber seinerseits nur in gefügter Ordnung geschieht. Sie wird als Ursprung des Aufgangs nur in diesem offenbar. Dessen gefügte Ordnung, der LOGOS, ist darum die Entbergung des Ursprungs im Aufgang. Sofern der Ursprung aber eben auch Ursprung der Fügung seinen (sic! es sollte wohl „seines" heißen) Aufgangs ist, waltet die PHYSIS selbst als Ordnung, gilt auch: ‚Fügung zur Ordnung ist PHYSIS' (ἡ γὰρ τάξις ... φύσις ἐστίν)', das Ungefüge ist das Un- oder Widernatürliche'. Damit wäre die ursprünglichste Hin-Ordnung (κατά) in der ursprünglichsten Dimension die des Ursprungs selbst auf die gefügte Ordnung der Entbergung seines Aufgangs. Die PHYSIS waltet im PHAINOMENON KATA TON LOGON" (88f.).

Man nehme keinen Anstoß an der feierlichen Redundanz dieser Sätze, die ihnen den Anschein einer zungenschweren Verkündung gibt. Hinter dem geliehenen Pomp verbirgt sich ein einfacher und bis zu einem gewissen Grad einleuchtender Gedanke. Im Logos soll das Prinzip der Natur entdeckt werden, die ihrerseits der Inbegriff der phänomenalen Körperwelt ist – all dessen, was, aristotelisch gesprochen, die Ursache der Bewegung in sich selbst trägt. Die zu beantwortende Frage lautet jetzt: Wie entfaltet sich die Einheit des Kosmogonischen Logos zur geordneten Vielheit der phänomenalen Körperwelt? Der Name, den W. dieser Entfaltung als Vorgang gibt, ist „Konkretion" – wofür sich, wie W. zugibt, „nicht unmittelbar ein Titel bei A. findet" (117). Doch sind die 550 Seiten des vorliegenden Buches im wesentlichen damit beschäftigt, die Grundbegriffe der aristotelischen Physik unter dem unaristotelischen Gesichtspunkt der Konkretion zu untersuchen. Die Methode zur Erforschung der onto-genetischen Konkretion darf transzendental oder, wie W. vorsichtiger sagt, „gewissermaßen transzendental" heißen (530). Das einschränkende „gewissermaßen" deutet auf den von keinerlei Subjektivität behafteten Status des kosmogonischen Logos. Nach dem Vorbild Heideggers möchte W. mit Hilfe eines heraklitisch gefärbten Begriffs von Logos das Moment vor-sokratischer Seinsvertrautheit in Aristoteles zum Vorschein und zur Wirkung bringen. Doch die archaisierende Tendenz schlägt um und wir erhalten einen bis zur Unkenntlichkeit modernisierten, d. h. transzendental stilisierten Aristoteles.

Die Titelbegriffe Physis und Logos bezeichnen eine der Aristotelesforschung längst vertraute problematische Polarität. Im Denken des Aristoteles treten deutlich auseinander die Ordnung der Natur und die Ordnung der Begriffe, die Kosmologie und die Logik. Die Frage ist, wie das Unterschiedene aufeinander bezogen bleibt – ein Frage, die besonders durch die Kategorienschrift akut wird. Der Logos entfaltet sich hier zu Formen prädikativer Aussage, aber diese Formen der „Kategorien" sind zugleich transparent auf die Naturordnung. Bei aller Formalität (will sagen: Logosförmigkeit) eignet ihnen ein ontologischer Gehalt. Wie aber ist die Zusammenfügung des Unterschiedenen zu verstehen? W. geht an dieser Frage vorbei. In der Tat ist sie verständlich und beantwortbar nur, wenn begriffen wird, daß die Achse Physis-Logos bei Aristoteles der eigentlich konstruktiven Achse Physis-Nous (oder Dynamis-Energeia) zugeordnet ist. Der monolithisch-archaisierende Logos-Begriff, dessen W. sich bedient, verdeckt die komplexe Struktur der aristotelischen Metaphysik und steht einer weiteren unentbehrlichen Differenzierung im Weg – der Unterscheidung zwischen dem noetisch-singularen Wort – dem Logos, der auf verschlungenem Weg in das Johannesevangelium gelangt ist – und den Worten, in denen sich menschliches Erkennen ausspricht.

München Helmut Kuhn

Fries, Heinrich / **Glockmann,** Peter: **Ich sehe keinen Gott.** Ein Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Hrsg. v. Kurt Seeberger. – Freiburg: Herder (1973). 160 S. kart. DM 4.90, sfr 6.40, öS 38.–

Das Büchlein gibt Gespräche wieder, die ein Theologe (Fries) und ein Physiker (Glockmann) miteinander führten. Wie in jedem echten Gespräch wird auch hier das eine Thema intensiver besprochen, ein anderes nur kurz angedeutet. In der Mitte stehen eigentlich nicht so sehr fachwissenschaftliche Fragen aus dem Spannungsfeld Naturwissenschaft – Theologie, sondern allgemein menschliche Fragen, einmal aus der Sicht eines Theologen, zum anderen aus der eines Naturwissenschaftlers betrachtet – „Urfragen", wie der Gesprächsleiter und Herausgeber K. Seeberger in seinem Schlußwort formuliert: „Warum bin ich? Warum leide ich? Warum ist die Welt, wie ich sie erlebe? Warum sterbe ich?" (160; reichlich kühn behauptet er, daß es sich hierbei um „vergessene oder verschüttete Fragen" handle, die „durch die moderne Naturwissenschaft unwillkürlich zurückgerufen worden" sind!).

Der Leser wird an einigen Stellen eine stärkere Konzentration bzw. größere wissenschaftliche Präzision wünschen, wobei er freilich in die Gefahr gerät, die Eigenart eines Gespräches als solchen nicht mehr zu beachten – eines wird er sicherlich an diesen Gesprächen lernen können: Wie man sie führen kann bzw. soll: In Offenheit auf den anderen hörend und seine Meinung im Bewußtsein der Eigenart der eigenen Erkenntnismethode und in Anerkennung der Legitimität der anderen darlegend.

Unbegreiflich ist, daß diese instruktiven Gespräche unter dem plakativen Titel „Ich sehe keinen Gott" herausgegeben wurden (aus Konjunktur-Erwägungen?).

Bad Honnef Heimo Dolch

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Theologie und Religionswissenschaft. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben im Hinblick auf ihr gegenseitiges Verhältnis. Hrsg. von Ulrich Mann. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973. XIV, 481 S.; Lw. DM 57,–.

Prismata. Dank an Bernhard **Hanssler**. Hrsg. von Dieter Grimm [u. a.] (Teil 1: Geisteswissenschaftliche Beiträge. Teil 2: Sozialwissenschaftliche Beiträge.) – Pullach b. München: Verlag Dokumentation 1974. 512 S., 1 Titelbild; Lw. DM 28,–.

Rahner-Register. Ein Schlüssel zu Karl Rahners „Schriften zur Theologie I–X" und zu seinen Lexikonartikeln. Zusammengestellt von Karl H. Neufeld SJ. Einleitung von Roman Bleistein SJ. – Zü, Eins, Köln: Benziger Verlag (1974). 200 S.; Lw. DM 29,80.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Introduction à la Bible. Édition nouvelle. Tome II: Introduction critique à l'Ancien Testament sous la direction de Henri Cazelles. – (Tourn:) Desclée (1973). 852 p., 8 fig., 9 cartes; FB 980.

Dupont, Jacques: Les béatitudes. Tome III: Les évangélistes. Nouvelle édition entièrement refondue. – P: Gabalda 1973. 743 p. = Études bibliques; F 195.

Buzzetti, Carlo: La parola tradotta. Aspetti linguistici, ermeneutici e teologici della traduzione della Sacra Scrittura. – (Brescia:) Morcelliana (1973). 405 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche XII; Lire 5500.

2. Altes Testament

Scharbert, Josef: »In te benedicentur universae cognationes terrae« ‹Gen 12,3›. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Wü 1973, 1–14; S. 15–31: Schreiner, Josef: »Prophet für die Völker« in der Sicht des Jeremiabuchs.

Lacomara, Aelred, CP: Deuteronomy and the Farewell discourse ‹Jn 13: 31–16: 33›. – CBQ XXXVI, 1974, 65–84.

Vermeylen, Jacques: La composition littéraire de l'«Apocalypse d'Isaïe» ‹Is., XXIV–XXVII›. – ETL L, 1974, 5–38.

Lack, Rémi, SMM: La strutturazione di Isaia 40–55. – SC CI, 1973, 43–58.

Brueggemann, Walter: From hurt to joy, from death to life. – Interpr XXVIII, 1974, 3–19; p. 20–38: Westermann, Claus: The role of the lament in the theology of the Old Testament; p. 39–58: Reumann, John H.: Psalm 22 at the Cross. Lament and thanksgiving for Jesus Christ; p. 59–74: Bright, John: A prophet's lament and its answer: Jeremiah 15: 10–21; p. 75–88: Achtemeier, Elizabeth: Overcoming the world. An exposition of Psalm 6.

Freedman, David Noel and C. Franke Hyland: **Psalm 29**: A structural analysis. – HTR LXVI, 1973, 237–256.

Wittenberg, Martin: Aspekte israelitischer Geschichtsbetrachtung in den Psalmen **105** bis **107**. – Kontinuität im Umbruch. Theologische Aufsätze von Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau, (Mchn 1972), 23–50.

Hay, David M.: Glory at the right hand. Psalm **110** in early christianity. – Nashv, NY: Abingdon Press (1973). 176 p. = Society of biblical literature. Monograph series XVIII; $ 5,– [Diss., Yale University]

Thompson, Thomas L.: The historicity of the Patriarchal narratives. The quest for the historical Abraham. – B, NY: de Gruyter 1974. 392 p. = ZAW, Beih. CXXXIII; Lw. DM 108,–.

Lowenthal, Eric L.: The **Joseph narrative** in Genesis. An interpretation. – NY: KTAV Publ. House 1973. IX, 212 p.; $ 9,50.

Weimar, Peter: Die **Toledot**-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung. – BZ, N. F. XVIII, 1974, 64–93.

Radjawane, Arnold Nicolaas: Das deuteronomistische Geschichtswerk. Ein Forschungsbericht. – ThRu N. F. XXXVIII, 3, 1974, 177–216.

Weippert, Manfred: Fragen des israelitischen Geschichtsbewußtseins. – VT XXIII, 1973, 415–442.

Leeuwen, C. van: De oudtestamentische **profeten** in het onderzoek van de laatste tien jaar. – NThT XXVII, 1973, 289–319.

Schmidt, Werner H.: Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1973. 106 S. = Biblische Studien LXIV; kart. DM 11,50.

Harvey, Julien, SJ: Is biblical man still alive? ‹An essay towards a biblical theology of the Old Testament.› – Biblical theology bulletin III, 1973, 167–193.

Mendenhall, George E.: The tenth generation. The origins of the biblical tradition. – (Baltimore, London: The John Hopkins University Press 1973.) XVIII, 248 p.; $ 12,50.

Knight, Douglas A.: Rediscovering the tradition of Israel. The development of the traditio-historical research of the Old Testament, with special consideration of Scandinavian contributions. – (Missoula, Montana: Society of Biblical Literature) 1973. XIII, 439 p. = SBL Dissertation series IX; $ 2,50 [Diss., Göttingen]

Schmitt, Armin: Entrückung, Aufnahme, Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament. – (Stu:) Verlag Katholisches Bibelwerk (1973). XIV, 378 S. = Forschung zur Bibel X; kart. DM 32,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Cross, Frank Moore: Canaanite myth and Hebrew epic. Essays in the history of the religion of Israel. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1973. XVIII, 376 p.; $ 14,–.

Perrot, Charles: La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes. – Hild: Gerstenberg 1973. X, 300 p. = Collection Massorah. Série I: Études classiques et textes I; Lw. DM 96,–.

Fischel, Henry A.: Rabbinic literature and Greco-Roman philosophy. A study of Epicurea and rhetorica in early Midrashic writings. – Lei: Brill 1973. XII, 201 p. = Studia post-biblica XXI; hfl 52,–.

Tardieu, Michel: Les trois Stèles de Seth. Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi. Introduit et traduit. – RSPhTh LVII, 1973, 545–575.

The modern study of the **Mishnah**. Ed. by Jacob Neusner. – Lei: Brill 1973. XXVIII, 283 p. = Studia post-biblica XXIII; hfl 72,–.

Le Déaut, Roger: The current state of **Targumic** studies. – Biblical theology bulletin IV, 1974, 3–32.

The Bible in Aramaic based on old manuscripts and printed texts. Ed. by Alexander Sperber. Vol. IV B: The **Targum** and the **Hebrew** Bible. – Lei: Brill 1973. XV, 417 p.; hfl 190,–.

Vermes, Geza: Hanina Ben Dosa. A controversial Galilean saint from the first century of the Christian era. – Journal of Jewish studies XXIII, 1972, 28–50; XXIV, 1973, 51–64.

Fuks, L. and R. G. Fuks-Manfeld: Hebrew and judaic manuscripts in Amsterdam public collections. I: Catalogue of the manuscripts of the Bibliotheca Rosenthaliana, University Library of Amsterdam. – Lei: Brill 1973. XIV, 349 p.; 18 pl.; hfl 145,–.

3. Neues Testament

Trilling, Wolfgang: „Jesus, der Urheber und Vollender des Glaubens" ‹**Hebr 12,2.**› Exegetische Thesen. – Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen ... (Heinrich Kahlefeld zum 70. Geburtstag), Ffm (1973), 3–23; S. 25–34: Kertelge, Karl: Die Bergpredigt als Thema heutiger Verkündigung; S. 35–42: Limbeck, Meinrad: Jesu Verkündigung und der Ruf zur Umkehr; S. 43–53: Leroy, Herbert: „Mein Blut ... zur Vergebung der Sünden" ‹**Mt 26,28**›. Zur mattäischen Interpretation des Abendmahles; S. 55–62: Mussner, Franz: Interkommunion im Licht des **1. Korinther**briefes; S. 63–74: Ernst, Josef: Anfechtung und Bewährung. Das Bild einer christlichen Gemeinde nach dem **Philipper**brief; S. 87–100: Knoch, Otto: „Denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen" ‹**Mt 11,28**›. Das Ringen um eine sinngetreue Übersetzung von Mt 11,28–30 als Voraussetzung für eine sachgemäße Auslegung; S. 109–117: Smitmans, Adolf: Die Hochzeit des Lammes ‹**Offb 19,6–9a**›.

Lange, Joachim: Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Mattäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu **Mt 28,16–20**. – Wü: Echter-Verlag (1973). 573 S. = Forschung zur Bibel XI; kart. DM 42,– [Diss., Würzburg]

Aguirre, Rafael: **Mateo 27,51b–53**: Historia de la tradición y redacción de un texto difícil. – Scriptorium Victoriense XX, 1972, 241–272; XXI, 1973, 121–154.

Stuhlmann, Rainer: Beobachtungen und Überlegungen zu **Markus IV. 26–29**. – NTSt XIX, 2, 1973, 153–162.

Pesch, Rudolf: Das Messiasbekenntnis des Petrus ‹**Mk 8. 27–30**›. Neuverhandlung einer alten Frage. – BZ, N. F. XVII, 1973, 178–195; XVIII, 1974, 20–31.

Stenger, Werner: Die Auferweckung des Lazarus ‹**Joh 11, 1–45**›. Vorlage und johanneische Redaktion. – TThZ LXXXIII, 1974, 17–37.

Osten-Sacken, Peter von der: Die Apologie des paulinischen Apostolats in **1 Kor 15 1–11**. – ZNW LXIV, 1973, 245–262.

Morissette, Rodolphe: «La chair et le sang ne peuvent hériter du Règne de Dieu». ‹**I Cor., XV, 50**›. – Science et esprit XXVI, 1974, 39–67.

Hahn, Ferndinand: „Siehe, jetzt ist der Tag des Heils". Neuschöpfung und Versöhnung nach **2. Korinther 5,14–6,2**. – EvTh XXXIII, 1973, 244–253.

Mußner, Franz: Der **Galater**brief. Auslegung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1974. XXII, 425 S. = Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IX; Lw. DM 65,–.

Strobel, August: Das Aposteldekret in Galatien: Zur Situation von Gal I und II. – NTSt XX, 2, 1974, 177–190.

Orchard, Bernard: The ellipsis between Galatians **2,3** and **2,4**. – Bibl LIV, 1973, 469–481.

Merklein, Helmut: Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach **Eph 2,11–18**. – Stu: KBW Verl. (1974). 107 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXVI; kart. DM 12,–.

Collange, Jean-François: L'épitre de saint Paul aux **Philippiens**. – (Neuchâtel/S): Delachaux & Niestlé (1973). 139 p. = Commentaire du Nouveau Testament Xa; sfr 30,–.

Houlden, J. L.: A commentary on the **Johannine Epistles**. – Lo: Black (1973). XI, 164 p. = Black's New Testament commentaries; £ 1,60.

Hull, John M.: Hellenistic magic and the synoptic tradition. – Lo: SCM Press (1974). XII, 192 p. = Studies in biblical theology II, 28.

Frankemölle, Hubert: Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach **Matthäus**. – Mstr: Aschendorff (1974). X, 429 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. X; Lw. DM 84,– [Diss., Münster]

Johnson, Marshall D.: Reflections on a wisdom approach to Matthew's christology. – CBQ XXXVI, 1974, 44–64.

Müller, Ulrich B.: Die christliche Absicht des **Markus**evangeliums und die Verklärungsgeschichte. – ZNW LXIV, 1973, 159–193.

Donahue, John R.: Are you the Christ? The trial narrative in the gospel of Mark. – (Missoula, Montana: Society of Biblical Literature) 1973. XI, 269 p. = SBL Dissertation Series X; $ 2,50.

Drury, John: The sower, the vineyard, and the place of allegory in the interpretation of Mark's parables. – JThSt, N. S. XXIV, 1973, 367–379.

Völkel, Martin: Der Anfang Jesu in Galiläa. Bemerkungen zum Gebrauch und zur Funktion **Galiläas** in den **lukanischen** Schriften. – ZNW LXIV, 1973, 222–232.

Fortna, Robert Tomson: From christology to soteriology. A redaction-critical study of **salvation** in the **Fourth Gospel**. – Interpr XXVII, 1973, 31–47.

De Jonge, M.: Jesus as Prophet and King in the Fourth Gospel. – EThL XLIX, 1973, 160–177.

Stemberger, Günter: „Er kam in sein Eigentum". Das Johannesevangelium im Dialog mit der Gnosis. – WoWa XXVIII, 1973, 435–452.

Da Spongano, Benigno: La concezione teologica della **predicazione** nel libro degli **«Atti»**. – RBibl XXI, 1973, 147–164.

Delling, Gerhard: Das letzte Wort der Apostelgeschichte. – NovT XV, 1973, 193–204.

Schnackenburg, Rudolf: Ortsgemeinde und »Kirche Gottes« im ersten Korintherbrief. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 32–47; S. 48–62: Michl, Johann: Die Presbyter des ersten Petrusbriefes.

Bujard, Walter: Stilanalytische Untersuchungen zum **Kolosser**brief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 259 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments XI; kart. DM 42,– [Diss., Heidelberg]

Karris, Robert J., OFM: The background and significance of the polemic of the **Pastoral Epistles**. – JBL XCII, 1973, 549–564.

Suhl, Alfred: Der **Philemon**brief als Beispiel paulinischer Paränese. – Kairos N. F. XV, 1973, 267–279.

Andriessen, Paul, OSB: Angoisse de la mort dans l'épître aux **Hébreux**. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 282–292.

Feld, Helmut: »Christus Diener der Sünde«. Zum Ausgang des Streites zwischen Petrus und Paulus. – ThQ CLIII, 1973, 119–131.

Pinto, Evarist: **Jesus** as the Son of God in the Gospels. – Biblical theology bulletin IV, 1974, 75–93.

Gauther, John J.: The family of Jesus. – EvQ XLVI, 1974, 25–41.

Baumbach, Günther: Die Stellung Jesu im Judentum seiner Zeit. – FZPhTh XX, 1973, 285–305.

Morin, J. – Alfred, PSS: Les deux derniers des Douze: **Simon** le **Zélote** et **Judas Ishkarioth**. – RB LXXX, 1973, 332–358.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Manning, Eug.: Bibliographie Bernardine, 1957–1970. – Rochefort: o. V. (1972). IV, 81 p. = Documentation Cistercienne VI.

Oediger, F[riedrich] W[ilhelm]: Vom Leben am Niederrhein. Aufsätze aus dem Bereich des alten Erzbistums Köln. – Düs: Pädagogischer Verlag Schwann (1973). 446 S., 1 Titelbild.

Gugumus, Johannes Emil: Zur Erforschung der Bibliotheca **Palatina** in Rom. – Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und Religiöse Volkskunde XL, 1973, 124–141.

Hendrickx, F.: De handschriften van de kartuis **Genadendal** bij Brugge **‹1318–1580›**. – OGE XLVII, 1973, 3–63. 241–290.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Stockmeier, Peter: Aspekte zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern. – Bavaria christiana. Zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern. Festschrift Adolf Wilhelm Ziegler ..., Mchn 1973, 11–35; S. 37–51: Speigl, Jakob: **Aquileja** zwischen Ost und West. Zu einem Brief vom Jahre 591 an Kaiser Maurikios; S. 53–75: Fischer, Joseph A.: Die Translation des hl. **Korbinian** im Jahre **768**; S. 77–85: Gessel, Wilhelm: Die Bedeutung des Klosters in der **Scharnitz**; S. 87–101: Sage, Walter: Das frühmittelalterliche Kloster in der Scharnitz. Vorbericht über die Ausgrabungen auf dem Kirchfeld zu Klais, Gde. Krün, Lkr. Garmisch-Partenkirchen; S. 103–109: Schmailzl, Anton: Auf den Spuren des hl. **Athanasius**; S. 111–127: Waldmüller, Lothar: **Salzburg** als Zentrum der bairischen Slawenmission des achten Jahrhunderts; S. 129–140: Perler, Othmar: Die Weihnachtsminiatur des St. Gallener Cod. 340 und der konstantinische Memorialbau zu Bethlehem; S. 141–149: Dambeck, Franz: Die romanische Madonna aus Hainberg. Unbekanntes Werk der Schnitzergruppe um Innichen; S. 151–159: Dürig, Walter: Die Heimat des Codex Latinus Monacensis 100 ‹s. XII›; S. 161–175: Tüchle, Hermann: Eine Handschrift aus Ilmmünster und eine Hohenwarter Tradition; S. 177–203: Vogel, Hubert: Über die Anfänge des **Zenokultes** in Bayern; S. 205–224: Hufnagel, Maximilian Joseph: Das 1500-jährige Maximilians-Jubiläum im Hochstift Freising vom Jahre **1772**. Pflege frühmittelalterlicher Tradition im Zeitalter des Spätbarock; S. 225–233: Schwaiger, Georg: Die Kanonisation Bischof **Wolfgangs** von **Regensburg ‹1052›**.

Stawrowsky, Alexis: La sainte Vierge Marie. La doctrine de l'Immaculée Conception des Églises catholique et orthodoxe. Étude comparée par un théologien orthodoxe. – Marianum XXXV, 1973, 36–112.

3. Alte Kirchengeschichte

Actas del VIII congreso internacional de arqueología cristiana, Barcelona, 5–11 octubre 1969. T. I: Texto. II: Láminas. – CdV: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana; Barcelona: Consejo superior de Investigaciones Científicas 1972. LIII, 610 p.; CCLXIII pl. = Studi di antichità cristiana Vol. XXX; Lire 30 000; [cont. e. a.:] p. 5–55: Duval, Noël et Paul-Albert Février: Le décor des monuments chrétiens d'Afrique ‹Algérie, Tunisie› (26 pl.); p. 57–106: Février, Paul-Albert et Noël Duval: Les monuments chrétiens de la Gaule transalpine (pl. XXVII–XXXIII); p. 107–125: Lassus, Jean: Questions sur l'architecture chrétienne de l'Afrique du Nord (pl. XXXIV–XXXVII); p. 127–148: Roberti, Mario Mirabella: Carattere dei monumenti paleocristiani dell'Italia padana nei secoli IV e V (pl. XXXVIII–XLIII); p. 149–166: Painter, K. S.: Villas and christianity in Roman Britain; p. 167–185: Palol, Pedro de: Los monumentos de Hispania en la arqueología paleocristiana (láms. XLIV–LVI); p. 187–218: Schlunk, Helmut: Sarcófagos paleocristianos labrados en Hispania (láms. LVII–LXXVII); p. 219–236: Ward-Perkins, J. B.: Recent work and problems in Libya (pl. LXXVIII–XCI); p. 239–242: Almeida, D. Fernando et J. L. M. de Matos: Notes sur quelques monuments paleochrétiens du Portugal (pl. XCII–XCIV); p. 243–246: Broëns, Maurice: Témoignages iconographiques sur le syncrétisme christiano-astral dans le haut moyen âge; p. 247–259: Crozet, René: Chapelles et monuments funéraires en France (pl. XCV–XCVII); p. 261–268: Daumas, François: Cinq campagnes de fouilles au désert des Cellules (1964–1969) (pl. XCVIII–CV); p. 269–270: Delaruelle, E.: Les fouilles de Saint-Sernin de Toulouse en 1969; p. 271–272: Bourguet, Pierre du, SJ: La couleur noire de la peau du démon dans l'iconographie chrétienne a-t-elle une origine précise?; p. 273–297: Fasola, Umberto M.: Le recenti scoperte nelle catacombe sotto Villa Savoia. Il «coemeterium Iordanorum ad S. Alexandrum» (tavv. CVI–CXIX); p. 299–324: Février, Paul-Albert: Travaux et découvertes en Algérie (pl. CXX–CXXXVII); p. 325–326: Harrison, R. M.: The sculptural decoration of the church of St. Polyeuktos; p. 327–332: Hauschild, Theodor: Untersuchungen in der Märtyrerkirche von Marialba (Prov. León) und im Mausoleum von Las Vegas de Pueblanueva (Prov. Toledo) (Taf. CXXXVIII–CXLIV); p. 333–338: Hauschild, Theodor: Untersuchungen im Monument von Centcelles (Tarragona) (Taf. CXLV–CXLIX); p. 339–342: Haussig, H. W.: Der Einfluß des römischen Kaiserkultes auf die christliche Kunst gezeigt an einigen Beispielen (Taf. CL–CLIII); p. 343–352: Jurlaro, Rosario: Architettura paleocristiana nel Salento (tavv. CLIV–CLVIII); p. 353–359: Leroy, Jules: Peinture copte et peinture romane (pl. CLIX); p. 361–366: Moracchini-Mazel, G.: La fouille des basiliques paléochrétiennes de Corse. Nouvelles découvertes (pl. CLX–CLXII); p. 367–372: Nestori, Aldo: La tomba di S. Callisto sull'Aurelia antica (tavv. CLXIII–CLXIV); p. 373–374: Painter, K. S.: Christianity in Roman Britain. Recent finds: 1962–1969; p. 375–381: Palol, P. de y M. Sotomayor: Excavaciones en la villa romana de Bruñel ‹Quesada› de la provincia de Jaén (láms. CLXV–CLXXI); p. 383–401: Pita, R. y P. de Palol: La basílica de Bobalá y su mobiliario litúrgico (láms. CLXXII–CLXXXIV); p. 403–407: Poscharsky, Peter: Untersuchungen zum Jona-Mosaik in der Südkirche zu Aquileia; p. 409–430: Recio Veganzones, Alejandro, OFM: Tapas romanas de sarcófagos paleocristianos en «Hispania» (láms. CLXXXV–CLXXXVIII); p. 431–443: Riu, Manuel: Cuevas-eremitorics y centros cenobíticos rupestres en Andalucía oriental (láms. CLXXXIX–CXCIII); p. 445–446: Sacopoulos, Marina: Mosaïque de Kanakaria (Chypre). Essai d'exégèse de la «Mandorla»; p. 447–458: Sanmartín Moro, Pedro y P. de Palol: Necrópolis paleocristiana de Cartagena (láms. CXCIV–CXCIX); p. 459–476: Schlunk, Helmut: Bericht über die Arbeiten in der Mosaikkuppel von Centcelles (Taf. CC–CCX); p. 477–484: Schumacher, Walter N.: Altchristliche Märtyrer-Darstellung? (Taf. CCXI–CCXII); p. 485–499: Sonje, Ante: Sarcofagi paleocristiani dell'Istria (tavv. CCXIII–CCXIV); p. 500–509: Sotomayor, Manuel: Sarcófagos romano-cristianos de España. Notas de cronología; p. 511–516: Stern, H.: Un relief du cimetière de Prétextat (pl. CCXV–CCXVI); p. 517–535: Tavano, Sergio: Architettura aquileiese tra IV e V secolo (tav. CCXVII); p. 537–561: Testini, Pasquale: Il complesso paleocristiano di *Cornus* ‹regione Columbaris› in Sardegna (tavv. CCXVIII–CCXXXIII); p. 563–565: Thierry, Nicole: Monuments pré-iconoclastes en Cappadoce rupestre (pl. CCXXXIV); p. 567–580: Tomasevic, Gordana: Une mosaïque du Vème siècle de Heraklea Lynkestis et la question de la formation du style de l'art médiéval. Symbolisme et son reflet sur le style (pl. CCXXXV–CCLII); p. 581–585: Tran Tan Tinh, V.: Rapport préliminaire sur la fouille de la basilique de Soloi, Chypre (pl. CCLIII–CCLVII); p. 587–588: Tsuji, S.: Nouvelles observations sur les miniatures de la Genèse de Cotton; p. 589–595: Van Moorsel, Paul: Gli scavi olandesi in Nubia (tavv. CCLVIII–CCLXI); p. 597–603: Velmans, Tania: Une image paléochrétienne rare au baptistère de Pitzunda (pl. CCLXII); p. 605–610: Verrié: F.-P.: Le baptistère de Barcelone (pl. CCLXIII).

Hahn, Ferdinand: Der Apostolat im Urchristentum. Seine Eigenart und seine Voraussetzungen. – KuD XX, 1974, 54–77.

Mees, Michael: Petrustraditionen im Zeugnis kanonischen und außerkanonischen Schrifttums. – Aug XIII, 1973, 185–203.

Madey, Johannes: Das Priestertum in der frühen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der syrisch-antiochenischen Tradition. – Kyrios N. F. XIII, 1973, 1–10.

Maloney, Robert P.: The teaching of the Fathers on usury: an historical study on the development of christian thinking. – VigChr XXVII, 1973, 241–265.

Schoedel, William R.: Christian "Atheism" and the peace of the Roman Empire. – ChH XLII, 1973, 309–319.

Stalder, Kurt: Apostolische Sukzession und Eucharistie bei **Clemens Romanus, Irenäus** und **Ignatius** von **Antiochien**. – IKZ LXII, 1972, 231–244; LXIII, 1973, 100–128.

Greer, Rowan A.: The captain of our salvation. A study in patristic exegesis of Hebrews. – Tü: Mohr ‹Siebeck› 1973. 371 p. = Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese XV; Lw. DM 58,–.

Vattioni, F.: Le iscrizioni siriache antiche. – Aug XIII, 1973, 279–338.

Mueller, Dieter: Kingdom of heaven or Kingdom of God. – VigChr XXVII, 1973, 266–276.

Boularand, Ephrem: **Tertullien** et la conversion de la culture antique. – BLE LXXIV, 1973, 279–289.

Schubert, Kurt: Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies in der Katakombe der Via Latina im Lichte der jüdischen Tradition. – Kairos N.F. XVI, 1974, 14–18; S. 19–78: Stemberger, Günter: Die Patriarchenbilder der Katakombe in der Via Latina im Lichte der jüdischen Tradition.

Duchatelez, K., OPraem: Le principe de l'économie baptismale dans l'antiquité chrétienne. – Istina XVIII, 1973, 327–358.

Mazzini, Innocenzo: Lettera del Concilio di **Arles** ‹314› a papa Silvestro tradita del codex Parisinus Latinus 1711. – VigChr XXVII, 1973, 282–300.

Boularand, Éphrem, SJ: L'hérésie d'**Arius** et la "foi" de Nicée. Partie II: La "foi" de **Nicée**. – P: Ed. Letouzey & Ané 1972; p. 184–462; F 40,–.

Der Hiobkommentar des Arianers **Julian** erstmals hrsg. von Dieter Hagedorn. – B, NY: de Gruyter 1973. XC, 409 S. = Patristische Texte und Studien XIV; Lw. DM 92,–. [Habil.-Schrift, Köln]

Vogüé, Adalbert de: La vie arabe de saint **Pachôme** et ses deux sources présumées. – AnBoll XCI, 1973, 379–390.

Basilius von Caesarea: Briefe (Epistolae, deutsch) Eingel., übers., und erl. von Wolf Dieter Hauschild. Teil II. – Stu: Hiersemann 1973. IX, 192 S. = Bibliothek der Griechischen Literatur. Bd III. Patr. Abt.; Lw. DM 66,–.

Saake, Helmut: Beobachtungen zur athanasianischen Pneumatologie. – NZSTh XV, 1973, 348–364.

Orbe, Antonio, SJ: El Diácono del Jordán en el sistema de **Basílides**. – Aug XIII, 1973, 165–183.

Petit, Pierre: Émerveillement, prière et Esprit Saint dans les écrits de S. Basile le Grand. – CCist XXXV, 1973, 81–107. 218–238.

Courtonne, Yves: Un témoin du IVe siècle oriental. Saint Basile et **son temps d'après sa correspondance**. – P: Éd. «Les Belles-Lettres» 1973. 560 p. = Collection d'études anciennes; F 80,–.

Brock, Sebastian: An early Syriac life of **Maximus** the **Confessor**. – AnBoll XCI, 1973, 299–346.

Stritzky, Maria-Barbara von: Zum Problem der Erkenntnis bei **Gregor** von **Nyssa**. – Mstr: Aschendorff (1973). VIII, 119 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXVII; kart. DM 24,– [Diss., Münster]

Stob, Henry: Notes on the philosophy of St. Augustine. – Calvin Theological Journal VIII, 1973, 117–130.

Verheijen, L.M.J.: Eléments d'un commentaire de la Règle de Saint Augustin. – Augustiniana XXI, 1971, 5–23. 357–404; XXII, 1972, 5–34. 469–510.

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: **Mani** und die Manichäer. – Scheidewege IV, 1974, 93–112.

Meijering, E.P.: **Cyril** of **Alexandria** on the Platonists and the Trinity. – NThT XXVIII, 1974, 16–29.

Turbessi, Giuseppe: Recenti indagini intorno alla regola di S. Benedetto e ai suoi rapporti con la precedente e coeva legislazione monastica. – SC CI, 1973, 479–510.

4. Mittelalter und Neuzeit

Bischof **Ulrich von Augsburg** und seine Verehrung. Festgabe zur 1000. Wiederkehr des Todestages. – Augsburg: Verein für Augsburgische Bistumsgeschichte 1973. XI, 408 S., 28 Abb. = Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte VII; [enth.:] S. 1–48: Weitlauff, Manfred: Der heilige Bischof Udalrich von Augsburg ‹890 – 4. Juli 973›; S. 49–60: Duft, Johannes: St. Ulrich in St. Gallen; S. 61–64: Bugmann, Kuno, OSB: Bischof Ulrich in Einsiedeln; S. 65–74: Zoepfl, Friedrich: Bischof Udalrich von Augsburg und das Mönchtum; S. 75–81: Wohnhaas, Theodor: Zur Frügeschichte der Ulrichsliturgie; S. 82–115: Pötzl, Walter: Die Anfänge der Ulrichsverehrung im Bistum Augsburg und im Reich; S. 116–133: Dorn, Ludwig: St. Ulrich in der Volksüberlieferung des ehemaligen Bistums Konstanz; S. 134–162: Grell, Ferdinand: Die Verehrung des heiligen Ulrich in Österreich und Südtirol; S. 163–181: Grill, Leopold, OCist: St. Ulrich an der Südostgrenze des Reiches; S. 182–220: Buxbaum, Engelbert Maximilian: Ulrichsverehrung und Ulrichstraditionen im Umkreis des Petrus Canisius. Ein Beitrag zur Hagiographie und Frömmigkeitsgeschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation; S. 221–229: Zoepfl, Friedrich: Was war für Bischof Udalrich Dillingen und was war und ist der heilige Udalrich für Dillingen?; S. 231–248: Thummerer, Hilda: Urkundlicher Bericht von 1764 über Exhumierung, ärtzliche Untersuchung und erneute Beisetzung der Ulrichsreliquien. Eine bischöfliche Authentik; S. 249–274: Rummel, Peter: Besondere Feiern zur Verehrung des heiligen Ulrich in Augsburg; S. 275–299: Layer, Adolf: Der heilige Ulrich in der Musik- und Theatergeschichte; S. 300–311: Pörnbacher, Hans: St. Ulrich in der Literatur; S. 312–338: Kosel, Karl: Die nachmittelalterlichen Darstellungen der Ungarnschlacht bis zum Ende der Türkenkriege; S. 339–350: Layer, Adolf: St.-Ulrichs-Bruderschaften; S. 351–353: Rummel, Peter: Zwei Ulrichslitaneien aus Gebetbüchern des 19. Jahrhunderts; S. 354–360: Hettwer, Norbert: Eine untergegangene Stätte der Ulrichsverehrung in der Diözese Augsburg; S. 360–371: Layer, Adolf: Neueres Schrifttum über den heiligen Ulrich; S. 372–382: Seitz, Anton Michael: Die Wappen des 58. Nachfolgers des hl. Ulrich und seiner Weihbischöfe im Amt.

Gutton, Francis: L'**Ordre** de **Santiago**. ‹Saint Jacques de l'Epée›. – (P:) Lethielleux (1972). 263 p., 64 fig. = La Chevalerie Militaire en Espagne; F 45,–.

5. Mittelalter

Krüger, Karl Heinrich: Königskonversionen im **8.** Jahrhundert. – FMSt VII, 1973, 169–222.

Kroon, M. de: Pseudo-Augustin im Mittelalter. Entwurf eines Forschungsberichts. – Augustiniana XXII, 1972, 511–530.

Tavard, George H.: Episcopacy and Apostolic Succession according to **Hincmar** of **Reims**. – ThSt XXXIV, 1973, 594–623.

McCulloh, John M.: The «Passio Mauri Afri» and Hrabanus Maurus' martyrology. – AnBoll XCI, 1973, 391–413.

Lemerle, Paul: L'histoire des **Pauliciens** d'**Asie Mineure** d'après les sources grecques. – Travaux et Mémoires V, 1973, 1–144; 2 pl.

Frede, Hermann Josef: Ein neuer Paulustext und Kommentar. Band I: Untersuchungen. – Frb/B: Herder 1973. 286 S., 4 Tafeln = Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel VII; br. DM 63,–.

Konrad, Alexander N.: **Old Russia** and **Byzantium**. The Byzantine and Oriental origins of Russian culture. – Wien, Stu: Braumüller (1972). 390 S. = Philologische Beiträge zur Südost- und Osteuropa-Forschung I; kart. DM 66,–.

Rodríguez González, Angel: El tumbo del monasterio de san **Martin** de **Castañeda**. – León: Centro de Estudios e Investigacion "San Isidoro". Consejo Superior de Investigaciones cientificas. Patronato José María Quadrado 1973. 321 p.

Bulst, Neithard: Untersuchungen zu den Klosterreformen **Wilhelms** von **Dijon** ‹**962–1031**›. – Bonn: Röhrscheid 1973. 330 S. = Pariser historische Studien XI; kart. DM 49,50.

Verzameling van middelnederlandse bijbelteksten. Kleine reeks. Afd. V: Psalters. Deel I: Het **psalter** van **Leningrad**. Uitgegeven door J. G. Heymans. – Lei: Brill 1973. XVI, 143 blz.; hfl 36,–.

Woody, Kennerly M.: Marginalia on the **Norman Anonymous**. – HTR LXVI, 1973, 273–288.

Steinböck, Walter: Erzbischof **Gebhard** von **Salzburg** ‹**1060–1088**›. Ein Beitrag zur Geschichte Salzburgs im Investiturstreit. – Wien, Salzburg: Geyer 1972. 202 S., Stammtaf. A–C, 2 S. St., 1 Tab. gef. = Veröffentlichungen des historischen Instituts der Univ. Salzburg IV.

Stahleder, Helmuth: Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft. – Mchn: Wölfle in Komm. 1972. XVIII, 317 S. = Miscellanea Bavarica Monacensia. Dissertationen zur Bayerischen Landes- und Münchener Stadtgeschichte XLII = Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München LIX; kart. DM 14,80. [Diss., München]

Schimmelpfennig, Bernhard: Die Zeremonienbücher der römischen Kurie im Mittelalter. – Tü: Niemeyer 1973. XVII, 576 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XL; Lw. DM 130,– [Habil.-Schrift, Berlin F.U.]

Wollasch, Joachim: Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt. – Mchn: Fink 1973. 201 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften VII; Lw. DM 48,–. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Kamp, Norbert: Kirche und Monarchie im staufischen Königreich **Sizilien**. I: Prosopographische Grundlegung: Bistümer und Bischöfe des Königreichs. 1: **Abruzzen** und **Kampanien**. – Mchn: Fink (1973). XIV, 481 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften X; Lw. DM 168,–. [Teilw. Habil.-Schrift, Münster]

Dimier, A.: Héraldique cistercienne. – Cît XXIV, 1973, 267–282.

Arnold, K.: **Admont** und die monastische Reform des 12. Jahrhunderts. – ZSavRGKan LVIII, 1972, 350–369.

Sweeney, James Ross: **Innocent III**, Hungary and the Bulgarian coronation: A study in medieval papal diplomacy. – ChH XLII, 1973, 320–334.

Gastaldelli, Ferruccio: Ricerche per l'edizione dei *Sermones* di **Goffredo** d'**Auxerre**. Il manoscritto «*Troyes 503*». – Sales XXXV, 1973, 649–666.

Esser, Kajetan, OFM: Studien zu den Opuscula des hl. **Franciscus** von **Assisi**. Hrsg. von E. Kurton und I. de Villapadierna. – R: Istituto storico dei Fr. Minori Cappuccini 1973. XVIII, 377 p.; Lire 7000.

Schmucki, Octavianus, OFMCap: De operibus circa S. Francisci vitam ac spiritum nuperius in lucem editis. – Collectanea Franciscana XLIII, 1973, 385–407.

Esser, Kajetan, OFM: La lettera di san Francesco ai fedeli. – Collectanea Franciscana XLIII, 1973, 65–78.

Ini, Anna Maria: Nuovi documenti sugli Spirituali di Toscana. – AFrH LXVI, 1973, 305–377.

Hödl, Ludwig: Die sakramentale Buße und ihre kirchliche Ordnung im beginnenden mittelalterlichen Streit um die Bußvollmacht der Ordenspriester. – FStudien LV, 1973, 330–374.

Kunzelmann, Adalbert, OSA: Geschichte der **deutschen Augustiner-Eremiten**. Teil III: Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. Teil IV: Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. – Wü: Augustinus-Verl. 1972. XI, 377 S.; XII, 298 S. = Cassiciacum XXVI; brosch. DM 79,50; brosch. DM 69,50.

Janssen, Wilhelm: Klevische Beschwerden gegen Kurköln von 1335/36. – RhV XXXVII, 1973, 141–151.

D'Souza, Joachim: **William** of **Alnwick** and the problem of faith and reason. – Sales XXXV, 1973, 425–488.

Gertz, Bernhard: Mehr sage ich nicht. Die prophetische Kirchenkritik der **Caterina** von **Siena**. – Internationale katholische Zeitschrift «Communio» III, 1974, 132–148.

Kok, Th. B. W.: Jan van Leeuwen en zijn werkje tegen Eckhart. – OGE XLVII, 1973, 129–172.

Zumkeller, Adolar, OSA: Der Wiener Theologieprofessor **Johannes** von **Retz** O.S.A. ‹† nach 1404› und seine Lehre von Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst. – Augustiniana XXI, 1971, 505–540; XXII, 1972, 118–184. 540–582.

Cook, William: John **Wyclif** and Hussite theology 1415–1436. – ChH XLII, 1973, 335–349.

Binder, Karl: Der Pisaner Papst **Alexander V.** und seine Lehre von der Erbsünde. – Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg N.F. VIII, 1973, 1–55.

6. Gesamte Neuzeit

Leder, Klaus: Kirche und Jugend in **Nürnberg** und seinem Landgebiet **1400** bis **1800**. – Neustadt a. d. Aisch: In Kommission bei Verlag Degener 1973. VIII, 337 S., 28 Abb. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LII; kart. DM 25,–.

Gilhodes, L.: La chartreuse **Saint-Sauveur** de **Villefranche**-de-**Rouerque** **1459–1917**. – Salzb: Vogelweidestr. 68: J. Hogg 1973. 236 S., S. 237–258: Abb. = Analecta Cartusiana XIV; kart. ÖSch 600,–.

Meinardus, Otto F. A.: Cretan traditions about St. Paul's mission to the Island. – OstkSt XXII, 1973, 172–183.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Sonderegger, Stefan: Die Reformatoren als Sprachgestalter. – Reformatio XXII, 1973, 94–108.

Lohse, Bernhard: Gewissen und Autorität bei **Luther**. – KuD XX, 1974, 1–23.

Vögeli, Jörg: Schriften zur Reformation in **Konstanz**. 1519–1538. Bearb. u. aus zeitgenössischen Quellen erg. u. erkl. von Alfred Vögeli. Mit Gregor Mangolts Konstanzer Reformationsgeschichte von 1562 zum Vergleich. T. II: Kommentar u. Register. – Tü: Osiander [in Komm.]; Bas: Basileia-Verl. [in Komm.] 1973. XIV S.; S. 855–1505 = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte XLI; kart. DM 65,50.

Frappell, L. O.: **Coleridge** and the 'Coleridgeans' on Luther. – The Journal of religious history VII, 1973, 307–323.

Plutta-Messerschmidt, Elke: Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Studie zu Luthers Auslegung von Römer 3,5. – Tü: Mohr 1973. (IX), 180 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XIV.

Goertz, Hans-Jürgen: Der Mystiker mit dem Hammer. Die theologische Begründung der Revolution bei Thomas **Müntzer**. – KuD XX, 1974, 23–53.

Schrader, Franz: Reformation und katholische Klöster. Beiträge zur Reformation und zur Geschichte der klösterlichen Restbestände in den ehemaligen Bistümern **Magdeburg** und **Halberstadt**. – Leipzig: St. Benno Verlag 1973. 328 S. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XIII; kart. DM 14,–.

Jaitner, Klaus: Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in **Jülich-Berg** von **1547–1579**. – Mstr: Aschendorff (1973). VIII, 345 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CVII; kart. DM 68,–.

Bornhäuser, Christoph: Leben und Lehre Menno **Simons'**: ein Kampf um das Fundament des Glaubens ‹etwa 1469–1561›. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1973. X, 192 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXXV; Lw. DM 61,– [Diss., Heidelberg]

Anton Engelbrecht „Abconterfeytung Martin **Butzers**" ‹1546›. Herausgegeben von Werner Bellardi. – Mstr: Aschendorff 1974. VII, 112 S., 1 Abb. = Corpus Catholicorum XXXI; kart. DM 23,–.

Kittelson, James M.: Martin Bucer and the sacramentarian controversy: The origins of his policy of concord. – ARG LXIV, 1973, 166–183.

Gegenreformation. Herausgegeben von Ernst Walter Zeeden. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973. VII, 504 S. = Wege der Forschung CCCXI; Lw. DM 83,–.

Beumer, Johannes, SJ: Das Mainzer Provinzialkonzil aus dem Jahre 1549 und seine Beziehungen zu dem Trienter Konzil. – AHC V, 1973, 118–133.

Midali, Mario: Rivelazione, chiesa, scrittura e tradizione alla IV **sessione del Concilio di Trento**. – Sales XXXIV, 1972, 607–651; XXXV, 1973, 3–51. 179–246.

Zalba, Marcellino, SJ: «Omnis et salutaris veritas et morum disciplina». ‹Sentido de la expresión »mores« en el Concilio de Trento›. – Gr LIV, 1973, 679–714; p. 715: Résumé.

Tylenda, Joseph N.: The controversy on Christ the Mediator: Calvin's second reply to Stancaro. – Calvin Theological Journal VIII, 1973, 131–157.

Kottman, Karl A.: Fray Luis de León, O.S.A.: Notebook on the promises of the Old Law. – Augustiniana XXII, 1972, 583–610.

8. Neuere Zeit

Demoustier, Adrien: Les catalogues du personnel de la province de **Lyon** en 1587, 1606 et 1636. – AHSJ XLII, 1973, 3–105.

Lackner, Martin: Die Kirchenpolitik des **Großen Kurfürsten**. – Witten: Luther-Verl. 1973. 335 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte XLIX; kart. DM 49,–.

Péano, Pierre: Les chapitres et les ministres provinciaux des Récollets de Saint-Bernardin en France ‹1612–1789›. – AFrH LXVI, 1973, 405–447.

Wernicke, Michael Klaus, OSA: Kardinal **Enrico Noris** und seine Verteidigung Augustins. – Wü: Augustinus-Verlag 1973. XXVII, 286 S. = Cassiciacum XXVIII; br. DM 71,80. [Diss., Bonn]

Bireley, Robert: The origins of the «Pacis compositio» ‹1629›: a text of Paul **Laymann**, S. I. – AHSJ XLII, 1973, 106–127.

Zuber, Roger: Autour de 1630: Jacques Roussel diplomate, écrivain. – BSHPF CXIX, 1973, 178–204.

Heller, Lane M.: Autobiographical allusions in **Pascal's** apology. – RUnOtt XLIII, 1973, 602–613.

Stella, Pietro: «Le mystère de Jésus» di Pascal. Fonti e significatività tipologica. – Sales XXXV, 1973, 517–527.

Faulenbach, Heiner: Weg und Ziel der Erkenntnis Christi: eine Untersuchung zur Theologie des Johannes **Coccejus**. – Neuk: Neukirchener Verlag 1973. 248 S., 1 Ill. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXXVI; Lw. DM 44,–. [Habil.-Schrift, Bonn]

Säger, Palmatius: Das ehemalige Franziskanerkloster in **Attendorn** **1637–1822**. – FStudien LV, 1973, 289–329.

Rabinel, Aimé-Daniel: Les caractères particuliers revêtus par la Guerre des Camisards en Vaunage et dans le Bas-Pays. – BSHPF CXIX, 1973, 209–248.

Hans, Alfred: Die **kurpfälzische Religionsdeklaration** von **1705**. Ihre Entstehung und Bedeutung für das Zusammenleben der drei im Reich tolerierten Konfessionen. – Mz: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1973. XVIII, 390 S. = Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte XVIII.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Theologisch-soziologische Motive im Widerstand gegen Gottfried Arnold. – JHessKG XXIV, 1973, 33–82.

Balsama, George: Madame **Guyon**, heterodox ... – ChH XLII, 1973, 350–365.

Stella, Pietro: Tra giansenismo e antigiansenismo: «L'imitazione di Cristo» del card. Enriquez ‹1754–55›. – Sales XXXV, 1973, 323–358.

Meersman, Achilles, OFM: Documents pertaining to the return of the Franciscans to Burma in the archdiocesan archives of Madras-Mylapore ‹India›. – AFrH LXVI, 1973, 142–185.

Short, K. R.: The English indemnity acts 1726–1867. – ChH XLII, 1973, 366–376.

Jossen, Erwin: Die Kirche im **Oberwallis** am Vorabend des Franzoseneinfalls **1790–1798**. Ein Beitrag zur Geschichte des Oberwallis. – ([Brig:] Geschichtsforschender Verein vom Oberwallis 1973.) 140 S. = Blätter aus der Walliser Geschichte XVI, 3, 1972; sfr 14,80. [Diss., Freiburg/S.]

Haberzettl, Hermann: Die Stellung der **Exjesuiten** in Politik und Kulturleben zu **Ende** des **18.** Jahrhunderts. – Wien: Verl. der Wissenschaftl. Gesellschaften Österreichs 1973. 277 S. = Dissertationen der Universität Wien XCIV; kart. ÖSch 120,–.

Fontaine, Jean, OP: Le désaveu chez les écrivains **libanais** chrétiens de **1825** à **1940**. – POC XXIII,1973,3–32.

Moody, Joseph N.: Religion on the Parisian stage in 1840's. – CHR LIX, 1973, 245–263.

Bammel, Ernst: Die Reichsgründung und der deutsche Protestantismus. – Erlangen: Universitätsbund Erlangen-Nürnberg; Erlangen: Universitätsbibliothek [Vertrieb] 1973. 86 S. = Erlanger Forschungen A, 22; kart. DM 22,–.

Hosie, John: **1859**, year of crisis in the **Australian** Catholic Church. – The Journal of religious history VII, 1973, 342–361.

Gasser, Ulrich: Die **Priesterkonvente** des **Deutschen Ordens**. Peter **Rigler** und ihre Wiedererrichtung. **1854–1897**. – Bonn-Godesberg: Verlag Wissenschaftl. Archiv (1973). VIII, 327 S., 45 Ill., Kt. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XXVIII; Lw. DM 37,80.

Becker, Josef: Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf. Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in **Baden** **1860–1876**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1973). XXXI, 395 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen XIV; kart. DM 82,–.

Radice, Gianfranco: **Pio IX** e il decreto «Antonii Rosmini – Serbati opera omnia esse dimittenda» alla luce di nuove ricerche d'archivio. – Pio IX II, 1973, 43–102; p. 103–120: Caraffa, Filippo: Pio IX e un fondo documentario dell'archivio di Stato di Frosinone; p. 167–194: Rocca, Fernando della: Il dramma di Pio IX; p. 195–209: Tramontin, Silvio: I vescovi veneti e la causa di beatificazione di Pio IX; p. 248–295: Esposito, Rosario F.: La stampa cattolica napoletana su Pio IX e s. Alfonso M. de Liguori. L'accademia «pio liguorina» del 23 agosto 1871.

Adriányi, G.: Die Einwirkung der ungarischen Regierung auf ihre Bischöfe während des ersten Vaticanums. – AHC IV, 1972, 214–226.

MacDougall, H[ugh] A.: Lord **Acton** on papal power. – Lo: Sheed and Ward (1973). IX, 241 p.; £ 4,–.

Lill, Rudolf: Die Wende im Kulturkampf. Leo XIII., Bismarck und die Zentrumspartei 1878–1880. – Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken L, 1970, 227–282; LII, 1972, 657–729.

Colombo, Giuseppe: La questione del modernismo italiano. – SC CI, 1973, 140–159.

Misner, Paul: **Newman** and the tradition concerning the Papal Antichrist. – ChH XLII, 1973, 377–395.

9. Neuste Zeit

Rhodes, Anthony: The **Vatican** in the age of the dictators **1922–1945**. – Lo [e.a.:] Hodder and Stoughton (1973). 383 p.; £ 4,25.

Carrière, Gaston: Les quarante ans de la société canadienne de l'histoire de l'Église catholique. – Revue de l'Université d'Ottawa XLIII, 1973, 485–493; p. 566–572: Middlebro', Tom: The French fact, Catholicism and the N.D.P.

Colombo, Giuseppe: **Maritain** e **Blondel** (dalla corrispondenza Blondeliana). – SC CI, 1973, 435–478.

Seegrün, Wolfgang: Bischof **Berning** von Osnabrück und die katholischen Laienverbände in den Verhandlungen um Artikel 31 des Reichskonkordats 1933–1936. – Osnabrücker Mitteilungen LXXX, 1973, 150–182.

Reiter, Ernst: Die Ernennung Michael **Rackls** zum Bischof von **Eichstätt**. Ein Beitrag zur nationalsozialistischen Kirchenpolitik. – Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt LXV/LXVI, 1972/73, Eichst 1973, 71–95.

Winter, Eduard: Rußland und Papsttum. III: Die **Sowjetunion** und der **Vatikan**. – B: Akademie-Verl. 1972. X, 338 S. = Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas VI, 3; Lw. DM 28,–.

Woltmann, Jörg: Kirchliches Leben in der Sowjetunion. Geschichte und Gegenwart. – EvTh XXXIII, 1973, 182–209.

Steck, Karl Gerhard – Dieter Schellong: Karl **Barth** und die Neuzeit. – Mchn: Kaiser 1973. 102 S. = Theologische Existenz heute. N.F. CLXXIII; kart. DM 9,80.

Hubert, Hans: Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von Karl Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihrer Bedeutung für die heutige Tauffrage. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1972. 215 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 10; kart. sfr 46,–. [Diss., München]

Schlette, Heinz Robert: Romano **Guardini** – Werk und Wirkung. – Bonn: Bouvier 1973. 41 S. = Akademische Vorträge und Abhandlungen XL; kart. DM 7,80.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Católicos, Protestantes, Espíritas. – Petrópolis, Brasilien: Ed. Vozes 1973. 184 p.

Evêques et Supérieurs religieux du Nord-Est (Brésil): J'ai entendu les cris de mon peuple. – Brux: Entraide et Fraternité 1973. 46 p.

Gómez Parente, Odilo, OFM: Los Franciscanos en **Venezuela** durante el siglo **XVI**. Documentos. – AIA XXXIII, 1973, 433–456.

Guarda, Gabriel: Los laicos en la cristianización de América. – Santiago, Chile: Ed. Nueva Universidad 1973. 360 p.; $ 10,–.

Neill, Stephen: Geschichte der christlichen Mission (History of the christian mission, dt.) – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1974. 350 S. = Erlanger Taschenbücher XXII; DM 15,–.

Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, 1622–1972. Vol. II: 1700–1815. – R, Frb-B, Wien: Herder (1973). XVIII, 1235 p.

Schmidt, Martin: Der junge Wesley als Heidenmissionar und Missionstheologe. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Methodismus. 2., völlig neu bearb. Aufl. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1973. 66 S. = Missionswiss. Forschungen IX; DM 10,80.

Bürkle, Horst: Die Missionstheologie in der gegenwärtigen Diskussion. – Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft..., Stu (1973), 177–193; S. 195–212: Gensichen, Hans-Werner: Mission, Kolonialismus und Entwicklungshilfe. Eine kritisch-geschichtliche Würdigung; S. 213–223: Schober, Theodor: Mission und kirchliche Entwicklungshilfe heute unter politischem und diakonischem Aspekt.

Villegas y Carkovic, Esteban: Presencia cristiana en la educación chilena. – Santiago, Chile: Editorial del Pacífico 1974. 80 p.

Olivier, Bernard: Développement ou libération? Pour une théologie qui prend parti. – Brux: Vie Ouvrière 1973. 182 p.; FB 160.

Chiesa locale e cooperazione tra le Chiese. Atti della Dodicesima Settimana di Studi Missionari (Assisi, Sett. 1973). – Bol: EMI 1973. 150 p.; Lire 1000.

Arroyo, Gonzalo, SJ: Coup d'état au **Chili**. – P: Ed. du Cerf 1974. 104 p. = Terres de feu; F 12,–.

Chile. – Brux: Pro Mundi Vita 1974. 40 p. = Pro Mundi Vita XLIX.

Gheddo, Piero: La Chiesa nella tragedia del **Vietnam**. – Mondo e Missione CIII, 1974, 159–187.

Muñoz, Ronaldo, SSCC: Nueva conciencia de la Iglesia en **América Latina**. – Santiago, Chile: Ed. Nueva Universidad 1973. 564 p.; $ 12,–.

Nakajima, J. M.: Ecumenical standstill and the **Japanese** mentality. – The Japan Missionary Bulletin XXVIII, 1974, 20–28.

Protopapas, Jorge: La Iglesia y los cambios sociales en América Latina. – Santiago, Chile: Editorial del Pacífico 1974. 180 p.; $ 6,–.

Socio-economic conditions and the Church in **Thailand**. – Logos. A Journal of Christian thinking in Asia (Colombo, Sri Lanka) XIII, 1974, 1–47.

Thailand. Die Kirche in einem buddhistischen Land. – Brux: Pro Mundi Vita 1973. 40 S. = Pro Mundi Vita XLVIII.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Mann, Ulrich: Einführung in die Religionspsychologie. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1973. VIII, 171 S.; kart. DM 26,80.

Guénon, René: Aperçus sur l'ésotérisme **islamique** et le **Taoïsme**. Avant-propos de Roger Maridort. – (P:) Gallimard (1973). 157 p. = Les essais CLXXXIII.

Michon, Jean-Louis: Le soufi marocain Ahmad Ibn'Ajiba ‹1746–1809› et son Mi'rāi, glossaire de la mystique musulmane. – P: Vrin 1973. 324 p. = Études musulmanes XIV; F 90,– [Thèse, Paris]

La Fleur, William R.: **Saigyō** and the Buddhist. – HRel XIII, 1973/74, 98–128. 227–248.

Demiéville, Paul: Choix d'études **bouddhiques** ‹1929–1970›. – Lei: Brill 1973. XLI, 497 p.; hfl 75,–.

Lester, Robert C.: **Theravada Buddhism** in Southeast Asia. – Ann Arbor: The University of Michigan Press (1973). 201 p., 1 map; $ 8,50.

Tradition and change in Theravada Buddhism. Essays on **Ceylon** and **Thailand** in the nineteenth and twentieth centuries. Ed. by Bardwell L. Smith. – Lei: Brill 1973. VII, 105 p. = Contributions to Asian studies IV; hfl 42,–.

Obeyesekere, Cananath: The two wheels of **Dhamma**. Essays on the Theravada Tradition in **India** and **Ceylon** by Cananath Obeyesekere, Frank Reynolds, Bardwell L. Smith. – Chambersburg, Penns.: American Academy of Religion 1972. 121 p. = AAR studies in religion III; $ 2,50.

Boyancé, Pierre: Études sur la **religion romaine**. – R: École Française de Rome 1972. XII, 440 p., 5 pl. = Collection de l'École Française de Rome XI; F 75,–.

Idowu, E. Bolaji: **African** traditional religion. A definition. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1973). XII, 228 p.; $ 5,95.

Ray, Benjamin: "Performative utterances" in African rituals. – HRel XIII, 1, 1973, 16–35.

Helfrich, Klaus: Menschenopfer und Tötungsrituale im Kult der **Maya**. – B: Mann 1973. 211 S., 39 S., 79 Ill., 1 Kt. = Monumenta Americana IX; Lw. DM 95,– [Diss., Berlin FU]

Haglund, Åke: Contact and conflict. Studies in contemporary religious attitudes among **Chinese** people. – (Lund:) Gleerup (i distribution) (1972). 248 p.

Rotermund, Hartmut O.: Sôka – gakka: Idéologie d'une nouvelle secte **japonaise**. – RHR T. CLXXXIV, 1973, 137–157.

VI. Religionsphilosophie

Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. Festgabe Johannes B. **Lotz** S.J. zum 70. Geburtstag am 2. August 1973 gewidmet. Hrsg. von Josef de Vries und Walter Brugger. – Ffm: Knecht (1973). 278 S., 1 Titelbild; Lw. DM 24,–; S. 257–270: Veröffentlichungen von Johannes B. Lotz.

Philippe, M.-D., OP: Kann man die Existenz Gottes beweisen? Kritische Betrachtung der fünf Wege des hl. **Thomas**. – ThGl LXIII, 1973, 401–424.

Eichhorn, Peter: Das Verhältnis von Glaube und Denken als Gegenstand der Philosophie bei **Kant, Hegel** und **Heidegger**. – Prismata. Dank an Bernhard Hanssler..., Pullach b. Mchn 1974, 21–41.

Crites, Stephan: In the twilight of Christendom. Hegel vs. Kierkegaard on faith and history. – Chambersburg/Penns.: American Academy of Religion 1972. 109 p. = AAR studies in religion II; $ 2,50.

Ulrich, Ferdinand: Gnosis und Agape. ‹Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Religion bei Hegel›. – Kairos N. F. XV, 1973, 280–310.

Perone, Ugo: Teologia ed esperienza religiosa in **Feuerbach**. – (Milano:) Mursia (1972). 223 p. = Studi di filosofia II; Lire 3500.

Esterhuyse, W. P.: De dood van God bij **Nietzsche** als ontbindung van het ordeningsdenken. – NThT XXVIII, 1974, 47–66.

Reiffer, René: Philosophie angesichts des christlichen Glaubens. Das religionsphilosophische Problem bei Karl **Jaspers**. – FZPhTh XX, 1973, 412–440.

Mancini, Italo: Ernst **Bloch**. I: Teoria della speranza. II: Filosofia della religione. – RFN LXV, 1973, 423–470. 661–710.

Dongen, W. van: Buiten het gebied der vergankelijkheid: de exterritorialiteit aan de dood in het "marxisme" van Ernst Bloch. – TTh XIV, 1974, 31–52; p. 53: Summary: "Exterritoriality" with regards to death on the "Marxism" of Ernst Bloch.

Dyl, Jean: A la recherche de la vérité. Tome I: Sur l'existence de Dieu. – P: La pensée universelle (1972). 281 p.; F 26,–.

Turiel, B., OP: Dios en la metafísica. – Studium XIII, 1973, 301–319.

Ogiermann, Helmut, SJ: Metaphysik ohne Zukunft? – Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. Festgabe Johannes B. Lotz S.J. ..., Ffm (1973), 55–79.

Reinhardt, Heinrich: Die Sprachebenen Denken und Glauben erörtert am Beispiel des Heiligen. – Bonn: Bouvier Verl. H. Grundmann 1973. 159 S. = Münchener Universitätsschriften, Philosophische Fakultät = Münchener philosophische Forschungen VII; kart. DM 24,– [Diss., München]

VII. Fundamentaltheologie

Schaeffler, Richard: Die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 109 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 14,80.

Schupp, Franz, SJ: Auf dem Weg zu einer **kritischen Theologie**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 158 S. = Quaestiones disputatae LXIV; kart. DM 22,–.

Gutheinz, Luis, SJ: **Methode** in Theologie – kritisch betrachtet. – ZkTh XCV, 1973, 443–458.

Etges, Peter J.: Kritik der analytischen Theologie. Die **Sprache** als Problem der Theologie und einige Neuinterpretationen der religiösen Sprache. Vorwort von Hans Albert. – (Hbg:) Hoffmann und Campe (1973). 117 S. = Standpunkt. Analysen-Dokumente-Pamphlete.

Pater, Wim A. de: Reden von Gott. Reflexionen zur analytischen Philosophie der religiösen Sprache. – Bonn: Linguistica Biblica 1974. 112 S. = Forum theologiae linguisticae V; kart. DM 10,–.

Allen Evans, Robert: Intelligible and responsible talk about God. A theory of the dimensional structure of language and its bearing upon theological symbolism. – Lei: Brill 1973. XVII, 238 p.; hfl 64,–.

Kolping, Adolf: Fundamentaltheologie. Band II: Die konkret-geschichtliche **Offenbarung** Gottes. – Mstr: Regensberg (1974). XXIV, 783 S.

Grabner-Haider, Anton: Historisch-kritische Theologie und Glaube. Versuch einer forschungslogischen Kritik. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« III, 1974, 110–128.

Stöhr, Johannes: Glaube ein Wagnis? – MThZ XXIV, 1973, 234–254.

Feifel, Erich: Die anthropologische Grundsicht des Glaubens in Kurzformeln. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner..., Wü 1973, 557–571.

Knauer, Peter, SJ: Was verstehen wir heute unter „Inspiration" und „Irrtumslosigkeit" der Heiligen Schrift? – Theologische Akademie X, Ffm (1973), 58–87.

Mayr, Franz K.: Kulturphilosophische Bemerkungen zum theologischen Problem von Schrift und Tradition. – WissWeish XXXVI, 1973, 44–60. 174–189.

Locatelli, Aldo: «E risorto, non è qui» ‹Mc 16,6›: La risurrezione di Cristo è anche motivo di credibilità. – SC CI, 1973, 251–280.

Radford Ruether. Rosemary: Paradoxes of human hope: The messianic horizon of church and society. – ThSt XXXIII, 1972, 235–252.

VIII. Dogmatik

Beinert, Wolfgang: Das Glaubensbekenntnis der Ökumene. Eine Auslegung des großen ‹nizäno-konstantinopolitan.› Glaubensbekenntnisses. – Frb ‹i. Ue.›: Kanisius-Verl. 1973. 152 S.; kart. DM 12,80.

Schoonenberg, P., SJ: Continuïteit en herinterpretatie in de **Drieëenheidsleer**. – TTh XIV, 1974, 54–72; p. 72: Summary: Continuity and re-interpretation in Trinitarian doctrine.

Caporale, Vincenzo: Dimensione antropologica della **cristologia** moderna. – (Napoli:) d'Auria (1973). 111 p.; Lire 1600.

Duquoc, Christian: Jésus, homme libre. Esquisse d'une christologie. 2e édition. – P: Les Editions du Cerf 1974. 135 p.; F 14,–.

Prenter, Regin: Werke und Worte Jesu Christi. – Evangelium als Geschichte (The gospel as history, dt.) Wandel in der Weitergabe des Evangeliums, Gö (1974), 11–51.

Brown, Raymond E.: The virginal conception and bodily resurrection of Jesus. – NY: Paramus; Toronto: Paulist Press (1973). VIII, 136 p.

Dagens, Claude: L'Esprit Saint et l'Église dans la conjoncture actuelle. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 225–245.

Löhrer, Magnus: Kirche als Volk Gottes. – Judentum und Kirche: Volk Gottes = Theologische Berichte III, (Zü, Eins, Köln 1974), 187–199.

Berbuir, Eucharius, OFM: Die Herausbildung der kirchlichen **Ämter** von Gehilfen und Nachfolgern der Apostel. – WissWeish XXXVI, 1973, 110–128.

Amiet, Peter: Systematische Überlegungen zur Amtsgnade. – IKZ LXIII, 1973, 168–181. 228–249; LXIV, 1974, 2–65.

Finkenzeller, Josef: Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge in der gegenwärtigen theologischen Diskussion. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ..., Wü 1973, 325–356.

La Barge, Joseph A.: The assistance of the Holy Spirit and the issue of **infallibility**. – EglTh V, 1974, 43–73.

Schmaus, Michael: Die **Taufe** als Einordnung in die Ortskirche – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ... Wü 1973, 384–393.

Müller, Otfried: Die neue Existenz des Getauften nach katholischer Auffassung. – Taufe und neue Existenz ..., B (1973), 129–148.

Küng, Hans: Die **Firmung** als Vollendung der Taufe. – ThQ CLIV, 1974, 26–47.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Altheim, Franz – Ruth Stiehl: Christentum am Roten Meer. Bd II. Mit Beitr. von Johannes Irmscher [u. a.]. – B, NY: de Gruyter 1973. 416 S., 46 Ill. u. Kt.; Lw. DM 290,–.

Hughes, John Jay: Zur Frage der anglikanischen Weihen. Ein Modellfall festgefahrener Kontroverstheologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 109 S. = Der priesterliche Dienst VI = Quaestiones disputatae LIX; kart. DM 14,–.

Gott in **Japan**. Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern. Hrsg. von Yagi Seiichi und Ulrich Luz. – (Mchn:) Kaiser (1973). 215 S.; kart. DM 19,80.

Schlüter, Richard: Karl **Barths** Tauflehre. Ein interkonfessionelles Gespräch. – Pad: Bonifacius-Druckerei (1973). 301 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XXXIII; Lw. DM 34,– [Diss., Münster. Überarb.]

Bläser, Peter: Zum anglikanisch-römisch-katholischen Gespräch. – Catholica XXVII, 1973, 31–44.

Papademetriou, George C.: Jewish rite in the christian church: ecumenical possibility. – SJTh XXVI, 1973, 466–487.

Vogt, Hermann: „Frieden" und „Gerechtigkeit" als Inhalte kirchlichen Engagements in den **USA**. – OekRu XXIIII, 1974, 86–103.

Schulz, Otmar: Basisökumene auf der Kriechspur. – OekRu XXIII, 1974, 33–51.

Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Herausgegeben von Günther Gassmann, Marc Lienhard, Harding Meyer und Hans-Volker Hentrich. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1974). 174 S. = Ökumenische Dokumentation I; DM 16,–.

Le ministère ordonné dans la recherche œcuménique actuelle. – Istina XVIII, 1973; p. 387–402: Krikorian, Mesrob K.: La réception des conciles; p. 403–417: Schnemann, Alexander: Le culte divin à l'usage de la sécularisation; p. 418–447: Budillon, Jean, OP: Le document de Foi et Constitution sur le ministère ordonné. Un point de vue catholique; p. 448–474: Le ministère ordonné dans une perspective œcuménique; p. 475–495: Eucharistie et ministère. Un exposé luthérien-catholique romain.

Rahner, Karl, SJ: Vorfragen zu einem ökumenischen **Amtsverständnis**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 93 S. = Quaestiones disputatae LXV; kart. DM 12,80.

Mühlen, Heribert: Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen. Mit einem Beitrag von Lukas Vischer. – Pad: Schöningh 1974. X, 214 S.; kart. DM 16,80.

Von der wahren Einheit der Kirche. Lutherische Stimmen zum Lauenburger Konkordienentwurf. – B: Verl. Die Spur 1973. 280 S.

Dumas, André: Unité de l'humanité et unité de l'Eglise. – RTL V, 1974, 3–25.

Lanne, Emmanuel, OSB: Le mystère de l'Eglise et de son unité. – Irénikon XLVI, 1973, 298–342.

X. Moraltheologie

Oepen, Martin, OFM: Kirchliche Stellungnahmen zur Sexualethik der kasuistischen Moral. – WissWeish XXXVI, 1973, 189–198.

Bischofberger, Erwin, SJ: Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentalethik John Henry **Newmans**. Mit einem Vorwort von Heinrich Fries. – Mz: Grünewald-Verl. (1974). XVII, 241 S.; kart. DM 32,– [Diss., Bochum]

Andreae, Stefan: Pastoraltheologische Aspekte der Lehre Sigmund **Freuds** von der Sublimierung der Sexualität – (Kev:) Butzon & Bercker XV, 263 S. = Eichstätter Studien. N. F. IX; kart. DM 60,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Schmidt, Paul: Die pädagogische Relevanz einer anthropologischen Ethik. Eine Untersuchung zum Werk Romano **Guardinis**. – Düs: Patmos-Verl. (1973). 200 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 16,– [Diss., Marburg]

Boyle, John P.: **Lonergan's** *Method in theology* and objectivity in moral theology. – Thomist XXXVII, 1973, 589–601.

Stoeckle, Bernhard, OSB: Autonome Moral. Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen. – StdZ, Bd CXCI = Jg XCVIII, 1973, 723–736.

Rotter, Hans, SJ: Kann das Naturrecht die Moraltheologie entbehren? – ZkTh XCVI, 1974, 76–96.

Bernard, Charles André, SJ: Vie morale et croissance dans le Christ. – R: Università Gregoriana Editrice (1973). 285 p.; Lire 4000.

Ruf, Ambrosius Karl, OP: Konfliktfeld Autorität. Zur Ethik eines dialogischen Gehorsams. – Mchn: Kösel-Verl. (1974). 150 S.; DM 16,–.

Harvey, John F., OSFS: The controversy concerning the psychology and morality of **homosexuality**. – AER CLXVII, 1973, 602–629.

Meurer, Siegfried: Das Problem der Homosexualität in theologischer Sicht. – ZEvE XVIII, 1974, 38–48.

The population crisis and moral responsibility. Ed. by J. Philip Wogaman. – Wash/D. C.: Public Affairs Pr. 1973. XII, 340 p.; $ 7,50.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia internationalis spiritualitatis. A Pontificio Instituto spiritualitatis O. C. D. edita. V: **1970**. – R: Ed. del Teresianum 1973. XVI, 472 p.; Lire 9000.

Schwarz, Paul: Die neue Eva. Der Sündenfall in Volksglaube und Volkserzählung. – Göppingen: Kümmerle 1973. 249 S., 1 Karte = Göppinger Arbeiten zur Germanistik LXVII; kart. DM 36,– [Diss., Freiburg/B.]

Babl, Karl: **Emmeran** von **Regensburg**. Legende und Kult. – Kallmünz: Lassleben 1973. 310 S., 4 Taf. = Thurn und Taxis-Studien VIII; kart. DM 34,– [Diss., Würzburg]

Schering, Ernst: Humilitas, Gottesliebe, Armenfürsorge und Protest. Wirken und Vermächtnis der **Elisabeth** von **Thüringen**. – ErbAuftr L, 1974, 88–104.

Armstrong, Edward A.: **Saint Francis**: Nature mystic. The derivation and significance of the nature stories in the franciscan legend. – Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1973. 270 p., 19 fig. = Hermeneutics. Studies in the history of religions II.

Fraling, Bernhard: Mystik und Geschichte. Das "ghemeyne leven" in der Lehre des **Jan** van **Ruusbroec**. – Rgb: Pustet 1974. 509 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XX; engl. br. DM 59,– [Habil.-Schrift, München]

Kerstens, Christilla, OSU: De wazige spiegel van **Hadewijch**. Het onuitsprekelijke Diets gemaakt in beelden. – OGE XLVII, 1973, 347–385.

Ruíz Jurado, Manuel, SJ: La perspectiva de san Ignacio en su visión del mundo y su influjo en el modo de ser de la Compañía. – Manresa XLV, 1973, 241–262.

Tietz, Manfred: Saint **François** de **Sales'** "Traité de l'amour de Dieu", ‹1616› und seine spanischen Vorläufer: Cristóbal de Fonseca, Diego de Estella, Luis de Granada, Santa Teresa de Jesús und Juan de Jesús María. – Wiesb: Steiner 1973. VII, 264 S. = Mainzer romanistische Arbeiten X; kart. DM 46,– [Diss., Mainz]

Meyer, Dieter: Der Christozentrismus des späten **Zinzendorf**: eine Studie zu dem Begriff tägl. Umgang mit dem Heiland. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. 396 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 25; sfr 42,– [Diss., Hamburg]

Chaussy, Yves: Octave de **Saint-Lary** de **Bellegarde** et les Bénédictines de son diocèse. – Revue d'histoire de la spiritualité L, 1974, 87–106.

Knetsch, F. R. J.: De mystieke liefde – L'amour pur – bij Elie **Saurin** ‹1639–1703› en Daniël de **Superville** ‹1637–1728›. – NThT XXVII, 1973, 320–336.

Laberge, Jacques: Pierre **Teilhard** de **Chardin** et **Ignace** de **Loyola**. – Bruges: Desclée [&] de Brouwer (1973). 235 p. = Collection Christus XXXIV. Essais; FB 258,–.

Parys, Michel van: Crise du monachisme? Unité et pluralisme. – Irénikon XLVI, 1973, 343–360.

Bernard, Charles André, SJ: La fonction symbolique en spiritualité. – NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 1119–1136.

Hervieu-Léger, Danièle: Gibt es Anzeichen einer religiösen Erweckung in unserer Zeit? – Concilium IX 1973, 604–613; S. 613–618: Murphy, Roland: Das Deuteronomium als Dokument einer Er-

weckung; S. 619–630: Gérest, Claude: Geistliche Bewegungen und kirchliche Institution; S. 631–638: Urbina, Fernando: Religiöse Erweckungsbewegungen und christliche Unterscheidung der Geister; S. 638–645: Velasco, Juan Martín: Die religiösen Erweckungsbewegungen in der Religionsgeschichte; S. 645–651: Remmert, Günter: Geistliche Erweckungsbewegungen und politische Praxis; S. 652–657: Gelpi, Donald: Die amerikanische Pfingstbewegung.

Rahner, Karl, SJ: **Gebet** – Zwiegespräch mit Gott? – Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. Festgabe Johannes B. Lotz ..., Ffm (1973), 229–238; S. 239–254: Splett, Jörg: Antwort gerufener Freiheit. Philosophisches zum Gebet.

Lotz, Johannes B., SJ: Kurze Anleitung zum **Meditieren**. – Ffm: Knecht (1973). 298 S.; Lw. DM 25,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Troxler, Ferdinand: Die Lehre vom **Eigentum** bei **Thomas** von **Aquin** und Karl **Marx**. Eine Konfrontation. – Frb/S: Imba Verl. 1973. 172 S.; kart. DM 16,40.

Bass, Dorothy: American women in church and society, 1607–1902. A bibliography. – (NY: Union Theological Seminary) 1973. III, 35 p. = Auburn studies in education. Publication II; $ 1,–.

Kelsey, George D.: Social ethics among **Southern Baptists, 1917–1969**. – Metuchen: Scarecrow 1973. IX, 274 p. = ATLA monograph series II.

Burggraeve, Roger: Il contributo di E. **Levinas** al personalismo sociale. – Sales XXXV, 1973, 569–599; p. 599: Sommaire.

Mierzwiński, Bronislaw: La famille, cellule active de l'Eglise. L'expérience française de l'après-guerre ‹1945–1970›. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. XXXIV, 353 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 22; kart. sfr 40,–.

Bastide, Roger: Contributions à une sociologie des religions en Amérique Latine. Les publications du CIDOC, Mexique ‹1968–1971›. – ASR, A. XVIII = N° XXXV, 1973, 139–150.

Lauwers, Jan: Les théories sociologiques concernant la **sécularisation** – Typologie et critique. – SocComp XX, 1973, 523–533; p. 535–551: Dobbelaere, Karel – Jan Lauwers: Definition of religion. A sociological critique; p. 553–568: Dobbelaere, Karel – Jan Lauwers – Mieke Ghesquiere-Waelkens: Sécularisation et humanisation dans les institutions hospitalières chrétiennes; p. 569–591: Billiet, Jaak: Secularization and compartmentalization in the Belgian educational system. An analysis of the problems relevant to the revision of the school pacts; p. 593–601: De Neve, André: Secularization in Russian sociology of religion.

Döbert, Rainer: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus. – (Ffm:) Suhrkamp (1973). 164 S.; kart. DM 18,–.

Vonlanthen, Albert: Idee und Entwicklung der **sozialen Gerechtigkeit**. Zu einem bedenklich gewordenen Theologenstreit. – Frb/S: Universitätsverlag (1973). 275 S.; br. sfr 35,–.

Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung. Hrsg. von Helmut Hild. – Gelnhausen, B: Burckhardthaus-Verlag (1974). IV, 385 S., Tabellen im Text = Empirische Untersuchungen in der Evangelischen Kirche in Deutschland; DM 18,–.

Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur **Frauenbefreiung**. Herausgegeben von Elisabeth Moltmann-Wendel. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Günewald (1974). 226 S. = Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Systematische Beiträge XII; kart. DM 24,50.

Zur Kritik der politischen Theologie. Beiträge von Gustav E. Kafka und Ulrich Matz. – Pad: Schöningh 1973. 46 S. = Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N. F. XI; kart. DM 4,80; [enth.:] S. 9–23: Matz, Ulrich: Verteidigung der Politik gegen die Politische Theologie; S. 25–46: Kafka, Gustav E.: Ziviltheologie – heute?

Farner, Konrad: Für die Erde geeint, für den Himmel entzweit: zum Dialog Christ – Marxist. Neue Aufsätze. – Zü: Theol.-Verl. 1973. 92 S. = Polis XLVII; kart. DM 12,50.

Schloemann, Martin: Wachstumstod und Eschatologie. Die Herausforderung christl. Theologie durch die **Umweltkrise**. – Stu: Calwer Verl. 1973. 53 S.; kart. DM 7,80.

Veller, Reinhard: Dialog zwischen **Kirche** und **Wirtschaft**. Die Evang. Kirche im Gespräch mit den Sozialpartnern. – Köln: Hanstein 1973. 84 S. = Gesellschaft, Kirche, Wirtschaft I; kart. DM 12,–.

XIII. Kirchenrecht

Mikat, Paul: Zu den Voraussetzungen der Begegnung von fränkischer und kirchlicher Eheauffassung in **Gallien**. – Diaconia et ius. Festgabe für Heinrich Flatten zum 65. Geburtstag ..., Mchn, Pad, Wien 1973, 1–26; S. 27–43: Kaiser, Matthäus: Unauflöslichkeit und „Auflösung" der Ehe nach kirchlichem Recht; S. 45–67: Heinemann, Heribert: Erwägungen zur Reform des Rechtes der **Ehehindernisse**; S. 69–78: Weigand, Rudolf: Gibt es eine Heiratsmöglichkeit trotz Vorliegens eines trennenden Ehehindernisses?; S. 79–104: Köster, Laurentius: **Psychische Eheunfähigkeit** als Nichtigkeitsgrund; S. 105–116: Heggelbacher, Othmar: Kirchenrecht und Psychoanalyse. Fragen um die **Nichtigkeit** von Ehen; S. 117–130: Scheuermann, Audomar: Die **nova audientia** in der Eherechtsprechung der SRRota; S. 131–149: Wirth, Paul: Zur künftigen Gestalt des kirchlichen **Streitverfahrens**; S. 151–170: Wesemann, Paul: Ad tuenda iura personarum. Zur Planung einer kirchlichen **Verwaltungsgerichtsbarkeit** im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz; S. 171–188: Aymans, Winfried: Das **Weihesakrament** im Lichte der Communicatio in sacris; S. 189:204: Schmitz, Heribert: Der **Pfarrverband**. Kirchenrechtliche Fragen einer neuen Organisationsform, dargestellt an der Regelung im Bistum **Trier**; S. 205–225: May, Georg: Das Verhältnis von Pfarrgemeinderat und Pfarrer nach gemeinem Recht und nach Mainzer Diözesanrecht; S. 227–245: Lederer, Josef: Pfarrer und Pfarrgemeinderat; S. 247–251: Ewers, Henricus: An extra Missam in sacris celebrationibus, ut homines laici sermones conscribant et habeant indulgendum sit?; S. 253–274: Strigl, Richard A.: Privatinitiative in der organisierten kirchlichen **Wohlfahrtstätigkeit**. Ein Vereinsreport aus dem **19.** Jahrhundert; S. 275–285: Herrmann, Horst: Überlegungen zum Auftrag einer nachkonziliaren **Codexrevision**; S. 287–301: Fürst, Carl Gerold: Die kirchliche Gesetzgebung seit 1958 oder zur Kunst der Gesetzgebung; S. 303–314: Merzbacher, Friedrich: Gemeinsamkeiten und Unterschiede von römischem und kanonischem Recht; S. 315–333: Hollerbach, Alexander: Kirche – Staat – Gesellschaft – Völkergemeinschaft: Erwägungen zum **3. Kapitel** des Entwurfs einer **Lex Ecclesiae Fundamentalis**; S. 335–342: Eisenhofer, Heinrich: Die kirchenrechtliche Würdigung eines **Kirchenaustritts** mit Zusatzerklärung; S. 343–359: Hofmann, Linus: Vom geistlichen Stand zum kirchlichen Dienst. Eine konkordatsrechtliche Untersuchung; S. 361–379: Fischer, Eugen Heinrich: Das kirchliche Mitwirkungsrecht bei Ergänzung des Lehrkörpers im Katholisch-Theologischen Fachbereich; S. 381–396: Scheuner, Ulrich: Der Bestand staatlicher und kommunaler Leistungspflichten an die Kirchen ‹Art. 138 Abs. 2 WRV›.

Fornasari, Mario: Initia canonum a primaevis collectionibus usque ad Decretum Gratiani. I: A – G. Repertorio. – R: Multigrafica Ed. 1972. LI, 457 p. = Monumenta Italiae ecclesiastica. Subsidia I.

Huber, Ernst Rudolf – Wolfgang Huber: **Staat** und **Kirche** im **19.** und **20.** Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd I: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution. – B: Duncker u. Humblot 1973. XXXI, 705 S.; Lw. DM 118,–.

Pototschnig, Franz: Staatlich-kirchliche **Ehegesetzgebung** im **19.** Jahrhundert ‹**Instructio Austriaca**›. Problematik, Auswirkungen, Gegenwartsbedeutung einer österreichischen Rechtsreform. – Wien: Herder (1974). 429 S. = Kirche und Recht XI; kart. DM 40,–.

Gómez Carrasco, Mercedes: La condición jurídica del laico en el Concilio Vaticano II. – (Pamplona): Ediciones Universidad de Navarra (1972). 307 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra XVI; pes 440,–.

Thils, Gustave: L'ecclésiologie d'aujourd'hui et la révision du droit canonique. – RTL V, 1974, 26–46.

Corecco, Eugenio – Winfried Aymans: Kirchliches Lehramt und Theologie. Erwägungen zur Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens bei der Kongregation für die Glaubenslehre. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« III, 1974, 150–170.

Siegle, Bernard Andrew: Marriage today. A commentary on the Code of Canon Law in the light of Vatican II and the ecumenical age. Second edition. – Staten Island/NY: Alba House – Society of St. Paul (1973). 347 p.; $ 4,95.

Rösser, Ernst: Zur Problematik des Willens zur Unauflöslichkeit, Einheit und Sakramentalität der Ehe. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ..., Wü 1973, 592–612.

Sattler, Henry V., CSSR: Divorce and re-marriage in the church. – AER CLXVII, 1973, 552–573.

Raï, Pierre: L'économie dans le droit canonique byzantin des origines jusqu'au XII^e siècle. Recherches historiques et canoniques. – Istina XVIII, 1973, 260–326; ~ p. 359–368: L'économie chez les orthodoxes depuis 1755.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Bäumler, Christof: Praktische Theologie – ein notwendiges Element der wissenschaftlichen Theologie? – ThPr IX, 1974, 72–84; S. 85–96: Bastian, Hans-Dieter: Praktische Theologie und Theorie; S. 97–104: Neidhart, Walter: Aspekte der Beziehungen zwischen den beiden Disziplinen; S. 105–115: Otto, Gert: Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis. Thesen zum Verständnis einer Formel.

Josuttis, Manfred: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der praktischen Theologie. – (Mchn:) Kaiser Verl. (1974). 273 S.; kart. DM 29,50.

Wester, Manfred: Konkrete Verkündigung. Schritte zu einer praxisbezogenen Gemeindearbeit. – Stu, B: Kreuz Verlag (1974). 226 S.

Bartholomäus, Wolfgang: Kleine **Predigtlehre**. – (Eins, Zü, Köln: Benziger 1974). 170 S. = Religionspädagogik – Theorie und Praxis XXVI; kart. DM 16,80.

Mohr, Hans: Predigt in der Zeit dargestellt an der Geschichte der evang. Predigt über Lukas 5,1–11. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. XXXII, 416 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XI; kart. DM 50,– [Diss., Tübingen]

Grünberg, Wolfgang: Homiletik und Rhetorik. Zur Frage einer sachgemäßen Verhältnisbestimmung. – (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1973). 160 S.; kart. DM 32,–.

Schulz, Peter – Robert Leuenberger: Predigt außerhalb des Kirchenraumes. Homiletische Überlegungen zu Radiopredigten. – Zü: Theol. Verl. (1973). 125 S. = Kirche in der Öffentlichkeit. Schweizer Beiträge; sfr 17,80.

Albrecht, Horst: Kirche im Fernsehen. Massenkommunikationsforschung am Beispiel der Sendereihe „Das Wort zum Sonntag". Mit 20 Abb. – Hbg: Furche-Verl. (1974). 240 S. = Konkretionen XIX; kart. DM 25,– [Diss., Bochum]

Rosenboom, Enno: „Gemeindepädagogik". – EvE XXVI, 1974, 25–40.

Grundfragen des katholischen **Religionsunterrichts**. Ein Gutachten zur gegenwärtigen und künftigen Situation. Herausgeber Deutsches

Institut für Bildung und Wissen. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verlag (1974). 77 S. = Religionspädagogik – Theorie und Praxis XXVII; kart. DM 12,80.

Schüssler, Roland: Pädagogische Denkstrukturen und christliche Schulerziehung. – Hild: Gerstenberg 1973. 515 S. = Studia irenica XV; kart. DM 58,– [Diss., Frankfurt/M.]

Buschbeck, Bernhard – Gottfried Büttler: Lernziele und Lernfreiheit. Folgen der Curriculum-Diskussion für die religionspädagogische Ausbildung. – Stu: Calwer Verl.; Mchn: Kösel 1973. 136 S., graph. Darst. = Arbeiten zur Pädagogik XVIII; kart. DM 14,80.

Kassel, Maria: Aussichten des schulischen Religionsunterrichts. – UnSa XXIX, 1974, 59–70; S. 71–85: Bargheer, Friedrich W.: Ökumenische Tendenzen in Religionspädagogik und Religionsbuch.

Dienst, Karl: Erziehung und Evangelium. Kann eine am Evangelium orientierte Erziehung befreien? – WissPr LXIII, 1974, 69–87; S. 87–100: Fraund, Hans Martin: Die Forderung nach Abschaffung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen und das Problem der Wertvermittlung in einem pluralistischen Staat.

Weidmann, Fritz: Religionsunterricht als Sprachgeschehen. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1973. 164 S. = Religionspädagogik XXIII.

Frielingsdorf, Karl: Lernen in Gruppen. Gruppendynamische Aspekte der Religionspädagogik und des Theologiestudiums. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1973. 266 S., graph. Darst. = Religionspädagogik XXII; kart. DM 18,80.

Zum Religionsunterricht morgen. V: Religiöse Elemente in der **Vorschulerziehung**. Hrsg. von Felicitas Betz [u.a.] – Mchn: Pfeiffer; Wupp: Jugenddienstverl. 1973. 255 S.; kart. DM 26,–.

Fraas, Hans-Jürgen: Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 259 S.; kart. DM 25,–.

Baudler, Georg: Religionsunterricht im Primarbereich. Vorschläge zu einer religiösen Propädeutik. [Von] Georg Baudler und Arbeitsteam der PH Rheinland. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1973. 219 S., Ill., graph. Darst. = Religionspädagogik XXIV; kart. DM 17,80.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Gamber, Klaus: Sacrificium laudis. Zur Geschichte des frühchristlichen Eucharistiegebets. – Rgb: Kommissionsverl. Pustet (1973). 80 S. = Studia patristica et liturgica V; Lw. DM 18,–.

Cutrone, Emmanuel J.: The anaphora of the Apostles: Implications of the Mar Ešaʾya text.– ThSt XXXIV, 1973, 624–642.

Breuer, Wilhelm: Zur Textgeschichte des Osterhymnus *Ad cenam agni providi*. – MJb IX, 1973, 7–21.

Smith, C.E.L.: A twelfth century **lectionary** from **Ottobeuren**. – Scriptorium XXVII, 1973, 237–251.

Beumer, Johannes, SJ: Die lateinische Messe zu Beginn des 12. Jahrhunderts. Nach **Rupert** von **Deutz**: De divinis officiis. – MThZ XXV, 1974, 34–50.

Azzi, Jacques, OFM: Office des funérailles et théologie de la mort d'après le manuscrit Vat. Syr. 59. – POC XXIII, 1973, 284–321.

Hogg, James: Mittelalterliche **Caerimonialia** der **Kartäuser**. Repr. T. I. – Salzburg, Vogelweiderstr. 68: Hogg 1973. III, 354 S. = Analecta Cartusiana II; kart. ÖSch 592,50.

Eissing, Dieter: "Fidei donum creavit". Zum Verständnis des Glaubens in den Präfationen «De muliere Samaritana». – EL LXXXVIII, 1974, 32–53.

Vagaggini, Cipriano, OSB: Riflessioni in prospettiva teologica sui dieci anni di riforma liturgica e sulla aporia del problema liturgico in questo momento. – RLit N.S. LXI, 1974, 35–72; p. 73–87: Visentin, Pelagio, OSB: Incidenza della riforma liturgica nella nuova impostazione pastorale; p. 88–101: Torre, Luigi della: Per un avvenire della liturgia a dieci anni del Vaticano II; p. 102–163: Dell'Oro, Ferdinando, OSB: I documenti della riforma liturgica del Vaticano II ‹1963–1973›. Elenco cronologico con bibliografia.

Pascher, Joseph: Der „Geist des Konzils" in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums. – Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Wü (1973), 357–370.

Collins, Mary: Liturgy in **America**: The Scottsdale conference. – Worship XLVIII, 1974, 66–80.

Cuming, Geoffroy: La base néotestamentaire de la **prière commune**. – MD CXVI, 1973, 19–40; p. 41–58: Fischer, Balthasar: La prière ecclésiale et familiale dans le christianisme ancien; p. 59–73: Gelineau, Joseph; SJ: Les formes concrètes de la prière commune; p. 74–88: Allmen, Jean-Jacques von: Le sens théologique de la prière commune; p. 89–121: Sesboüé, Bernard, SJ: Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclésiale de la justification par la foi.

Lexikon der christlichen **Ikonographie**. Begründet von Engelbert Kirschbaum S.J. Hrsg. von Wolfgang Braunfels. Band V: Ikonographie der Heiligen: Aaron bis Crescentianus von Rom. Mit 239 Abbildungen. – R, Frb/B, Bas, Wien: Herder 1973. 34 S., 520 Sp.; Lw. Subskr. DM 148,–.

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

Mathieu, Kai: Der **Hamburger Dom**. Untersuchungen zur Baugeschichte im 13. und 14. Jahrhundert ‹**1245–1329**› u. einer Dokumentation zum Abbruch in den Jahren 1804–1807. – Hbg: Museum f. Hamburgische Geschichte; Hbg: Hamburger Museums-Verein 1973. 219 S., 48 Bl., 60 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Mitteilungen aus dem Museum f. Hamburgische Geschichte. N.F. VIII; kart. DM 36,–. [Diss., Hamburg]

S. Bonaventura 1274–1974. I: Il dottore serafico nelle raffigurazioni degli artisti. Einleitung: P. Gerlach OFMCap. Testo: Francesco Petrangeli Papini. – Grottaferrata ‹Roma›: Collegio S. Bonaventura (1973). XVI, 276 p., 128 tables des illustrations; Lire 18 000.

Lieske, Reinhard: Protestantische Frömmigkeit im Spiegel der kirchlichen Kunst des Herzogtums Württemberg. – Mchn, B: Deutscher Kunstverl. 1973. 274, [52] S. = Forschungen und Berichte der Bau- und Kunstdenkmalpflege in Baden-Württemberg II. [Diss., Tübingen]

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Stefan Andreae, 53 Bonn-Beuel, Am langen Graben 3; Dr. Arnold Angenendt, I 00120 Rom, Via della Sagrestia 17; Prof. Dr. Remigius Bäumer, 479 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Hans Urs von Balthasar, CH 6000 Basel, Arnold-Böcklin-Str. 42; Dr. Joachim Bekker, ss. cc., Simpelveld/L. (Niederlande), P.-Damiaan-Str. 2. Prof. Dr. Wolfgang Beinert, 463 Bochum-Weitmar, Drohnenweg 5; Archivrat Dr. Heinz-Günther Borck, 45 Osnabrück, Hiärm-Grupe-Str. 39; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, 53 Bonn 1, Bonner Weg 16; Dr. Winfrid Cramer OSB, 4421 Gerleve üb. Coesfeld; Prof. Dr. Georg Denzler, 8081 Breitbrunn (Ammersee), Seestr. 34; Prof. Dr. Heimo Dolch, 534 Bad Honnef, Messbeuel 6; Prof. Dr. Heinrich Flatten, 506 Bensberg, Overather Str. 21–23; Prof. Dr. Heinz Fleckenstein, 87 Würzburg, Scheffelstr. 4; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, 78 Freiburg i. Br., Kirchstr. 6; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn üb. Würzburg, Oberer Mühlweg 28; Prof. Dr. Alexander Gerken OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Joachim Gnilka, 44 Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Gisbert Greshake, A 1090 Wien IX, Boltzmanngasse 9; Prof. Dr. Gottfried Griesl, A 5020 Salzburg, Akademiestr. 3; Dr. Reinhard Hübner, 53 Bonn, Universitätshauptgebäude II. Stock; Prof. Dr. Helmut Kuhn, 8 München 80, Maria-Theresia-Str. 7; Prof. Dr. Oswald Loretz, 4401 Roxel üb. Münster, Agnes-Miegel-Str. 6; Norbert Mette, 44 Münster, Hammer Str. 10; Prof. D. Otto Michel, 74 Tübingen, Hauffstr. 12; Prof. Dr. Rudolf Mosis, 8833 Eichstätt (Bay.), Heidingsfelderweg 42; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, 8401 Pentling üb. Regensburg, Bergstr. 4; Prof. Dr. Martin Rehm, 8833 Eichstätt (Bay.), Römerstr. 10; Dr. Lothar Roos, 7811 St. Peter (Schwarzw.), Klosterhof 2; Prof. Dr. Alexander Sand, 463 Bochum-Querenburg, Auf dem Backenberg 13; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, 8 München 19, Dall'Armistr. 3a; Prof. Dr. Karl Hermann Schelkle, 74 Tübingen, Österbergstr. 11; Prof. Dr. Georg Scherer, 42 Oberhausen, Liebknechtstr. 13; Dr. Franz Josef Schierse, 5451 Niederbreitbach üb. Neuwied, Meisenweg; Prof. Dr. Karl Schmid, 44 Münster, Poststiege 34; Dr. Adolf Smitmans, 7407 Rottenburg, Albert-Schweitzer-Weg 5; Prof. Dr. Brian Tierney, Cornell University Ithaca N.Y. 14850 (USA) 201 Willard Way; Doz. Dr. Wolfgang Trilling, X 7031 Leipzig, Karl-Heine-Str. 110; Prof. Dr. Bernd Reiner Voß, 4401 Wolbeck üb. Münster, Petersheide 9; Offizial Dr. Paul Wesemann, 44 Münster, Domplatz 29; Prof. Dr. Paul Wrzecionko, 44 Münster, Sertürnerstr. 25.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 – Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.