

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN

Halbjährlich DM 30,-

Nummer 4

1974

70. Jahrgang

Josef Georg Ziegler: Zwischen Vernunft und Offenbarung — zur Quellen- und Methodenfrage in der Moralthologie Spalte 265

- Exegese des AT und NT** Sp. 271
W. Fuss: Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3–17 (H. Eising)
F. L. Hossfeld / I. Meyer: Prophet gegen Prophet (E. Zenger)
Konkordanz zum hebräischen Sirach. Hrsg. von D. Barthélemy und O. Rickenbacher (O. Loretz)
W. E. Müller: Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament (J. Scharbert)
Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 3 (K. Löning)
Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 4 (B. Rigaux)
E. Kränkl: Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte (P. G. Müller)
B. Rigaux: Dieu l'a ressuscité (J. Kremer)
P. Siber: Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung (J. Kürzinger)
B. Spörlein: Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15 (J. Kremer)
M. Kwiran: The Resurrection of the Dead. Exegesis of 1 Cor 15 in German Protestant Theology from F. C. Baur to W. Künneth (J. Kremer)
E. Schendel: Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1 Kor 15,24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts (N. Brox)
E. Lohse: Die Einheit des Neuen Testaments (F. Mußner)
- Kirchen- und Dogmengeschichte** Sp. 291
I. Frank: Der Sinn der Kanonbildung (J. Card. Danielou)
J. Chênevert: L'Eglise dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques (H. Crouzel SJ)
A. Brontesi: La soteria in Clemente Alessandrino (M. Mees)
Kyriakon: Festschrift J. Quasten. Hrsg. von P. Granfield und J. A. Jungmann (E. Dassmann)
E. Dassmann: Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (J. Finkenzeller)
Th. Schneider: Die Einheit des Menschen (W. J. Hoye)
Studia Westfalica. Festschrift für A. Schroer (A. Hanschmidt)
J. Brosseder: Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten (W. P. Eckert)
J. Tomko: Die Errichtung der Diözesen Zips, Neusohl und Rosenau (1776) und das königliche Patronatsrecht in Ungarn (M. S. Durica)
- Dogmatik** Sp. 306
Die Frage nach Gott. Hrsg. von J. Ratzinger (H. Häring)
F. J. Couto: Hoffnung im Unglauben (J. Beumer)
K. Riesenhuber: Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner (H. Schauf)
- Kirchenrecht** Sp. 312
Legge e Vangelo (P. Wesemann)
- Moralthologie und /Christliche Sozialwissenschaften** Sp. 315
Moral. Hrsg. von A. Hertz (G. Ermecke)
M. Oraison: Berufsfindung und Berufung (J. Rief)
H. G. Geyer / A. Janowski / A. Schmidt: Theologie und Soziologie (F. W. Menne)
F. X. Kaufmann: Theologie in soziologischer Sicht (F. W. Menne)
U. Boos-Nünning: Dimensionen der Religiosität (W. Weber)
- Pastoraltheologie** Sp. 325
W. Bless / D. Emeis: Befreiender Glaube (G. Koch)
D. Emeis: Lernprozesse im Glauben (G. Koch)
O. Dürr: Autorität-Vorbild-Strafe — Hindernisse neuzeitlichen Erziehens? (A. Rauscher)
- Philosophie und Grenzfragen** Sp. 328
J. Splatt: Die Rede vom Heiligen (O. Hagemeyer)
P. Cornehl: Die Zukunft der Versöhnung (M. Wilden)
- Christliche Archäologie und Kunst** Sp. 333
Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit (Th. Baumeister)
- Hinweis** Sp. 336
K. Koch / O. Peter: Jesus People (F. W. Menne)

Zwischen Vernunft und Offenbarung

zur Quellen- und Methodenfrage in der Moralthologie *

Von Josef Georg Ziegler, Mainz

Wissenschaftstheoretische Überlegungen gewinnen in der Theologie zunehmend an Bedeutung.¹ S. Kaminski² bietet eine Übersicht über die Vielfalt der Ansichten. Der

* Oepen, Martin: *Sittenlehre und Offenbarung in der Moralthologie des 18. Jahrhunderts*. Methodologische Auseinandersetzungen um Kasuistik und Probabilismus mit besonderer Berücksichtigung des Franziskaners Korbinian Luydl († 1778). — Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verlag 1973. 150 S. (Franziskanische Forschungen Heft 25) br. DM 32,-

¹ R. Lay, *Grundzüge einer komplexen Wissenschaftslehre*, 2 Bde, Frankfurt/M. 1971/73; G. Sauter (Hg.), *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, München 1973; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/M. 1973; U. Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974

² S. Kaminski, *Rationale Faktoren in der modernen Wissenschaft und Theologie*, *ThuPh* 48 (1973) 494–503

Streit darüber, welche Rolle den rationalen, empirischen, irrationalen, neuerdings auch technologischen Faktoren hinsichtlich der Genese und Bewertung wissenschaftlichen Arbeitens zukommt, kann ob der kontingenten und perspektivischen Kapazität menschlicher Wirklichkeitserfassung zu keiner endgültigen Lösung geführt werden.

1) Aufschlußreich für die moralthologische Fragestellung ist das breite Spektrum, das Kaminski, Methodologe an der Katholischen Universität Lublin (Polen), in seinem Aufsatz „Methodologische Typen von Ethik“³ aufzeigt. Die nüchterne Darlegung besticht. Sie geht von der Aufgabe der Ethik aus, die darin bestehe, praktische Sätze durch theoretische Sätze zu begründen bzw. zu rechtfertigen. Theologische Ethik unterscheidet sich danach von anderen Ethiksystemen dadurch, daß sie neben den rationalen

³ *ThuGl* 64 (1974) 46–58

19. SEP. 1974

Faktoren Offenbarungsinhalte als Erkenntnisquelle heranzieht, neben dem Vernunftsargument das Autoritätsargument.

Die Verbindlichkeit biblischer oder kirchlicher Aussagen kann auf verschiedene Weise berücksichtigt werden. Man kann das Hauptgewicht auf die Interpretation des Offenbarungszeugnisses verlegen und sich den verschiedenen hermeneutischen oder sprachanalytischen Vorgehen anschließen. Ein hoher Stellenwert wird dabei den Bemühungen eingeräumt, die dem *Proprium*, der spezifischen Eigenart einer biblischen Ethik nachzugehen. Eine material-inhaltliche Besonderheit lehnen zusehends nicht nur evangelische Autoren ab. Das Eigentümliche christlicher Ethik wird auf die Motivation eingeschränkt. Die Ausführungen, die W. Schrage⁴ oder B. Fraling⁵ vorlegen, demonstrieren indes ein nicht zu übersehendes Eigentum urchristlicher Normvorstellungen im Vergleich zu zeitgenössischen Verhaltensregeln.

Neben dem mehr exegetisch orientierten Vorgehen kann ein mehr anthropologisch ausgerichteter Ansatzpunkt, die Rezeption der von den verschiedenen Humandisziplinen erarbeiteten Thesen, gewählt werden. Dann wird den Offenbarungsaussagen eine integrierende, kritisierende und stimulierende Funktion zugewiesen. Diese Tendenz zeigen z.B. die Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ u.a. in Art 11, und die einschlägigen Veröffentlichungen A. Auers, vor allem „*Autonome Moral und christlicher Glaube*“⁶.

Indes kann im Gefolge der Unterscheidung von Weltethos und Heilsethos Moralität und Religiosität soweit auseinanderrücken, daß die Interdependenz der drei Grundrelationen des Menschen zu Gott, zur personalen Mit- und materialen Umwelt wie zu sich selber übersehen und die personale Integrierung von Geschöpf-, Mit- und Selbstsein durch die Verschränkung der drei Formen der Liebe, nämlich Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe (Mt 22,37ff), nicht mehr als Signum christlicher Sittlichkeit genügend ernst genommen wird. „Moralischer Wert“ und „religiöser Sinnwert“ können nach dem Zeugnis der Hl. Schrift (u.a. 1 Kor 10,31) und gemäß dem Inkarnationsprinzip zwar begrifflich, aber nicht real geschieden werden.⁷ Die Eigenart christlicher Ethik verdeutlicht ein Vergleich mit dem beeindruckenden rationalen Vorgehen in W. K. Frankena, *Analytische Ethik. Eine Einführung*⁸. Als eine Zusammenschau traditioneller biblischer und rationaler Elemente legt J. F. Groner, *Das Aufbauprinzip der Moraltheologie*⁹, einen umsichtig unterbauten Vorschlag vor.

2) Demgegenüber zeichnet sich in der gegenwärtigen Reflexion eine Darstellungsform ab, in der vom Autoritätsargument in Schrift, Tradition und kirchlichen Lehraussagen „nicht ausdrücklich die Rede ist“¹⁰. Ihr ist weniger um eine generelle Ableitung moraltheologischer Aufstellungen, seien es kategorische Werturteile (Axiologie) oder Sollensurteile (Deontologie) zu tun. Sie geht vielmehr vom Effekt eines Verhaltens aus. Darum wählt sie ein konditionales oder finales Vorgehen nach dem Schema: „Wenn – dann“ oder „um – zu“ (Teleologie). In diesem Zusammenhang sei auf die von angelsächsischen Soziologen angeregten Überlegungen hingewiesen, die neuerdings, initiiert durch P. Knauer¹¹, neben J. Fuchs¹² vor allem B. Schüller vorträgt.

Die von Schüller vorgeschlagene Favorisierung der Wertvorzugsregel, sonst üblicherweise ohne probabilistische Tendenzen unter den sogenannten partikulären reflexen Prinzipien zur Lösung eines Gewissenszweifels aufgeführt, wird generalisierend auf „unsere Handlungen und Unterlassungen gegenüber unseren Mitmenschen und der uns umgebenden Welt“¹³ eingeschränkt. Verhaltensweisen, die sich auf Gott oder das Heil des Nächsten beziehen, werden ausgeklammert. Eine Rangskala der Werte, nach

der das Verhalten gemäß der Wertvorzugsregel ausgerichtet werden kann, wird nicht vorgestellt. Zwar wird die Personwürde des Menschen als Maßstab für die Intention anerkannt¹⁴. Ihre normative Funktion scheint sich indes bei der Bewertung der Folgen eines Verhaltens zu verlieren. Ganz abgesehen von der Problematik des theologischen Einstieges und der philosophischen Reduktion auf eine teleologische Ethik stellt sich die Frage, ob eine Handlung schlecht ist, weil sie böse Folgen zeitigt bzw. befürchten läßt, oder ob sie böse Folgen nach sich zieht, weil sie schlecht ist. Darauf verweist J. R. Connery.¹⁵

Daß die verschiedenen Konzepte oftmals in Mischform auftreten, sei angemerkt. In diesem Zusammenhang braucht man ja nur an die drei *fontes moralitatis* zu denken, um der komplexen Struktur jedes ethischen Problems ansichtig zu werden. Als die drei nicht zu trennenden Kriterien für die sittliche Qualifizierung eines Verhaltens fungieren das Verhalten an sich, die subjektive Absicht und die Umstände. Neuerdings werden Absicht und Umstände stärker berücksichtigt. Wer erinnert sich nicht an die Diskussion um die Situationsethik, deren begründete Anliegen als Existentialethik in die Moraltheologie übernommen worden sind. H. H. Schrey¹⁶ schlüsselt anhand der jeweils bestimmenden transzendentalen, subjektiven oder objektiven Motivation die verschiedenen Ethikentwürfe auf. Sind jüngst angestellte Versuche, Grenzfälle sittlichen Verhaltens im Bereich der Wahrhaftigkeit/Lüge, der Unauflöslichkeit der Ehe, der Unantastbarkeit menschlichen Lebens nach einer universal-gültigen Verhaltensregel objektivierend in den Griff zu bekommen, realistisch? Oder handelt es sich um eine erkenntnistheoretische Utopie? Kann man im sittlichen Bereich alles im vorne hinein in eine endgültige Regel fassen? Ist nicht die Konkretisierung im Einzelfall dem individuellen Gewissensentscheid innerhalb der Rahmenordnung ethischer Prinzipien überantwortet?

3) Die Fragen kreisen nicht nur um die Evidenz und Exigenz ethischer Prinzipien. Es geht gleicherweise um das Moralprinzip. R. Hofmann¹⁷ resümiert zu recht: „Die moraltheologische Arbeit ist heute keineswegs eindeutig festgelegt, weder durch eine wirksame Tradition noch durch ein vorbildliches Modell.“ Sicherlich wird eine *Idealmoral*, die alle Aspekte zusammenfaßt, immer ein *Desiderat* bleiben.

Es findet sich kein Einheitsprinzip, das allen Anliegen gleichmäßig gerecht werden könnte. Infolgedessen kann es sich nur darum handeln, welche Akzente gesetzt werden sollen. Das Gespräch darüber ist nie abgerissen und darf nie abreißen. Geht es doch um den wissenschaftlichen Aufweis der Verwirklichung der christlichen Wirklichkeit, um den christlichen Existenzvollzug. „Die Theorie der Praxis des Glaubens“, wie B. Fraling¹⁸ Moraltheologie umschreibt, ist konstitutiv nicht nur für die Lebensgestaltung des einzelnen Getauften, sondern auch der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen.

Trotz der aufgezeigten Gegebenheiten wird nicht selten die Meinung geäußert, daß erst das Vatikanum II die Moraltheologie aus einer überkommenen Erstarrung aufgeschreckt und die viel beredete Krise der Moral offengelegt habe. Hätten sich doch die Konzilsväter im „Dekret über die Ausbildung der Priester“ Art. 18 nicht gescheut, ausdrücklich zu fordern, daß „der Vervollkommenheit der Moraltheologie eine besondere Sorgfalt“ zugewendet werden müsse. Die Anstöße des Konzils seien dankbar vermerkt. Indes hätte ein kurzer Blick auf die Entwicklung der Moraltheologie in unserem Jahrhundert genügt, um der vielfältigen Strömungen und Strudel in dieser von ihrem Wesen und ihrer Aufgabenstellung her unruhigen Disziplin ansichtig zu werden.

J. G. Ziegler¹⁹ geht den verschlungenen Initiativen nach. Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzog sich der Aufbruch des „deutschen Typs“ unter J. M. Sailer und J. B.

¹⁴ Ders., Die Begründung sittlicher Urteile 28f.

¹⁵ J. R. Connery, *Morality of Consequences: a critical appraisal*: Theological Studies 34 (1973) 396–413

¹⁶ H. H. Schrey, *Einführung in die Ethik*. Darmstadt 1972

¹⁷ R. Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*. München 1963, 2

¹⁸ B. Fraling, *Die Moraltheologie im Dienste der Erneuerung der Kirche: Leb. Zeugnis H. 1* (1974) 52

¹⁹ J. G. Ziegler, *Moraltheologie*, in: H. Vorgrimler / R. van der Gucht (Hg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, III. Freiburg 1970, 316–360

⁴ W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik. Gütersloh 1961

⁵ B. Fraling, *Glaube und Ethos. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen*: *ThuGl* 63 (1973) 81–105

⁶ Düsseldorf 1971, 189–197

⁷ Vgl. aber A. Auer, *LThK*. Das zweite Vat. Konzil III, 384

⁸ München 1972

⁹ Heidelberg 1972

¹⁰ B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. Düsseldorf 1973, 8. 127f.

¹¹ P. Knauer, *La détermination du bien et du mal par le principe du double effet*: *NRTh* 97 (1965) 356–376, vgl. *ThuGl* 57 (1967) 107–133

¹² J. Fuchs, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*: H. Wolter (Hg.), *Testimonium Veritatis*. Frankfurt/M. 1971, 211–240

¹³ B. Schüller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*: *ThuPh* 45 (1970) 4

Hirscher. Allerdings verhalf um die Jahrhundertmitte die neuscholastische Restauration dem mehr statisch ausgerichteten „romanischen Typ“ zu offizieller Dominanz. Doch war diese in den einzelnen Ländern unterschiedlich, sowohl hinsichtlich ihrer zeitlichen wie inhaltlichen Vorherrschaft. Darauf verweisen P. Hadrossek²⁰ und J. G. Ziegler²¹.

Allzu selbstsicher vorgehende und weitverbreitete Moralhandbücher u. a. die weltweit als Standardwerk benützte „Summa theologiae moralis“ des Südtirolers H. Noldin²² hatten allerdings genügt, um der gesamten Disziplin zu einem bestimmten lebensfremden Image zu verhelfen. Dieser Eindruck wurde noch durch die Meinung verstärkt, daß sich die Moraltheologie schon seit ihrer Loslösung aus der Dogmatik um die Wende zum 17. Jahrhundert als kasuistische Barockmoral zu einer legalistischen Sündenlehre deformiert habe. Die mit spitzer Feder von I. v. Döllinger und Fr. H. Reusch verfaßte „Geschichte der Moralstreitigkeiten“²³ hat ihren Teil dazu beigetragen, das vorgefaßte Verdikt zu verfestigen.

4) Zwar hat bereits R. Bruch²⁴ dargelegt, daß diese Fixierung unhaltbar ist. Auch O. Schaffner²⁵ stellte umfassend die in der damaligen Zeit ausgleichende und aufgeschlossene Vermittlungsfunktion des Augustinerchorherrn E. Amort heraus. Nunmehr erschien Oepens Einzeluntersuchung zu dieser Thematik. Angeregt von seinem Lehrer R. Hofmann, ist M. Oepen OFM daran gegangen, der Methodendiskussion in den drei Jahrzehnten nach 1750 nachzugehen. Es gelang ihm ein anschauliches Bild des regen und bisweilen unversöhnlichen Für und Wider in der damaligen Auseinandersetzung zu vermitteln.

Als Kronzeuge wurde der aus Augsburg gebürtige Franziskaner Korbinian Luydl gewählt, dessen Werk nach Bruch²⁶ „eine gut orientierende ... Zusammenfassung dessen darstellt, was vom Standpunkt der Moralreformer des 17. und 18. Jahrhunderts zu den Quellen der Moraltheologie gesagt wurde“. Das gegenseitige Bedingungsverhältnis zwischen der Wahl der Methode und der der Quellen läßt sich schon aus dem Titel der beiden Veröffentlichungen Luydls erschließen: „Institutiones theologiae moralis christianae et evangelicae ... sive loci communes ac fontes, ex quibus morum christianorum doctrina, ad S. Evangelii leges efformata, haurienda est“²⁷. Ebenso aufschlußreich ist die von seinem Mitbruder B. Schneidenbach posthum zu Ende geführte Niederschrift der „Theologia moralis christiana et evangelica, ex purioribus sincerisque S. Scripturae ac D. Traditionum fontibus hausta“²⁸.

Unter den zwei Hauptquellen der christlichen Sittlichkeitslehre, *ratio et revelatio*, wird der im Glauben erfaßten Hl. Schrift und Tradition gegenüber der vom Wissen zu ergründenden Gegebenheiten menschlichen Lebens einseitig der Vorrang eingeräumt. Es ist reizvoll zu verfolgen, wie Oepen es versteht, die Motive zu ergründen, die diese extreme Parteinahme veranlaßten. Dabei holt er im I. Teil „Entwicklungsgeschichtliche Perspektiven“ (S. 20–50) dankenswerter Weise weit aus.

Bereits Roger Bacon († 1292) hatte das mangelnde Interesse am Bibelstudium seiner Zeit beklagt. Den Nominalisten ging es weniger um die Einsichtigkeit des Glaubens, als vielmehr um den Nachweis des Geoffenbartseins der einzelnen Glaubenssätze. Die Skepsis gegenüber der durch die Erbsünde beschränkten Verstandestätigkeit des Menschen veranlaßte Gerson († 1429) und seinen Schüler Clemanges, sich ebenfalls auf die Autorität des offenbaren Gottes zu stützen. Die Humanisten wie Erasmus von Rotterdam verlangten auch aus historischem Interesse den Anschluß an

die Hl. Schrift. In den 1563 herausgegebenen *Loci theologici* des Dominikanersalmentizers Melchior Cano fand diese fundamentaltheologische Position eine erste und weitgehende Systematisierung. Die Rangordnung der zehn *loci*, der Ausgangspunkte des theologischen Erkennens, wurde von der Hl. Schrift bis zur Profangeschichte aufgefächert. Das bis heute übliche Vorgehen des dogmatischen Beweises: Hl. Schrift, Väter, *ratio theologia*, war gefunden. Contenson OP († 1647), Besombes CDC († 1700) und Concina OP, letzterer in seiner „Theologia dogmatica moralis“²⁹, setzten immer wieder an, diese Verfahrensweise auch in die Sittlichkeitslehre einzuführen. Doch kamen sie gegen das Übergewicht der allbeherrschenden kasuistischen Methode nicht an.

Diese wurde der von der im Anschluß an das Beichtdekret des Tridentinums 1599 endgültig beschlossenen *ratio studiorum* der Jesuiten der Moraltheologie als ambivalente Mitgift in die Wiege gelegt. J. Theiner³⁰ konnte aufzeigen, daß daran Kollegenneid einen nicht geringen Anteil hatte. Die „Scholastiker“ weigerten sich, die Kommentierung des zweiten Teils der Summa theol. des Thomas den „Kasisten“ abzugeben. So fehlte dem neuinstallierten Fach der dogmatische Unterbau, während der Überbau, die Tugendlehre, der Aszetik vorbehalten blieb. Angesichts dieses Torsos über-rascht der Siegeszug der kasuistischen Methode.

Ausschlaggebend war die Notwendigkeit, für die Verwaltung des Bußsakramentes ein leicht handhabbares Hilfsmittel zur Verfügung zu stellen. Deshalb wurden sofort eigene Handbücher verfaßt. Sie gaben der Moraltheologie bis in unsere Zeit das vorherrschende Gepräge. Die von dem Westfalen H. Busenbaum SJ 1660 herausgebrachte „Medulla theologiae moralis“ hat über die Bearbeitung des Alfons von Liguori bis in unser Jahrhundert ihre Abfolger. Zwar ließen die Dominikaner bereits seit 1571³¹ die Summa des Thomas von zwei Professoren kommentieren. Der „Moraltheologe“ bekam gesondert die Erklärung des zweiten Teils der Summa des Aquinaten übertragen. Die Herausgabe eines eigenen Lehrbuches neben den Kommentaren zur Summa wurde deshalb als nicht dringlich empfunden. Während die spekulative Darstellungsweise der Dominikaner prinzipiellen Ausführungen verpflichtet war und sich im Rahmen der spekulativen Theologie bewegte, zeichnete sich die Kasuistik der Jesuiten durch größere Lebensnähe aus.

Die durch die beiden unterschiedlichen Darstellungsformen bedingte Kontroverse, wieweit zeitlos Gültiges in zeitbedingt Geltendes adaptiert werden könne, wurde mit zunehmender Schärfe geführt. Der seit 1749 von Zaccaria SJ unternommene Versuch, die „Loci theologici“ des Melchior Cano in die Kasuistik zu integrieren und als deren Rahmenordnung zu deklarieren, wurde von A. Franzoja († 1760) einer vernichtenden Kritik unterzogen. Der von ersterem gegenüber der Scholastik, d. h. Kasuistik, erhobene Vorwurf der Neuerungs sucht, des Laxismus, nutzloser Spiegelfechterei und vor allem des *neglectus fontium* faßte die Einwände der Verfechter des Schriftprinzips und einer den Ursprüngen verpflichteten *theologia positiva* zusammen. Sie führte trotz der geschichtlichen Grundeinstellung zur Einigung in einen ungeschichtlich satzhaft behauptenden Dogmatismus – ein innerer Widerspruch. Deshalb blieb auch den gleichzeitigen Bemühungen des erwähnten Eusebius Amort und des Benediktiner-Fürst-Abtes M. Gerbert von St. Blasien, einen Ausgleich zwischen den zwei Methoden der Moraltheologie herzustellen und die Einheit unter den theologischen Disziplinen zu wahren, ein größerer Erfolg versagt. Der II. Teil (51–78) geht den Vermittlungsinitiativen der beiden Autoren nach.

5) Als die gegenseitigen Beschuldigungen ihrem Höhepunkt zustrebten, erteilte der Generalminister der Franziskaner Luydl 1764 den Auftrag, die bisher benutzte, kasuistisch konzipierte „Theologia moralis super Decalogum et Sacramenta“ des Ordensgenossen P. Sporer († 1683) im Sinne des Probabiliorismus zu überarbeiten. Gemäß seinem Naturell ging Luydl aufs Ganze und schrieb das Werk neu. Verstand er sich doch als *instaurator* der *theologia positiva* gegenüber den *novatores* der *theologia scholastica*. Bevor er ans Werk ging, legte er in den „institutiones“ sein Vorgehen fest. „Institutiones“ hat hier nicht den üblichen Sinn von sittlichen Einzeldirektiven. Gemeint sind methodische Richtlinien und Anweisungen für das Lehrverfahren.

²⁰ P. Hadrossek, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomasrenaissance. München 1950

²¹ J. G. Ziegler, Zur Gestalt und Gestaltung der Moraltheologie: TrThZ 71 (1962) 46–55

²² H. Noldin, Summa theologiae moralis. Innsbruck 1961 (Hg. G. Heinzel)

²³ J. v. Döllinger / F. H. Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens. Nördlingen 1889

²⁴ R. Bruch, Die Ausbildung der Lehre von den Erkenntnisquellen der Moraltheologie im 17. und 18. Jahrhundert: ZkTh 85 (1963) 440–459

²⁵ O. Schaffner, Eusebius Amort als Moraltheologe. Paderborn 1963

²⁶ A. a. O. 484

²⁷ Kempten 1771

²⁸ Kempten 1772–1784

²⁹ Rom 1749

³⁰ J. Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. Regensburg 1970

³¹ Ebd. 335

„Nicht übertrieben ist es, Luydls Werk die ausdrücklichsste und ausführlichsste moraltheologische Methodenlehre in der Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts zu nennen“ (120), so lautet das Ergebnis des III. Teils „Die Behandlung der Methodenfrage in den Institutiones theologiae moralis“ (79–123). Er befaßt sich mit dem eigentlichen Anliegen der Untersuchung. Theologie wird im Anschluß an D. Petavius SJ († 1652) als „scientia de revelatis“ aufgefaßt. „Die strenge Bindung an die Offenbarung erklärt, daß die historische Theologie gerade auch im Hinblick auf die christliche Sittenlehre den Stoff durch die Hl. Schrift und das, was unmittelbar mit ihr zu tun hat, durch Väter, Konzilien, kirchliche Überlieferung, ergänzt sieht, daß sie den Kasuisten diesbezüglich das Abirren in eigene Erfindungen und damit eine Hintanstellung der Grundforderungen echter Theologie vorwirft.“ (114f)

Luydls apologetische Abwehrhaltung läßt das Pendel in die entgegengesetzte Richtung ausschlagen. Die *argumenta ab auctoritate* majorisieren in unzulässiger Weise die *argumenta a ratione*. Erkenntnisquelle im materiellen Sinn ist allein die Offenbarung. Man kann von einem Offenbarungspositivismus sprechen. Galilei habe demzufolge unrecht (132). Der Wahrheitsgehalt einer Aussage bemesse sich demnach nach der Übereinstimmung bzw. zeitlichen Nähe zur Hl. Schrift. Die historische Dekadenztheorie setzt einen völlig ungeschichtlichen Wahrheitsbegriff voraus. Was den Theologen auszeichne, sei folglich „ut abhorreat ab omni specie novitatis“ (129). Mit dem Kirchenrecht verbinde die Moral ein „intimus nexus“ (129), weil beide Disziplinen mit satzhaften Formulierungen operierten. Da alle Gebote die gleiche Verbindlichkeit hätten, charakterisiere eine rigoristische Frömmigkeit die angestrebte Beziehung einer so verstandenen Sittlichkeitslehre zur Aszetik und Mystik. Die Zusammengehörigkeit mit der Dogmatik sei darin begründet, daß die *fidei et morum praecepta* gleicherweise geoffenbarte Dogmen enthielten (141).

Ausgangspunkt ist sichtlich eine Anthropologie, welche die Spannung zwischen erbsündiger Schädigung und gnadenhafter Erlösung im Sinne eines jansenistischen Pessimismus überzieht. H. Klomps³² ist den verhängnisvollen Auseinandersetzungen nachgegangen. Sie zeigten sich mit Mißtrauen gegenüber der Vernunft und in der einseitigen Abstützung auf deren remedia, die Offenbarung und die Gnade. Die Gnadenlehre ist demzufolge in Luydls „Handbuch“ der längste Traktat (144). Der IV. Teil „Korbinian, Luydl als Moraltheologe“ (124–146), gibt einen kursorischen Einblick in seine „Theologia moralis“.

Viele innere und äußere Komponenten haben bei Luydl zusammengewirkt, um den Rückzug auf die Offenbarung in dieser Schärfe zu veranlassen. Die Reformatoren intensivierten die Achtung vor der Bibel, die französischen Mauriner das historische Interesse. Der Einfluß der Ordensschulen zeitigte ebenso seine Wirkung wie das politische Desaster des Jesuitenordens. 1759 entzog Maria Theresia die Leitung der philosophischen und theologischen Studien den Jesuiten, nachdem schon vorher an vielen theologischen Fakultäten die Einführung geschichtlicher Vorlesungen und der Loci theologici Canos vorgeschrieben worden waren. 1774 faßte die „Studienreform“ des Benediktinerabtes F. St. Rautenstrauch die verschiedenen Bestrebungen zusammen. E. Hörhammer³³ bietet eine instruktive Information über die damaligen Reformvorstellungen bezüglich der Sittlichkeitslehre.

Sicherlich boten manche Aufstellungen der Kasuistik Angriffsflächen. Doch genügen sie nicht, um die vor allem gegen den Probabilismus vorgetragenen Angriffe erklären zu können. Die kasuistische Moraldarstellung wurde allem Anschein nach derart mit den Jesuiten identifiziert, daß sie in den Sog der Anfeindungen gegen-

über dem Jesuitenorden hineingeriet. Diese Anfeindungen fanden in der Auflösung des Jesuitenordens durch Clemens XIV. 1773 einen jähen Abschluß.

Der Gegner war äußerlich vernichtet. Dieser Umstand mag ein Grund dafür gewesen sein, daß damals die methodologische Neubestimmung, die bei Luydl eine zusammenfassende, wenn auch extreme Darstellung gefunden hat, nicht richtig zum Tragen gekommen ist. Das Autoritätsargument war außerdem gegenüber dem Vernunftsargument allzu überzogen. Die Schlußfolgerungen fielen zu rigoros und zu lebensferne aus. Die Polemik war zeitbedingt.

Die Zeit 1780 im deutschen Sprachraum erscheinenden moraltheologischen Werke setzten sich mit den Autoren der Aufklärung, vor allem Kant und Fichte (S. Mutschelle † 1800, J. Geissshüttner † 1805, B. Stattler † 1797, J. M. Sailer † 1832) auseinander oder lehnten sich an protestantische Lehrbücher an (F. G. Wanker † 1824, A. J. Rosshirt † 1795, S. Schwarzhueber † 1795, J. Danzer † 1796). Die Lehranschauungen der genannten Autoren sind in Monographien zugänglich. Einen Überblick enthält R. Bruch, Das Verhältnis zwischen der katholischen und protestantischen Moraltheologie zur Zeit der Aufklärung.³⁴

Es ist verdienstvoll, daß nunmehr neben Amort auch Luydl eine wissenschaftliche Darstellung gefunden hat, die einen aufschlußreichen Einblick in die vorausgehende Epoche gewährt. Leider fehlt ein Register, das den Interessenten die sich bisweilen wiederholenden, aber materialreichen Ausführungen erschlossen hätte. Wer sich mit der Geschichte der Moraltheologie, insbesondere der sogenannten Barockmoral beschäftigt, wird an der gut informierenden Arbeit nicht vorbegehen können.

6) Der aktuelle Bezug ist gegeben, weil epistemologische Fragestellungen niemals zu einem Abschluß kommen. Die jeweilige erkenntnistheoretische Position bestimmt Auswahl und Wertung der Quellen. Daß eine einseitige und polemische Parteinahme für eine der beiden Hauptquellen der Moraltheologie, sei es die *ratio* oder die *revelatio*, den Zugang zur Wirklichkeit verschließt, dafür liefert das Konzept Luydls ein eindringliches Beispiel. Die Polarität, das Grundgesetz jedweden Lebens, behält auch in der Wissenschaft Gültigkeit. Immer neu muß die Spannungsmittel gesucht und durchgehalten werden zwischen den verschiedenen Polen des Allgemeinen und Besonderen, der Identität und Diskontinuität, des Dogmatismus und Skeptizismus, der Freiheit und der Gnade, der Kontemplation und der Aktion, zwischen einem essentiellen, funktionalen und existentiellen Wahrheitsbegriff usw.

Derzeit scheint sich eine Neokasuistik zu etablieren, die mit dem Argument eines pastoralen Dienstes davon ausgeht, daß Verhaltensregeln nur auf innerweltlich begründbarer Einsichtigkeit basieren dürften. Nur so könnten sie als Orientierungshilfen für das eigene Gewissenurteil bedeutsam werden. Moraltheologie kann und darf der philosophischen Klärung nicht entraten. Da sie eine theologische Disziplin ist, wird von ihr eine darüber hinausgehende theologische Aussage, und zwar mit Recht, erwartet. Sonst weiß und hat sie nichts Eigenes zu sagen.

Churchills Diktum „Wir können nicht sagen: das Vergangene ist vorbei, ohne damit die Zukunft aufzugeben“ macht hellhörig gegenüber jedweden modischen Trend. Sicherlich ist und bleibt auch der Theologe ein Kind seiner Zeit, sonst könnte von ihm das Heilsangebot des Herrn nicht verständlich verkündigt werden. Eben darum muß er immer wieder der Versuchung wehren, wie damals Luydl einen Standpunkt, seine Sichtweise und Sichtweite selbstgefällig und selbstsicher absolut zu setzen und das Gespräch mit den Vertretern anderer entgegengesetzter Ansichten, die vielleicht zufällig gerade die Minderheit bilden, für eine unnötige, weil ineffiziente Zeitverschwendung zu halten. Auch der Theologe ist immer zur Wahrheit unterwegs. Gerade darum hat er ständig eine „Kurskorrektur“ nötig. Das Unzeitgemäße erweist sich im Nachhinein nicht selten als das Zeitgemäße.

³⁴ Unio Christianorum. Paderborn 1962, 278–292

³² H. Klomps, Tradition und Fortschritt in der Moraltheologie. Die grundsätzliche Bedeutung der Kontroverse zwischen Jansenismus und Probabilismus. Köln 1963

³³ E. Hörhammer, Die Moraltheologie J. Laubers (1744–1810) im Zeitalter des Josephinismus. Wien 1973

manche Stileigentümlichkeiten nur aus Gen belegt werden (vgl. etwa 36, 77, 386, 389).

Der Aufbau des Buches ist folgerichtig, indem zunächst durch Aufweis von leicht erkennbaren „Leitfossilien“ in die Methode der Untersuchung eingeführt wird (VI). Als solche dienen eigentümlicher, bzw. konkurrierender Sprachgebrauch, typische Formeln, besondere Vorstellungen usw. (1–20). Diese „Leitfossilien“ werden nicht von vornherein bestimmten Quellen oder R zugewiesen, vielmehr finden sich 19f gesunde Grundsätze, von denen man freilich wünschen möchte, sie wären im ganzen folgerichtig angewandt worden.

Den größten Raum nimmt die „Analyse“ ein (21–362), worin Ex 3–17 sehr ausführlich und allseitig untersucht werden. Die Einzelverse werden mit teilweiser Umordnung auf Erzählungszusammenhänge hin behandelt, wobei gute Transkription und inhaltsbezeichnende Überschriften die Lektüre erleichtern. Letzteres gilt leider nicht von vielen Fußnoten, die teilweise auf Parallelercheinungen innerhalb der „Analyse“, sehr oft aber auf die Motivzusammenstellungen im 3. Abschnitt verweisen. Wo man ein fettgedrucktes Ausrufezeichen findet, soll die Verweisstelle beweisend sein, wozu der Leser aber manches Mal Fragezeichen setzen wird.

In Teil III des Buches, der „Synthese“, wird S. 363–369 der Versuch einer Nacherzählung des J unternommen, wie Vf. ihn gewonnen zu haben glaubt. Dazu gehört S. 377–383 eine Kennzeichensammlung der jahwistischen Erzählung unter den Überschriften „Wortschatz und Ausdrucksweise“, „Szenische Gestaltung“ und „Theologische Impulse“.

Ähnliches wird bezüglich E S. 383–390 geboten, während ein Rekonstruktionsversuch für E S. 369–377 gemacht wird. Der Bedeutung wegen, die F. dem RJ+E zuerkennt, wird man besonders auf die Kennzeichen achten, die er für den „deuteronomistischen Redaktor“ sammelt unter: „Wortschatz und Ausdrucksweise“, „Sonstige stilistische Eigentümlichkeiten“, „Kompositionstechnik“, „Theologische Eigentümlichkeiten“ (390–406).

Wer über eine Erzählung unter Gliederung nach J und E und R wenigstens im Abschnitt „Synthese“ handelt, von dem wird man Diskussion mit der bisherigen literarkritischen Arbeit erwarten. Vf. aber geht von deren Ergebnissen zunächst nur insofern aus, als er die herkömmlichen als P angesehenen Teile seiner Texte außer Betracht läßt. Was es heißen soll, daß er die „Primärliteratur“ berücksichtigt haben will, ist bei Mangel eines Literaturverzeichnisses und beim Fehlen von Literaturbezügen in den Fußnoten nicht recht verständlich. Er vermerkt, daß die „auf die Dauer unerläßliche Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung“ seine Möglichkeiten bei weitem übersteige (VIII), die er allerdings anscheinend nicht so sehr von der Zuweisung bestimmter Texte an Quellen versteht, als vielmehr „hinsichtlich der Methode der Textbehandlung“ (VIII).

Es ist sicher eine bisher nur selten in Angriff genommene Aufgabe, den R nach seiner Tendenz und Arbeit näher kennenzulernen. Insofern könnte Vf. eine wichtige Aufgabe erfüllen. Vorzugehen müßte freilich eine möglichst einwandfreie Feststellung des jeweiligen Quellenanteils, den R vorgefunden und eingearbeitet hat, und demgegenüber sein eigener Anteil an literarischen Formulierungen. Vf. geht nun keineswegs von den Ergebnissen der Literarkritik aus, wie sie etwa in Eißfeldts Synopse o. ä. zusammengestellt werden, sondern fällt immer wieder Urteile ganz anderer Zuweisung. Dabei ist sein R nicht der mehr mechanisch arbeitende, der möglichst viel und möglichst getreu von seinen Quellen erhalten wollte, sondern eine bei weitem selbständigere Schriftstellerpersönlichkeit. So sehr es zu bedauern ist, daß Vf. nicht in wissenschaftliche Diskussionen zur bisherigen Literarkritik, die R nur diesen oder jenen Vers beisteuern läßt, eintritt, so wenig darf man ihn einfach dadurch abtun, daß man seine Ansichten durch Gegenüberstellung mit den literarkritischen Zuweisungen meint widerlegen zu können. Immerhin darf darauf hingewiesen werden, daß er zu ganz anderen Ergebnissen kommt als die Literarkritiker, denn letztere haben doch auch gewissenhaft geforscht und haben ihre Zuweisungen aus den gleichen Kennzeichen wie mangelnder Zusammenhang, Widersprüche und Doppelüberlieferung, andere Ideen und anderer Stil usw. geschlossen, wie Vf. sie in minutiöser Analyse und Beurteilung ausnutzt. Wie oft steht da Behauptung gegen Behauptung, so daß man an sich allen seinen Ausführungen nachgehen müßte, um ein gerechtes Urteil über seine Arbeit zu gewinnen.

Von der Konzeption eines R bei Vf. her ist es wohl unmöglich, den Erzählungsanteil zusammenhängend wiederzugeben. Er ist vor allem zu überprüfen an der Gesamtdarstellung des redaktionellen Wirkens.

F. bedenkt den R mit so vielen Sätzen, Halbsätzen, Wortzusammenstellungen, daß das Gut des R wesentlich umfangreicher ist, als man gemeinhin annimmt. Wo er etwa dem RJ+E „umfassendere Angaben oder ganze Sätze“ zuweist (393), führt er nicht weniger als 56 Fälle an, von denen seitens der Literarkritiker meistens nur eine dem R zugewiesen wird. Er schafft ein „Gewebe“ (VIII), wobei die Farbe des R fast an allen Stellen des endgültigen Gemäldes zu finden ist. Vielfach hat R wohl eine Art Mischfarbe aus J und E geschaffen, denn Fuss macht über die Maßen Gebrauch von dem Zeichen der Quellenzusammensetzung in demselben Vers, so daß etwa auf S. 389 von 44 angeführten Stellen nur 17 nicht mit einem Sternchen versehen sind.

Beruhet aber die Abhebung des R von J und E nicht in vielen Fällen darauf, daß Vf. zu wissen glaubt, wie die Quellen vor ihrer Verarbeitung durch R ausgesehen haben? Wie leicht spielen dabei heutige Erwartungen an den alten Erzähler eine Rolle, wie leicht läßt sich der Exeget dabei durch psychologische Erwägungen nicht nur führen, sondern verführen! Da wird etwa die Frage gestellt: „Was hatte Mose ursprünglich gesagt, als er sich von Jetro (E) bzw. von Reuel (J) verabschiedete?“ (80). Ob Mose sich bei der Begegnung mit Aaron zunächst danach erkundigen müßte, ob sein Vater noch lebt, ist doch nur ein Postulat gegenüber der alten Quelle, wie auch eine angebliche Abmachung „Über den einstweiligen Verbleib der Sippora und ihrer Söhne bei Jetro“ (vgl. ferner 23, 25, 27, 43, 45, 55, 273).

Auf ähnlichen Prämissen beruht, wenn Vf. glaubt, feststellen zu können, daß Quellen ursprünglich etwas anderes sagten, was R dann „übertragen“ habe: „Am laufenden Band hat der Redaktor Begriffe und Einzelangaben, die er in seinen Vorlagen fand, ihres ursprünglichen Sinnes und Bezuges entkleidet und sie neu verausgabt für andere, von ihm selbst getätigte Bezüge und Sachzusammenhänge“ (401). Wenn dann als „Beispiel“ hauptsächlich Einzelwörter und Floskeln aufgeführt werden, dann überschreitet das jedenfalls die Beweismöglichkeit, die bei Sinnänderung ganzer Sätze immerhin noch bestünde. Übrigens ist der Terminus „Übertragung“ hier nicht glücklich, da man ihn wie bewußte und gewollte Umbiegung zu verstehen geneigt ist, während anschließend (402) festgestellt wird, R habe „offenbar sehr flüchtig“ gearbeitet, der also eher aus Versehen in der Diktion seiner Quellen geblieben ist. Überhaupt wird R wirklich nicht gelobt! „Puschwerk“ (VIII), „ohne Konzept, gleich ins Reine“ (39f, 62), „primitive Neuauflage“ (44) u. ä. lauten die Zensuren. R soll zudem „den Mund voll nehmen“ (396), „Übertreibungen lieben“ (397), „reichlich planlos“ arbeiten (40). Dieser R ist aber schwer zu begreifen. Wenn R sich mit Inhalten der Quellen schon solche harmonisierende Mühe gab, weshalb hat er dann nicht noch das beseitigt, was Vf. ihm vorhält?

Bemüht um eine möglichst vollständige Charakterisierung seines RJ+E schreibt Vf. ihm theologische Fachausdrücke zu (392) ferner „Allgemeinbegriffe“, auch „Allerweltswörter“ (393, 394). Solchen Sprachgebrauch mag man außer den behandelten Texten aus Dtn und Jer belegen, um eine Eigenart des „deuteronomistischen Bearbeiters“ zu gewinnen. Wenn man dazu aber auch aus Jos, Ri und Kön belegt, sind Erklärungen über die Aussagekraft dieser Parallelen nötig. Ferner kann man doch einen besonderen, eigenartigen Sprachgebrauch nicht nur mit ein bis zwei Stellen beweisen, was häufiger vorkommt. Was die Quellen statt der sog. „Allerweltswörter“ (z. B. hjh, ntn, dbr, dbr [Pi]) hätten gebrauchen sollen, sagt F. nicht. Endlich ist doch wohl Vorsicht geboten bei einem Urteil über die Hebräisch-Kenntnisse unseres Redaktors, von dem Vf. meint: „Mitunter ließ RJ+E sich gravierende Verstöße gegen Grundregeln der hebräischen Sprache zuschulden kommen. Zum Teil lag dies wohl nur daran, daß er nicht sauber dachte, nicht sorgfältig konzipierte, doch auch an förmlichen Schnitzern fehlt es nicht“ (398, vgl. auch 29, 52, 277f, 394ff).

Nächst der Vorliebe, die schon nach dem Thema des Buches der RJ+E findet, spielt das Bestreben eine große Rolle, den „Nordreicherzähler“ (67 u. ö.) E zur Geltung zu bringen. Auch da wäre es leicht, durch Gegenüberstellung mit der herkömmlichen Literarkritik gegen Vf. zu argumentieren. Dieser sieht es etwa mit Wahrscheinlichkeit für elohistisch an, daß Aaron nach Ex 3,14b dem Mose entgegenzieht, wofür er noch 8 Parallelbeispiele bringt (92f). Von all diesen Stellen weist man aber meistens nur eine dem E zu. S. 129 findet Vf. 5 Stellen mit Reden, wovon er annimmt, daß sie aus Geschehnissen bei E „übertragen“ seien. Alle diese Stellen findet man bei Eißfeldt unter J bzw. L. Ferner wird S. 384 für E in Anspruch genommen, daß dieser „hinter dem Eigennamen noch ein verwandtschaftliches Verhältnis“ angibt. Das wird mit 34 Stellen belegt, von denen nur 10 aus Ex, die anderen aus Gen sind. Von ihnen werden herkömmlicherweise nur 15 dem E zugewiesen.

Solche Feststellungen führen zu der Frage, ob man aus diesen und anderen Eigentümlichkeiten überhaupt ein entscheidendes Kriterium für die Quellenzugehörigkeit gewinnen kann. Kann man etwa dem J verbieten, Verwandtschaftskennzeichnung, Ort- bzw. Zeitangaben (vgl. 83f) wie E ebenfalls zu verwenden? Wesentliche Quellenkennzeichen für eine Quelle kann man auch wohl nur wahrscheinlich machen, wenn man feststellen kann, wie die andere Quelle sich dementsprechend ausdrückt. Für Einzelbegriffe dieser Art bringt Vf. auch in zehn Fällen eine derartige Gegenüberstellung, wovon etwa der verschiedene Sprachgebrauch bzgl. „Magd“ bisher schon beachtet wurde. Daß aber z. B. šlh Pi typisch

für E sein soll, indem es als „geleitet“ oder speziell „Israel (aus Ägypten) entlassen“ heiße (385), daß es aber auch gebraucht werde im Sinne des auf Höflichkeit eingestellten E ist sehr problematisch. Von den als Beleg, daß man den Gast noch ein Stück des Wegs geleitet, angeführten Stellen (386), bedeuten doch Gen 3,23; 21,14; 25,6; 31,27; 32,27 kaum einen höflichen Abschied, wie man auch von Israels Entlassung aus Ägypten nicht annehmen kann, die Verfolgung durch die Ägypter habe etwas mit Höflichkeit zu tun. Angemerkt sei noch, daß von den 14 Belegstellen, die in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen sollen (Ex 8,14 muß Druckfehler sein), bisher nur zwei dem E zugewiesen wurden.

Was dem R zugeschrieben und was für E in Anspruch genommen wird, geht natürlich der ältesten Quelle J verlustig. Man vergleiche, was Vf. S. 363–369 als seinen J rekonstruiert, mit dem, was etwa R. Smend als „Jahwist“ S. 68–78 zum gleichen Komplex zusammengestellt (Biblische Zeugnisse, Literatur des alten Israel. Fischer-Bücherei 1967). Man findet, daß nach F. nur noch ein Drittel des J als im Wortlaut erhalten anerkannt werden kann. Anderes hält er für noch erschließbar. Problematischer ist aber, was er darüber hinaus postuliert. So soll J für das Sprechen Gottes mit Mose eine Epiphanie gebrauchen (365–366, fünfmal), während für E (370–376) neunmal eine nächtliche Offenbarung postuliert wird. Von beidem steht nichts im heutigen Text. Wer im analytischen Teil S. 154 u. 172f. dafür die nähere Begründung sucht, findet, daß solche Motive für J und E jeweils eigentümlich sein sollen, ihr jetziges Fehlen aber auf den „Verarbeiter“ zurückgeht, der an solchen Umständen kein Interesse gehabt habe. Wird da nicht über den heutigen Text hinaus eine Idealfassung von J und E angenommen und dem R alles in die Schuhe geschoben, was heute angeblich fehlt? Solches Verfahren geht doch wohl über die Grenzen einer Exegese hinaus!

Gegen Methode und Ergebnisse dieses Buches sind also mancherlei Einwände angebracht. Trotzdem ist die minutiöse Arbeit des Vf. wissenschaftlich förderlich, denn hier sind viele Beobachtungen gemacht, die den Stil, die Darstellungsart und die theologischen Vorstellungen der Quellen und ihres Bearbeiters betreffen. Man wird sie als Anregungen nehmen und in Weiterarbeit an der Gestalt der heutigen Exodus-Erzählungen ausnutzen, wenn man auch vielfach zu anderen Bewertungen der Phänomene kommen dürfte. Vieles, was Eigenart des R sein soll, könnte doch auch den Quellen zukommen, die man auch mit Hilfe dieser Untersuchung besser erkennen lernt. Aber auch dem R gilt es mehr gerecht zu werden. Sollte man ihn aber nicht doch zunächst an den bisherigen Zuweisungen an J und E nach seinen Anliegen und seiner Arbeitsweise prüfen, ehe man sich auf den bei Fuss noch nicht genügend gesicherten Boden einer Literarkritik anderer Voraussetzungen begibt?

Münster

Hermann Eising

Hossfeld, Frank Lothar / Meyer, Ivo: Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten. – (Fribourg): Schweizerisches Katholisches Bibelwerk (1973). 209 S. (Biblische Beiträge NF 9) br. DM 26.70

Eine Studie, die das theologische Proprium echter Prophetie aufzudecken versucht, wird nicht nur der Alttestamentler mit Spannung in die Hand nehmen. Die Suche nach der echten prophetischen Dimension von Theologie und Kirche, die in den letzten Jahren wieder stark aufgebrochen ist, kann gerade in der Analyse des bereits im AT sichtbaren innerprophetischen Konflikts Modelle zur Orientierung finden. Das vorliegende Buch leistet hierfür einen äußerst wertvollen Beitrag, zumal es nicht von einem bestimmten Prophetenbild ausgeht, sondern durch Analyse und Interpretation von Einzeltexten Geschichte und Stil innerprophetischer Auseinandersetzungen nachzeichnet und in „abschließenden Überlegungen“ den exegetischen Befund gekonnt in einen größeren theologischen Zusammenhang stellt.

Die Texte, die chronologisch geordnet sind, werden in drei Kapiteln behandelt. Das Kapitel „Erzählungen von innerprophetischen Auseinandersetzungen in atl. Geschichtswerken“ (15–36) bespricht die Texte Num 11,16f.24b–30; 1 Kön 13 und 1 Kön 22,1–28a. Während Num 11 die Gefährdung der freien Prophetie durch Amtsträger, die ihre Legitimation von Mose herleiten, darstellt, ist 1 Kön 13 als Lehrerzählung über Ungehorsam und Strafe eines Propheten zugleich ein Beispiel für die Schwierigkeit, unter der selbst „echte“ Propheten leiden, wenn sie „echtes“ von angeblichem Gotteswort unterscheiden sollen. Ein ausdrückliches Aufeinanderprallen zweier Arten von Prophetie zeichnet der Text 1 Kön 22, dessen Grunderzählung VV 5–18.24–28a (Zeit der Omriden und ihrer Aramäer-Kriege) die Ablehnung der manipulierbaren Hofpropheten durch die hofunabhängigen Einzelpropheten dokumentiert, während der schwer datierbare Einschub VV 19–23 die Propheten des Ahab als In-

strumente des Gerichtswillens Jahwes deutet, die mit dem Untergang des Nordreichs in Beziehung gebracht werden.

Das zweite Kapitel „Auseinandersetzungen mit Berufskollegen bei vorexilischen und exilischen Schriftpropheten“ (37–145) behandelt Texte aus Am, Hos, Mich, Jes, Jer, Ez, Dtjes und Kgl. Hier wird vor allem der Fachexeget die eindringenden Analysen zu Jer und Ez begrüßen, die in sehr eigenständigem und detailliertem Umgang mit dem Text die Forschung ein gutes Stück weitertreiben. Das gilt vor allem für die Texte Jer 27–29 und Ez 13; 14,1–11. Für Jeremia ergibt sich, daß er, der sich anfangs in hoseanischer Tradition als Glied einer intakten Prophetie einem halsstarrigen Volk gegenüber weiß, immer stärker in Auseinandersetzungen mit Berufskollegen verwickelt wird, die sich schließlich als Hauptwidersacher seiner prophetischen Botschaft erweisen. „Die Radikalität, mit der er seine Gegner ablehnt, spiegelt sich wider im Stil seiner Auseinandersetzungen . . . Wie einer, der mit dem Rücken zur Wand steht und sich von einer drohenden Übermacht in die Enge getrieben sieht, so kämpft er mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln. Eine solche Kampfsituation ist natürlich nicht dazu angetan, ein theologisches System von Kriterien für prophetische Echtheit zu entwerfen“ (112). Dennoch sind zwei Maßstäbe, nach denen Jeremia seine Gegner bewertet haben will, zu erkennen: „Wer die Umkehrpredigt vernachlässigt, kann nicht im Rate Jahwes gestanden haben, und wer nur den nahen (wir würden sagen: den lieben) Gott kennt, kann nicht editer Jahwebote sein“ (112). Die lebenslange Auseinandersetzung Jeremias mit seinen Kollegen hat in einer „Schule“, wie sie in der Komposition und Redaktion des Jeremiabuches greifbar wird, ein vielfältiges Echo gefunden, wobei sich mindestens zwei weitere Überlieferungsstufen unterscheiden lassen. Während dabei die frühere Stufe mit Hilfe des Traditions- und Erfüllungskriteriums nun deutliche „Lehrsätze“ zur Unterscheidung von echter und unechter Prophetie formuliert, verzichtet die spätere Stufe auf jegliche Argumentation: „Jeremia ist kanonisiert, die Gegner sind zu reinen Antipropheten geworden. Auch nichtprophetische Gegner wie Paschhur und Schemaja werden nun als Pseudopropheten dargestellt. Von hieraus ist denn auch der Weg nicht mehr weit zu einem völligen Vergessen dieser Falschprophetie. Man kann nun formulieren: ‚Jahwe hat immer wieder durch seine Knechte, die Propheten, sein Volk zur Umkehr gerufen‘, ohne diese Propheten von Pseudopropheten abgrenzen zu müssen“ (113).

Ein davon verschiedenes Bild ergibt sich für Ezechiel. Anders als im Jeremiabuch fehlen hier die über das ganze Buch verteilten Spuren des andauernden Konflikts. Andererseits ist das ganze Kapitel Ez 13 gegen falsche Propheten und Prophetinnen gerichtet, was die meisten Kommentatoren dahingehend gedeutet haben, „daß der Systematiker Ezechiel seinen angestauten Ärger über die Falschpropheten auf dieses Kapitel konzentriert hat und nun in einer größeren Komposition mit ihnen abrechnet“ (126). Die von den Vf. vorgelegte Analyse von Ez 13, die als ezechielischen Grundbestand VV 2.3.7a.8a.9a.10 sowie VV 18a.20.21a und als weitere Kompositions- und Redaktionsstufen VV 5.8a.9.13.14.17.18b.19a.21b.22.23 sowie VV 4.6.7b.11.12.14.15.16.19b.20.22* herausarbeitet, führt zu einer beachtenswerten neuen Deutung: Ezechiel war persönlich nicht in die Auseinandersetzungen mit Berufskollegen verwickelt. Aber er hat um die Gefahr falscher Propheten gewußt. „Die Distanziertheit seiner Kritik ebenso wie ihre Stereotypie weisen seine Auseinandersetzung eher als ‚Schreibtschreiben‘ aus. Man hat den Eindruck, als ob der Exilprophet Ezechiel von Babylon aus mit der Jerusalemer Prophetie abrechnet, und zwar, weil sich ihm der Konflikt Jeremias mit den Falschpropheten tief eingeprägt hat, und weil er sich als Prophet für das ganze Israel verantwortlich fühlt“ (141). In der „Schule“ wird dann die Falschprophetie zum theologischen Topos, mit dem sowohl die Unheilsgeschichte gedeutet als auch vor neuen Gefahren gewarnt wird.

Ein drittes, relativ knappes Kapitel (147–160) skizziert schließlich anhand der Texte Dtn 13,2–6; 18,9–22; Neh 6,1–14; Sach 1,1–6; 13,2–6 die Nachwirkungen der klassischen Auseinandersetzungen auf die nachexilische Theologie.

Die Studie zeichnet sich, vor allem im zweiten Teil, durch das Bemühen aus, auch dem Nichtexegeten Geschichte und Eigenart alttestamentlicher Texte nahezubringen. Der Abdruck der Texte, die Kennzeichnung exegetischer Detailarbeit durch Kleindruck und die teilweise sehr lebendige Sprache kommen dieser Absicht der Verfasser sicher zugute. Die große Anzahl der analysierten Texte und die Qualität der Analysen machen das Buch zugleich zu einer sehr empfehlenswerten Einführung in die Bücher Jer und Ez.

Die komplexe Problematik bringt es mit sich, daß nicht alle Texte in der Intensität zur Sprache kommen, wie es von der Sache her wünschenswert wäre. Dies gilt besonders für die in Kapitel 1 und 3 behandelten Texte. Bei Num 11 könnte man durch die literaturgeschichtliche Einordnung des Textes (m. E. nicht E, sondern Rje) die „geschichtliche“ Dimension des Konflikts noch vielmehr herausarbeiten. Dabei würde auch der in Num 12 angesprochene Konflikt, den die Vf. leider übergehen, die Problematik theologischer „Gewichtung“ prophetischer Worte illustrieren können. Auch

für 1 Kön 13 und 1 Kön 22 wäre der Versuch, die einzelnen Phasen der Textgeschichte theologiegeschichtlich in einen größeren Zusammenhang zu stellen, sehr vielversprechend gewesen; zumindest hätte man gerne etwas über den Zusammenhang der Spätgeschichte dieser Texte mit der im dritten Kapitel angesprochenen deuteronomistischen Theologie erfahren.

Selbstverständlich können auch nicht alle Analysen in gleicher Weise überzeugen. So erscheint z. B. dem Rezensenten fraglich, ob Ez 13,7a zum Grundbestand des ezechielischen Wortes gegen die Propheten gehört. Dieser Fragesatz ist nicht nur „verdächtig“, weil er sachlich eine Doppelung zu 13,9a ist und terminologisch zugleich wegen seiner anderen Wortwahl zu 13,9a in Spannung gehen. Sein Fragecharakter rückt ihn darüberhinaus in die Nähe von 13,18b und damit unter die Verfasserschaft des konsequent parallelisierenden Redaktors. Das so verbleibende Wort 13,2.3.8a.9a.10 wäre seiner Struktur nach dann dem Wort 13,18a.20.21a noch ähnlicher. Ob man dabei in 13,10 die Strafandrohung „und ins Land Israel werden sie nicht kommen“ als theologischen Topos im Sinne des allgemeinen Ausschlusses von der Gemeinde und vom Heil (140f) verstehen darf, ist nicht nur eine Frage der Interpretation, sondern verändert zugleich die hinter diesem Wort sichtbar werdende Problematik Ezechiels. Macht man ernst mit „sie werden nicht ins Land Israel kommen“, kann hier nicht die Rede von Jerusalemer Propheten sein (141), sondern es muß um Propheten gehen, die im Exil „Nichtiges schauen und Lüge orakeln“. Es mag sich hier wie die Vf. vorschlagen, um ein Schreibtischproblem des Ezechiel handeln, aber es bezieht sich m. E. auf Vorgänge unter den Exulanten. Sieht man z. B. in Jesaja 40–66 eher mehrere Hände theologischer Neuinterpretation und nicht so sehr zwei oder mehrere „Propheten“ im Sinne der klassischen Propheten am Werk (die Ausführungen über Deuterjesaja S. 145 sind hier zu global und unkritisch!), so könnte man vermuten, daß es unter den Exulanten auch noch andere Versuche gegeben haben könnte, die prophetischen Traditionen z. B. eines Jesaja „heilsprophetisch“ (vgl. Ez 13,10a) zu aktualisieren, mit denen sich Ezechiel kritisch auseinandersetzt. Die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der in dieser Epoche neu aufkommenden „prophetischen Literaten“ wäre ohnehin ein Thema, das im dritten Kapitel der Studie noch breiter behandelt werden könnte.

Alles in allem: eine Studie, die einen gewichtigen Beitrag zur Prophetenforschung und darüberhinaus zur aktuellen Diskussion um das Prophetische überhaupt leistet.

Münster

Erich Zenger

Konkordanz zum hebräischen Sirach. Mit syrisch-hebräischem Index. Im Auftrag des biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz hrsg. von D. Barthélemy und O. Rickenbacher. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. VI, 432, 78*, Lw. DM 78.–

Die Konkordanz umfaßt drei Teile: 1. Einführung zur hebräischen Konkordanz und zum syrisch-hebräischen Index (S. I–VI); 2. Konkordanz (S. 1–432); 3. Syrisch-hebräischer Index (S. 1*–78*). Die Konkordanz bietet von rechts nach links gelesen zuerst die hebr. Stellen im Kontext, dann das (mehr oder weniger) entsprechende Wort im Syrischen und zuletzt das dazugehörige Wort aus dem griechischen Text. Dann folgt die Versangabe sowie das hebr. Manuskript, dem der Text zugehört. Die mit viel Mühe und Akribie erarbeitete Konkordanz erleichtert nun das Studium des hebr. Sirach und ergänzt die Konkordanzen Mandelkerns und Lisowskys.

In der Einführung stößt man unerwartet auf die Bemerkung, daß die wenigen Hinweise, die vom Ugaritischen her kamen, wenigstens in den Fußnoten berücksichtigt seien (S. V). Diese Angaben finden sich dann S. 25 Anm. 3; 86 Anm. 1 und 2; 291 Anm. 1 und 302 Anm. 3 (= 305 Anm. 2).

Der Vermerk zu 1 auf S. 25 Anm. 3 zu Sir 51,11d „vel nomen divinum EL, cfr. Dahood, Psalms III, 323“ übernimmt unkritisch eine Schlußfolgerung M. Dahoods, die wiederum auf einer waghalsigen Stichometrie von Ps 143,1 aufbaut. Die Verweise auf S. 86 Anm. 1 und 2 zu Sir 11,32b und Sir 9,9d tun desgleichen neuen Übersetzungen, die keineswegs überzeugen oder gesichert sind, wohl zuviel Ehre an. Beinahe erheiternd wirkt die Rebellion gegen Psalms II auf S. 291 Anm. 1: „hoc in casu noli accipere suggestio-nem PENAR, a Dahood prolatam in Psalms II, 318“. S. 302 Anm. 3 heißt es dann wieder zu Sir 10,1a *cm* „vel est radix *cm* „esse sapiens“ (Dahood, Psalms, Vol. II, p. XXIII et 347)“. Eine nähere

Beschäftigung mit der ug. Beweisstelle M. Dahoods (UT 51 IV 41–43 = CTA 4 IV 41–43) hätte zur Erkenntnis geführt, daß M. Dahood *cm* in CTA 4 IV 42 wohl irrtümlich mit „sagacity“ übersetzt.

Die Verweise auf M. Dahood in einer nüchternen Konkordanz zeigen zur Genüge an, daß innerhalb der katholischen alttestamentlichen Wissenschaft im Augenblick der Kotau vor Psalms I–III langsam zur Regel wird und zum guten Ton gehört. Psalms I–III fordern zum Nachdenken, zur Auseinandersetzung und zur Ablehnung auf. Sie sind gewiß keine fixierter Kanon feiner Wahrheiten, den man immer zu konsultieren oder anzubeten hat.

Münster

Oswald Loretz

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

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um die 1939 in Privatdruck erschienene Leipziger Diss. des 1944 gefallenen Vf. Der Hrsg. hat sie bis auf einige Korrekturen und Ergänzungen von Lit. in den Anmerkungen, die durch eckige Klammern kenntlich gemacht sind, unverändert gelassen, aber in einem umfangreichen Nachtrag (96–126) die weitere Forschung zum Thema „Rest im AT“ bis zur Gegenwart skizziert, wobei die Lit.-angaben in den Text eingearbeitet sind.

Müller untersucht zunächst hethitische, ägyptische und assyrische Kriegsberichte, dann atl. Texte auf „politische“ Aussagen zur Bedeutung des Restes für ein Volk, ein Heer u. dgl. Dabei stellt er fest, daß der Gedanke vom Rest in der Durchbrechung des Prinzips „der Vernichtungsstrategie des absoluten Krieges“ seinen Ursprung hat (26, ähnlich 35). Die Durchbrechung des Prinzips kann bedingt sein durch freiwilligen oder durch erzwungenen Verzicht auf die totale Vernichtung des Gegners. Der Rest gilt als bedeutungslos und als Beweis für die Unschädlichmachung des Gegners. Er kann aber, besonders der Rest des betreffenden Volkes selbst, als Voraussetzung für die Weiterexistenz und das Wiedererstehen eines Volkes und seiner Lebenskraft zum Gegenstand der Hoffnung bzw. beim Sieger zum Gegenstand der Furcht werden. So kann der Restgedanke auch mit der Vorstellung vom Leben eines Volkes verbunden sein.

Den theologischen Gehalt des Restgedankens sieht M. „durch den politischen Gebrauch wesentlich mitbestimmt“ (47). M. untersucht nun diesen theologischen Gehalt beim Jahwisten, in der Elija-Tradition, bei den Propheten (Am, Jes, Sef, Jer, Ez), im Deuteronomium und im Judentum mit folgenden Ergebnissen: Schon seit J und Elija gibt es die Furcht, von Israel könnte nur ein klägliches, zum Untergang verurteilter Rest bleiben. Dieser Furcht steht der Erwählungsglaube entgegen. Die Eigenart atl. Restvorstellung liegt darin, „daß das Volk angesichts aller Bedrohung sein Leben von Jahwe erwartet“ (93). Voraussetzung für einen lebenserhaltenden Rest ist aber die *ṣedāqāh* seiner Träger und die Gnade Jahwes. Die populäre Resthoffnung leitet daraus ein Anrecht gegenüber Gott ab, wenn man sich es durch kultische Akte glaubt erworben zu haben. Demgegenüber betonen die prophetischen Restaussagen die Erbärmlichkeit des Restes, der zum völligen Untergang verurteilt ist wegen der Preisgabe der *ṣedāqāh* durch das Volk, und stellen die Wiederbelebung des Restes ganz der Gnade Gottes anheim (so besonders Am). Jesaja sieht immerhin im Glauben des Restes die Voraussetzung, daß Jahwe an ihm Gnade walten läßt. Sefanja fordert die Demut als die notwendige innere Haltung, wenn der Rest gerettet werden will. Jeremia überträgt den Restgedanken auf die Galut von Juda; Ezechiel erwartet die Wiederbelebung des Restes durch Jahwe, die „Neuschöpfung“ des Volkes aus dem Rest, wenn dieser Rest das Gesetz erfüllt. Daran knüpft die Resthoffnung des Judentums an.

Preuß bespricht kritisch die nach der Diss. von M. erschienenen Arbeiten zum Restgedanken und zeigt dabei auf, wo M. korrigiert bzw. ergänzt wurde und wo weitere offene Fragen zu beantworten bleiben. Vor allem sei, wie G. F. Hasel gezeigt habe, die Verankerung des Restgedankens in einem politisch-kriegerischen Ursprung unbefriedigend. Schon die Nachbarn Israels kennen den Gedanken vom Rest als Bestandteil ihrer religiösen Hoffnung und entwickeln ihn nicht nur aus der Hoffnung auf ein Überleben im Krieg, sondern aus den Mythen von einer Rettung eines Restes aus kosmischen Katastrophen durch die Gottheit. Innerhalb des AT, besonders bei Jesaja, ist stärker, als es M. und andere Forscher getan haben, auf die Verbindung des Restgedankens mit der Zionstradition zu achten. G. Fohrer u. a. haben zu einseitig bei den älteren Propheten die negative Seite des Restgedankens betont und im Rest nur den Erweis der vernichtenden Wirkung des göttlichen Gerichtes gesehen. Auf jeden Fall hat die Untersuchung von M. die Forschung nachhaltig angeregt, und noch auf lange Zeit wird man sich mit ihr auseinandersetzen müssen, wenn man sich mit der atl. Resthoffnung zu beschäftigen hat.

Dieses Urteil von P. kann man nur unterschreiben. Es ist zweifellos ein Verdienst des Hrsg. und des Verlags, die wichtige, aber selbst in großen Bibliotheken nur schwer zugängliche Untersuchung M.s wieder greifbar gemacht zu haben. Die Arbeit von G. F. Hasel, *The Remnant*, Berrien Springs 1972, die von Preuß ausführlich besprochen wird (113–116), hat zwar M. in mancher Hinsicht korrigiert, sie reicht aber nur bis Jesaja. Für die Geschichte und Bedeutung des Restgedankens nach Jesaja bleibt M.s Arbeit trotz anderer Untersuchungen unentbehrlich, weil diese nur Teilaspekte behandeln oder zu wenig kritisch bzw. pauschal mit den Texten umgehen.

München

Josef Scharbert

Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 3. Mit Beiträgen von Rudolf Pesch, Paul Hoffmann, Erich Gräßer, Gerhard Dautzenberg. — Zürich, Einsiedeln, Köln, (Neukirchen): Benziger-Neukirchener Verlag (1971). 96 S. kart. sFr/DM 16.80

Der dritte Bd der Vorstudien zum Evangelisch-Katholischen Kommentar zum Neuen Testament enthält drei Referate, die auf der Arbeitstagung des Mitarbeiterkreises im März 1970 in Zürich vorgetragen wurden, sowie eine Zusammenfassung der Diskussion (G. Dautzenberg). Die Beiträge von R. Pesch, *Der Anfang der Apostelgeschichte: Apg 1,1–11*. Kommentarstudie (7–35) und P. Hoffmann, *Lk 10,5–11 in der Instruktionsrede der Logienquelle (37–53)* behandeln an zwei schwierigen und zugleich instruktiven Textbeispielen insbesondere das Verhältnis von Tradition und Redaktion in den lukanischen Schriften. E. Gräßer, *Hebräer 1,1–4. Ein exegetischer Versuch (55–91)* gibt in einer Modellstudie einen Eindruck von der Konzeption seines Kommentars.

Münster

Karl Löning

Evangelisch Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 4. Mit Beiträgen von P. Stuhlmacher, R. Schnackenburg, U. Wilckens, A. Stock, A. Vögtle. — (Zürich, Einsiedeln, Köln - Neukirchen): Benziger-Neukirchener Verlag (1972). 139 S. kart. DM/sFr 17.80

Depuis 1968 des exégètes protestants et catholiques se rencontrent périodiquement en vue de la publication en commun d'un commentaire du Nouveau Testament. Le fascicule 4 consacré à leurs travaux des années 1971 et 1972 aborde des sujets de la plus haute importance en vue de la collaboration entre les promoteurs. Tandis que les premières rencontres représentaient un fait nouveau et prometteur du point de vue oecuménique et se concentraient sur des études d'approche où les confessions ne se divisaient point sur des points fondamentaux, P. Stuhlmacher et R. Schnackenburg se sont mesurés cette fois sur les bases même de l'herméneutique protestante et catholique. De part et d'autre la franchise et la clarté vont de pair avec une recherche critique des points inaliénables de leur confession respective. Le rapport entre Ecriture et Eglise apparaît diamétralement opposé. La conception de l'Eglise et de son ministère marque si profondément les méthodes que catholiques et protestants oeuvrent à partir de présupposés conduisant à des options irréconciliables. Avec R. S. on peut espérer que ces divergences avouées et respectées n'empêcheront pas une sincère (redliche) collaboration (63).

Un large consensus souvent répété s'est fait entre les collaborateurs pour dépasser une exégèse critico-littéraire et même historique et pour donner une priorité à la théologie. Il était indiqué d'entendre un théologien catholique. A. Stock présente donc «des réflexions sur la méthode d'un commentaire théologique». Les discussions qui ont suivi l'exposé démontrent que l'ambition de rendre plus actuel un commentaire risque de le voir vieillir après peu d'années (Grässer, Vögtle, Hengel, Hahn). C'est confondre science biblique et application à un auditoire déterminé. Des considérations spéculatives et générales, il es malaisé de tirer des conclusions claires et solides. Tout se brouille, si à partir d'une problématique déterminée d'une science, ici de la théologie spéculative, on impose une orientation qui ne dérive pas des données de celle que l'on prétend servir.

Enfin A. Vögtle expose, avec sa maîtrise habituelle, le problème de l'origine et du sens original de Mc 1,9–11. Il n'y a pas eu de discussion à propos de cette étude. Elle enrichit de façon certaine le volume tout entier.

Il est souhaitable que ces travaux préliminaires conduisent à des réalisations rapides; c'est lorsque les premiers volumes du commentaire paraîtront que l'on pourra juger cette délicate entreprise. Nous souhaitons que ce soit un succès.

Bruxelles

Béda Rigaux

Kräinkl, Emmeram: Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte. — Regensburg: Pustet 1972. XII, 239 S. (Biblische Untersuchungen Bd 8) kart. DM 42.—

Vorliegende Untersuchung (kath.-theol. Diss. München 1971, Prof. O. Kuss) umfaßt zwei Teile: 1. (3–77) eine Auslegungsgeschichte der Acta-Reden, 2. (85–214) eine Darstellung der christologischen Konzeption in den Reden der Apg. Dazwischen schieben sich 2 Exkurse: Das Verkündigungsschema der Apg-Reden (78–81); Jesus, der Knecht Gottes (125–129).

In der Einleitung S. XI umreißt K. sein Vorhaben: „Die vorliegende Arbeit wurde zunächst begonnen mit dem Hauptziel, einen zwar nicht lückenlosen, aber doch möglichst detaillierten Einblick in die wechselvolle Geschichte der Auslegung dieser Reden zu geben. Aus diesem Grund geht der Studie einleitende Forschungsüberblick über den Rahmen einer nur zur Einführung und Problemorientierung dienenden Übersicht hinaus.“ In der Tat ist dieser 74seitige Forschungsbericht im Verhältnis zu den 119 Seiten des Teiles II zu überdimensional und vor allem zu gehaltvoll, um nur als einleitender Vorspann zu Teil II betrachtet werden zu können. Der Rezensent kann sich sogar des Eindrucks nicht erwehren, daß in diesem Teil I der Untersuchung der eigentliche Schwerpunkt der Arbeit liegt. Hier gelingt es nämlich dem Vf., eine ausgesprochen spannende Darstellung der höchst wechselvollen Auslegungsgeschichte betreffs der Acta-Reden zu zeichnen. Man kann kaum übersehen, welch ausgezeichnete Literaturkenntnis und Belesenheit in der Acta-Forschung der letzten beiden Jahrhunderte dem Werk zugrundeliegt.

Beginnend mit einem typischen Vertreter der bis dahin traditionellen historizistischen Auslegung, J. D. Michaelis (1777), werden in der Folge die Epochen der Quellenkritik, der apologetischen Betrachtungsweise, der Tendenzkritik, der Form- und schließlich der Kompositionsgeschichte dargestellt. K. folgt der chronologischen Anordnung des Forschungsmaterials, obwohl sich gerade bei einer Darstellung wie dieser zeigt, wie relativ das rein zeitliche Nacheinander von Autoren und Entwürfen ist.

Die große exegetische Mühe, die seit Beginn der historisch-kritischen Forschung während der letzten zweihundert Jahre in die Probleme der Acta-Auslegung investiert wurde, fasziniert ebenso wie die äußerst nuancierten Lösungsversuche, die die internationale Acta-Forschung bis heute ersonnen hat. Eines der Hauptprobleme bildete dabei immer die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Redestoffen der Apg und dem Rahmenstoff: In welcher literarischen Spannung sie zueinander stehen, welche theologischen Differenzen sich ausmachen lassen, welche Quellen-schriften oder mündlichen Quellentraditionen den Reden zugrundeliegen.

Es ist schade, daß K. sein „Hauptziel“, eine „möglichst detaillierte“ Auslegungsgeschichte der Acta-Reden zu schreiben, so vorzeitig aufgegeben hat. Was zu diesem Entschluß führte und welche Gründe hinter dem Umschwung stehen, verrät uns der Vf. nicht. Jedenfalls widmet er die weitere Untersuchung nicht mehr dem literarkritischen und motivgeschichtlichen Problem der Acta-Reden, obwohl in dieser Frage heute sicher manches Neue zu sagen wäre, wenn sie unter typisch literaturwissenschaftlichen und linguistischen Perspektiven behandelt würde. Die Frage nach der strukturalen Funktion der rhetorischen Partien im Gesamterzählzusammenhang der Apg, die Frage nach der stilistischen Funktion der archaisierenden Elemente, die Frage nach dem programmatischen Traditionswillen des Autors, all das sind interessante Anknüpfungspunkte, um die Apg-Forschung mit Hilfe neuer sprachwissenschaftlicher Ansätze voranzutreiben. Die Ansätze von L. Marin, E. Haulotte und R. Barthes in der Apg-Reden-Analyse werden von K. weder erwähnt noch aufgenommen.¹

Seine Absicht für den 2. Teil der Arbeit erklärt der Vf. folgendermaßen: „Bei der Durchsicht der Actaliteratur ergab sich, daß eine ähnliche ausführliche Darstellung und Interpretation des Inhaltes der Apostelreden, wie sie 1939 unter anderen Voraussetzun-

¹ Vgl. die Aufsatzsammlung in: *Recherches de Science Religieuse* 58 (1970); außerdem in: X. Léon-Dufour, *Exégèse et herméneutique*. Paris, 1971.

gen J. Gewiss vornahm, für die Gegenwart bislang noch aussteht.“ Das kann der Vf. nur sagen, weil ihm anscheinend die bedeutende Arbeit von Johannes Panagopoulos² nicht bekannt wurde; der Athener Privatdozent und Mitherausgeber des „Bulletin Biblischer Studien“ (Athen) hat nämlich sowohl die Reden als auch den Erzählstoff minutiös analysiert, und zwar mit durchaus zeitgemäßen Methoden. Nun wäre es ja durchaus zu begrüßen, wenn gleichzeitig auch in deutscher Sprache eine Analyse der Actareden vorgelegt wird, wenn dabei nur klar würde, was sie wirklich Neues bringt und mit welchem Ergebnis sich der Aufwand rechtfertigt.

Der eigene Standpunkt des Vf. bleibt im Rahmen der heute allgemein akzeptierten Positionen: „Die Reden haben also insgesamt als genuines Zeugnis lukanischer Theologie zu gelten; ... doch bergen sie mannigfache Traditionen unterschiedlichen Alters und unterschiedlicher Herkunft in sich“ (206). „Die Reden werden hier als literarische Kompositionen ihres Verfassers begriffen. Sie fügen sich nahtlos in den sie umgebenden Erzählszusammenhang ein und bilden integrale Bestandteile des gesamten Werkes. ... Trotz des entscheidenden Anteils des Verfassers an der Gestaltung der Reden ist ... mit der Bejahung eines starken kompositionellen Elements die Annahme eines traditionellen, d.h. von Lukas nicht völlig frei erfundenen Schemas durchaus vereinbar“ (77). „Ernsthafter Erwägung wert bleibt jedoch die ... Ansicht, daß Lukas selbst diese Reden komponierte, bei gleichzeitiger Verwendung älterer Materials. Aber wo und in welchem Umfang das geschah, dies festzustellen, ist Sache einer detaillierten Untersuchung“ (15). Diese „detaillierte Untersuchung“ will nun der Vf. versuchen. „In einer Synopse der christologisch bedeutsamen Aussagen innerhalb des Redestoffes der Apg wird hier versucht, die darin implizierte heilsgeschichtliche Bedeutung der Person und des Werkes Jesu von Nazareth zu erschließen“ (XII).

Wie geht der Vf. bei dieser anspruchsvollen Aufgabe nun vor? Als ersten Schritt klammert er die christologischen Würdenamen in der Apg aus seiner Untersuchung aus, und zwar mit einer merkwürdigen Begründung. K. stellt die dem Rezensenten wenig sympathische Behauptung auf, die Christustitel seien für Lukas nicht das Entscheidende. „Ferner wurde auf eine Analyse der christologischen Titel innerhalb der Reden verzichtet, in der Auffassung, daß für Lukas ‚nicht die Prädikate‘ Jesu ‚das Entscheidende‘ sind, sondern das dahinter stehende Bekenntnis und das Jesusbild als Ganzes“ (XII). K. zitiert hier R. Schnackenburg, allerdings nicht ganz in dessen Sinn und Absicht. Zweifellos ist es seit der Diskussion zwischen Ferd. Hahn und Ph. Vielhauer klar, daß eine exklusive Titelchristologie das ntl. Christusbild nicht adäquat wiederzugeben imstande ist, aber das berechtigt noch lange nicht, die titulare Christologie einfach auszuklammern, wenn es darum geht, die „heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apg“ zu erarbeiten. Die Jesusprädikate sind nämlich dabei von großer Wichtigkeit, nur müssen sie in ständigem Rekurs auf die Vita Jesu und ihre atl. Herkunft ergänzt und gefüllt werden.³ Eine um das titulare Element verkürzte Christologie vermag ihrerseits auch nicht das volle Panorama der christologischen Konzeption eines ntl. Schriftstellers wiederzugeben. Bei aller Ablehnung einer einseitigen Titelchristologie darf doch der hohe Stellenwert der titularen Homologese in der urkirchlichen Verkündigung und Liturgie nicht verkannt werden.⁴

Im 2. Teil der Arbeit werden folgende 9 Punkte behandelt: Die Davidsohnschaft Jesu. Jesus und der Täufer. Jesu öffentliches Wirken. Der Tod Jesu. Die Auferweckung Jesu. Die Erhöhung Jesu. Die Zeugen. Das Wirken des Erhöhten in der Welt. Das eschatologische Geschehen. Zum Schluß wird die christologische Konzeption der Acta-Reden auf 9 Seiten zusammenfassend dargestellt.

In feinfühligem traditions geschichtlichen Schichtenanalysen versucht der Vf. das sogenannte lukanische Eigengut von der übernommenen Tradition abzuheben. „Inwieweit er sich dabei im

einzelnen traditioneller Elemente bediente und inwieweit er darin seiner eigenen Überzeugung Ausdruck gab, dies zu klären, bedarf es einer detaillierten Analyse“ (81). Diese Alternative „eigene Überzeugung“ oder „Tradition“, mit der Vf. in seiner ganzen Untersuchung arbeitet, ist aber in sich höchst problematisch. Sind Tradition und Überzeugung denn sich gegenseitig ausschließende Größen? Kann die eigene Überzeugung nicht gerade in der bewußten Übernahme der Tradition bestehen? Welche Kriterien kann man benutzen, um beide Größen in einem Text voneinander zu trennen, da dieser in seiner literarischen Performanz doch gänzlich vom Autor verantwortet wird? Auch bei diesem Buch kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, daß in großzügiger Weise mit dem formgeschichtlichen Seziermesser operiert wird, ohne sich vorher über die methodologischen Voraussetzungen des textanalytischen Prozesses Gedanken gemacht zu haben. Äußerungen des Verfassers wie die: „Auch die Angabe ... hat Lukas nicht selbst gebildet, sie ist ihm aus der kerygmatischen Tradition bekannt“ (87), werfen ja die Frage auf, wieso denn ein ntl. Schriftsteller überhaupt jemals etwas außerhalb der „kerygmatischen Tradition“ gebildet hat, an ihr vorbei getextet hat oder wo diese „Tradition“ jemals existierte, ohne Text zu sein, d.h. aber „gebildet“ zu sein.

Diese undifferenzierte Auffassung von einer zweigleisigen Alternative zwischen „Tradition“ und „Eigenbildung“ führt konsequenterweise zu verhängnisvollen Schlußfolgerungen: Wir haben in den Reden der Apg „keine Quellen urgemeindlicher Christologie“, weil „keine Divergenzen zwischen diesen Predigten, der Apostelgeschichte und dem Lukasevangelium festzustellen sind“ (206). Liegt es nicht in der schriftstellerischen Kompetenz jeden Autors, bewußt alle „Divergenzen“ in seinem Werk auszumergen, weil seine Absicht gerade darin besteht, sehr alte Traditionen neu zur Sprache zu bringen? Wo bezieht die kritische Intuition denn ihre Maßstäbe her, um „urgemeindliche Christologie“ im „genuinen Zeugnis lukanischer Theologie“ (206) auszuschließen? Daß jeder Autor von Qualität, selbstverständlich auch Lukas, bei der Versprachlichung seiner Verkündigungsintention eigene und neue Akzente setzt, dem Ganzen eine eigene Konzeption aufprägt, versteht sich; aber diese Feststellung darf nicht den Blick versperren für die Tatsache, daß auch dem Text des Lukas als Letzterreferat das Wort der urgemeindlichen Zeugen zugrundeliegt (Lk 1,1–4). Diese Zeugen drängt Vf. in eine unangemessene sprachpassive Rolle, wenn er S. 174 von ihnen behauptet: „Sie fügen aber der christlichen Lehre nicht entscheidend Neues hinzu“. Hier müßte einmal genau hingehört werden, was die Sprachwissenschaft über den modifizierenden und additiven Charakter jeder neuen Versprachlichung sagt. Jeder Zeuge, der die alte Botschaft in eine neue Hörsituation hineinspricht, fügt sehr wohl Neues hinzu, nicht im Sinn quantitativer Mehrung, sondern assoziativer Kontextualisierung. D.h. konkret für die Reden der Apg, daß Lukas selbstverständlich primär einen Text produziert, der seine Zeitgenossen ansprechen soll; aber die hinter diesem Text stehende Sprachintention zielt doch ganz bewußt auf die Interpretation und Konservierung sehr alter Christologie, wie nicht zuletzt archaische Christustitel bezeugen.⁵

Einmal spricht Vf. von „Aussagen in der Apostelgeschichte, die Lukas frei, ohne Bindung an Traditionen, formuliert hat“ (208), dann betont er die „bemerkenswerte Traditionstreue“ des Lukas (207). Dieser unausgeglichene Standpunkt potenziert sich auf dem hinteren Klappentext des Buches, für den sicher Vf. nicht mehr verantwortlich ist. Dort wird der Kaufstücker aufgeklärt, bei diesem Buch handele es sich um „Untersuchungen der Reden der Apostelgeschichte, in denen der Autor, unbehindert durch Quellen, seiner Überzeugung freien Ausdruck verleihen konnte“. Auch hier wieder die seltsame Antithese von „Quelle“ und „Überzeugung“! Der Traditionsprozeß, in den sich gerade Lukas in voller Verantwortung integriert weiß, ließ theologischer Willkür doch wohl weniger Spielraum, als es redaktionsgeschichtlich scheint. Die Quelle „Jesus“ als Anlaß jeder ntl. Textualisierung hat die Autoren wohl mehr „behindert“, als es außerkanonischen, etwa gnostischen Autoren lieb war: Sie produzierten ihre Texte wirklich in evidenter

² J. Panagopoulos, Gott und die Kirche. Das theologische Zeugnis der Apostelgeschichte, Athen, 1969, XV, 349 S. (neugriech.)

³ Vgl. F. Mußner, Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu, in: Zur Frühgeschichte der Christologie (hrsg. v. H. Schlier u.a.), Freiburg i. B., 1970, 59–73.

⁴ Vgl. Ferd. Hahn, Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments, in: Verkündigung und Forschung 15 (1970) 3–41. 11. Es bleibt mir unverständlich, wie Kränkl S. 161 von einer „mehr oder weniger unreflektierten Verwendung christologischer Titel bei Lukas“ sprechen kann; auch die Wiederholung der Ansicht Conzelmanns, „bei Lukas haben die christologischen Titel ihren ursprünglichen spezifischen Gehalt verloren und sind daher grundsätzlich austauschbar“ ist unhaltbar angesichts der Tatsache, daß Lukas bewußt archaische Titel konservierte und keineswegs inhaltlich vermengte.

⁵ Vgl. dazu meine Untersuchung: ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΡΧΗΓΟΣ. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation, Frankfurt 1973

Ungebundenheit und Unbekümmertheit um den loyalen Rekurs zur „Quelle“.

Wie wichtig es ist, die „genuin lukanische Theologie“ nicht allzu stark zu verabsolutieren, zeigt sich etwa auch an der recht gewagten Behauptung des Verfassers, daß „Lukas dem Kreuzestod Christi keinen positiven Heilssinn zuerkannte“ (115.117.119.120–124). Diese These wurde schon lange vor K. oft wiederholt. Sie ist im Grunde ein *argumentum e silentio*, das in der Textinterpretation immer fragwürdig bleibt, weil ein Text immer nur eine winzige Perspektive eines Autors fixiert und weil immer mit bewußter Selektion der Äußerungen zu rechnen ist. Die Betonung der Erhöhungschristologie bei Lukas heißt nicht, daß er dem „Tod Jesu keine soteriologische Bedeutung zugesprochen habe“ (117).

Ebenso fragwürdig ist die These: „Eine selbständige Knecht-Gottes-Christologie hat es also nie gegeben“ (129). Daß sie in der nachapostolischen Zeit durch die Erhöhungs- und Gottessohnchristologie verdrängt wurde, geht aus dem schmalen Textbestand eindeutig hervor. Aber das heißt ja nicht, daß es niemals eine Tradition gegeben hätte, die das atl. Ebed-Jahwe-Motiv christologisch aufgegriffen und verwertet hat. Selbst wenn im NT kein textueller Hinweis mehr vorhanden wäre, könnte eine Behauptung wie oben nicht aufgestellt werden. Nun gibt es aber im NT doch noch zahlreiche Spuren einer alten Gottesknecht-Christologie⁶.

Dem Buch wünscht man ein Quäntchen mehr an methodologischer Grundlagenreflexion, auf die eine materiale Exegese heute kaum mehr verzichten kann. Davon abgesehen jedoch stellt das Buch eine imposante Bilanz gegenwärtiger Exegese der Reden der Apg dar, wenn es dieser Exegese auch kaum aus ihrer methodischen Stagnation herauszuhelfen vermag⁷. Der Vf. bescheidet sich mit einer kritischen Auswahl aus bisher bewährten Lösungen, ohne diese in wesentlichen Punkten fortzuführen. Aber auch für diese solide Bestandsaufnahme gebührt ihm Anerkennung und Dank.

Regensburg

Paul-Gerd Müller

Rigaux, Beda: *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique.* – (Gembloux): Duculot (1973). XII, 474 S. (Studii Biblici Franciscani Analecta 4) kart. FB 550.–

Der vor allem durch seinen großen Kommentar zu 1,2 Thess. bekannte belgische Exeget aus dem Franziskanerorden (* 1899) veröffentlicht auf Grund von 1971 in Jerusalem gehaltenen Vorlesungen und unter Auswertung seiner früheren Forschungs- und Lehrtätigkeit in dem zu besprechenden Buch eine zusammenfassende Exegese und bibeltheologische Darlegung der in letzter Zeit viel diskutierten Aussagen über die Auferstehung Jesu.

Im ersten Teil (A l'aube de la foi, 3–172) behandelt er die Auffassungen der Auferstehung zur Zeit Jesu und in der Predigt Jesu (dort nur verhältnismäßig wenig!), ferner die ältesten kerygmatischen Formulierungen in den Reden der Apostelgeschichte sowie andere Bekenntnisformeln und Hymnen. Im zweiten Teil (Face aux christophanies, 173–307) bietet er eine Auslegung der Evangelientexte. Er gliedert diese in Grabeserzählungen, persönliche Erscheinungen, apostolische Erscheinungen. Dabei gibt R. auch einen Überblick über die Fragen der Traditionsgeschichte. Im dritten Teil (Dans la mouvance du Ressuscité, 311–416) erörtert er mehr systematisch die Fragen: Wie wurde das Handeln Gottes wahrgenommen und ausgedrückt? Wie trat der auferstandene Christus der Gemeinde gegenüber? Wie müssen Kirchen, Mensch und Welt in diesem Licht interpretiert werden? Kurz vor der abschließenden Zusammenfassung geht R. schließlich noch auf die Auferstehung der Verstorbenen in Christus ein.

Wie schon ein Blick in die den einzelnen Abschnitten beigelegte reichhaltige Bibliographie lehrt, hat R. kaum eine der vielen Veröffentlichungen zum Thema Auferstehung unberücksichtigt gelassen. (Ich vermisse allerdings zu Joh 20,17 eine Berücksichtigung der Ausführungen von W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1960, 263–276, und zu der

Erklärung ἀνίστημι ἐγείρω die von J. Molitor, *Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte*, Düsseldorf 1968, 43–94). R. teilt grundsätzlich in seiner Auslegung Auffassungen, wie sie heute weithin von den katholischen und evangelischen Autoren vertreten werden, die sich die Methoden und Ergebnisse der neueren Exegese zu eigen machen, ohne in der Auferstehungsproblematik den Stand Bultmanns oder Marxens zu übernehmen. Allerdings unterscheidet sich R. von den meisten deutschsprachigen Exegeten dadurch, daß er den Anteil an altem Überlieferungsgut in den Reden der Apostelgeschichte sehr hoch einschätzt. Die Irrlehre in Korinth bringt er, wie es früher üblich war und heute nicht mehr angeht, mit der Vorliebe der Griechen für eine unsterbliche Seele in Verbindung.

Zwei Punkte scheinen R. besonders wichtig zu sein: Die einzigartige Leibhaftigkeit des Auferstehungsleibes und die Unterscheidung zwischen Auferstehung und Erhöhung. R. betont dies mehrfach, u. a. in einer Abgrenzung gegenüber den Darlegungen von Léon-Dufour. Doch sind das m. E. gerade zwei schwache Stellen in dem mit großer Sorgfalt und Sachkenntnis geschriebenen Werk. Obwohl R. sich nämlich ganz gegen eine materialisierende Auffassung der Auferstehung und der Erscheinungen wendet und die literarische Eigenart der Texte im allgemeinen gut berücksichtigt, scheut er davor zurück, die lukanischen Aussagen über die Leibhaftigkeit der Erscheinungsweise des Auferstandenen als eine typisch lukanische Auslegungsform aufzufassen. Die Ausführungen über Auferstehung und Erhöhung sind zu kurz (357–363) und berücksichtigen (ebenso wie bei Léon-Dufour) zu wenig, daß schon die älteste Formulierung ἀνίστημι, so wie sie damals verstanden wurde, das Moment der Erhöhung zum Herrn und Richter implizierte.

Die ausführlichen Register gestatten es jedem Leser, sich rasch einen Einblick in die Problematik der biblischen Osterbotschaft und die Position des Vf. zu verschaffen. Als Handbuch für Studierende und Seelsorger, sowie als anregende Ausgangsbasis für weitere Untersuchungen, besonders in der Auseinandersetzung mit dem Werk von Léon-Dufour, ist diese Zusammenschau des verdienten Autors nur zu empfehlen.

Wien

Jacob Kremer

Siber, Peter: *Mit Christus leben.* Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung. – Zürich: Theologischer Verlag (1971). 272 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von O. Cullmann und H. J. Stoebe Bd 61) Linson Fr 29.50, DM 26.80

Mit Interesse und Gewinn widmet man sich dieser „Studie“, die 1969 als Diss. von der Theol. Fak. Zürich angenommen wurde und nun überarbeitet im Druck vorliegt. Läßt der Haupttitel zunächst eine Untersuchung zur Christumystik erwarten, so zeigt der Untertitel die Richtung an, in die die Absicht des Vf. geht. Er will die von Paulus bezeugte und begründete Hoffnung des Christen auf die eschatologische Teilhabe an Christi Auferweckung systematisch darstellen. Das Unterfangen ist nicht einfach. Die Aufgabe besteht darin, aus den auseinanderliegenden Texten das Sonderthema so herauszuschälen, daß dabei der innere Zusammenhang paulinischer Verkündigung sichtbar bleibt. Dabei ist die Wahl einer entsprechenden Gliederung von besonderer Bedeutung. Ich frage mich, ob die vom Vf. vorgelegte von der Sache her – und auch in sprachlicher Hinsicht – ganz befriedigt. Sie sei hier mitgeteilt, weil sie auch zugleich die wesentlichen Fragestellungen des Buches kennzeichnen kann.

In drei Kapiteln wird das Thema angegangen. Kap. 1: Die Erwartung der Auferstehung mit Christus oder des Seins mit Christus auf Grund der Heilsergebnisse Tod und Auferstehung Jesu (13–97); Kap. 2: Die Erwartung des Lebens oder der Verherrlichung mit Christus auf Grund des Leidens mit Christus (99–190); Kap. 3: Die Erwartung des Mitlebens mit Christus auf Grund des Mitgestorbenseins mit Christus (191–249). Dem Kap. 1 dient als Grundlage: 1 Thess 4,13–18, wozu „Kurzaussagen“ (1 Thess 5,10; 2 Kor 4,14) „verwandte Kurzaussagen“ (1 Kor 6,14; Röm 8,11) und „Hinweise“ (Phil 1,23) genommen sind; dem Kap. 2: Phil 3,10–11.20–21; Röm 8,17–30 mit „Hinweis“ auf 1 Kor 13,4; dem Kap. 3: Röm 6,1–14. Als Beispiel der übergründlich sich verbreiternden Darlegung seien die Untertitel im Kap. 1 zu Thess 4,13–18 vorgelegt: I. Das Problem der Gemeinde und seine Voraussetzungen (13–22); II. Die eschatologische Auslegung der traditionellen Pistisformel in 1 Thess 4,14 (23–35); III. Das traditionelle Herrenwort 1 Thess 4,16–17a (35–56, mit ausführlichen, anregenden Teiluntersuchungen über Bestand und Bedeutung des Herrenwortes); IV. Die Aufnahme und theologische Einordnung des Herrenwortes (56–59).

⁶ F. Mußner, *Art. Ebed Jahwe II*, in: LThK 3 (1959) 624f.

⁷ Vgl. auch H. Simonsen, *Zur Frage der grundlegenden Problematik in form- und redaktionsgeschichtlicher Evangelienforschung*, in: StTh 27 (1972) 1–23; R. Kieffer, *Essais de méthodologie néotestamentaire*, Lund, 1972. Zur Behauptung einer „Stagnation in der formgeschichtlichen Arbeit“ vgl. im Anschluß an Conzelmann E. Güttgemanns, *Offene Fragen*, S. 37ff; außerdem S. 251 die von G. Strecker geforderte „Aufarbeitung des methodologischen Problems der Redaktionsgeschichte“.

Man wird dieser eingehenden Weise der Textbehandlung mit Interesse folgen, zumal in den Anmerkungen viel an Diskussion und Information geboten wird, hat aber eine gewisse Mühe, über den Einzelheiten das eigentliche Anliegen des Buches nicht zu vergessen. Dankbar liest man daher zum Abschluß eines jeden Kap. die „Zusammenfassung der Ergebnisse“. Etwas mißverständlich klingt zum Abschluß von Kap. 1 der Satz S. 95: „Die syn-Wendungen sind an diesen Stellen ganz auf das künftige Heilsgeschehen beschränkt; Paulus kennt hier kein gegenwärtiges Teilhaben am Tod Christi, weder im Sinn des Mitleidens mit Christus noch im Sinn des Absterbens mit Christus gegenüber den Unheilmächten der Welt.“ Das will doch nur sagen, daß Paulus hier nicht primär und ausdrücklich vom gegenwärtigen Teilhaben am Tod Christi redet; das schließt aber nicht aus, daß er es „kennt“, und vielleicht schwingt das Wissen darum sogar in den in Kap. 1 im Blick stehenden Stellen mit. Zu solcher Bemerkung veranlaßt der Eindruck, daß bei der Methode des Vf. leicht die Gefahr besteht, daß die Gedanken und Motive paulinischer Texte zu sehr voneinander getrennt werden. Dies gilt auch für das Anliegen, ob nicht durch die Blickrichtung auf die Enderfahrung der Auferstehung die Berücksichtigung der Heilsgewalt zu kurz kommt. Das empfindet wohl der Vf. selber, wenn er sich wiederholt bemüht, die Bedeutung der Auferweckung Jesu für die Gegenwart festzuhalten. Man liest daher mit Genugtuung Sätze wie diesen: „Schon in der Gegenwart wird der Christ aus der Macht der Auferweckung Jesu leben“ (189).

Daß die Studie von der Sache her im einzelnen Anlaß zum Einwand gibt, liegt nahe. Man wird aber dankbar anerkennen, daß mit steter Berücksichtigung der in der Literatur sich von den Thesen des Buches unterscheidenden Meinungen eine wertvolle Gesamtorientierung vorgelegt ist.

Sehr wertvoll erscheint das Schlußkapitel (251–258) mit dem Titel: „Die theologische Leistung des Paulus“. Darin treten die im Buch etwas weit ausgezogenen Gedanken einprägsam und gestrafft vor den Leser, und das theologische Anliegen des Apostels wird überschaubarer und verpflichtender.

Eichstätt

Josef Kürzinger

Spürlein, Bernhard: Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15. – Regensburg: Pustet 1971. XII, 223 S. (Münchener Universitäts-Schriften. Katholisch-Theologische Fakultät. Biblische Untersuchungen hg. v. O. Kuss, Bd 7) kart. DM 45.–

Sp. behandelt in dieser von O. Kuss angeregten und 1969 von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität München angenommenen Diss. die Frage, welche Auffassung die von Paulus 1 Kor 15 angegriffenen Leugner der Auferstehung vertraten. Früher wurde die diesbezügliche Irrlehre der Korinther oft mit dem Hinweis auf die griechisch-hellenistischen Anschauungen über die Unsterblichkeit der Seele erklärt (so heute auch noch weithin im englischen Sprachraum). Seit einigen Jahrzehnten neigen die meisten deutschsprachigen Exegeten dazu, bei den Korinthern schon ähnliche gnostische Auffassungen zu vermuten, wie sie vielfach für 2 Tim 2,18 vorausgesetzt werden, wobei oft mit einem Mißverständnis Pauli gerechnet wird.

Sp. zeigt zunächst in einem guten Überblick über die Geschichte der Auslegung, daß gerade die neueren Erklärungen im einzelnen sehr differieren und viele Einzelfragen unbeantwortet lassen, z. B.: „Welcher Art sind die Unterschiede zwischen einer Jenseitserwartung, welche Ausprägung eines gnostischen Dualismus ist, und einer Jenseitserwartung, welche beeinflusst ist von der Abwertung des Leiblichen auf Grund platonisch-philosophischer Anthropologie.“ (15). Nach einer Klärung der Einordnung von 1 Kor 15 in die beiden Korintherbriefe und der Wortbedeutung von ἀνάστασις und ἐγείρω untersucht er den Text von 1 Kor 15 im Hinblick auf die zurückgewiesene Irrlehre. Dabei stellt er fest, daß weder auf eine griechisch-hellenistische Anschauung (Unsterblichkeit der Seele) noch auf eine gnostische Spiritualisierung der Auferstehung bezuggenommen wird. Die Berücksichtigung der Aussagen von 1 Thess 4,13–18; 2 Kor 4,16–5,10; Röm 8,10,11; Phil 3,20 und 2 Tim 2,18 gestattet es, die Hintergründe der korinthischen Auferstehungsleugnung und die paulinische Auffassung von der Auferstehung zu erhellen: Die Leugner der Auferstehung – daß Paulus sie mißverstand, kann nicht bewiesen werden – rechneten demnach nur mit dem Heil für die bei der Parusie noch Lebenden und hielten die Toten für verloren (196); Paulus hat (anders als Graß und Güttgemann behaupten) die Auferstehung des Leibes „nicht als eine völlige Neuschöpfung, sondern als eine Umschaffung der alten Leiblichkeit verstanden“ (170).

Sp. macht sich, aber auch den Lesern seines Buches die Arbeit nicht leicht; er setzt sich kritisch mit den vielen im Lauf des letzten Jahrhunderts vorgebrachten Erklärungen der Texte von 1 Kor 15 auseinander. Die Ausführungen von J. Dupont und P. Hoffmann über den Einfluß jüdischer Apokalyptik berücksichtigt er m. E. zu wenig. (Bei der Exegese von 2 Kor 5,1–10 übergeht er ganz die ausführlichen Darlegungen von K. Prümmler). Seine Darlegungen in dem Exkurs 2 Tim 2,18 (182–187) überzeugen nicht und scheinen zudem widersprüchlich: Auf S. 186 lehnt Sp. die Annahme einer gnostischen Irrlehre (Spiritualisierung der Auferstehung) ab; auf S. 188 hält er eine solche für wahrscheinlich, wenn auch der Vf. von 2 Tim diese dann anders darstellte.

Auch wenn man nicht allen Einzeldarlegungen von Sp. zustimmt, kann man sich dem Gesamtergebnis der sorgfältigen und scharfsinnigen Untersuchung nicht verschließen. Es ist das Verdienst von Sp., die Unzulänglichkeit vorschneller Annahmen einer gnostischen Leugnung der Auferstehung überzeugend nachgewiesen zu haben. Es bleibt aber die Frage, wie die von Paulus angenommene Irrlehre überhaupt in Korinth Einfluß gewinnen konnte.

Wien

Jacob Kremer

Kwiran, Manfred: The Resurrection of the Dead. Exegesis of 1 Cor. 15 in German Protestant Theology from F. C. Baur to W. Künneth. – Basel: Friedrich Reinhard Kommissionsverlag 1972. V, 398 S. (Theologische Dissertationen, Bd VIII) br.

In der unter Anleitung von Bo Reicke angefertigten Diss. untersucht K. die Auslegung des zentralen Themas von 1 Kor 15 zunächst bei F. Chr. Baur, D. F. Strauß, A. Ritschl, H. J. Holtzmann, dann bei J. Chr. K. v. Hofmann, B. Weiß, A. Schlatter, O. Pfleiderer, J. Weiß, A. Schweizer, und schließlich bei K. Barth, R. Bultmann und W. Künneth. K. begnügt sich dabei keineswegs mit den Darlegungen der ausgewählten Autoren zu 1 Kor 15 – er geht auf die eigentliche Exegese m. E. sogar zu wenig ein –, sondern stellt ihre Interpretation unter Heranziehung vieler anderer Äußerungen (Predigten, Briefe, Notizen) und unter Berücksichtigung des geistesgeschichtlichen Hintergrundes dar. Dabei kommt er u. a. zu dem Ergebnis, daß die „Auferstehung der Toten“ bei den prot. Theologen des 19. Jh. nicht die zentrale Stellung besaß, die ihr mit Recht in der neueren Diskussion zukommt. K. steht selbst der Position Künneths nahe.

Leider geht K. in seiner gründlichen und kritischen Darlegung der neueren Exegese auf W. Marxsen zu wenig ein. Von katholischen Auseinandersetzungen mit R. Bultmann (z. B. Maré, Hasenbüttel) nimmt er keine Notiz. Der kleine, unscharfe Druck (Rotaprint) ist für den Leser eine Zumutung, wodurch viele von der Lektüre abgehalten werden.

Wien

Jacob Kremer

Schendel, Eckhard: Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Korinther 15,24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1971. X, 227 S. (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese 12) Lw. DM 43.–; br. DM 37.–

Schendels Bonner Diss. (1969) ist eine interessant geschriebene, sehr versierte und kenntnisreiche Studie. Ihr Konzept von Auslegungsgeschichte („Wir begreifen Auslegungsgeschichte als Theologiegeschichte, ohne sie im Blick auf unser Thema als reine Wirkungsgeschichte zu verstehen“: 2) verrät in der konkreten Durchführung eine beträchtliche Erfahrung mit dem altkirchlichen Rekurs auf die biblischen Schriften und dessen Verhältnis zur so oder so bereits vorliegenden Denkform. Eine geschickte und rationelle Zuordnung von Paulus-Text und patristischen Passagen wird der tatsächlichen Relation gerecht, indem sie sie so aufdeckt: In wichtigen Elementen kommt dem Schrifttext nicht primäre, auslösende Funktion zu, sondern nachfolgende, explikative und argumentative Bedeutung.

Die Studie wird eröffnet mit einer gerafften Exegese von 1 Kor 15,24–28, die hier nicht als solche besprochen werden muß, weil ihr Ertrag für den auslegungsgeschichtlichen Teil jedenfalls zutreffen wird: „Es wird (nicht) ... primär davon gesprochen, was Christus war, sondern was er tat“ (23) bzw. eschatologisch tun wird. Die auslegungsgeschichtlichen Untersuchungen sollen (und werden) daraufhin unter anderem zeigen, daß auch die altkirchliche Theologie „die Frage nach dem, was Christus tat, gerade im Blick auf 1 Kor 15,24ff“ im Auge behielt, obwohl sich für sie mit diesem Text viel direkter die „Relationalitätsproblematik“ stellte, wie die trinitarische Frage hier genannt wird (23f). Sehr klug wird

also bereits hier darauf hingewiesen, daß die fraglichen Paulusverse in der alten Kirche wegen der veränderten Konditionen sehr andere Probleme provozierten bzw. lösen halfen als die heutige Exegese sie aus Paulus selbst rekonstruiert (20f). Und umgekehrt hängen die altkirchlichen Ausleger dem wahrhaftig schwierigen und für sie attraktiven Text doch nicht einfach ihre Probleme an, sondern die „Relationalitätsproblematik“ ist schon diesen Texten selbst „inhärent“, speziell ihrem Gehorsamsbegriff (Christus gegenüber dem Vater), der auch hinter 1 Kor 15,28 steckt (23). Das dürfte richtig gesehen sein, und der Hinweis, daß die paulinische Eschatologie wegen ihrer spezifischen Motivation (Doxologie) auf gar keinen Fall mit dogmengeschichtlichen Kategorien wie Subordination und Inferiorismus zusammengebracht werden kann, signalisiert trotz der Kürze die Differenz im theologischen Denken erschöpfend.

Beim sonstigen historischen Problembewußtsein des Buches wundert man sich über die doch etwas unkümmerte Rede von Gnostikern und gnostischen Vorstellungen für die Zeit des 1 Kor. Hier wäre religionsgeschichtlich „geschützt“ zu formulieren. Daß die alte Identifikation von Erlöser und Erlösten gnostischer Observanz von C. Colpe (1961) religionsgeschichtlich kritisiert wurde (H.-M. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, 1962, wäre hinzuzufügen), wird erwähnt (4 Anm. 13), hat aber offensichtlich nicht beeindruckt, denn es geht mit dieser These weiter (z. B. 9).

Der patrologische Hauptteil ist nun weit über den Dilettantismus erhaben, den man in thematisch orientierten Interpretationen von mehreren Kirchenvätern hintereinander oft im Detail antrifft. Er ist aus profunder Quellen- und Literaturkenntnis gearbeitet und stellt eine fortlaufende Kette von klaren Urteilen in teils sehr komplizierten Fragen dar. Die Argumentationen selbst sind dabei allerdings oft nicht ohne weiteres in ihrer Logik und in ihren Einzelschritten durchsichtig. Das scheint mir hauptsächlich an dem oft fast aphoristischen Stil zu liegen, mit dem der Autor zwar in souveräner Manier die Unmenge der behandelten und „mitbehandelten“ Details auf 200 Seiten zusammenbündigt, mit dem er dem Leser die Sache aber nicht gerade erleichtert.

Natürlich sind auch die Kapitel unterschiedlich gelungen. Irenäus (25–30) wird etwas sehr schnell und auf schmaler Textbasis mit seinen Eschatologieproblemen abgehandelt; bei Tertullian (30–73) ist das Urteil ausführlicher und sorgfältiger vorbereitet. Das Ergebnis bei diesen beiden mit Novatian (73–79) zusammengefaßten Theologen ist für Irenäus kaum erheblich (keine Gefährdung der Göttlichkeit des Sohnes infolge der Herrschaftsbegrenzung in 1 Kor 15,24ff), macht für die beiden anderen aber eben die Bedeutung der trinitarischen Relation klar, die der Bibeltext für sie ins Spiel bringt: Der Text beweist die Verschiedenheit von Vater und Sohn in subordinatianisch verstandener Relation; die Herrschaft Christi ist als Heilsherrschaft begriffen, aber ihr Aufhören (Unterwerfung) bedeutet (auch bei Novatian) nicht das „Aufhören“ des Sohnes.

Ganz vorzüglich ist das Origenes-Kapitel (80–110). Exemplarische Texte in ihrer mit dem „System“ korrespondierenden Interpretation zeigen: Origenes fand sein „Lehrstück“ Apokatastasis im Paulustext wieder, freilich „gegen Paulus“ (202). Aber mit einem neuen Verständnis nimmt Origenes Einfluß auf die Folgezeit: Herrschaftsende und Unterwerfung Christi ist keine Frage der trinitarischen Relationen mehr, sondern ein Thema der Soteriologie: Übergabe der Herrschaft heißt Übergabe der zu ihrer Rettung in Christi Herrschaft Überführten an den Vater. In kundigem Stil werden heikle Posten der origenischen Theologie aus dem Gesamtblick ins System mit glücklichen Formulierungen umschrieben (subordinatianische Relationen, Spiritualismus des Origenes: der historische Jesus – „Auszug aus der Geschichte“ – „Neutralisierung“ der Zeit – Endlosigkeit des Kyklos? – Entmaterialisierung und Körperlosigkeit beim Eintritt der Apokatastasis, Begrenzung der Basileia Christi, Verhältnis des Erlösers zu den zu Erlösenden bzw. Erlösten etc.). Hier hat Vf. die hervorragende Vorarbeit von M. Eckart, auf die er in vielem nur zurückgreifen muß. Bei der großen Diskussionsbereitschaft des Vf. für alle möglichen anfallenden Probleme fällt es auf, daß er sich beim Zitat der 15 antiorigenistischen Anathematismen aus dem 6. Jahrhundert erklärmaßen aus Bequemlichkeitsgründen mit der bei Hahn (Bibliothek der Symbole, 1897, § 175) vorgefundenen alten Datierung auf 543 begnügt (91 A. 23 und 100 A. 46) und dabei nicht doch die Untersuchungen wenigstens von dem kurz darauf zitierten (105 A. 60) A. Guillaumont, Les „Kephalaia Gnostica“ etc., 1962, 124–170 zu diesen Zusammenhängen berücksichtigt, so daß der Name des Evagrius Ponticus hier nicht einmal fällt, obwohl dieser für das 12. Anathem, um das es geht, demnach als Quelle eher in Frage kommt als Origenes selbst.

Bei Origenes sammeln sich also die eigentümlichsten und reizvollsten Denkwege seiner Theologie um die Thematik, in der er sich von 1 Kor 15,24ff helfen und inspirieren läßt. Ähnlich ist das bei Markell von

Ankyra (111–143), der in einigen Momenten hier erstaunlich an Origenes heranrückt (soteriologische Hypotage-Interpretation, Herrschaftsproblem). Aber sein erstes Interesse am fraglichen Paulus-Text ist doch ein ganz anderes, nämlich das, entsprechend dem Duktus seiner gesamten Theologie, am Ende durch die Unterwerfung Christi die Monarchie Gottes, den strengen Monotheismus, die göttliche Monas wiederhergestellt zu sehen, die durch den Ablauf der „Ökonomien“, als in der δευτέρα οικονομία der Logossohn den Menschen angenommen hat, sozusagen „verundeutlicht“ war, möchte man aus Markell's Perspektive fast sagen. Das dürfte nur „Episode“ (Loofs) sein und findet sein Ende. In solchem Rahmen wird die Qualifikation von Geschichte und Leiblichkeit gegenüber Origenes und in dessen Richtung eher noch verschärft. Und die Trennung des Logos vom Vater wird am ehesten aufgehoben, sobald die Ökonomie sie nicht mehr verlangt. Der erste Sinn von 1 Kor 15,24ff ist das Ende der menschlichen Ökonomie und Herrschaft durch die Unterwerfung Christi. Es gibt aber einen zweiten Sinn (also eine doppelte Auslegung), der sich (nicht auf den Menschen Jesus Christus, sondern) auf den Logos bezieht, dessen Seinsweise hier mitbetroffen ist. – Das alles wird aus der Christologie Markells, die hier nicht zu referieren ist, entfaltet und gedeutet: ein geschlossener „monotheistisch-ökonomisch-trinitarischer Rahmen“, innerhalb dessen der Paulus-Text vom Ende der Herrschaft Christi nun stützend sprechen muß – „sachlich nicht mehr gerecht“ (128).

Euseb von Cäsarea (143–152) fängt gegen Markell alle Schwierigkeiten des Bibeltextes polemisch auf, indem er ihn mit Origenes unter dem soteriologischen Aspekt vom endzeitlichen Verhältnis des Erlösers zu den Geretteten versteht und das Problem von Herrschaftsdauer bzw. -ende damit heraushält. Die Hypotage des Sohnes ist als Herrschaftsübergabe entsprechend die Übergabe der freiwillig gehorsamen Geretteten an den Vater bzw. seitens des Sohnes die Rückgabe von Ruhm und Ehre an ihn – auf dem Hintergrund inferioristischer Vorstellungen. Wie dieselbe antihäretische Front auf dem unfachlichen Niveau der Gemeindepredigt aussieht und wie dort die Schwierigkeiten des 1 Kor-Textes aus dem Verkehr gezogen werden, zeigt die Katechese XV Kyrills von Jerusalem (152–157), der, ebenfalls „dabei nicht frei von inferioristischen Vorstellungen“, die Hypotage Christi „auf seine liebende Sohnschat in trinitarischer Relationalität“ deutet.

Man hätte, wie in vielen anderen Fällen, in der orthodoxen Exegese sicher problemlos über das verhängliche ἄχρι (1 Kor 15,25), über die Herrschaftsübergabe (15,24) und Unterwerfung (15,28) hinweggelesen, weil man aus dem „Ganzen der Schrift“ wußte, was diese Topoi christologisch heißen mußten und durften. Die abweichende Auslegung der Abweichter (Markell, Arianer) provozierte erst die detaillierte Bemühung um Prinzipien, mit denen die Exegese alle Schriftaussagen in das Dogma (Nikaia) integrieren konnte. Eines der wichtigsten hier einschlägigen ist die Distinktion zwischen Gott und Mensch im Hinblick auf den Sohn. Daß diese Seite offenbar bei den westlichen Theologen Hilarius, Zeno, Hieronymus und Ambrosius (158–178) expliziter wird, macht das Interessante der Analyse auch ihrer Diskussionen des Textes aus, während sie sachlich Variationen zu den griechischen Vorlagen bieten. Die Auslegungsgeschichte ist hier wie im Osten zum guten Teil Origenismusgeschichte, nicht am wenigsten beim Origenesfeind Hieronymus und im Osten am konsequentesten in der Rezeption der Apokatastasislehre des Origenes durch Gregor von Nyssa. Unter der Kennzeichnung „jungnizänische Exegese“ wird die Beschäftigung mit 1 Kor 15,24ff bei Epiphanius von Salamis, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz (179–200) noch einmal sehr einleuchtend in den Zusammenhang der trinitätstheologischen Interessen der Zeit gestellt. Der Bibeltext beginnt nun auch deutlich vom Hl. Geist zu sprechen, der bei der Erstellung der Einheit der für Gott zur Rettung Unterworfenen eine maßgebliche Rolle spielt. Trinitätsvorstellung und Soteriologie verschränken sich hier so, daß Christologie, Ekklesiologie und Kosmologie durch den eschatologischen Text 1 Kor 15,24ff eng verbunden werden.

Die Studie bricht mitten in solchen schwerpunktmäßigen Textinterpretationen ab, aus denen sie besteht. Die durchgängige Anstrengung an den Quellen und der Verzicht auf Konstruktionen machen den Boden fest, auf dem sie steht. Über einzelne Urteile oder Exegesen zu streiten wird dem Versuch nicht gerecht, der als gelungen betrachtet werden darf: innerhalb der theologischen Denkgeschichte die stimulierende und produktive, aber auch verkomplizierende und hermeneutisch oft befremdliche Funktion eines in sich bereits hinreichend schwierigen Bibeltextes zu zeigen, der mit den subtilsten Problemstellungen theologischer Spekulation belastet wurde, worin weder seine schlichte Auslegung noch einfach eine thematische Verfremdung oder Vergewaltigung gesehen werden kann.

Nicht sehr sorgfältig ist die Aufstellung „Texte und Übersetzungen“ am Schluß in den Registern (206ff) gearbeitet. Einige Beispiele: Obwohl „Texte“ von „Übersetzungen“ getrennt werden, ist zur armenisch überlieferten Epideixis des Irenäus der Band Sources Chrét 62, also eine französische Übersetzung (keine Text-Edition), unter „Texte“ aufgeführt,

während sich J. Barbels zweisprachige Edition der theologischen Reden des Gregor von Nazianz (der Text aus PG 36) unter „Übersetzungen“ findet. Außerdem wird das (hier gerade wichtige) Buch V von Irenäus, adv. haer. nicht in der 1969 erschienenen Edition der Sources Chrét 152. 153 genannt. Zu Origenes z. B. werden nur die Bände der Reihe GCS aufgeführt, weder die Sources Chrét noch die verstreuten Editionen der Kommentar-Fragmente (vor allem die der Fragmente zu 1 Kor von C. Jenkins, JThS 1907ff).

Regensburg

Norbert Brox

Lohse, Eduard: Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1973). 355 S. kart. DM 40.–

E. Lohse, ehem. Ordinarius für NT in Göttingen, jetzt evangelischer Landesbischof von Hannover, legt in einem Sammelband 23 Aufsätze vor, die von ihm in den vergangenen 20 Jahren erarbeitet worden sind; bis auf einen sind sie früher schon in Zeitschriften und Festschriften veröffentlicht worden. Wir stellen sie der Reihe nach kurz vor: Deus dixit. Wort Gottes im Zeugnis des Alten und Neuen Testaments (9–28). Es handelt sich dabei um ein Referat vor dem ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen am 6. April 1965 in Paderborn. – Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung (29–48), mit der wichtigen und richtigen These: „es bleibt für das christliche Bekenntnis von unaufgebarbarer Bedeutung, ob Jesus von Nazareth, hinter dem Wort seiner Kirche steht oder nicht, ob das christliche Kerygma ein von seinem Wort und ihm selber ablösbarer Mythos ist oder uns geschichtlich und nicht lösbar an ihn bindet“ (Käsemann)“. – Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu (49–61). – Jesu Worte über den Sabbat (62–72). „Jesu Worte über den Sabbat sind ... Ausdruck seiner ἐξουσία, in der er verkündete“ (72). – „Ich aber sage euch“ (73–86). Ein wichtiger Beitrag zum Antithesenproblem der Bergpredigt mit dem Ergebnis: in den Antithesen „wird die Lehre Jesu von der neuen Gerechtigkeit entfaltet, durch die das Gesetz und die Prophezen zu ihrer eigentlichen Bedeutung und damit ihrer Vollendung gebracht werden“ (86). – Der Prozeß Jesu Christi (88–103). – Hosianna (104–110). Der Hosianna-Ruf „hat seinen Platz in der Liturgie durch die Jahrhunderte hindurch behalten, wenn auch der mit ihm verbundene eschatologische Sinn bald in Vergessenheit geriet. Indem die älteste Christenheit den liturgisch geprägten Ruf Hosianna aus dem Judentum übernahm und ihn zum Ausdruck ihres Messiasbekenntnisses machte, wollte sie anzeigen, daß der Davidssohn nicht ein in Jerusalem triumphierender Herrscher ist, der die Heiden zu Boden schlägt und den Glanz des Davidreiches wiederherstellt, sondern der ans Kreuz geschlagene Knecht Gottes, der im Namen des Herrn gekommen ist und im Namen des Herrn kommen wird, um als der Gesalbte Gottes Einzug zu halten“ (110). – Die alttestamentlichen Bezüge im neutestamentlichen Zeugnis vom Tode Jesu Christi (111–124). „Indem das neutestamentliche Zeugnis vom Tode Jesu Christi ständig auf das Alte Testament Bezug nimmt, wird das Wort der Schrift durch das Zeugnis des Geistes zum gegenwärtigen Wort Gottes an seine Gemeinde“ (124). – Apokalyptik und Christologie (125–144). Wo die Sprache der Apokalyptik „zur Entfaltung der christlichen Hoffnung benutzt wird, da wird sie von dieser her in ihrem Gehalt verändert und nun auf das Christusgeschehen bezogen, das in seiner eschatologischen Endgültigkeit aufgewiesen werden soll“ (143) und zwar in seiner die ganze Welt ergreifenden Macht. – Lukas als Theologe der Heilsgeschichte (145–164). – Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas (165–177): Lukas hebt mit dem „Reisebericht“ in seinem Evangelium die Bedeutung der „zweiten Epoche der Wirksamkeit Jesu hervor, indem er den Zeitpunkt, zu dem Jesus von Galiläa nach Samaria hinüberwechselt, als den Beginn eines neuen Abschnitts in der Heilsgeschichte kennzeichnet. Jesus selbst hat dadurch, daß er samaritanisches Gebiet betrat und trotz der Ablehnung, die ihm widerfuhr, seinen Weg weiter verfolgte, gezeigt, daß die Boten ihres Herrn nicht an den Grenzen Israels halt zu machen haben“ (176f): eine gute Begründung der Mission vom Evangelium her! – Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes (178–192). Lk hat in der Apg „die ihm überkommene Überlieferung von diesem Ereignis [Pfingsten] aufgenommen, sie in sein Geschichtswerk eingefügt und dem heilsgeschichtlichen Aspekt seiner Theologie untergeordnet“; er lehrt „in der Pfingstgeschichte die Christenheit ver-

stehen, daß die Kirche selbst in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Verheißung und Erfüllung hineingehört. Sie lebt aus der Kraft des Geistes, der ihr in Verwirklichung der göttlichen Zusagen gegeben ist und die Quelle ihres Lebens ausmacht. In dieser Kraft vereint sie die Völker, werden Menschen aus aller Welt zu dem einen Gottesvolk zusammengeschlossen. Indem Lukas diese Theologie entfaltet, denkt er ökumenisch, katholisch im eigensten Sinne des Wortes“ (192). – Wort und Sakrament im Johannesevangelium (193–208). – Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie (209–227): ein Bericht vor einem Arbeitskreis katholischer und evangelischer Theologen in Rom über die gegenwärtige Diskussion um den Grundbegriff pln. Theologie δικαιοσύνη θεοῦ. – Taufe und Rechtfertigung bei Paulus (228–244). Der Aufsatz versucht die Frage zu beantworten, „warum sich der Apostel nicht auf die Predigt von der Gerechtigkeit Gottes beschränkte, sondern dem Sakrament eine so große Bedeutung in seiner Theologie einräumte“; „durch das Sakrament wird das rechte Verständnis der Wortverkündigung gesichert und diese vor einer unzulässigen Spiritualisierung bewahrt. Umgekehrt schützt die Predigt das Sakrament vor einem dinglichen und schwärmerischen Mißverständnis und verwehrt darum eine magische Auffassung, aber auch eine Deutung im Sinne einer ex opere operato sich vollziehenden Wirkung“ (244); freilich kommt es darauf an, was man unter *ex opere operato* theologisch versteht. Richtig verstanden, will diese Formel katholischer Theologie gerade das Gnadenprinzip zur Geltung bringen: Gott bleibt der durch Christus eschatologisch an uns Handelnde! – Zu 1. Korinther 10,26.31 (245–248). – Christologie und Ethik im Kolosserbrief (249–261). „Indem der Kolosserbrief von der kosmischen Bedeutung des Christusgeschehens spricht, betont er doch zugleich dessen geschichtlichen Charakter und verkündigt Christus nicht nur als den Herrn über das All, sondern eben als unseren Herrn“ (261). Christliche Ethik ist bekennder Gehorsam gegen diesen Herrn. – Christusherrschaft und Kirche im Kolosserbrief (262–275). Während in den ntl. Schriften, die später als der Kol geschrieben wurden, die auftauchenden Irrlehren durch Hinweis auf die rechtmäßigen Ämter in der Kirche abgewehrt werden und damit die hierarchische Verfassung als Garant der Rechtgläubigkeit verstanden wird, beweist der Kol in dieser Frage, „daß sein Verfasser Pauliner ist, indem er die theologische Auseinandersetzung mit der falschen Lehre nur von der Sache her vollzieht und sich diese nicht durch den Rückgriff auf Ämter und Verfassung der Kirche vereinfacht“ (274). Wer vertritt aber in der konkreten Situation der Kirche diese „Sache“? Nicht evtl. doch besonders der Amtsträger in der Kirche, also auch ein Landesbischof? Lohse wird vor solchen Situationen jetzt stehen. – Ein hymnisches Bekenntnis in Kolosser 2,13c–15 (276–284); in diesen Versen wird anscheinend vom Verfasser des Briefes eine Vorlage verwendet, näherhin ein hymnisches Bekenntnis, was L. näherhin zu erweisen versucht. – Glaube und Werke. Zur Theologie des Jakobusbriefes (285–306). Paulus „würde... niemals zugestehen, daß Glaube und Werke im Verein miteinander die δικαιοσύνη wirken (Jac 2,22). An dieser Stelle setzt Luthers berechnete Sachkritik ein, von der auch heute nicht abgegangen werden darf. Aber als ein eigentlicher Antipode des Paulus wird der Jac nicht gewertet werden dürfen, enthält er doch keine Entfaltung des urchristlichen Kerygmas... das Ziel des Jac ist ein begrenztes und bescheidenes: Weisungen und Mahnungen für ein Gott wohlgefälliges Leben zu bieten“ (305f). Gewiß wirkt Jac etwa im Vergleich mit dem Römerbrief „bescheiden“. Aber die nachweisbare Feststellung sollte evangelische Theologen doch beunruhigen, daß keine Schrift des NT die Forderungen Jesu, speziell jene der Bergpredigt, so entschieden und hart nachspricht wie der Jakobusbrief (s. dazu F. Mußner, Der Jakobusbrief, Freiburg 1967, 47–53 [„Der Jakobusbrief und die Ethik Jesu“]). Jac hat nicht bloß „hören von Christo läuten“, wie M. Luther bemerkte (s. bei Lohse 306, Anm. 74), sondern durchaus auch „zusammenschlagen“. „Der Apostel Jakobus muß etwas hervorgezogen werden“ (Kierkegaard). – Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief (307–328). – Die atl. Sprache des Sehers Johannes. Textkritische Bemerkungen zur Apokalypse (329–333), mit dem wichtigen Ergebnis: „Zur Lösung textkritischer Probleme in der Apokalypse muß beachtet werden, daß der Seher sich ständig alttestamentlicher Redewendungen bedient – selbst dann, wenn die Gefahr bestehen könnte, mißverstanden zu werden“ (333). – Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament (334–345): Aus der Festschrift für Lohses Vorgänger Hanns Lilje.

Die Schlußsätze dieses Beitrags lauten: „Die Einheit der Kirche wird als durch keinerlei organisatorische Maßnahmen hergestellt oder garantiert, sondern sie ist der Kirche immer schon vorgegeben in der Einheit von Vater und Sohn. Wo diese Einheit im Wort der Wahrheit bezeugt und im Glauben angenommen wird, da sind die Glaubenden eins in der einen Herde, die der Stimme des guten Hirten folgt“ (345). Wenn aber die Einheit der Kirche schon immer „vorgegeben“ ist, muß sie dann nicht in den konkreten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften für die Welt auch sichtbar werden? Und ist es nicht eine wichtige Aufgabe der Kirchenleitungen, für die Herstellung dieser sichtbaren Einheit der Kirchen zu sorgen? Lohse wird als Landesbischof im ökumenischen Zeitalter mit dieser Frage befaßt sein. Wir wünschen ihm für sein Amt den Segen des gemeinsamen Herrn.

Regensburg

Franz Mußner

Frank, Isidor: Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom I. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1971. 224 S. (Freiburger Theologische Studien Bd 90) kart. lam. DM 30.—

Le livre d'Isidor Frank sur le canon du Nouveau Testament constitue une enquête historique très rigoureusement et très clairement menée sur la littérature chrétienne primitive de la Didachè à Irenée en vue de répondre à la question, débattue aujourd'hui, de savoir quel est l'élément formel du canon. Dans une introduction, l'auteur mentionne les positions de Karl Barth pour qui les écrits canoniques tirent leur autorité de leur propre évidence, d'Oscar Cullmann, pour qui le critère est l'apostolicité, de Nicolas Appel, pour qui il est la reconnaissance officielle par les églises, de Hans von Campenhausen, pour qui il est une réaction contre le canon de Marcion, de Werner Georg Kummel enfin, pour qui il est la conformité avec la doctrine de la justification.

L'auteur suit un ordre historique. On remarquera qu'il étudie les Epîtres pastorales entre l'Epître de Barnabé et l'Epistula apostolorum, et la Secunda Petri entre Justin et Papias. Je relèverai certains traits plus notables. Frank pense que la doctrine d'une Ecriture du Nouveau Testament apparaît avec la Didachè en fonction de la détermination d'une Ecriture de l'Ancien Testament dans le milieu juif de Jabné à la fin du I^{er} siècle. Elle paraît encore inconnue dans l'Epître de Clément qui connaît l'autorité de l'Ancien Testament, celle des paroles du Christ, celle de la tradition apostolique transmise par les évêques. Pour la Didachè, cette Ecriture est l'Evangile de Matthieu (p. 15).

L'existence d'une Ecriture du N.T. est attestée par tous les auteurs du début du II^e siècle, mais le nombre des écrits qui la composent n'est aucunement fixé et leur autorité non clairement distinguée de celle des Apocryphes, par exemple dans II Clem. Ignace connaît une lecture liturgique de Matthieu, et Polycarpe de Matthieu et de Luc. Il cite aussi Paul. L'Epître des Apôtres se réfère aux Synoptiques, mais ne connaît pas les écrits de Paul. Par contre la II^a Petri se réfère à ceux-ci. Mais l'autorité est essentiellement celle de la tradition apostolique transmise par les évêques. C'est le cas d'Ignace et de Polycarpe. Les Epîtres pastorales se réfèrent à l'autorité de Paul, la II^a Petri, à celle de Pierre. L'Epître des Apôtres met l'accent sur l'enseignement commun des Onze apôtres - ce qui est un trait nouveau.

Papias est le premier à traiter ex professo des écrits du Nouveau Testament. Il connaît les évangiles de Matthieu et de Marc, peut-être celui de Luc. C'est chez lui qu'apparaît le souci de rattacher les évangiles à l'autorité des Apôtres. Mais par ailleurs son milieu est davantage celui de la tradition apocalyptique judéo-chrétienne que celui de la tradition apostolique et de son autorité. Le Pasteur d'Hermas témoigne essentiellement d'une tradition judéo-chrétienne mais sans référence à la tradition apostolique. Il ne connaît pas d'Ecriture du N.T.

Justin donne une vue d'ensemble de la situation du milieu du II^e siècle. L'Ecriture de l'Ancien Testament reste une autorité de premier plan, comme dans l'Epître de Barnabé ou l'Epître des Apôtres. Par ailleurs Justin connaît des «mémoires des Apôtres». Ce sont nos Evangiles synoptiques. Comme Papias, il les rattache aux Apôtres. Ils sont encore pour lui la seule Ecriture du N.T. L'autorité principale est celle de la tradition apostolique. C'est elle

qui confère leur autorité aux Ecritures. Et ceci est un trait nouveau et essentiel. Par ailleurs Justin donne à la théologie du Logos un rôle décisif. Frank y voit un développement de la théologie judéo-chrétienne. Il me paraît difficile qu'il n'y ait pas une relation, sinon avec l'Evangile de Jean, du moins avec la tradition johannique.

Avec le Diatessaron de Tatien, en tout cas nous sommes en présence de la collection des quatre Evangiles. Mais par ailleurs Tatien n'a pas une notion claire de l'autorité exclusive des Evangiles canoniques puisque dans le Diatessaron il utilise également des évangiles apocryphes. Avec Méilton par contre un progrès est accompli dans la conception du canon. Méilton nous a laissé une liste des écrits canoniques de l'Ancien Testament. Or il oppose la *καινή διαθήκη* à la *παλαιά διαθήκη*. Cela prépare les voies à l'existence d'un canon du N.T. parallèle à celui de l'A.T.

Ce canon apparaît constitué avec le Fragment de Muratori et Irenée. Le Fragment nous donne la première liste des écrits du Nouveau Testament. Elle comporte les quatre évangiles, sept épîtres pauliniennes, les Actes, l'Apocalypse, l'Epître de Jude et deux Epîtres de Jean. Certaines incertitudes règnent encore. L'Apocalypse de Pierre et la Sagesse de Salomon (?) sont retenues. Le Pasteur d'Hermas n'est pas reconnu, mais la question de sa canonicité était donc discutée. On notera le souci de rattacher les Evangiles aux Apôtres. Mais le critère de la canonicité n'apparaît d'abord, ni l'apostolicité, ni l'universalité, mais l'orthodoxie.

Le problème se pose alors du critère de l'orthodoxie. C'est ici le point le plus intéressant du livre de Frank. Il accepte la thèse de Käsemann d'un canon du canon. Mais le canon du canon n'est pas pour lui le Kérygme originel, mais l'Evangile de Jean, c'est-à-dire la théologie du Logos. Cette théologie apparaît chez Justin et Tatien. Méilton donne une grande autorité à l'Evangile johannique. Hégésippe, cherchant à discerner parmi les traditions théologiques de Rome celle qui est authentique, rattache Anicet à Jean (pp. 174-176). Le fragment de Muratori fait de l'Evangile de Jean l'expression de la foi du collège apostolique (pp. 182-185).

Cette doctrine sous-jacente du fragment de Muratori est explicitée par Irenée. D'une part il connaît et utilise les écrits du Nouveau Testament désormais rassemblés. L'autorité de ces écrits ne remplace pas celle de la tradition apostolique transmise par les évêques, mais procède de la même source qui est la prédication apostolique. Le critère de la canonicité est d'abord l'apostolicité. C'est aussi l'universalité, puisqu'il s'agit des livres reconnus par toutes les églises. Mais c'est enfin la conformité à la norme. Et la norme ici encore, selon Frank, c'est l'Evangile de Jean.

L'intérêt de l'étude de Frank est de montrer que les divers critères de la canonicité proposés aujourd'hui, apostolicité, universalité, orthodoxie, inspiration trouvent des appuis dans la tradition ancienne, mais que l'erreur serait de vouloir privilégier un de ces aspects à l'exclusion des autres. C'est de leur convergence que s'est finalement dégagée l'image du canon, à la fois dans son contenu et dans son caractère formel. Il ne s'agit donc pas d'une conception théologique qui se serait imposée aux données. C'est au contraire le donné lui-même qui s'est peu à peu explicité. C'est là une très bonne étude, qui unit la plus solide érudition à la meilleure réflexion théologique.

Paris

† Jean Card. Daniélou

Chênevert, Jacques: L'Eglise dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques. — Bruxelles/Paris/Montréal: Desclée de Brouwer / Les Éditions Bellarmin 1969. 350 S. (Studia: Travaux de recherche, collection dirigée par les Facultés S.J. de Montréal avec la collaboration de l'Université de Sudbury Bd 24) kart.

Le but de ce livre est de présenter l'ecclésiologie d'Origène telle qu'elle se présente dans son Commentaire sur le Cantique des Cantiques, connu par la traduction de Rufin, en tenant compte des fragments grecs de la Chaine de Procope et aussi des deux Homélies sur le même livre traduites par Jérôme. L'auteur se limite aux perspectives ouvertes par ces écrits, mais il se réfère constamment aux autres livres d'Origène, spécialement à ceux qui sont conservés en grec, quand il y retrouve les mêmes thèmes: précaution indispensable du point de vue critique, car nous ne connaissons ce commentaire qu'à travers

Rufin, qui adapte plutôt qu'il ne traduit, et seule une comparaison constante avec les autres oeuvres d'Origène peut nous assurer que nous atteignons ses idées authentiques et non celles de ses traducteurs latins.

L'interprétation chrétienne du Cantique des Cantiques, qui voit dans ce poème les noces du Christ et de l'Eglise, et aussi la nature du commentaire origénien qui est le premier chef d'œuvre de la littérature mystique, font déjà pressentir le caractère de l'ecclésiologie ici exprimée par l'Alexandrin. Faut-il réduire à cet aspect transcendant toute la doctrine origénienne de l'Eglise? Certainement pas. D'autres points de vue se manifestent dans les autres livres, Commentaires, Homélies, Traité des Principes et Contre Celse. Dans l'Appendice D qui clôt son ouvrage, J. Ch. souligne le petit nombre des enseignements que donne sur l'Eglise visible le Commentaire qu'il étudie. Origène ne s'intéresserait-il qu'aux dimensions mystiques en perdant de vue celles dont il est chaque jour le témoin? Il serait fort imprudent de le penser. A. Vilela dans son livre sur «La condition collégiale des prêtres au III^e siècle» (Théologie Historique 14, Paris, Beauchesne 1971, vgl. ThRv 70, 1974 117–118), envisage au contraire ces aspects visibles presque absents du Commentaire sur le Cantique et consacre à Origène 114 pages sur les 427 de son livre, plus qu'à tout autre Père de son époque (85 à Cyprien, 31 à Hippolyte, 26 à Tertullien, 16 à Clément, etc.). On voit combien il serait dangereux de généraliser à partir d'une recherche partielle, guidée par un but déterminé.

L'Eglise, pour Origène, a commencé avec l'humanité elle-même. Comme sa conception de l'origine des hommes est dominée par l'hypothèse favorite de la préexistence, les deux premiers chapitres du livre de Chênevert sont consacrés à l'Eglise préexistante, c'est-à-dire à l'ensemble des «intelligences» préexistantes: absorbée dans la contemplation divine, elle est unie comme l'Epouse à l'Epoux à l'humanité préexistante jointe au Verbe. Ce thème, d'origine judéo-chrétienne autant que platonicienne, nous paraît à bon droit étrange: ces quelques pages n'en sont pas moins pleines de vues profondes sur la nature de l'Eglise. Mais les «intelligences» pêchent, s'excluant de la béatitude originelle et Dieu pour leur donner le moyen de se racheter crée ce monde terrestre: l'Epouse est séparée de l'Epoux. L'âme préexistante du Christ, restée «sous la forme de Dieu» par son union avec le Verbe, va prendre la «forme de l'esclave» et s'incarner pour sauver son Epouse déchue. En attendant le moment fixé par le Père, le Christ envoie à son Epouse, l'Eglise de l'Ancien Testament, ses serviteurs, anges et prophètes, pour la préparer à sa venue. Quand il vient, dans l'humilité de son incarnation, il appelle en elle, autour du petit reste d'Israël demeuré fidèle, l'Eglise des nations, «noire» à cause de ses péchés antérieurs, mais devenue «belle» par sa conversion et le rayonnement de l'Epoux. Jusqu'à la révélation finale du «face à face» elle va cheminer «à l'ombre du Christ», percevant la divinité du Verbe à travers son humanité, son «ombre», et se conformant à elle. Elle devient ainsi «le vrai et plus parfait corps du Christ»: en elle le corps du Seigneur s'étend aux dimensions de toute l'humanité divinisée. Un dernier chapitre intitulé «Eglise et perfection» développe dans toute son ampleur le paradoxe de cette Eglise, souvent représentée par Origène d'une manière si parfaite qu'elle semble exclure les pécheurs, alors qu'elle contient des membres moins avancés, les «adolescentes» du Cantique, et qu'elle se trouve elle-même dans la nécessité de progresser.

L'auteur se meut dans la pensée multiforme d'Origène avec beaucoup d'aisance et un grand sens des nuances, bien nécessaire quand il s'agit d'un théologien à propos duquel toute affirmation trop catégorique, ou plutôt trop exclusive, dès qu'on la creuse un peu, se révèle fautive. On peut le constater par exemple quand Ch. essaie de préciser la doctrine origénienne du corps, si souvent caricaturée par les critiques. Sa vision fondamentale d'Origène est celle de l'ontologie exemplariste exprimée par H. von Balthasar dans «Parole et Mystère» (Paris 1957) à qui il consacre l'appendice B, par H. de Lubac aussi, et qui sous-tend nos propres ouvrages. On peut la résumer par ce quelques lignes de J. Ch.: «Pour Origène, on l'a vu, la réalité d'un être, sa vérité, n'existe que dans son idée, dans sa fin, et nul être ne devient pleinement lui-même qu'il n'ait rejoint cette idée, cette fin qui le définit, qu'il ne s'y soit pleinement identifié. La vraie nature d'un être ne se saisit et ne se comprend donc que dans la mesure où on la cherche dans cet idéal et dans cette fin qui le réalise, qui le consomme. Ainsi de l'Eglise. Le mystère de sa réalité intérieure ne s'éclaire qu'à la lumière des derniers temps» (p. 268–269).

Le sujet se prêtait peu à des analyses de termes qui atteindraient davantage Rufin qu'Origène. L'appendice C contient cependant une analyse du mot rufinien *sensus* aux significations multiples. L'appendice A essaie de justifier, devant les répugnances modernes, l'usage constant du mot *anima* qui répond certainement dans presque tous les cas à *ψυχή* chez Origène: Ch. montre justement que ce terme ne correspond pas toujours à une dichotomie âme/corps, mais englobe souvent tout l'être humain, ou mieux la personne. A ses raisons nous en ajouterons une autre. Comme dans tout ce commentaire l'Epouse représente soit la personne humaine individuelle soit l'Eglise formée de personnes humaines, on ne voit pas comment Origène aurait pu employer un autre terme que *ψυχή*, car la cohérence du symbole exigeait un mot féminin. Utiliser *ἄνθρωπος* ou *homo* aurait été choquant. Origène n'a pas de terme qui exprime directement la personne: on ne trouve pas chez lui ce sens pour *πρόσωπον*, l'équivalent du latin *persona*, et il n'aurait d'ailleurs pas pu employer ce mot à cause du genre neutre.

Le livre présente, malheureusement, un peu trop de fautes d'imprimerie qui rendent parfois la lecture difficile. Nous l'avons déjà recensé d'une manière plus détaillée dans une «Chronique origénienne» publiée par le Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 71, 1970, p. 118–122.

Rom

Henri Crouzel SJ

Brontesi, Alfredo: La soteria in Clemente Alessandrino. — Roma: Università Gregoriana Editrice 1972. XXXI, 742 S. (Analecta Gregoriana 186) br. Lit 15 000

Das auf uns gekommene Schrifttum des Clemens von Alexandrien hat von jeher das Interesse der Wissenschaft erregt, wie die zahlreiche Literatur von E. de Faye bis W. Völker und zahlreiche Neuerscheinungen beweisen. Nur allzu oft hat man jedoch Clemens in gewisse Schemata gepreßt, deren Wahrheitsgehalt erst noch zu erweisen wäre. Was uns z. T. auch heute noch fehlt, sind Einzeluntersuchungen bestimmter Grundgedanken und Begriffsfelder, die uns erst den Wahrheitsgehalt zahlreicher Hypothesen beweisen könnten. Brontesi legt uns in dem angegebenen Buche eine derartige Begriffsbestimmung vor.

Es handelt sich dabei um die Wortgruppe „sozein – soteria“ und deren Derivate. Vf. sucht in einem ersten, streng philologisch-linguistisch gedachten Teil das angegebene Begriffsfeld zu untersuchen (Vorwort), un dann in einem zweiten Teil die gewonnenen Ergebnisse zu analysieren. Damit hofft Vf. wertvolle Ausgangspunkte und Voraussetzungen zu besitzen für eine noch zu schreibende theologische Anthropologie der Clemensschriften.

Man wird dem Vf. dankbar sein für seine bis ins Detail und mit aller nur wünschenswerten Breite geführte Einzelanalyse, wie auch seinen Ausführungen weitgehend zustimmen können. Einige Fragen zum hier behandelten Gegenstand seien jedoch erlaubt. So bleibt es doch zweifelhaft, ob mit der hier magistral durchgeführten Wortuntersuchung auch schon alles gesagt ist. Ein die griechische Sprache derart meisterhaft benutzender Autor wie Clemens wird natürlich am Einzelwort kleben bleiben. Ist es ihm doch nur zu oft die „sedes argumenti“, aus der heraus er seine Gedankengänge entwickelt. Aber gerade deswegen wird man nicht umhin können, den näheren und weiteren Zusammenhang zu berücksichtigen, also auf das Akolouthie- und Analogieverständnis des Autors zu achten. Denn erst so wird man die einzelnen Nuancen und Begriffsverschiebungen heraushören. So wird in Strom. 6,84,3 der Begriff „kata soterian“ verwendet, den Brontesi S. 28 richtig als Begrenzung, in der Bedeutung von „im Hinblick auf das Heil“ übersetzt. Nur steht dieser Ausdruck innerhalb einer aus der Testimonienliteratur genommenen Typologie der 318 Knechte Abrahams. Hinweis und Begrenzung werden damit Eingrenzung, die ein weites Feld umfassen und so die weite Perspektive klemen-tinischer Heilssicht offenbar machen.

Daraus ergibt sich eine weitere Frage an den Vf., nämlich die, ob in dem angeführten Begriffsfeld auch die gesamte Heilssicht des Clemens enthalten ist. Ein derart gründlicher Kenner der ihm vorausgehenden christlichen Literatur wie Clemens wird zahlreiche Ausdrücke und Bilder benutzen, um die ihm vorgegebene Lehre in seinem Sinne zu erläutern und weiterzuentwickeln. Verwiesen sei nur auf die sicherlich soteriologisch zu verstehende Typologie vom Baum des Lebens und dem Kreuze Christi, wie auch deren Umformung und Weiterentwicklung durch Clemens.

Eine letzte Frage zu diesem ersten Teile ergibt sich hieraus. Vf. untersucht in einem eigenen Kapitel die Quellen, die Clemens

für seine Erläuterungen benutzt hat, wobei die Schrift natürlich an erster Stelle steht. Zu bedenken wäre noch, ob es sich bei der Verwendung der untersuchten Wortgruppe auch immer um Anschauungen des Clemens handelt. Ein Autor wie Clemens, dessen Missionstätigkeit wie auch sein literarisches Schaffen vornehmlich auf den Dialog abgestimmt war, verwendet vielerlei Anschauungen und Erläuterungen, um sie zu widerlegen oder die in ihnen enthaltene Wahrheit, die nur eine halbe ist, in ihrem Vollsinn darzustellen.

Ähnliches ließe sich auch von dem mehr systematisch gehaltenen zweiten Teile sagen. Fast scheint es, als ob Brontesi zuweilen dem Wortschwall des Alexandriner unterlegen sei. Seine Prolegomena zu einer Anthropologie und Soteriologie der Clemenschriften dürften z. T. zu optimistisch, zu optimistisch auch im Sinne des Clemens, ausgefallen sein. Gewiß sind die freie Gabe Gottes in der Schöpfung und die freie Antwort des Menschen darauf Grundgedanken clementinischer Ausdrucksweise. Jedoch gibt es dazu auch die Sünde und sonstige menschliche Ungereimtheiten, so daß die aufgezeigte Linie der Gedankenführung nicht ganz so geradlinig verlaufen dürfte, wie sie nach dem Lesen des Buches aufscheint.

Diese Anmerkungen wollen den Wert vorliegender Arbeit nicht schmälern. Sie sind vielmehr im Sinne eines Dialogs mit dem Vf. gedacht und als Anregungen für den hoffentlich bald erscheinenden zweiten Teil. Gestattet sei allerdings die Bitte, sich dann etwas kürzer zu fassen.

Rom

Michael Mees

Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Hrsg. von Patrick Granfield u. Josef A. Jungmann. 2 Bände. — Münster: Aschendorff (1970). 972 S., 23 Abb. Ln DM 184.—

Die Besprechung einer Festschrift gehört nicht zu den beliebtesten Rezensionsaufgaben. Entweder hat sich der Rezensent mit der Aufzählung, bestenfalls mit einer knappen Charakterisierung der gesammelten Beiträge in der Art eines erweiterten Inhaltsverzeichnis zu begnügen, oder er konzentriert sich auf wenige Aufsätze, deren Auswahl dann sehr leicht subjektiv und mehr vom persönlichen Interesse denn vom wissenschaftlichen Eigengewicht der Beiträge bestimmt ist. Noch schwieriger wird das Unterfangen, wenn es sich um eine Festschrift mit dem Umfang der hier vorzustellenden handelt. Mit fast 1000 Seiten, 81 gelehrten Mitarbeitern aus aller Welt, einer Vielfalt von Themen in modernen Fragestellungen sucht Kyriakon in der Tat (nach einem Verlagsprospekt) seinesgleichen.

Der erste Teil zur Alten Kirchengeschichte und Patrologie behandelt in Unterabteilungen die vorkonstantinische Kirche, die patristische Exegese, die Apostolischen Väter und die frühchristlichen Apologeten, die Gnosis, die ägyptischen, die kappadokischen und syrischen Väter, die lateinischen Väter und schließlich Fragen der frühchristlichen Spiritualität und des Mönchtums. Die Anzahl der Beiträge zu den einzelnen Unterabteilungen ist im allgemeinen ausgewogen. Im zweiten Teil, der archäologische und liturgische Studien umfaßt, sind die Unterteilungen nicht ganz einleuchtend. Die Rubrik: „Das liturgische Gebäude“ enthält zwei Beiträge über Fußbodenmosaiken (E. Kitzinger, *The Threshold of the Holy Shrine. Observations on Floor Mosaics at Antioch and Bethlehem* [II, 639/47]) und Malereien (J. M. C. Toynbee, *The Early Christian Paintings at Santa Maria in Stelle near Verona* [II, 648/53]), die eher Fragen der frühchristlichen Ikonographie denn Probleme des Kirchengebäudes, unter denen man sich zunächst solche architektonischer Art vorstellt, behandeln. Auch der Beitrag von E. Sauer, *Das Paschamysterium in den sog. frühchristlichen Passionssarkophagen* (II, 654/62) (eine Weiterführung seines Aufsatzes: *Zur Vielfalt und Einheit in den christologischen Aussagen der frühchristlichen Kunst* = *TrThZ* 77 [1968] 312/23) behandelt ein ikonographisches Thema, weniger eine Frage „liturgischer Feste und Farben“, wie die zweite Unterabteilung lautet. Die restlichen bringen Beiträge zur Liturgie der Taufe, des Wortes und der Eucharistie. Aber auch im 1. Teil gehört der Beitrag von B. Fischer, *Hat Ambrosius von Mailand in der Woche zwischen seiner Taufe und seiner Bischofskonsekration andere Weihen empfangen?* (II, 527/31), besser in eine liturgische Abteilung anstatt in den Zusammenhang „Latin Patristic Writers“, denn die übrigen Aufsätze dieser Abteilung (darunter der feinsinnige Beitrag von J. Ratzinger, *Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem hl. Augustinus* [II, 553/64]) haben die Schriften bzw. die Theologie der Väter selbst zum Gegenstand.

Betrachtet man den Reichtum und die Vielfalt der in der Festschrift behandelten Beiträge unter dem Gesichtspunkt der Prakti-

kabilität, so ergeben sich natürlich einige Erschwernisse. Je konzentrierter auf eine einheitliche Thematik eine Festschrift ausgerichtet ist, umso leichter kann sie erworben werden, umso eher bleibt sie ein häufig benutztes Werkzeug im Rahmen der von ihr weitergeführten Forschung. Diese Konzentration kann „Kyriakon“ verständlicherweise nicht bieten. Sie reicht zeitlich von den Anfängen frühchristlicher Mission (vgl. Y. Congar, *Souci du salut des païens et conscience missionnaire dans le christianisme post-apostolique et préconstantinien* [I, 3/11]) bis zu den philosophischen (vgl. P. Courcelle, *Adelard de Bath et la „Consolation“ de Boèce* [II, 572/5]) und liturgischen Nachwirkungen im Mittelalter und in der Zeit nach dem 2. Vatikanum (vgl. W. Dürig, *Die Scholastiker und die Communio sub una specie* [II, 864/75]; J. Pascher, *„Despicere terrena“ in den römischen Messorationen* [II, 876/85]; E. J. Lengeling, *Der Bischof als Hauptzelebrant der Messe seiner Ordination* [II, 886/912]), und berührt inhaltlich (wie bereits aus der Skizzierung der Unterabteilungen ersichtlich geworden ist) alle Forschungssparten für die frühchristliche Zeit. Ein wenig aus dem Rahmen fällt ein Beitrag, der dennoch der besonderen Aufmerksamkeit vieler Leser sicher sein darf: K. Aland, *Hans Lietzmann und die katholischen Patristiker seiner Zeit* (II, 615/35). Aland dürfte seinen Beitrag, der kurz kommentiert Teile eines Briefwechsels zwischen Lietzmann, den Kardinälen G. Mercati und F. Ehrle, sowie O. Casel, J. Bidez, dem konvertierten E. Stein und anderen bringt, nicht ohne Überlegung J. Quasten gewidmet haben; er wird als Anerkennung gedacht sein für den Mann, der auf seine Weise mitgeholfen hat, daß „die Selbstverständlichkeit, mit der heute evangelische und katholische Patristiker zusammenarbeiten, und zwar eben nicht nur pragmatisch, sondern im vollen Einverständnis über Methode und Ziel ihrer Arbeit“, eine Selbstverständlichkeit, die es im Zeitalter Lietzmans noch nicht gab, Wirklichkeit werden konnte (vgl. II, 615).

Die Vielfalt der Beiträge, die — wie bereits erwähnt — die Benutzung der Festschrift kaum erleichtert und eine auf den wissenschaftlichen Inhalt bezogene Würdigung nahezu unmöglich macht, findet ihre Erklärung und Rechtfertigung in der Hochschätzung des Geehrten. Besonders dankbar ist der deutsche Leser, der — wie der Schreiber dieser Zeilen — bereits einer nachfolgenden Generation angehört, für die in einem Epilog zusammengefaßten Beiträge. Sie beleuchten Lebensweg und Lebenswerk eines deutschen Landsmannes, dessen wissenschaftlicher Rang und Name unbezweifelt ist, ohne daß die näheren Umstände seines Wirkens bekannt gewesen wären. Herkunft und Bildungsgang, den Einfluß von Inhalt und Methode der Forschung F. J. Dölgers, Anlaß und Umstände der Übersiedlung nach Washington und die Wirksamkeit an der dortigen katholischen Universität skizziert P. Granfield, *Johannes Quasten. A Biographical Essay* (II, 921/23), ergänzt durch eine vollständige Bibliographie der Arbeiten Quastens aus den Jahren 1929/69 (II, 924/37). Als Hg. der „*Studies in Christian Antiquity*“ (15 Bd. Washington 1951/70), als Mitherausgeber der kommentierten Übersetzungen „*Ancient Christian Writers*“ (38 Bd. Westminster [Md.] — London 1946/70) und weiterer wissenschaftlicher Reihen von Quellen und Untersuchungen ist er für die patristische Forschung ebenso unentbehrlich geworden wie durch die von ihm verfaßte, vielfach übersetzte und im englischen Sprachraum maßgebend gewordene mehrbändige Patrologie. Einen intimeren Einblick in das Maß an persönlicher Ausstrahlung, das Quasten besessen haben muß und kraft dessen es ihm gelungen ist, der patristischen Forschung in Amerika lebhaft Impulse zu vermitteln, gewähren die sehr warmherzig geschriebenen Beiträge von W. J. Burghardt, *Ergon Kyriakon. Johannes Quasten as Teacher, Scholar and Friend* (II, 915f) und J. Pelikan, *ΔΙΔΑΧΗ und ΔΙΑΛΟΓΟΙ: A Personal Tribute to Johannes Quasten* (II, 917/20). Namen und Sachregister (II, 943/72) beschließen die beiden Bände, die ein des Meisters würdiges Werk geworden sind. Ihren wissenschaftlichen Reichtum hier auszubreiten, war nicht möglich. Doch darf versichert werden, daß die Hg. an die wissenschaftliche Qualität der einzelnen Beiträge ein nicht geringes Maß angelegt haben. Verzettelt in den Materialsammlungen der Gelehrten und den Katalogen der Bibliotheken werden sie noch häufig auftauchen und mit dem Hinweis auf ihre Herkunft aus der Festschrift Johannes Quasten, die Erinnerung an das ἔργον κυριακόν eines bedeutenden Patrologen wachhalten.

Ernst Dassmann

Bonn

Dassmann, Ernst: Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst. – Münster: Aschendorff (1973). IX, 494 S., 51 Tafeln mit 66 Abbildungen im Anhang, 8 Tabellen als Beilage. (Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 36) kart. DM 78.–

Die Abfassung dieser sehr umfänglichen und gehaltreichen Studie, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster als Habilitationsschrift angenommen wurde, setzt nicht nur ein hohes kirchen- und dogmengeschichtliches, sondern vor allem ein gediegenes archäologisches Wissen voraus. Die zur sachgerechten Bearbeitung erforderliche Methode wird vom Vf. in der Einleitung kurz erläutert. Es soll geklärt werden, ob und in welcher Weise der Komplex „Sündenvergebung“ in den frühen ikonographischen Zeugnissen Spuren hinterlassen hat (2), in welchem Maße das Verlangen nach Sündenvergebung im Gesamt der Bildmotive dieser Zeit mitschwingt (7).

Was die zeitliche Beschränkung betrifft, so bildet die frühkonstantinische Zeit die oberste Grenze. Eine geographische Einengung kann nach der Überzeugung des Vf. vernachlässigt werden, weil Unterscheidungen wie Osten und Westen, Ägypten, Afrika oder Rom, was die religiösen Probleme angeht, im 3. Jahrhundert noch von untergeordneter Bedeutung sind und für die Denkmäler sowieso kaum getroffen werden können (6).

Es soll vorweg anerkannt werden, daß der Vf. das gesteckte Ziel erreicht hat, wenn auch der größere Teil der Arbeit, nämlich die Kapitel 2–3 (76–340), nicht der Darstellung eines vertieften Verständnisses der Ikonographie bis Konstantin unter dem besonderen Aspekt der Sündenvergebung dienen, sondern versuchen, die theologischen Voraussetzungen für eine sinngerechte Deutung der verschiedenen Bilder zu schaffen. Bei einem Vergleich der tatsächlichen ikonographischen Auswertung, die im 4. Kapitel erfolgt (341–447), mit den vorausgehenden dogmengeschichtlichen Erörterungen, wird man fragen dürfen, ob diese letzteren Ausführungen im Blick auf die eigentliche Themenstellung nicht wesentlich kürzer sein könnten. Ein beachtlicher Teil der dogmenhistorischen Ausführungen dient dem Verständnis der frühchristlichen Frömmigkeit und Kunst nur insofern, als diese auf dem Hintergrund des geistesgeschichtlichen Horizonts erläutert werden.

Das 1. Kapitel (9–75), das der Grundlegung dient, bietet zunächst einen umfassenden Überblick über den Denkmälerbestand der vor- und frühkonstantinischen Zeit, die sich vor allem auf die Katakombenmalerei und die Sarkophage erstreckt. Noch entscheidender sind die methodischen Fragen über das Auslegungsprinzip der aufgefundenen Kunstwerke. Der Vf. legt die in der bisherigen Forschung vorgeschlagenen Wege dar und kommt zu der Überzeugung, daß nur eine symbolische Interpretation der frühchristlichen Bildkunst gerecht wird. Der Betrachter soll nicht bei den Bildern stehenbleiben, sondern auf eine Wahrheit oder ethische Forderung, die im Bild wiedergegeben wird, hingewiesen werden (47–48).

Schwieriger ist die Frage, ob und in welchem Umfange die breit dargestellte Theologie der Väterzeit zur Deutung des ikonographischen Befundes herangezogen werden darf. Der Vf. hält eine Deutung der Bilder durch die Texte für möglich und sinnvoll, wenn beachtet wird, daß die ikonographischen und literarischen Zeugnisse Schöpfungen *sui generis* sind und somit eigenen Regeln der Interpretation folgen (56). Man wird sich hüten müssen, einen ungerechtfertigten Abgrund zwischen Volksfrömmigkeit und Theologie, zwischen Aussagen der frühchristlichen Kunst und den Schriften der Väter zu konstruieren (57). Es gibt eine Kombination zwischen Theologie und Volksfrömmigkeit einerseits und Texten und Bildern andererseits (59). Es geht um die Deutung der Bilder aus dem lebendigen Glauben und der Frömmigkeit des christlichen Volkes (61).

Unter Zugrundelegung dieser Methode erlangt dann das 2. Kapitel (76–182) seine Bedeutung, wenn es sehr verschiedene theologische Fragen über Taufe, Buße und Martyrium behandelt, so etwa: Grundverständnis und Vollzug der Taufe, Bilder für die Taufe, die Taufe Jesu als Vorbild für die christliche Taufe; der religiös sittliche Zustand der Gemeinden; die Sündenfurcht und das Vertrauen auf Vergebung, die Bußfrömmigkeit des 3. Jahrhunderts und die Gesinnung der lebenslangen Buße; das Martyrium als persönliche Vollendung und Sühne, die Interpretation des Martyriums als zweite Taufe, die Sündenvergebungsfunktion der Märtyrer usw.

Das 3. Kapitel (183–340) bietet die Auslegung der in der frühchristlichen Kunst dargestellten Bildmotive in der Literatur des 2. und 3. Jahrhunderts. Unter den alttestamentlichen Motiven werden behandelt: die Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham, das Quellwunder des Mose, das Noebild in den Katakombenmalereien; die Exegese des Jonasgeschens und des Berichtes über den Sündenfall, der Geschichte von

Daniel in der Löwengrube und den drei Jünglingen im Feuerofen, der Susannaerzählung und der Hiobsgestalt und der Himmelfahrt des Elias. Unter den neutestamentlichen Bildmotiven erscheinen die Auferweckung des Lazarus, die Samariterin am Jakobsbrunnen, die Heilungswunder (die Heilung des Gichtbrüchigen, des Blinden und der blutflüssigen Frau), das Weinwunder von Kana und das Hirtenbild.

Gerade in diesem Abschnitt beweist der Vf., wie sehr er die Väterliteratur kennt. Er bietet mit großem Geschick den Wandel der Deutung der Szenen in der Theologie des Ostens und Westens dar und schafft so die Voraussetzung für den schwierigen letzten Teil, der das Ziel der gesamten Abhandlung ist.

Das 4. Kapitel (341–447) widmet sich schließlich der ikonographischen Auswertung, d. h. der Frage, ob die in den vorausgehenden Kapiteln erhobenen Resultate in der vor- und frühkonstantinischen Ikonographie eine Bestätigung finden und die Monumente den in der Literatur nachgewiesenen Tauf-, Buß- oder Martyriumsgehalt der biblischen Motive unterstreichen (341).

Verhältnismäßig einfach ist die Interpretation der Taufbilder. Direkte Taufbilder, d. h. die Darstellung von Taufszenen finden sich sowohl auf den Sarkophagen wie in den Katakombenmalereien. Unter den indirekten Taufbildern und baptismalen Kompositionen erscheinen das Bild des Fischers (Anglers), die biblischen Motive des Quellwunders, die Heilung des Gichtbrüchigen und der Samariterin. Der Vf. gibt hier nicht nur einen Überblick über die Darstellungen als solche, er ordnet die einzelnen Bilder in die größere Gesamtkomposition ein und stellt jeweils die kritische Frage, ob es sich im einzelnen um eine Taufdarstellung und Interpretation handeln kann.

Wesentlich schwieriger ist die Suche nach dem ikonographischen Niederschlag der Sündenvergebung durch das Bußsakrament, weil es keine Bußbilder gibt, in denen sich das Verlangen nach Sündenvergebung in realistischen oder symbolischen Darstellungen eines sakramentalen oder liturgischen Bußaktes verdichtet hätte, um die dann eine Reihe weiterer indirekter Bußbilder gruppiert werden könnte (373). Trotzdem ist der Vf. mit Recht der Überzeugung, daß der Gedanke der Sündenvergebung durch das Bußverfahren in der Ikonographie nicht gefehlt hat, so schwierig auch die Deutung einzelner Bilder sein mag. Er nennt in diesem Zusammenhang u. a. das schon erwähnte Hirtenbild, das gelegentlich mit der Jonasszene verbunden wird, die Darstellung des Sündenfalls, die Auferweckung des Lazarus und die Noegestalt.

Es kann hier nicht näher ausgeführt werden, mit welcher Akribie der Vf. die einzelnen Darstellungen prüft und wie zurückhaltend er in einer kritischen Auseinandersetzung mit der bereits vorliegenden Literatur die Frage stellt, ob und in welchem Umfang unter Berücksichtigung aller Argumente das Bußgeschehen einen direkten oder indirekten Niederschlag in der bildlichen Darstellung gefunden hat.

Ähnlich schwierig gestaltet sich die Frage nach bildlichen Darstellungen von Märtyrern in ihrer Eigenschaft als Fürbitter und Sündenvergeber, weil auch hier nicht von einer formal-inhaltlich identifizierbaren Szene ausgegangen werden kann, um die sich dann eine Anzahl verschlüsselter Szenen gruppieren ließe. Realistische Darstellungen des Martyriums und Kultbilder von Märtyrern sind nach dem übereinstimmenden Urteil der Archäologen im 3. Jahrhundert nicht nachweisbar (419–420). Die Frage kann für diese Zeit also nur lauten, ob es Martyriumsdarstellungen in verhüllter Form gegeben hat. Unter dieser Rücksicht werden dann u. a. die Bilder von Daniel in der Löwengrube und den Jünglingen im Feuerofen untersucht. Der Vf. kommt zu dem Ergebnis, daß mit großer Wahrscheinlichkeit mit dem Danielbild an das Martyrium der Propheten erinnert werden soll. Nicht eindeutig entschieden werden kann hingegen die Frage, ob nur auf das Martyrium und seine sündenvergebende Funktion hingewiesen oder auch hinter dem Danielbild die fürbittende Macht des Märtyrers sichtbar gemacht werden soll (431).

Gerade dieses letzte Kapitel zeigt, wie schwierig die Interpretation der ikonographischen Darstellung im einzelnen ist und wie sehr die Ergebnisse selbst von anerkannten Forschern differieren. Der Vf. versucht in jedem einzelnen Fall eine kritische Auseinandersetzung und eine abgewogene eigene Urteilsfindung. Viele Fragen muß er offen lassen.

Trotz einiger kritischer Einwände darf die vorliegende Untersuchung als ein sehr wertvoller Beitrag nicht nur für die christliche Ikonographie, sondern auch für die schwierige Dogmengeschichte der Sündenvergebung gelten. Der Vf. versteht es, Gesichtspunkte hervorzuheben, die bisher in dieser präzisen Darstellung und Zusammenfassung nicht erbracht wurden. Die verschiedenen Register erleichtern das Benützen der Arbeit. Daß viele Tafeln mit Abbildungen und tabellarischen Übersichten beigelegt sind, verpflichtet zu einem zusätzlichen Dank gegenüber dem Verfasser.

Schneider, Theodor: Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel „anima forma corporis“ im sogenannten Korrektorenstreit und bei Petrus Johannes Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne. — Münster: Aschendorff 1973. VI, 288 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF Bd 8) kart. DM 48.—

Das immer wieder vereitelte Verlangen heutigen Denkens, den als Einheit erfahrenen und geglaubten Menschen als Einheit auch zu begreifen, erscheint allmählich allein durch unsere eigenständige Denkkraft kaum erfüllbar. Die effizienteste, wenn auch mühsame Methode, unserer tiefgewurzelten Befangenheit in der platonisch-cartesianisch-neuzeitlichen Anthropologie zu entkommen, bleibt wohl die der historischen Studien. Th. Schneider, junger Professor für Dogmatik an der Universität Mainz, geht in dieser seiner Buchumer Habilitationsschrift weit vor unser Zeitalter zurück und untersucht gründlich „die bedeutendste anthropologische Definition eines allgemeinen Konzils“ (3), nämlich die provozierende Formulierung des Konzils von Vienne (1311–1312): „quod anima rationalis seu intellectiva... sit forma corporis humani per se et essentialiter“ (DS 902). Durch den genauen „Versuch einer Aufhellung der Entstehungsgeschichte und damit der inhaltlichen Aussage dieser ... Formel“ (3) führt Vf. den Leser in die von uns weit entfernte Denkwelt des Hochmittelalters und vermittelt die differenzierte Vielfalt jenes diffizilen Ringens mit einem wichtigen Problem, das Theologen und Philosophen eines jeden Zeitalters von neuem beschäftigen muß. Des näheren beschränkt sich Sch.s Darstellung auf den Ausgangspunkt dieser „aristotelischen“ Formel bei Thomas von Aquin, auf den davon entzündeten sog. Korrektorenstreit zwischen Dominikaner- und Franziskanertheologen und schließlich auf den konkreten „Bezugspunkt der konziliaren Überlegungen, nämlich das sensible pluralistische, auch innerhalb der Franziskanerschule sehr ungewohnte System des Petrus Johannes Olivi“ (247).

Das Werk erfreut sich einer ausgereiften und sehr auf den Leser bedachten Gliederung in acht Kapiteln. Nach (I) einer Einleitung in die Einordnung des Themas sowie in dessen vorliegende Abhandlung schildert Vf. (II) den historischen Ausgangspunkt der anthropologischen Kontroverse, d. h. die erstmalige Einheitsthese des Thomas von Aquin. Dann (III) wird der geschichtliche Ablauf des Korrektorenstreits im ganzen skizziert. Als Vertreter der herkömmlichen pluralistischen Position wird in einem IV. Kapitel Wilhelm de la Mare gewürdigt. Das darauf folgende V. Kapitel bietet demgegenüber ein Bild der bisher bekannten Verteidiger des thomanischen Standpunkts gegen Wilhelms Schrift *«Correctorium Fratris Thomae»*, wobei die fünf folgenden Dominikaner pointiert vorgestellt werden: Richard Knapwell, Robert von Orford, Johannes von Paris, Wilhelm von Macclesfield und Rambert (von Primadizzi) von Bologna. Nach dieser Eruierung der eigentlichen Textgrundlage reflektiert Schneider (VI) auf den mannigfaltigen durchgesehenen Gedankenstoff und widmet ihm eine tiefgehende Analyse, in der, einmal, die Schwere der je verschieden verwandten hylomorphistischen Begrifflichkeit und, zum anderen, die theologischen Triebfedern des Streites hervorgehoben werden. Nachdem nun Klarheit über den bisherigen Stand der Debatte verschafft ist, befaßt sich Kap. VII mit P. J. Olivi und seiner komplizierten Doktrin. Am Schluß befindet sich ein kurzes, auswertendes und einige Überlegungen im Blick auf das Konzil selber beinhaltendes Kapitel (VIII).

Augenscheinlich verlangt eine solche Studie sowohl historische Akribie als auch spekulative Durchdringung. Beides leistet Vf. voll auf. Der spekulative Höhepunkt des Buches verkörpert sich m. E. in der Darlegung der thomanischen Lehre; der denkhistorische Höhepunkt (wenn ich es so nennen darf), wohl in der sorgsam resoluto der vielen Gegebenheiten der Lehre Olivis auf ihre prinzipiellen Zusammenhänge. Auffallende Eigenschaften des Buches sind außerdem eine gezielte und angemessene Verwendung von Zitaten, eine ungewöhnlich harmonische Komplementarität zwischen Text und Fußnoten, ein gewandter Umgang mit der fremdsprachigen Sekundärliteratur und ein sehr logisch durchdachter Aufbau der Darstellung.

Wichtig bei der Ergründung der thomanischen Anthropologie ist die Wiedererlangung der damaligen Fragestellung sowie der Originalität von deren Lösung. Mit Recht indessen betont Sch. die Anstößigkeit der thomanischen Konzeption und macht somit die Bedeutung der davon entfachten Debatte für den Leser wirklich nachvollziehbar. Im Aristotelismus selbst nämlich gibt es gar keinen Platz für irgendwelche Antworten zu dem folgenden, aristotelisch formulierten Problem, das aus den christlichen Lehren, beispielsweise der Unsterblichkeit des Geistes und Auferstehung des

Fleisches, entsteht: „Wie kann eine inkorrumpible, geistige Substanz Form eines korruptiblen Körpers sein, und zwar so, daß beide eine wirkliche Einheit im Sein, ein ‚unum simpliciter‘ bilden?“ (9). Einmal eingesehen, bewirkt dieses Dilemma eine seltene Faszination und Herausforderung für den christlichen Theologen. Sollte er es überhaupt nicht wahrhaben wollen — es z. B. für sogar unchristlich erklären, wie viele Theologen unseres Jahrhunderts —, so vermag er letztlich nicht mehr vom Menschen im ganzen zu reden. Will er es aber auflösen, so braucht er eine wesentlich neue, Aristoteles (und Descartes) transzendierende Sicht. Die originelle Einsicht des Thomas entdeckt man nun von neuem, nur wenn man, wie Schneider, die Geschichte unvoreingenommen und gewissenhaft bedenkt und sie nicht bloß als eine Folie gemäß den Bedürfnissen der eigenen Position hin und her manipuliert. Dementsprechend weiß Vf. einerseits die exzellenten, aber in Deutschland zu wenig bekannten Werke eines Anton C. Pegis voll zur Geltung kommen zu lassen und andererseits die unfundierten Interpretationen eines K. Bernath und sogar von J. B. Metz zutreffend außer Kraft zu setzen. Weil es Thomas gelang, den ganzen Menschen gerade als ganzen auf ein einziges Prinzip, d. h. esse, zu bringen, wandelte er den aristotelisch-hylomorphistischen Seelenbegriff in eine Dimension um, die sowohl Geist als auch Körper umfaßt und gründet. Diesbezüglich kommt Schneider (obwohl an einer vielleicht verspäteten Stelle seines Buches) zu der zutreffenden tiefsinnigen Feststellung: „Thomas löste das ‚aristotelische Dilemma‘ dadurch, daß er den ‚intellectus separatus‘ des Aristoteles als die virtus und operatio intellectiva (um)deutet, die selber eine solche der substantia animae sei, welche forma corporis ist“ (245).

Nur, es bleibt in Vf.s Erklärung m. E. unbeantwortet, wieso das Dilemma durch die metaphysische Wendung des Thomas gelöst werden sollte. Vielmehr scheint es mir, damit lediglich aufgeschoben zu werden. Wie aber, so stellt sich die Frage in ihrer neuen Form, soll eine materielle Seinsweise aus einer immateriellen Seinsweise hervortreten? Auf diesem Niveau spielt die Frage allerdings keine Rolle in den Korrektorenstreit und geht insofern vielleicht über das Thema des Buches hinaus; hätte Vf. dennoch die anspruchsvolle thomanische Seinslehre auf den zentralen Platz gerückt (wozu sich die einschlägigen Werke Et. Gilsons dienlich gemacht hätten), so wäre wahrscheinlich u. a. verständlicher gewesen, warum „dieser Entwurf sich in seiner strengen Fassung in der Theologie nie ganz durchgesetzt hat“ (57). Im übrigen, da menschliches esse (im Sinne von *actualitas omnium actuum*) notwendig als partizipierend zur Erscheinung kommt, ließe sich dann aufweisen, wie die Einheit des Menschen letztlich nur in Verbindung mit Gott ergründbar bleibt, d. h. wie Anthropologie an diesem Punkt in Theologie einmündet.

Es liegt nahe, den Grund dieses Verzichts zu mutmaßen. Er klingt meiner Überzeugung nach mehrfach in dem Buch an — freilich ohne erhebliche Folgen — und betrifft das Verhältnis der Philosophie zur Theologie. Manche Aussagen des Autors erwecken bei mir den Eindruck, daß die Tragweite der Philosophie in der Theologie sich lediglich im Bereich der Begrifflichkeit erschöpfen sollte (vgl. S. 3, 12, 15, 54, 238, 245). Wenn das stimmt, dann würde es sich in dieser Frage bloß um die Möglichkeit handeln, innerhalb des Sprachspiels der aristotelisch-hylomorphistischen Begrifflichkeit und konform mit ihren gegebenen Gesetzen die angeblich schon gewußte Einheit des Menschen konsequent auszudrücken. Kein sachlicher Fortschritt, sondern nur ein sprachlicher könnte infolgedessen anvisiert werden. Nun mag man über eine solche moderne Auffassung streiten können, aber unzweifelhaft dürfte sein, daß die hochmittelalterlichen Theologen sie nicht geteilt haben. Bezeichnenderweise nannten sie Erkenntnis ja schon verbum. Letzten Endes sei aber nachdrücklich hervorgehoben, daß diese vermutete Auffassung des Vf.s so gut wie keinen substantiellen Einfluß auf das, was er sich vorgenommen hat, ausübt; dafür hegt er zu viel Respekt vor den Texten. Es ginge höchstens um eine tiefere Lotung des Themas bzw. eine Erklärung für das Ausbleiben derselben.

Der Vergessenheit des thomanischen esse-Begriffs zufolge gerieten sowohl die Verteidiger der Einheitsthese als auch die Formpluralisten zwangsläufig in unlösbare Aporien: Während die Einen durch die Annahme der inadäquaten aristotelischen Seelendefinition nicht inmunde waren, Tod, embryonale Entwicklung und die Identität des Christusleibes systematisch zu erklären, waren die Anderen durch dieselbe Annahme unfähig, die Verbindung der „Teile“ des Menschen zu erklären. Beide griffen infolgedessen über den strengen Aristotelismus hinaus und postulierten Notlösungen wie einerseits die „Kadaverform“ oder andererseits die „colligantia naturalis“ (was m. E. zeigen dürfte, daß sich das Anliegen von keiner der drei Positionen ausreichend deuten läßt als der Versuch, schon Gewußtes in eine neue, d. h. aristotelische, Begrifflichkeit zu

übersetzen]. Die verschiedenen Ergebnisse resultierten aus der jeweiligen Prioritätensetzung; sie „wirken auf ihrem eigenen Terrain überzeugend, aber auch nur dort“ (183). Die zwei Grundpfeiler der Pluralisten waren „eine gewisse Aktualität der Materie bzw. die forma corporeitatis auf der einen und eine geistige Materie innerhalb der Seele auf der anderen Seite“ (183). Ihnen blieb die hylemorphistische Idee einer reziproken Kausalität zwischen zwei Seinsprinzipien unbekannt. Trotz Unterscheidungen wie die zwischen perfectio (forma, substantia) incompleta und completa konnten sie nicht umhin, mehrere subsistierende Wirklichkeiten im Menschen zugrunde zu legen. Darauf beruht die Wichtigkeit des Begriffs „colligantia naturalis“, die Schneider, J. P. Müller folgend, ihm beimißt.

Etwas weniger gelungen als solche zusammenfassenden Analysen seitens des Autors sind seine kurzen Bemerkungen unter der sehr modern gefaßten Überschrift: „Offenbarungswahrheit und philosophische Terminologie“ (202–207). Mir will es den mittelalterlichen Theologen gegenüber unfair erscheinen, wenn Vf., unsere heutige Gleichsetzung des theologischen Sinnes der Heiligen Schrift mit der Intention ihrer menschlichen Verfasser voraussetzend, ihnen „die unkritische Identifikation von biblischer und aristotelischer Terminologie“ (205) vorwirft. Hätte man zuerst die mittelalterliche Hermeneutik, die sich von der unsrigen fundamental unterscheidet und keineswegs unreflektiert war, eruiert, so hätte man wahrscheinlich keine „überraschende Kurzschlüssigkeit zwischen biblischer Terminologie und philosophischer Deutung im Kontext des zeitgenössischen Verständnisses“ (205) gefunden – mindestens fiele der Überraschungseffekt hin. Vielleicht ließe sich auf diese Weise darüberhinaus einsichtig machen, wieso damals „ein massives Mißverständnis des biblischen Terminus *sarx*“ (201) wie auch das „völlige Mißverständnis des biblischen soma-Begriffs“ (206) ohne weiteres und ohne Einspruch zustande kommen konnten.

Kein billiges Referieren, sondern unnachgiebiges historisches Interpretieren ersten Ranges – das bietet das Olivi-Kapitel. Bar jeden Überflusses bringt es das Wesentliche in den Brennpunkt und bohrt hinein bis zu einer erschöpfenden Auswertung des Entwurfs Olivis. Nachdem konstatiert wird, wie die bisherige nuancierte Oliviforschung wegen stark gegensätzlicher Urteile in eine gewisse Ratlosigkeit führt, erhellt Vf. die komplizierten Gegebenheiten der primären Quellen im Hinblick auf deren thomanische, aristotelische und franziskanische Einflüsse. Somit erweist sich Olivi als Anhänger sowohl des strengen universalen Hylomorphismus als auch der Einheitsthese. Mit Thomas verwarf er die gängige franziskanische Auffassung einer subordinatio essentialis unter den verschiedenen Formen im Menschen. Indem er aber eine materia spiritualis vertrat, entpuppt er sich dennoch als echter Aristoteliker und Pluralist, der zwei Entitäten im Menschen unumgänglich behaupten muß. Zur Begründung der Einheit blieb ihm schließlich nichts übrig, als einen Neologismus, die „forma totalis“, postulatorisch einzuführen. Dies aber ist nach Vfs. Ansicht ein uneigentlicher Gebrauch des Formbegriffs, der keine strenge Korrelation von Materie und Form kennen sollte. Was man außerdem hätte zeigen können, wäre, daß wir hier einen „Vorläufer des theologischen Nominalismus“ (J. Koch) haben, denn gerade an diesem Punkt unterscheidet sich Olivi wesentlich von Thomas, der seinerseits das Bedürfnis nach einer Gesamtform mit seinem esse-Begriff erfüllen und damit begründeterweise, wie Wm. E. Carlo 1964 bewies, Materie gerade auch als Form fassen konnte. Statt dessen verfiel Olivi dem dualistischen „aristotelischen Dilemma“, wobei er den Pluralismus an seine Grenze und in eine offenkundige Krise trieb.

Vor solcher Konsequenz erschranken Olivis pluralistische Ordensbrüder, und ihnen gelang es auf dem Viennener Konzil, dagegen die Einheit des Menschen hylemorphistisch (ohne die näheren Differenzierungen des Korrektorenstreits) definieren zu lassen. Unter anderem kommt Schneider in einigen abschließenden Feststellungen über die Lehräußerung des Konzils somit zu dem Ergebnis, daß die verbreitete Annahme, das Konzil habe die Position des Thomas übernommen, den historischen Fakten widerspricht. Hinwiederum nur ein Beispiel für die bedeutsamen Ergebnisse einer exakten, unpräjudizierten, tiefgründigen, ja sogar schönen Studie, die den Leser zu der Entdeckung des Alten als des Neuen hinführt.

Mainz

William J. Hoyer

Studia Westfalica. Beiträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde Westfalens. Festschrift für Alois Schröer. Hrsg. von Max Bierbaum. – Münster: Aschendorff (1973). XII, 407 S., 1 Abb. (Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens, Bd 4) Lw. DM 78.–

Der vorliegende Band, der Alois Schröer zum 65. Geburtstag gewidmet ist, umfaßt nach einem Geleitwort von Bischof Heinrich Tenhumberg sechzehn Aufsätze zur Kirchen- und Landesgeschichte und zur religiösen Volkskunde Westfalens, zu den Gebieten also, denen Schröer sich in seiner Forschungsarbeit vornehmlich zugewandt hat, wie das (von N. H u m b u r g zusammengestellte) Verzeichnis seiner Veröffentlichungen zeigt (403–407), das diese Festschrift beschließt. Die Beiträge sind nicht um ein zentrales Thema gruppiert, sondern behandeln Gegenstände, die sachlich recht breit gestreut sind und vom 9. bis zum 20. Jahrhundert reichen. In den meisten sind auch Dokumente wiedergegeben, in manchen ist deren Edition und Kommentierung die eigentliche Absicht.

Da es hier nicht möglich ist, die Aufsätze im einzelnen vorzustellen und zu besprechen, muß ihre vollständige Aufzählung genügen. Dabei wird statt der vom Hrsg. gewählten alphabetischen, an den Namen der Verfasser orientierten Anordnung, in chronologischer Reihenfolge verfahren.

In die Anfangszeit des Bistums Münster führt Basilius Senger mit seinem Beitrag „Liudger in der Utrechter Väter-Tradition“ (341–353). – „Aus der Frühzeit des Territoriums der Bischöfe von Münster. Das Bruchstück eines bischöflichen Tafelgüterverzeichnisses (um 1250) und Ritter Lubbert von Schwansbell, Offizial zu Billerbeck“ nennt Joseph Prinz seine kommentierende Edition eines Pergamentdoppelblatts aus dem Stadtarchiv Münster (259–284). – Vom 13. bis ins 20. Jahrhundert reicht die „Glockengeschichte des Kreises Warendorf“ von Friedrich Helmer (93–147). – Über den gleichen Zeitraum erstrecken sich die von Helmut Lahrkamp behandelten Nachrichten „Vom Patronatsrecht des münsterschen Rates“ über Pfarr- und Vikariestellen (214–229). – Emil Lengeiling hat die „Agapefeier beim ‚Mandatum‘ des Gründonnerstags in einer spätmittelalterlichen Agenda aus dem Bistum Münster“ (Ende 15. Jh., Pfarrei Ottenstein bei Vreden) untersucht und deren Text mitgeteilt (230–258). – Einen personengeschichtlichen Beitrag zur münsterschen Wiedertäuferzeit bietet Wilhelm Kohl mit „Heinrich Roll. Beiträge zu seiner Biographie“ (185–194). – „Ein Paderborner Visitationsbericht vom Jahre 1575“, der sich auf neunzehn visitierte Pfarreien bezieht, ist durch die Edition von Johannes Bauermann der Forschung leicht zugänglich gemacht worden (1–52). – Ereignissen und Personen der Zeit Christoph Bernhard von Galen, dessen Korrespondenz mit dem Hl. Stuhl Alois Schröer kürzlich veröffentlicht hat¹, sind drei Beiträge gewidmet: Manfred P. Becker behandelt „Die Ernennung von Johannes Alpen zum Generalvikar und Siegler durch Christoph Bernhard von Galen. Ein Beitrag zu den Archidiaconalstreitigkeiten im Bistum Münster im 17. Jahrhundert“ (53–75); Hans W. Welter befaßt sich mit „Streitschriften zur Münsterer Koadjutorwahl 1667/68. Ein Versuch der Einordnung“ und veröffentlicht eine Relatio von 1667 (376–402); Adolf Risse liefert „Beiträge zu einer Biographie des münsterischen Arztes Dr. med. Bernhard Rottendorf (1594–1671)“ (285–340, mit Dokumentenanhang). – Max Georg Frhr. von Twinkel stellt „Die Münstersche Stiftung des Johannes Heerde“ von ihrer Gründung (1718/1733) bis in die Gegenwart vor (354–375). – Max Bierbaum teilt „Ein documentum pietatis des münsterschen Großen Kaland aus dem Jahre 1803“ mit, worin dieser für den Fall einer Aufhebung des Domkapitels sein Vermögen den Barmherzigen Brüdern vermachte (76–83). – Martha Bringe-meier berichtet über „Die Kleidung der Geistlichen in Coesfeld um 1800“ (84–92). – Aus vatikanischen und deutschen Archiven stammende „Römische Quellen zur Bischofsernennung Wilhelm Emmanuel von Kettlers 1850“ hat Erwin Iserloh ediert und erläutert (159–184). – Hans Joachim Kracht hat einen Beitrag über „Adolf Kolping und die Gründung der ersten Gesellenvereine in Westfalen“ (zwischen 1850 und 1860) beige-steuert (195–213). – Noch lebendigem Brauchtum und dessen Wurzeln ist Norbert H u m b u r g nachgegangen: „Die volkstümliche Gestaltung der Osternacht in Hallenberg. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde Westfalens“ (148–158).

Münster/Westf.

Alwin Hanschmidt

¹ Die Korrespondenz des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen mit dem Hl. Stuhl (1650–1678). Hrsg. von Alois Schröer. Münster 1972.

Brosseder, Johannes: Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum. – München: M. Hueber (1972). 398 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd 8) kart. DM 50.–

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine kath. theol. Diss. Brosseder hat sich an ein heikles Thema gewagt. Es birgt zwei Gefahren in sich, denn es kann sowohl dazu verführen, in die bloße Luther-Polemik erneut einzuschwenken, als auch gerade aus dem Bestreben nach einem ökumenischen Verständnis die Position Luthers zu milde zu interpretieren. Um diesen Gefahren zu entgehen, hat der Vf. zweierlei getan. Er hat erstens die Zeugnisse für die Interpretation und Rezeption von Luthers Aussagen zum Judentum gesammelt und überprüft; er hat zweitens die ausgesprochenen Judenschriften Luthers in den Zusammenhang der übrigen Aussagen des Reformators über die Juden gestellt und sie von dem Ansatz seiner Theologie, der Rechtfertigungslehre aus, erneut gedeutet.

Er konnte sich bei der Sammlung der Zeugnisse für Rezeption und Interpretation nicht mit dem einfachen Nachweis begnügen, sondern mußte vielmehr aufweisen, aus welchen weltanschaulichen Voraussetzungen Rezeption und Interpretation erfolgten. Aus der Theologie der Reformationszeit selbst wird nur Johannes Mathesius herangezogen. Mit Johann Georg Walch kommt ein Theologe der Barockzeit zu Wort. Doch sind dies eigentlich mehr einleitende Beiträge. Das Hauptgewicht wird auf Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts gelegt.

B. gliedert den ersten, den Zeugnissen der Rezeption und Interpretation gewidmeten Teil in 5 Kapitel: Durchblick durch die Darstellungen bis 1911 – Wissenschaftliche Forschung von 1911–1945 – Kleinere Schriften zwischen 1911 und 1945 – Wissenschaftliche Forschung nach 1945 – Kleineres Schrifttum nach 1945 und Versuche zur Bewältigung der Vergangenheit. Es kommen sowohl protestantische wie katholische Autoren zu Wort. Aber auch jüdische Darstellungen werden herangezogen und schließlich sogar die völkischen und nationalsozialistischen Deutungsversuche.

Schon aus den Kapitel-Überschriften geht hervor, daß B. sich nicht auf die eigentlich wissenschaftliche Forschung beschränkt hat, sondern auch Zeugnisse von Autoren mitberücksichtigt, die weniger von einem wissenschaftlichen als einem apologetischen oder polemischen Ziel geleitet sind. Die Breite seiner Untersuchung mag es erklären, daß ihm dabei gelegentlich Irrtümer in der Einordnung unterlaufen sind.

Der schwerwiegendste dieser Irrtümer ist die Einordnung der „Judentumskunde“ von Hans-Jochen Gamm unter neuere jüdische Deutungsversuche innerhalb des V. Kapitels des 1. Teils. Als Vf. einer Judentumskunde muß man selbst nicht unbedingt Jude sein. Hans-Jochen Gamm ist nie etwas anderes als ein evangelischer Christ gewesen. Seine „Judentumskunde“ wurde ursprünglich für praktische Ziele für den Unterricht an nicht-jüdischen Schulen verfaßt. Gelegentlich scheint der Vf. sich zu sehr auf seinen Zettelkasten verlassen zu haben, statt an den Originaltiteln bzw. Verfasseramen die Richtigkeit zu überprüfen. So zitiert er konstant J. Schilling als Herausgeber der „Monumenta Judaica“. Doch heißt der Herausgeber in Wirklichkeit Konrad Schilling.

Sieht man von diesen Fehlern ab, so darf man anerkennen, daß auf einer wirklich breiten Basis Autoren verschiedenster Richtungen zu Worte kommen. Der Ertrag der Durchmusterung der verschiedenen Zeugnisse ist allerdings weniger wichtig für die Luther-Forschung als für die Aufhellung der weltanschaulichen Positionen, die die Vf. selbst jeweils einnehmen. Das Ergebnis der Übersicht über die Interpretationszeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts ist einigermmaßen ernüchternd. Ein Großteil der Zeugnisse bringt kaum etwas zum Luther-Verständnis ein. Selbst ein Teil der ernst zu nehmenden Forschung ist auf einer zu schmalen Basis angelegt, weil in ihm nur die direkten Judenschriften Luthers berücksichtigt werden.

Am schärfsten geht der Vf. mit Friedrich Heer ins Gericht. In der Textüberschrift steht in Klammern bereits der Zusatz: Bewältigung durch Verteufelung. B. nennt Heers Buch „Gottes erste Liebe“ „eine der verantwortungslosesten Luther-Deutungen in jüngster Zeit“. Er empfindet Heers Luther-Bild als eine „grobe Geschichtsfälschung“; denn es ist seine Überzeugung, daß von Luther kein direkter Weg zu Julius Streicher führt. Der Versuch Heers, aufgrund der Forschung von Erik H. Erikson Luthers antijüdische Äußerungen tiefenpsychologisch zu deuten, wird von B. aus grundsätzlichen Erwägungen abgelehnt. Für B. zählt nur die Theologie. Nun ist es zwar richtig zu betonen, daß Luthers antijüdische Aussagen im Kontext einer theologischen Tradition stehen. Dennoch scheint mir damit nicht die Problematik voll ausgeschöpft zu sein. Trotz

aller theologischen Begründung bleibt doch nach den vorthelogischen Motivierungen zu fragen. Gewiß ist Heer zu einseitig und zu polemisch vorgegangen. Gewiß kann man nicht von der Psychologie alleine her den Aussagen Luthers gerecht werden. Man sollte sie aber doch mitberücksichtigen. Dies nicht genügend getan zu haben, ist m.E. eine Schwäche der Untersuchung von B. Sie ist aber erklärlich daraus, daß es ihm gelungen ist nachzuweisen, daß die antijüdischen Aussagen Luthers durchaus im Zusammenhang seiner Theologie stehen. Er kann die Kontinuität der theologischen Entwicklung Luthers nachweisen. Als Ergebnis seiner Untersuchung darf festgehalten werden, daß es keinen Bruch in den Stellungnahmen Luthers gegenüber den Juden gibt.

Dem zweiten Teil des Buches kommt darum die größere Bedeutung zu, wiewohl er an Umfang geringer als der erste ist. Es ist nicht nur verdienstvoll, die direkten Judenschriften in den Zusammenhang der Aussagen Luthers zu den Juden überhaupt zu stellen, sondern sich auch die Frage zu stellen, welches der spezielle Zweck und welches der Adressat der jeweiligen Judenschrift sind. B. macht deutlich, daß es sich auch bei der frühen Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“, 1523, um keine Missionschrift handelt, die an die Juden adressiert ist. Für christliche Leser und im innerchristlichen Bereich diskutiert Luther das Problem des nachbiblischen Judentums. Luther wehrt sich gegen den Vorwurf des Judaïsierens, speziell gegen die Behauptung, er habe die Jungfrauschaft Mariens geleugnet, indem er Jesus als Abrahams Samen bezeichnet habe. Die Erörterung über die Stellung zum nachbiblischen Judentum wird zugleich zu einer Darlegung der Methoden der reformatorischen Theologie. Zu Recht weist B. darauf hin, daß die sogenannten judenfreundlichen Vorschläge dieser Frühschrift Luthers nicht über die grundsätzliche theologisch begründete antijüdische Haltung Luthers hinwegtäuschen dürfe. Auch in der Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ findet sich eine gegen die jüdische Exegese gerichtete Schriftauslegung. Sie hat eine große Bedeutung innerhalb dieser Schrift. In ihr artikuliert er also schon deutlich ein Nein. Dies wird noch deutlicher für denjenigen, der sich klarmacht, daß auch für den Luther dieser Schrift es keine Hoffnung auf die Konversion des ganzen jüdischen Volkes gab, sondern daß er lediglich mit der Bekehrung einiger Juden rechnete. Schon von dieser Voraussetzung aus kann diese frühe Schrift nicht als Missionschrift verstanden werden, wiewohl sie apologetisch-missionarische Tendenzen enthält. Der Schritt von der Frühschrift zu den späten Judenschriften, vor allem der Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“, ist, wie B. nachweist, nicht sehr weit. Er nimmt damit vor allem gegen die Deutung von einem Wandel Luthers, wie sie z.B. Martin Stöhr mehrfach vorgetragen hat, Stellung und kommt zu einem ähnlichen Ergebnis wie schon vorher Wilhelm Maurer im zweiten Band von „Kirche und Synagoge“, wenn er sich auch nicht mit Maurers Thesen völlig identifiziert. Schon Maurer hat in „Kirche und Synagoge“ Luthers Aussagen aus den spezifischen Judenschriften in den größeren Kontext gestellt und nachgewiesen, daß die antijüdischen Aussagen ihre Begründung in der Theologie des Reformators finden. B. hat durch seine sorgfältige Untersuchung die Thesen Maurers im wesentlichen bestätigt.

Wenn die antijüdischen Aussagen Luthers nur sekundär oder gar überhaupt nicht von der Psychologie des Wittenbergers, sondern aus dem Kontext seiner Rechtfertigungstheologie bestimmt sind, dann haben sie eine überpersönliche und überzeitliche Bedeutung. Dann sind sie nicht nur für Luther sondern für die lutherische Theologie hinfort bedeutsam. Eine Revision der antijüdischen Aussagen bedeutet somit auch eine Revision der lutherischen Theologie selbst. Dies deutlich gemacht zu haben ist das größte Verdienst der Arbeit B.s. Damit erweist sich nun, daß die Frage nach den Aussagen Luthers zum Judentum tatsächlich nicht eine Angelegenheit lediglich für Reformationsgeschichtler ist, sondern daß sie in sich eine Aufgabe für die ökumenische Theologie selbst birgt. Somit war es berechtigt, daß ein katholischer Theologe diese Frage zum Exempel für die Rechtfertigungslehre Luthers ausgewählt hat.

Köln

Willehad Paul Eckert

Tomko, Josef: Die Errichtung der Diözesen Zips, Neusohl und Rosenau (1776) und das königliche Patronatsrecht in Ungarn. – Wien: Herder (1968). XVI, 159 S. [Kirche und Recht. Bd 8. Beihefte zum Österr. Archiv für Kirchenrecht, hrsg. von Willibald M. Plöchl. Dieser Band erscheint in Verbindung mit dem Slowakischen Institut Rom-Cleveland als Band VI der Slowakischen Studien (Monographien)] kart. DM/sfr 12.30

Über das Patronatsrecht in Ungarn zu schreiben bedeutet, wenn nicht die heikelste, so doch gewiß eine der heikelsten Fragen der Kirchenrechtsgeschichte Ungarns sowie auch der gesamten österreichischen Monarchie zu berühren. Es setzt bei dem Vf. eine sichere Kenntnis nicht nur aller geschichtlichen, kirchenrechtlich-politischen und sozialen Gegebenheiten, sondern auch der ideengeschichtlichen Entwicklung des mitteleuropäischen Raumes voraus. So fragt man sich spontan beim ersten Blick auf das äußerlich bescheidene Bändchen (knapp 120 Seiten der eigentlichen Abhandlung) von Josef Tomko: Wird es wohl was Neues und wissenschaftlich Relevantes über das heikle Thema bieten, und in welchem Maß und von welcher Qualität?

Das kurze Vorwort von Willibald M. Plöchl, sowie auch die Tatsache, daß er die Arbeit in seine Schriftenreihe „Kirche und Recht“ aufnahm, gibt dem Leser eine gewisse Bürgschaft. Die aufmerksame Lektüre des Werkes bestätigt nicht nur diese Vorempfehlung, sondern zeigt sie als fast überflüssig. Die Ausführungen des Vf., untermauert durch sein streng wissenschaftlich methodologisches Vorgehen, durch eine Fülle von bisher unveröffentlichten Quellen und durch seine gründliche Auswertung der einschlägigen Literatur, überzeugen von selbst.

Um den historischen Vorgang der Errichtung der Diözesen Zips (Spiš), Neusohl (Banská Bystrica) und Rosenau (Rožňava) im Jahre 1776 und die damit entstandenen Fragen kirchenrechtlicher Natur zu erörtern, führt T. seinen Leser in die Problematik ein, indem er die durch den Josephinismus bedingte geistesgeschichtliche Umwelt derselben mit ihren Auswirkungen auf das juristische Denken (vielleicht zu flüchtig) schildert (1–19). Im zweiten Kapitel berührt er bereits das Hauptobjekt seiner Untersuchung, indem er die geschichtliche Entwicklung und die verschiedenen Auslegungen des „obersten Patronatsrechts“ der ungarischen Könige im Bezug auf die Ernennung der Bischöfe darstellt (20–40). Die weiteren zwei Kapitel (III. u. IV.) sind der Überprüfung des geschichtlichen Verlaufs der Errichtung der erwähnten drei Diözesen und der Ernennung ihrer Bischöfe durch die Königin Maria Theresia gewidmet (41–85), während im letzten Kapitel das Verhalten des Heiligen Stuhls im ganzen Verlauf der Ereignisse geschildert wird (86–113).

Besonders lobenswert finden wir, daß der Vf. im Dokumenten-anhang das einschlägige Aktenmaterial, das er im Vatikanischen Archiv, im Österreichischen Staatsarchiv (Abt. Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien) und im Ungarischen Staatsarchiv (Magyar Országos Levéltár, Budapest) auffand, im vollen Wortlaut wiedergibt und dadurch ein methodologisches Postulat erfüllt, das leider immer noch nicht zu allgemein befolgter Regel der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung wurde.

T. hat mit dieser gründlichen, gut dokumentierten und ausgewogenen Untersuchung einen überzeugenden Beweis erbracht, daß das „oberste Patronatsrecht“ der ungarischen Könige eigentlich jeglicher geschichtlich sicheren und kirchenrechtlich gültigen Begründung entbehrt und vor allem der josephinistischen Auslegung des alten Patronatsrechts von A. F. Kollár (der, wie T. selbst, ein Slowake war) zuzuschreiben ist. Der Heilige Stuhl hat weder ein solches Privileg den ungarischen Königen jemals erteilt, noch die von ihnen daraus abgeleiteten Ansprüche anerkannt. Gegenüber diesen kirchenrechtlich wohl eindeutigen Feststellungen T.s bleiben aber die geschichtlich ebenso sicher feststellbaren Tatsachen stehen, daß Maria Theresia als „Apostolica Regina Hungariae“ die drei ungarischen (heute slowakischen) Diözesen gegründet, ihre Bischöfe sowie auch den neuen Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn ernannt hatte und diese ihre Entscheidungen am 1. Januar 1776 auch öffentlich verkündete, bevor sie sich an den Heiligen Stuhl mit dem Gesuch um die „Apostolische Confirmatio“ wandte. Rein geschichtlich gesehen, hat Maria Theresia also den Heiligen Stuhl vor ein „fait accompli“ gestellt, das dieser zwar unter kanonisch-formaler Bewahrung eigener Oberhoheit („motu proprio deque Apostolicae Potestatis plenitudine“), doch in der Substanz als solches hinnahm und nachträglich (am 13. März 1776) legalisierte. Diese versöhnliche, kompromißbereite Haltung des Heiligen Stuhls hat den kirchlichen Staatsabsolutismus in Ungarn gestärkt, der dann der Kirche, vor allem aber den nichtmagyarischen Völkern Ungarns bis zum Zerfall der Monarchie unschätzbaren Schaden antat, und dessen Nachwirkungen sich auch jetzt noch deutlich spüren lassen. Das sagt uns T. ausdrücklich nicht: er bleibt bei seiner Deutung der Ereignisse auf dem Boden der rein kirchenrechtlichen Betrachtung haften, was zwar sein gutes Recht sein mag, aber zugleich eine Schwäche seiner sonst ausgezeichneten Darstellung bedeutet. Wir sind nämlich der Auffassung, daß auch

und gerade bei so spezialisierten Forschungen die allgemein-historische Betrachtung des tatsächlich Geschehenen, des Faktischen, von wesentlichem Belang ist und daher nicht zu kurz kommen sollte.

Im ganzen kann man dieses Buch als einen bedeutenden Beitrag zur Kirchen- und Kirchenrechtsgeschichte Ungarns (bzw. Österreichs), zugleich aber auch als eine der wichtigsten wissenschaftlichen Leistungen zeitgenössischer slowakischer Kirchengeschichtsschreibung betrachten. Wir wollen diesen letzten Aspekt des Werkes hervorheben, da er dem Texte kaum zu entnehmen ist und einen klaren Ausdruck nur in der (etwas komplizierten und leider nicht ganz genauen) Herausgabebezeichnung auf dem Titelblatt findet.

Padova

Milan S. Ďurica

Die Frage nach Gott. Mit Beiträgen von Eugen Biser, Bernhard Casper u.a., hrsg. von Joseph Ratzinger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1972). 175 S. (Quaestiones disputatae, Bd 56) kart. lam. DM 16.–

Der Band enthält acht Vorträge, die auf einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen 1970 in Würzburg gehalten wurden, und kann deshalb als „Visitenkarte“ katholischer Gottes-Gelehrsamkeit auf deutschen Kathedern gelten. Das Interesse ist dem Band denn auch nicht versagt geblieben.

Den Band eröffnen zwei philosophische Beiträge. B. Welte loziert mit seinem „Versuch zur Frage nach Gott“ (13–26) die Gottesfrage in der durch den Tod ständig bedrohten und radikalisierten Sinnfrage des Menschen, die in freier Grundentscheidung bejaht und zur Bejahung Gottes weitergeführt werden kann. Die Ebene des Faktischen ist damit grundsätzlich überwunden. Eine wissenschaftstheoretische Konsequenz daraus zieht B. Casper, der – wie der Titel seines Beitrages sagt – „die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewußtsein“ (27–42) vor allem in Auseinandersetzung mit L. Wittgenstein erhärtet und darauf hinweist, daß diese Unfähigkeit weder von Wittgenstein selbst noch von einer seiner Schulen je überwunden wurde.

Zwei exegetische Beiträge folgen. A. Deissler („Der Gott des Alten Testaments“, 45–58) zeichnet den Gott des AT bei allen Vorbehalten gegenüber systematisch bündigen Auskünften als den Gott der Schöpfung und Geschichte, sein Bild als dialektisches Ineinander von mysterium tremendum und fascinosum. Als einziger bringt W. Thüsing („Das Gottesbild des Neuen Testaments“, 59–86) die Christologie, also die Gotteserfahrung der Jünger durch Jesus, entschlossen ins Spiel.

Dieser Ball jedoch wird in den beiden folgenden Beiträgen, die mehr wissenschaftstheoretischen und hermeneutischen Charakter tragen, nicht aufgenommen. E. Biser („Atheismus und Theologie“, 89–115) sieht die Funktion des neuzeitlichen Atheismus gegenüber der Theologie darin, daß er die Aporien eines „metaphysischen“ Gottesbildes herausstellt und so die „traditionelle“ Theologie auf ihre ureigenen Systemrisse hinweist. Die Theologie bedarf also einer Aporetik, in der die fundamentalen Antinomien theologischer, kosmologischer und anthropologischer Prägung zur Verhandlung stehen. K. Lehmann („Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild“, 116–140) endlich versucht, nachdem er die große Kritik am „metaphysischen“ Gottesbild unserer Denz um seine Nähe, entgegen der Absolutheit im herkömmlichen Sinn um sein der Beziehung fähiges Personsein. Gott ist nicht genus, er hat Vergangenheit zusammengefaßt hat, im Rückgriff auf biblische Ergebnisse neu zu sagen, in welchen Dimensionen von Gott zu reden ist: Neben Sein und Sinn geht es um Gottes Mächtigkeit, neben Transzendenzen Namen.

Also kann, ja muß er angesprochen und verkündet werden, wie die beiden verkündigungstheologisch orientierten letzten Beiträge ausführen. W. Casper („Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der systematischen Theologie“, 143–161) zeichnet das Wort „Gott“ als geschichtliches, verbindlich überliefertes und gerade deshalb auf je neue Verkündigung bezogenes Wort. Er versteht Gott als die Möglichkeitsbedingung der Vermittlung von einzelnem und Gesellschaft, von Zukunft und Herkunft, als den „Gott mit uns“ in den Schrecken der aus sich heraus bodenlosen Geschichte. Gerade deshalb aber ist, wie K. Delahaye ausführt („Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der praktischen Theologie“, 162–175), von diesem Gott weltweit zu reden, aber doch wieder so, daß diese in der Welterfahrung anzusprechende Gotteserfahrung über die Welterfahrung hinausführt.

Drei Punkte seien vorweg hervorgehoben: Erstens das konsequente Bemühen um eine verständliche Sprache und durchsichtige Gedankenführung. Das ist beim behandelten Themenkomplex nicht selbstverständlich, sofern man nicht in Banalitäten abgleiten will. Zweitens der bei allen Vorbehalten gegenüber

Kritik von außen selbstkritische Zug gerade der systematisch-theologischen Partien des Bandes. Man geht davon aus, daß die alte Frage mit Recht neu gestellt ist. Kritische Fragen und akute Problemstellungen werden nicht mit fertigen Antworten bedacht. Das wirkt überzeugend und macht konstruktive Lösungsvorschläge glaubwürdiger. Drittens die offensichtliche Hörbereitschaft des Dogmatikers, auch wenn sie sich in diesem Band nur auf die innerhalb derselben Fakultät angesiedelten Schwesterdisziplinen erstreckt.

Weiter auszugreifen hätte sicher gutgetan. B. Weltes Beitrag, vielleicht der souveränste und reifste des ganzen Bandes, wirkt zwingend, wenngleich man ihn schnell seiner Denkhäutlichkeit zuordnen kann. Vielleicht aber sekundiert ihn B. Casper zu rasch, indem er dem Neopositivismus die Fähigkeit zur Gottesfrage abstreitet, ohne hinreichend anzuerkennen, daß diese methodisch festgelegte „Unfähigkeit“ aus einer Aporie lebt und ihr Recht bezieht, die bei Welte angesprochen und von Casper aufgenommen ist: daß nämlich die Frage nach Gott eine Entscheidungssituation schafft und von ihr bestimmt bleibt. Wenn aber Gott aposteriorisch nie eindeutig verifizierbar ist, dann bleibt der Atheismus die ständige Frage und Gegenprobe einer anerkennenden Rede von Gott. So ist Bisers Forderung nach einer Aporetik der Theologie zu unterstützen. Nur muß die Theologie wissen, was sie damit erreichen kann, was nicht. Sie kann ihre eigene Position schärfen, die Grenzen ihres eigenen Instrumentariums erkennen und sich gezwungen sehen, aus neuen Erfahrungen des Glaubens schöpfend neue Zugänge zu Gott zu versuchen. Der Atheismus aber läßt sich damit schwerlich taufen. Denn so viele Wasser ihm eine solche Aporetik abgräbt, soviel neue führt sie ihm zu.

Zumal eine Hauptader, aus denen sich heute die Bejahung wie die Verneinung Gottes speisen, ist selbst bei dem breiten Gedankenzug von K. Lehmann nicht an die Oberfläche gedrungen. Es ist die von einer kritischen Gesellschaftstheorie wie die von einer zukunftsorientierten Realutopie vorangetriebene Frage nach der Vermittlung von Entfremdung der Gegenwart und erhoffter/geforderter/resignativ vermißter Selbstfindung des Menschen. In W. Kaspers Geschichtskonzeption klingt die Frage an, in der wiederholt auftauchenden Frage nach dem leidenden Gott könnte sie eine theologische Zuspitzung finden, wie dies inzwischen vor allem von J. Moltmann unternommen wurde. Es hat seinen guten Grund, Theologie und Christologie zu unterscheiden. Nur hieße dies zugleich zeigen, daß christlich von Gott nur unter Einbeziehung der Christologie gesprochen werden kann. Unter diesen Vorzeichen aber müßte W. Thüsing's Beitrag besondere Beachtung verdienen. „Jesus“, schreibt er, „ist ‚der Mensch für andere‘, weil er der Mensch für Gott ist“. Vielleicht könnte hier die mit Aporien beladene Theologie Hilfe erfahren, und es wäre gewiß reizvoll, eine künftige Tagung der Arbeitsgemeinschaft unter ein theo-christologisches Thema gestellt zu sehen.

Tübingen

Hermann Häring

Couto, Filipe José: Hoffnung im Unglauben. Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1973. XX, 297 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik NF 28) Sn DM 24.–

Der Vf., ein junger afrikanischer Theologe, legt hier seine Untersuchung über den allgemeinen Heilswillen Gottes und die dem Ungläubigen verbleibende Hoffnung vor, eine Dissertation an der theologischen Fakultät von Münster. Charakteristisch ist, daß zwei neuere Theologen, L. Billot SJ († 1931) und R. Garrigou-Lagrange OP († 1964), im Mittelpunkt stehen. Der Schreiber des Begleitwortes, K. Rahner, glaubt, das entscheidenden zu müssen, aber das war gar nicht nötig; denn die beiden Gewährsmänner sind Theologen von Format, und die Vertreter der älteren Glaubenswissenschaft haben oft bedeutend mehr über deren Probleme nachgedacht, als es „moderne“ Theologen wahr haben wollen. Freilich müssen die dort vorhandenen Fragestellungen mit den neuesten Ergebnissen konfrontiert werden, und das tut Vf. zur Genüge.

Zunächst muß etwas über die sprachliche Einkleidung gesagt werden. Im Vorwort bittet C. um Nachsicht, daß er das Deutsche gewählt hat. Jedoch verdient das alle Anerkennung, und die Ausdrucksweise stört nicht den Ablauf der Gedankengänge, sofern sie in sich wegen der großen sachlichen Schwierigkeiten kein Hindernis bereiten. Nur daß allzu häufig lateinische Fachwörter im deutschen Text stehen geblieben

sind, die leicht hätten übersetzt werden können (notfalls mit Beifügung des lateinischen Wortes in Klammern), erweist sich als eine Unebenheit. Dazu kommt noch, daß Vf. eine große Vorliebe für terminologische Neubildungen hegt. Zwei von ihnen, „Interaktion“ und „Konstellation“, werden zwar im Vorwort (XVII) erklärt, aber sie erschweren doch, ohne sonderlichen Gewinn zu bringen, eine fließende und eingehende Lektüre des Ganzen.

Die Untersuchung gliedert sich in drei große Teile, von denen der erste Teil die „Theologiegeschichtliche Darstellung der Problematik des allgemeinen Heilswillens Gottes in der römischen Scholastik unter besonderer Berücksichtigung von Reginald Garrigou-Lagrange und Louis Billot“ vorlegt (19–105). Vf. neigt mehr zu der Auffassung Billots; vgl. vor allem die Abschnitte „Billots Absetzung vom herkömmlichen scholastischen Verständnis der Prädestination“ (89–107) und „Bewertung der Auseinandersetzung zwischen Garrigou-Lagrange und Billot“ (II, 136–139).

Der Leser würde wohl erwarten, daß in diesem Zusammenhang ein wesentlich vollständiger Überblick der verschiedenen Lösungsversuche geboten werden sollte, die sich im Verlauf der Theologiegeschichte hervor getan haben, aber das wäre auf beschränktem Raum nicht leicht möglich gewesen, und statt dessen erscheint wenigstens im Literaturverzeichnis der Hinweis auf die grundlegende Arbeit von L. Capéran (*Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris 1912). Trotzdem hätte vom Standpunkt des Vf.s aus die Theorie, die mittels einer später noch zugänglichen Uroffenbarung vielen Menschen den Weg zu einem übernatürlichen Glaubensakt ermöglichen will, irgendwie Beachtung finden müssen, aber der Name von W. Schmidt SVD hat nicht einmal in der Bibliographie einen Platz erhalten, und die kurze Erwähnung der Uroffenbarung im II. Teil (261–264) geht auf die von der Missionswissenschaft erarbeitete Fragestellung überhaupt nicht ein. Noch mehr zu verwundern ist es, daß die Theorie Billots selber, die unter bestimmten Voraussetzungen auch erwachsenen Heiden eine „natürliche“ Seligkeit (nach Art der für die ohne Taufe sterbenden Kinder behaupteten) sichern möchte („limbus adulatorum“), keinen Ausgangspunkt für eine ernsthafte Diskussion bildet, und die wenigen verstreuten Anspielungen auf die von Billot aufgestellte Hypothese können diese Lücke nicht ausfüllen. Jedoch soll die Bedeutung derartiger „Unterlassungssünden“ nicht übertrieben werden, weil beide Theorien, die von Schmidt und die von Billot, unbefriedigt lassen und darum ziemlich allgemein abgelehnt worden sind.

Der zweite Teil (108–277) geht mehr systematisch voran und bespricht das Thema an und für sich: „Der allgemeine Heilswille Gottes“, obschon dabei immer wieder auf die Ansichten der beiden Theologen Garrigou-Lagrange und Billot zurückverwiesen wird. Mehrere bedeutsame Einzelheiten seien hier hervorgehoben, wie z. B. „Das desiderium naturale und der infralapsarische Zustand der menschlichen Natur“ (117–118), „Der Traditionalismus“ (147–148), „Die Problematik eines universalen kategorialen Glaubensinhaltes“ (194–196). Einige unentbehrliche Begriffe werden hier gut erklärt: „Das desiderium naturale als Vorgriff auf das bonum absolutum“ (116), „Das desiderium naturale als potentia obediencialis“ (121), „Die zentrale Bedeutung des Begriffs ignorantia invincibilis“ (216–224). Andererseits kann aber nicht verschwiegen werden, daß die polemischen Äußerungen gegen J. Ratzinger (197f) und H. Schlier (214f) zwar nicht jeder Grundlage entbehren, aber doch über das Ziel hinausschießen. Auch die Bemerkung dürfte nicht unwidersprochen bleiben: „Für die Scholastiker bis zum Vaticanum II war nur der explizite Glaube an den rechtfertigenden Gott für alle Menschen absolut heilsnotwendig. Eine solche scholastische Lehre scheint doch durch das Vaticanum II (Lumen gentium 16) nicht mehr in Übereinstimmung mit dem Glaubensbewußtsein der Kirche zu stehen. Denn dieses Konzil lehrt positiv die Möglichkeit heilshafter Akte auch für die ohne Schuld an Gott nicht Glaubenden“ (249); die Möglichkeit heilshafter Akte ohne Glauben schließt nämlich nicht aus, daß zum Heile noch andere Betätigungen des Menschen erforderlich sind.

Der dritte Teil (280–294) ist trotz seiner Kürze zweifellos der interessanteste und der wichtigste: „Grundsätze einer katholischen Theologie des allgemeinen Heilswillens Gottes“, aber hier wird auch am ehesten die Kritik einsetzen müssen. Durchaus anzuerkennen sind die Bemühungen in den Abschnitten „Kirche als Zeichen des allgemeinen Heilswillens und Kirche als Gemeinschaft der real Gerechtfertigten“ (291) und „Die Missionstätigkeit der Kirche“ (293f). Jedoch sind selbst hierbei einige Aussagen zu beanstanden, so z. B. wenn von den Mitgliedern katholischer, aber christlicher Gemeinschaften gesagt wird, sie unterstützen nicht der Jurisdiktion der römisch-katholischen Kirche (290). Die schwersten Bedenken richten sich gegen die Deutung des Axioms „Extra Ecclesiam nulla salus“. Der Vf. behauptet nämlich: „Die Zugehörig-

keit zur Kirche ‚in re‘ bleibt für alle Menschen ohne Ausnahme ein Objekt der Hoffnung, insofern alle Menschen prinzipiell nach einem endgültigen Sinn suchen. Darum gehören alle Menschen in ihrer Suche nach dem endgültigen Sinn ‚ex voto‘ zur ‚Ecclesia‘ als der Gemeinschaft der Geretteten ... Jedenfalls gehören die Mitglieder der institutionalisierten Kirche Jesu Christi nicht zur „Ecclesia“ als Gemeinschaft der endgültig Gerechtfertigten derart, daß sie mit Sicherheit ‚in re‘ zur ‚ecclesia‘ zu zählen sind: Sie müssen wie alle anderen Menschen auf diese Zugehörigkeit hoffen, d. h. sie gehören zur Gemeinschaft der endgültig Geretteten wie alle anderen Menschen ‚ex voto‘ ... Die für die Zugehörigkeit zur Kirche (Ecclesia im obigen Sinne) vorechatologisch notwendige Bedingung erweist sich reflexer als die den Menschen unumgängliche ‚Dynamisierung‘ ihrer operativen Potenz (*radix caritatis*), die das menschliche Dasein real zu seiner endgültigen Erfüllung (zur Ecclesia als Gemeinschaft der Geretteten) bringt“ (286). Ganz abgesehen davon, daß damit dem Axiom ein Sinn beigelegt wird, der dem durch die Tradition gefestigten stracks zuwiderläuft, zeigen sich auch von der Sache her Schwierigkeiten, die u. E. unüberwindlich sind. Denn die Überbewertung des „votum Ecclesiae“ führt zwangsläufig zu einer Unterbewertung der „res Ecclesiae (visibilis hac in terra)“, weil vernachlässigt wird, daß ein Glied der Kirche im Gegensatz zu dem Ungläubigen Realitäten besitzt, die auf das endgültige Heil vorbereiten (Glaube und Glaubensbekenntnis, Teilnahme an den Sakramenten und Unterwerfung gegenüber der kirchlichen Leitungsgewalt). Freilich ist richtig gesehen, daß dies alles nur ein endgültiges Heil der Hoffnung nach begründet, und eine solche Erkenntnis mußte einmal betont ausgesprochen werden. Auch bleiben die Worte zu berücksichtigen, die Vf. in seinem Vorwort zur Vermeidung eines Mißverständnisses geschrieben hat: „Sollte ein Missionar nun meinen, das Buch mindere die Bedeutung der Sakramentalität der Kirche und ihrer spezifisch christlichen Botschaft herab und stelle sie unsachgemäß anderen Formen der Heilungsvermittlung gleich, so verkennt er die tiefe Bedeutung der Sakramentalität der Kirche als eines Zeichens des Heiles und die Bedeutung der Spendung der Einzelsakramente und der Wortverkündigung als eines Vermächtnisses Jesu“ (XVIII). Das ist wohl nachträglich hinzugefügt und steht dem Leser nicht mehr lebendig vor Augen, wenn er zu den Hauptausführungen kommt. Denn hier heißt es eindeutig: „Die Mitglieder einer solchen Kirche [der römisch-katholischen] sind in der gleichen Situation wie die übrige Welt: nämlich die Heilsunsicherheit durch die Hoffnung abbauen zu müssen, bis das Letzte, Endgültige kommt“ (291).

Trotz dieser und ähnlicher Ausstellungen zeigt das Buch ein erstaunlich hohes Niveau. Vf. hat seine Fähigkeit zu einer theologischen Synthese unter Beweis gestellt und bietet selbst da, wo man ihm nicht schlechthin beipflichten kann, mancherlei Anregungen. Daß ihn die Wärme sympathisch macht, mit der er sich für das Heil der Ungläubigen einsetzt, erübrigt sich, eigens zu sagen.

Die Ausstattung des Buches gefällt, der Druck ist sauber und sozusagen ohne Fehler. Allein die Anmerkungen sind einige Male zu lang geraten; sobald sie mehr als eine ganze Seite umfassen, hätte ihr Inhalt besser im Haupttext oder in Exkursen untergebracht werden sollen.

Frankfurt/St. Georgen

Johannes Beumer

Riesenhuber, Klaus: Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 126 S. (Quaestiones Disputatae 60) kart. lamin. DM 19.80

Vf. sieht (mit Rahner) die Mariologie im Horizont der Frage nach dem christlichen Selbstverständnis des Menschen als Kristallisationspunkt christlicher Anthropologie, als exemplarischen Fall der Erlösung des Menschen und als Realsymbol für die christliche Idee vom Menschen. In der Mariologie werden die Tatsachen und Strukturen der einen Heilsordnung besonders sichtbar. Wenn zudem die Mariologie in bestimmten Aussagen zur Unterscheidungslehre der Konfessionen gehört, und zwar nicht neben vielen anderen, sondern nahezu als exemplarischer Fall, in dem sich fast die Gesamtheit der typisch kontroversen Fragen und des abweichenden Grundverständnisses konkretisiert, dann kommt einer Prüfung der Mariologie vom ökumenischen Standpunkt aus besonderes Gewicht zu. Hier setzt Vf. an. Er möchte untersuchen, ob sich zwischen zwei prominenten Vertretern christlichen Glaubens, hier Barth und dort Rahner, nicht doch gemeinsame Grundlagen von solcher Tragweite finden lassen, daß man von einem grundsätzlichen Einverständnis in der Mariologie und folglich in ihr ein-

geschlossen von einer Übereinstimmung in der christlichen Anthropologie zu sprechen befugt ist.

Es geht Vf. also nicht darum, die Mariologie der beiden genannten Theologen in ihrer Herkunft, in ihrem Werdegang und in ihrer Verbindung mit der zeitgenössischen Theologie und Marienlehre zu untersuchen und darzustellen, sondern die Mariologie der beiden Theologen soll zeigen, wie der biblische Grundansatz Barths, gerade auch im Hinblick auf die bei ihm sich findende Wertung der Jungfrauengeburt, mit dem biblischen und dann systematisch ausgewerteten Grundprinzip Rahners von Maria als der in vollkommenster Weise Erlösten in Einklang zu bringen ist, mögen auch verschiedene theologische Horizonte bleiben und verschiedene sich ergänzende Akzentuierungen vorliegen.

Offen und ehrlich legt R. die Kritik Barths an der katholischen Mariologie dar. Er zeigt, wo und in welchem Umfange Barth gegen die katholischen Lehren und vor allem gegen die (angeblich) von katholischer Seite behauptete selbständige oder relativ selbständige Mitwirkung Mariens im Heilsgeschehen angeht. Aber R. zeigt dann auch, wie Barth von der Gottesmutterwürde in Verbindung mit der biblischen Lehre von der Jungfrauengeburt zu bedeutsamen Aussagen kommt. Das „natus ex Maria Virgine“ und das „de Spiritu Sancto“ rufen nach Sinndeutung. Mag auch auf der kausalen Ebene der Zusammenhang zwischen Menschwerdung und Jungfrauengeburt nur faktisch und nicht notwendig sein, so ist diese Verbindung dennoch keine Willkür. Es geht um die Sache und ihre Form, um Sache und Zeichen und um das Allgemeine, Innere, Sachliche und das Besondere, Äußere, das Zeichen (43). Das Geheimnis der Menschwerdung findet in der Jungfrauengeburt sein Zeichen. Barth: „Weil (Jesus) der wahre Sohn Gottes ist und weil das ein unbegreifliches Geheimnis ist, das als solches anerkannt sein will, darum ist er vom Heiligen Geist empfangen und von der Jungfrau geboren“ (44). Oder der Vf.: „Ontisch ist also das Geheimnis der Menschwerdung das Erste, aber noetisch ist uns die Jungfrauengeburt gegeben, damit wir durch sie als wunderbares Zeichen zur Menschwerdung als Geheimnis geführt werden“ (44). Die Negation der Fähigkeit des Menschen (nicht des Menschen selber) für Gott kommt zum Ausdruck. Mariens Zustimmung in Freiheit ist die einzige Mitwirkung. Damit wird Maria zum Urbild des Christen. Die Bedeutung Mariens liegt für Barth nicht in ihrer ursprünglichen Herrlichkeit, sondern in ihrer Niedrigkeit, in ihrem Magdsein, in ihrer empfänglichen, aber durch das freie und gnadenhaft getragene Jawort sich öffnenden Leere (62). Dieser Grundsatz soll in dem folgenden und Rahner behandelnden Teil eingeholt und in seiner inneren Verwandtschaft und Vereinbarkeit mit der katholischen Auffassung erkannt werden.

Wie für Barth gilt auch für Rahner, daß man Maria von Christus her sehen muß. Die Stellung Mariens in der objektiven Heilsgeschichte bestimmt sich vom Fiat her. In diesem Fiat ist das Ja zum gesamten Lebensweg des Herrn eingeschlossen. Es geht um den „Empfang der in der Menschenwerdung ankommenden Gnade Gottes für die Welt“. Mariens Mutterschaft hat amtliche Funktion und ist Ausgangspunkt und Grundprinzip der Mariologie, allerdings nur dann, wenn sie nicht nur leiblich, sondern auch als personales Geschehen freier Annahme gesehen wird.

Nach dieser biblischen Grundlegung, zu der die Jungfrauengeburt hinzukommt, geht es um die Frage, wie sich die dogmatischen Einzelaussagen über Maria als in dieser biblischen Fundierung begründet aufzeigen lassen. Für Rahner ist der objektive Dienst Mariens zugleich auch ihre subjektive Tat. Die amtliche Annahme der Gnade für die andern, enthalten im Fiat zur Menschwerdung, bringt die subjektive Erlösung mit sich. „Die ‚sie selbst heiligende Empfängnis des Heiles schlechthin für alle‘ läßt Maria gerade durch ihre vorbehaltlose Geöffnetheit zu Gott hin in sich selbst erlöst und geheiligt sein, da der Mensch gerade im sich an Gott als den andern ausliefernden Gehorsam sich selbst als erfüllten und geheiligten findet“ (79). Man steht hier (wie an andern Stellen) vor einer eigenartigen Verbindung und Verklammerung zwischen der objektiven und subjektiven Erlösung. Der Vf. faßt dies zusammen, wenn er schreibt: „Im höchsten Grade müssen aber heilsgeschichtliche, soteriologische Funktion und persönliche Heiligkeit dort eins sein, wo die Heilsgeschichte ihren Höhepunkt erreicht, nämlich in der Menschwerdung des Logos“ (80). Deshalb muß Maria in unübertroffener Fülle geheiligt sein. Rahner: „Maria steht so an der entscheidendsten Stelle der Heilsgeschichte (als Erlöste und Empfangende), daß sie auch subjektiv die am vollkommensten Erlöste sein muß“ (81). Man versteht, wie Rahner von dem Ansatz „der in vollkommenster Weise Erlösten“ zu den Einzelaussagen über Maria hinführt, allerdings nicht in einer bloßen Analyse, sondern dergestalt, daß „alles, was der Glaube weiß von der Verwirklichung der Erlösung, vom Heil, von der Fülle der Gnade, in Maria verwirklicht“ ist (83). Selbstmittlung Gottes und Christentum als Empfang des sich mitteilenden Gottes eröffnen den Zugang zu der Gestalt Mariens (85). Dieser Empfang verkleinert in der Gnade getragenen Zustimmung in keiner Weise Gottes unabhängiges und unbedingtes Heilshandeln. Gott tut nicht, wie der katholischen Auffassung vorgeworfen wird, die Hälfte. Der Mensch braucht nicht

passiv zu sein, damit Gott alles in allem wirkt (92). Die Gnade gibt nicht nur das Vermögen zu ihrer Annahme, sondern auch die Aktuierung des Vermögens durch den Menschen (93). Die Frage ist: „Lassen sich also die verschiedenen dogmatischen Aussagen über Maria als in dem bisher entwickelten Marienverständnis implizit enthalten nachweisen, indem sie – wenn auch nicht in rein analytisch-logischer Deduktion – aus ihm entfaltet werden“ (98)? „Es soll dabei nicht der Anschein erweckt werden, als ob das Mariendogma durch Ableitung aus dem Grundprinzip erstmals entdeckt werde. Vielmehr wird die kirchliche Lehre als faktisch gegeben vorausgesetzt, um so zu versuchen, sie auf die bisher erarbeitete Grundeinsicht hin aufzuhellen. Zeigt sich bei diesem Versuch, daß diese Grundeinsicht aus sich die Sätze kirchlicher Mariologie hervorreibt, so ist damit erwiesen, daß das kirchliche Mariendogma implizit in diesem Verständnis Marias enthalten und in diesem fundamentalen Sinn mit ihm bedeutungsgleich ist“ (98).

Die jungfräuliche Empfängnis Jesu bedarf als in der Schrift ausgesagt keiner Ableitung, aber als Ausstrahlung des Kommens des Sohnes zur Menschwerdung zeigen und lehren die personale Mutterschaft und mit ihr die vollkommene Erlöstheit die reine Empfänglichkeit für die Gnade. Die Sündelosigkeit Mariens, die sich weder direkt in der Schrift findet noch auf explizite Aussagen der Tradition der ersten Jahrhunderte stützen kann, setzt voraus, daß ein allgemeines Wissen um die Würde und Stellung Mariens vorausgegangen sein muß. „Ein solches allgemeines Grundverständnis, aus dem sich die Sündelosigkeit Marias ergibt, läßt sich nun im Verständnis Marias als der in vollkommenster Weise Erlösten finden“ (104). Derselbe Grundansatz führt Rahner zur Wahrheit von der Immaculata und zu jener andern von der Aufnahme Mariens in die ewige Herrlichkeit...

Das Grundverständnis, der Ansatzpunkt und die Kurzformel Rahners von Maria als der in vollkommenster Weise Erlösten stehen nach dem Vf. – und in der Tat – in bemerkenswerter Nähe zum Marienverständnis Barths. Bei Barth liegt der Akzent auf der schlichten Dienstfunktion Mariens und in dem zeichenhaften Verweis auf das Heil Gottes selbst, das in Leere entgegengenommen wird, während bei Rahner die gnadenhaft freie Tat Marias und die dadurch für die Welt und sie selber Wirklichkeit gewordene und empfangene Erlösung betont werden. Aber das eine schließt das andere nicht aus. Dieses ergänzt und impliziert jenes. Ohne Zweifel ist es an dieser Stelle dem Vf. gelungen, Mißverständnisse, denen die katholische Auffassung begegnet, auszuräumen.

Dann aber kommt es darauf an, ob man, und zwar nicht nur von protestantischer Seite, den Grundansatz Rahners bzw. dessen Auswertung akzeptiert. Was heißt es genau, wenn gesagt wird, daß „das Grundverständnis Marias als der in vollkommenster Weise Erlösten die katholische Lehre über Maria implizit in sich birgt“ (115)? Weil aus diesem Grundansatz strenggenommen nichts abgeleitet werden kann, wird man Fragen stellen. Man wird nicht zu Unrecht sagen, es liege gar keine echte Implikation vor und man komme über eine reine Offenheit und Möglichkeit nicht hinaus. Aus der Tatsache, daß in konkreten Gegebenheiten, also in den einzelnen marianischen Wirklichkeiten und Wahrheiten, ein bestimmtes Grundgesetz zum Ausdruck komme und sich auch in dieser bestimmten Konkretisation als vorhanden erweise, folge nicht, daß das Grundgesetz diese Wirklichkeiten echt impliziere und aus sich hervortreibe. Die marianischen Einzelwahrheiten, d. h. die verschiedenen katholischen, von Barth abgelehnten marianischen Einzelwirklichkeiten offenbaren zwar das (in ihnen enthaltene und konkretisierte) Grundprinzip, das auch Barth annimmt, aber aus dem anerkannten Grundprinzip kommt man eben nicht zu den einzelnen Wahrheiten. Was sich Barth gegenüber sagen läßt ist dies, daß er nicht das Grundgesetz gegen diese Wahrheiten anrufen kann. Allerdings wird man zugeben, daß schon dieses Ergebnis von Gewicht ist.

Ferner genügt es, im Gegensatz zu Rahner, zu einer wahren Einheit im Glauben nicht, wenn man dieses Grundgesetz zwar annimmt, aber dann die Einzelwahrheiten in der Schwebe läßt oder gar, weil nicht biblisch begründet, ablehnt. Auch geht es nicht nur um eine materiale, sondern auch um die formelle Glaubenseinheit, die die Verbürgung der Offenbarungswahrheit durch die Kirche einschließt.

Eine weitere Frage an Rahner ist die, ob nicht doch objektive und subjektive Erlösung mehr getrennt und auseinandergehalten werden müssen, als es bei ihm der Fall ist. Allein alle diese Fragen können nicht die Freude an der Arbeit des Verf. trüben, dessen Untersuchung ein wertvoller Beitrag auf dem Gebiet ökumenischer Forschung ist. Auf eine Antwort von evangelischer Seite wird man gespannt sein.

Aachen

Heribert Schauf

Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa. – Brescia: Paideia Editrice 1972. (Testi e ricerche di Scienze religiose 8) 713 S. br.

Kaum je hat sich ein Gesetzentwurf im internationalen Raum solch spontanen Interesses, populärer und wissenschaftlicher Beachtung erfreuen dürfen wie der 1971 erschienene Entwurf einer *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF). Nicht nur im Bereich der um ihre Stellungnahme angesprochenen Bischöfe, nicht nur bei den formal zuständigen Kirchenrechtlern, sondern bei Vertretern aller theologischen Disziplinen ergab sich eine breite, engagierte Diskussion. Ihr Schwerpunkt lag in den Vereinigten Staaten von Amerika (320), in Spanien (*Zeitschrift „Jus Canonicum“* 1971), in Deutschland (z. B. „Kein Grundgesetz ohne Zustimmung der Christen“ in *ThRv* 68, 1972, Sp. 407/408; Kanonistisches Symposium München 1971 in *AfkR* 1971, 407–506; Kirchenrechtliches Symposium Heidelberg 1971 in: *Per. de re morali, canonica, liturgica* 1973, 423–466) und in Italien, wo das Religionswissenschaftliche Institut in Bologna schon sehr bald erste Stellungnahmen veröffentlichte („*Appunti per un' Analisi critica dello Schema di LEF*“, 659–595).

Damit ist Standort und Ausgangspunkt des vorliegenden Werkes genannt. Auf Einladung des Religionswissenschaftlichen Instituts von Bologna haben 14 Autoren zu dem LEF-Entwurf kritisch Stellung genommen; 11 von ihnen sind Italiener, davon die meisten aus dem Umkreis des Bologneser Instituts kommend. Sie haben die wesentliche Arbeit an dem Sammelband getragen. Ein Franzose (Chenu) und ein Inder, in den USA lebend (Panikkar) sind mit kurzen, sehr allgemeinen ekklesiologischen Beiträgen beteiligt, ein Deutscher (Neumann) legt eine überarbeitete und erweiterte Fassung seiner Überlegungen aus dem o. g. Buch „Kein Grundgesetz ohne Zustimmung der Christen“ vor. Auf mehr als 200 Seiten bringt ein Dokumenten-Anhang den vollen Text des Schemas LEF und die beiden zugehörigen Berichte von W. Onclin. Damit ist dem Leser die Möglichkeit geboten, die Darstellungen der Autoren anhand des Entwurfstextes LEF und im Vergleich mit den offiziellen Berichten der Kommission zu prüfen. Der Übersicht halber seien zunächst die Vf. der einzelnen Abhandlungen und ihre Thematik (in freier Wiedergabe der fremdsprachlichen Titel) genannt. G. Alberigo, Glaube, Institution und LEF in der christlichen Tradition (15–42); M. D. Chenu, LEF – ein neues Gesetz (43–48); P. C. Bori, Die Kirche als Mysterium und der Plan seiner LEF (49–64); B. Ulianich, LEF und der Oekumenismus (65–95); B. Calati, Christliches Leben, Gesetz und Evangelium in der monastischen Tradition (97–133); R. Panikkar, der Fels und die Schlüssel, zwei kirchentheologische Begriffe (135–145); J. Neumann, Rechtstechnische Bemerkungen zum Entwurf einer LEF (147–168); V. Onida, LEF und die Erfahrungen mit den neuzeitlichen Staatsverfassungen (169–190); P. Prodi, Bemerkungen zur Rechtsentwicklung in der nachtridentinischen Kirche (191–218, Anhang 219–223); P. G. Camaiani, Die Religionsfreiheit in der LEF (225–248); O. Niccoli, Kirchenrecht und Kirchenrechtsreform bei Johannes XXIII und Paul VI (249–264); L. Martini – A. Ippoliti, Die Diskussion über die theologischen Grundlagen des Kirchenrechts und die LEF (265–340); F. Giusberti, Analyse des theologischen Vokabulars der LEF im Vergleich zu „Lumen Gentium“ (341–397; Anhang 398–406). Diesen Aufsätzen folgen drei lexikalische Übersichten, und zwar über Begriffe aus „Lumen gentium“, die in LEF nicht vorkommen (Appendice I, 407–445) und solche, die in LEF verwendet werden, nicht aber in „Lumen gentium“ (Appendice IIa, 446–456); die dritte Übersicht weist die in LEF gebrauchten Begriffe nach, die sich in anderen Dokumenten des II. Vatikanums (außer LG) finden (Appendice IIb, 457–481). Auf den oben bereits genannten umfangreichen Dokumenten-Anhang (483–697) folgen Indices der im Sammelband zitierten Autoren (708–712), der Belegstellen im Entwurf LEF (706–707) und der zitierten Quellen aus Hl. Schrift und Kirchenvätern, Konzilien, Kirchenrecht und staatlichem Verfassungsrecht (701–705). Leider fehlt ein Sachregister (wenigstens der wichtigsten Begriffe), das ein solch umfangreiches Sammelwerk erst vom Lesebuch zum nützlichen Sachbuch machen könnte.

Aus Titeln und Umfang der einzelnen Beiträge lassen sich bereits Vielschichtigkeit und Schwergewicht des Sammelbandes erkennen. Wie bei der gesamten Diskussion des Entwurfs der LEF geht es auch im vorliegenden Band sowohl um die Frage, ob eine LEF überhaupt mit dem Wesen der Kirche vereinbar sei, wie auch – bei ausdrücklicher oder impliziter Bejahung dieser Frage – um eine Kritik des vorliegenden Entwurfs der LEF.

Die genannte Grundtendenz, eine LEF als mit dem Wesen der Kirche unvereinbar darzustellen, findet sich insbesondere in den einleitenden Artikeln von G. Alberigo und B. Ulianich. Dennoch diskutieren alle Vf. praktisch auf dem Boden der Fragestellung: „Wie muß – oder wie darf nicht – eine LEF aussehen?“

Inzwischen hat sich die Methode der Mitarbeiter an dem Buche, trotz grundlegender Bedenken gegen eine LEF (wie sie sie sehen)

dennoch Form und Inhalt eines solchen Grundgesetzes der Kirche kritisch zu bedenken, als richtig herausgestellt. Denn die gegen den damaligen Entwurf geäußerte Kritik hat nicht dazu geführt, das Projekt fallenzulassen; die zuständige Projektgruppe hat – inzwischen erneuert und vergrößert (Communicationes V. 1973, 189) – die Stellungnahmen der Bischöfe, der kanonistischen Institute etc. (Communicationes IV, 1972, 122–160) gesichtet, besprochen und Folgerungen für die weitere Arbeit daraus gezogen (Communicationes V, 1973, 196–216). Wenngleich die Berichte nur Extrakte aus der Arbeit der Projektgruppe darstellen, lassen sie doch die Fülle von Fragen erkennen, die zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht entschieden sind und deren Entscheidung bald nach klugem Ermessen getroffen werden muß. Es sind die gleichen Fragen, die auch in der vorhergehenden Diskussion umstritten waren. Einige wichtige Ausschnitte von ihnen sollen anhand des zu besprechenden Buches skizziert werden.

Ein wichtiger Problemkreis betrifft Ziel und Aufgabe einer LEF. Soll eine Legaldefinition der (katholischen) Kirche gegeben werden? Schon als Erzbischof von Mailand kreisten die Ansprachen und Predigten Papst Pauls VI. häufig um die Frage „Was ist die Kirche?“ (260–262). Niccoli ist der Auffassung, daß dieser Wunsch auch bei dem Vorschlag des Papstes, eine LEF auszuarbeiten, Pate gestanden habe. Zutreffender und durch eine Reihe von Äußerungen des Papstes belegbar ist wohl die Auffassung, daß es ihm zunächst um die gesetzliche Festlegung der wesentlichen Strukturelemente der Kirche ging. In diesem Sinne sprach er 1965 zur Codex-Reform-Kommission (AAS 57, 1965, 985–988). Dabei stellte er die Frage, ob ein solches Gesetz gemeinsam für die Westkirche und die Ostkirche entworfen werden solle (17; 67; 260: Zitationsfehler!). Ein besonderes Anliegen war es ihm außerdem, innerhalb der hierarchischen Struktur der Kirche die Würde der menschlichen Person und den Schutz ihrer Rechte deutlicher herauszustellen (260, 264 Anmerkung 70).

Der Gedanke, es sei das Ziel der LEF, eine Legaldefinition der Kirche zu geben, erscheint gar nicht so abwegig, wenn man einige – allerdings frühere – Äußerungen der maßgebenden Mitarbeiter des Projektes liest. So erklärte der Berichterstatter der Projektgruppe (und Subsekretär der Kommission) in seinem Bericht vom 30. November 1970, durch die LEF solle das Bild (imago) der Kirche dargestellt werden, und deshalb müsse sie Natur, Sendung und Struktur der Kirche darstellen (619). Dagegen wendet sich berechtigterweise Kritik (25; 66 und andere). Etwas anders klingt schon die Frage, die den Bischöfen im Rundschreiben vom 10. Februar 1971 gestellt wird, mit dem ihnen Kardinal Felici den Entwurf der LEF übersendet. Die Bischöfe werden gefragt, ob sie es für ratsam halten, daß eine LEF für die ganze katholische Kirche geschaffen werde, welche gleichsam theologisches und juristisches Fundament der in der Kirche zu erlassenden Gesetze sein soll (485; vgl. 68). Wenn man vom „Bild der Kirche“ und von „theologischen Grundlagen“ der künftigen Gesetzgebung spricht, ist es nicht verwunderlich, daß das Mißverständnis aufkommen konnte, das kommende Gesetz wolle das Wesen der Kirche in Paragraphen ausdrücken. Zwei kritische Äußerungen des spanischen Kanonisten Lombardia bringen das deutlich zum Ausdruck: eine LEF sei seit dem Moment nicht mehr nötig, als diese Aufgabe von der Konstitution „Lumen gentium“ erfüllt wurde; auch sei die Verfassung der Kirche nicht (wie ein Gesetz) promulgierbar, sondern geoffenbart (297).

Ein doppelter Problemkreis ist damit angesprochen, das Verhältnis von Kirchenrecht und Dogmatik in der Theologie und das Verhältnis von LEF und Heiliger Schrift. Zur erstgenannten Frage bemerkt Herranz, der Aktuar der Projektgruppe, mit Recht, Zweck einer LEF könne es nicht sein, die Lehre vom Volk Gottes festzulegen, sondern sie zu sammeln und anzuwenden (298). Zur zweiten Frage, dem Verhältnis zwischen LEF und Heiliger Schrift, das im Titel des vorliegenden Bandes „Legge e Vangelo“ bereits angesprochen ist, wird in verschiedenen Aufsätzen Stellung genommen. Niemand wird wohl bestreiten, daß das Evangelium die letzte und umfassende norma normans ist (19); man kann sie auch als norma fundamentalis für das Leben und die Tätigkeit der Kirche bezeichnen (70). Wenn man dagegen, wie der indische Theologe Panikkar, der Auffassung ist, eine LEF zerstöre die Kirche in ihrem Charakter als Mysterium, sie lasse dem Heiligen Geist als Lebensprinzip Christi keinen Platz mehr, und eine solche Kirche könne nicht mehr behaupten, sie sei eine von Gott gegründete Institution (141), so schießt das sicher weit über das Ziel hinaus (wenn man auch bedenken sollte, daß hier eine Stimme spricht, die nicht aus der

Tradition des abendländischen Kirchenraumes kommt: 135; 144). Einige Autoren vermissen ausdrückliche Zitate aus der Heiligen Schrift im Gesetzestext (313; 74 Anmerkung 18). Eher könnte man meinen, daß die wenigen Zitate dieser Art im Gesetzestext entbehrlich seien, wenn nur Geist und Grundlinie der Heiligen Schrift erkennbar werden.

Eine ähnliche Fragestellung zeigt sich auch bei der Diskussion über das Verhältnis der LEF zur heutigen Theologie und insbesondere zum II. Vatikanischen Konzil. Während Papst Paul VI. in seiner Ansprache an die Kodex-Reform-Kommission vom 20. Nov. 1965 feststellt, daß die Dekrete des II. Vatikanischen Konzils sozusagen die Grundlinien für das neue Gesetzgebungswerk böten (988), fordert Mons. Onclin in seiner Relatio vom 20. September 1969, die LEF müsse die theologischen Prinzipien zum Ausdruck bringen, auf die sich die Ordnung der Kirche stütze (562). So richtet sich die Kritik an dem vorliegenden Entwurf dagegen, daß die juristische und die theologische Ebene in unzulässiger Weise durcheinandergeworfen würden (310). Die neuen Überlegungen der Projektgruppe scheinen diesen Bedenken in etwa Rechnung tragen zu wollen. Mons. Onclin, der Relator hat für die Weiterarbeit an der LEF vier Postulate formuliert:

- a) Die Ausdrucksweise soll juristisch, nicht theologisch sein;
- b) nur ganz selten, d. h. wenn es wirklich notwendig ist, sollen wörtliche Zitate aus den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes übernommen werden;
- c) der gleiche Grundsatz gilt für Zitate aus den Akten des II. Vatikanischen Konzils;
- d) nicht nur das II. Vatikanum, sondern auch andere Konzilien sollen Berücksichtigung finden (Communicationes V, 1973, 202; eine ähnliche Regelung ist auch für Zitate aus der Heiligen Schrift vorgesehen: 215).

Mit Recht bemerkt Ulianich, daß es nicht darauf ankomme, vorgefaßte Auffassungen durch Zitate aus der Heiligen Schrift (und sonstigen Autoritäten) zu stützen; statt solche „dicta probantia“ zu gebrauchen, solle man sich von der Heiligen Schrift leiten lassen (75).

Auch die Frage „Recht und Kirche“ wird diskutiert. Der Schatten Rudolf Sohms wird an mehreren Stellen des Buches erkennbar (nicht nur an den im Index genannten Seiten des Einleitungsartikels). Einige Autoren fühlen sich verpflichtet darauf hinzuweisen, daß eine Ablehnung der LEF nicht bedeute, die Existenz jeder Form von Recht in der Kirche in Frage zu stellen (65; 330–331). Einer ähnlichen Frage „Recht und Sakrament“ widmen Martini-Ippoliti einen ausführlichen Exkurs (265–291).

Hier geht es darum, ob und in welcher Hinsicht die rechtliche Struktur der Kirche an ihrem Charakter als Ursakrament, als Zeichen des Heils teilhat. Dieser Gedanke wurde 1967 auf der ersten Generalversammlung der Bischofssynode von einem Teilnehmer geäußert und ausführlich begründet, von Kardinal Felici in einer kurzen Antwort aber zurückgewiesen (Communicationes I [1969] 97–98); später, im Jahre 1973, hat Papst Paul VI. in seiner jährlichen Ansprache an die Rota (Communicationes V [1973] 14f) darauf Bezug genommen und wiederum Kardinal Felici vor dem Kanonistischen Kongreß in Mailand (Communicationes V [1973] 246). In den hier genannten Fällen handelt es sich jeweils um kurze Hinweise auf das Grundsatzproblem, ob und inwieweit das Kirchenrecht – insbesondere das konstitutionelle – am sakramentalen Charakter der Kirche teilhat. In den Überlegungen von Martini-Ippoliti geht es in einer mehr vordergründigen Weise um die Auseinandersetzung mit der Rechts-theologie bekannter Autoren im deutschen und benachbarten Raum, insbesondere Mörsdorf, Bertrams, Huizing und Dombois. (Wegweiser in dieser Diskussion ist den Vf. das Werk von Varela-Corecco, *Sacramento e diritto: Antinomia nella chiesa?*, Milano 1971).

Wichtiger als diese Frage ist die weitere nach dem Verhältnis von Recht und Liebe. Ist nicht die wahre LEF das Gesetz der Liebe zu Gott und den Menschen (70)? Das wird in keiner Weise bestritten, antwortet Mons. Onclin (620) und weist hin auf den Canon 1 § 2 des Entwurfes, in dem es ausdrücklich heißt, daß das oberste Gesetz des Volkes Gottes die Liebe sei (493). Ob aber eine solche Bezeichnung der Liebe als „oberstes Gesetz“ in einem Gesetzestext nicht doch Anlaß zu Mißverständnissen und falschen Schlußfolgerungen geben könnte, wenn man das Wort ernst nimmt? Richtiger, als die Liebe formal zum obersten Gesetz zu erklären, erscheint es, sie als die wesentliche Art und Weise anzusehen, in der die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Gesetzgebung geordnet werden müssen (288); man könnte hier auch auf die Formulierung von F. Romita verweisen, der die Liebe als „Quellgrund“ der kirchlichen Gesetzgebung bezeichnet hat (Monitor Ecclesiasticus 97, 1972, 201–219; vgl. Baccari, *Caritas e CIC*, a. a. O., 427–438).

Auch der häufig genannte Vergleich der LEF mit modernen staatlichen Verfassungen (Grundgesetz, Konstitutionen) gibt zu Bedenken Anlaß. Man könne nicht aus staatlichen Strukturprinzipien kirchliches Recht ableiten (293; 299); das geschieht im Entwurf der LEF allerdings auch nicht. Weiter: der Staat werde durch seine Verfassung erst konstituiert; die Kirche aber ist durch Christus bereits konstituiert; wie könne sie sich dann selbst eine Konstitution geben (295–297)? Hier wird der Akt der Konstituierung von Staat oder Kirche mit der Aufzeichnung der grundlegenden Rechtsstrukturen – sei es, daß sie aus dem Willen des Volkes, von Fürsten oder von Christus kommen – verwechselt.

Hiermit hängt die Frage eng zusammen, ob eine LEF nur göttliches Recht erfassen soll oder auch kirchliches. Das erste könnte man aus der Ansprache Papst Pauls VI. vom 20. 11. 1965 (67; 985) entnehmen. Der vorliegende Entwurf unterscheidet aber beide Formen des Gesetzes nicht und kann es wohl auch nicht, denn die Grenze zwischen göttlichem und kirchlichem Recht ist in der Praxis nicht mit Sicherheit festzulegen (68; 71–72; 562).

Eine große Zahl weiterer Fragen von grundlegender Bedeutung für das Kirchenrecht werden in dem vorliegenden Band berührt. Nur einige von ihnen können hier noch als Beispiel genannt werden: die Kirche Christi, die katholische Kirche und die christlichen Kirchen; ein Recht für die (katholische) Kirche oder Recht für alle Getauften; bleibende Kirchenstruktur und sich entwickelnde Ordnung; Einheit und Partikularität, Einförmigkeit und Mehrgestaltigkeit der Gesetzgebung.

Abschließend muß noch auf eine Gruppe von Aufsätzen und Übersichten hingewiesen werden, die eine Wort-Analyse des LEF-Entwurfes versuchen (341–481). Man ist zunächst geneigt, den Wert einer solchen Analyse gering anzusetzen, denn die Häufigkeit des Wortgebrauchs in einem literarischen Werk läßt sicher nicht in jedem Fall eindeutige Rückschlüsse auf den Inhalt zu (vgl. 83, Anmerkung 22). Dennoch wird man zugeben müssen, daß gerade bei Gesetzestexten zwischen Wortwahl und Aussageabsicht ein enger Zusammenhang bestehen muß. Das sollte man beim Fortgang der Arbeiten an der LEF nicht vergessen. Darüber hinaus sind aber auch Einzelergebnisse der Wortanalyse interessant. So zeigt sich, daß die Behauptung der Vf. des Entwurfes, er gründe auf allen Dokumenten des Zweiten Vatikanums (67) durch die Wortanalyse nicht bestätigt wird; beispielsweise ist das Ökumenismuskonkordat „Unitatis redintegratio“ auffällig selten verwendet.

Alles in allem: ein nützliches Handbuch, das der unvoreingenommenen und kritischen Beachtung wert ist, für die weitere Diskussion des Projektes LEF Hilfe und Anregung bietet.

Münster

Paul Wesemann

Moral. Hrsg. von Anselm Hertz. – Mainz: Grünewald (1972). 276 S. (Grünewald-Materialbücher 4) Sn DM 24.–

Es ist sicher ein Verdienst des Verlages, zu dem Thema „Moral“ wie auch zu anderen Themen ein Materialbuch herausgebracht zu haben. Offenbar geht es hier um die Darbietung von Diskussionsmaterial, welches vor allem im akademischen Unterricht reiche Anregungen zu positiver, oft noch mehr aber zu negativer Kritik bietet. Ausgehend von der heute so vielberedeten, aber auch tatsächlich vorhandenen „Krise der Moral“ in Theorie und Praxis, soll hier versucht werden, „eine möglichst unvoreingenommene und daher notwendig kritische Analyse der Situation des Verhältnisses von kirchlicher Moral und Gesellschaft“ zu bieten. „Zu dieser Analyse gehört auch der Versuch, den Beitrag der Humanwissenschaften zum Status des sittlichen Bewußtseins der Gegenwartsgesellschaft zu eruieren und darüber hinaus zu fragen, welche Bedeutung diese Wissenschaften für eine Konzeption der christlichen Moral haben können“ (9). Damit ist der Tenor dieser Sammlung von Beiträgen zur „Moral“ angedeutet. Der Titel des Buches hätte allerdings wohl besser „Ethik“, also philosophische Besinnung auf das sittliche Sollen des Menschen verdient, weil hier davon überwiegend die Rede ist, und auf die auch für die katholische Moraltheologie wie für jede katholisch-theologische Disziplin verbindliche regula fidei proxima, d.h. das kirchliche Lehramt kaum Bezug genommen wird (vgl. auch die Fachwörter im „Sachregister“, S. 270/271). Um es gleich zu sagen: Die Beiträge zu diesem Sammelwerk bieten einen guten

Einblick in die derzeit im Raume der katholischen Moraltheologie anstehenden Probleme und bieten Versuche zu ihrer Lösung. Dabei fällt nicht nur auf, daß die kirchliche Lehre und die eigentliche Theologie sehr zu kurz kommen, ferner daß die Metaphysik des esse als Grundlage für die Ethik des agere zugunsten mehr empirischer Wissenschaft, vor allem der Psychologie und der Soziologie, zurücktritt und daß weithin Problemlösungen angeboten werden, welche zwar sehr „modern“ behauptet, aber keineswegs immer theologisch-philosophisch genügend begründet sind. Wir denken dabei z.B. nur an den Beitrag von W. Molinski „Modelle christlicher Ethik heute – Ehe und Familie“, wo von der verbindlichen kirchlichen Lehre nur wenig zu spüren ist, wenn auch der Versuch geboten wird, hier dem modernen Lebensverständnis näher zu kommen.

Im Kapitel „Information“ (11–82) versucht D. Mieth, bekannt vor allem durch seine bedenklücke Aussage in „Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral“, Graz-Wien-Köln 1970, „Eine Situationsanalyse aus theologischer Sicht“ (13–32). Er bietet aber eine mehr oder weniger horizontalistische und hoministische Moraldeutung. Richtig wird die Notwendigkeit einer philosophischen Anthropologie zur Begründung der Ethik herausgestellt (25), da eine bloße induktive Grundlegung nicht zureicht. Daß die Offenbarung im NT keine inhaltlichen oder material-ethischen neuen sittlichen Weisungen enthalte, das zu behaupten ist zwar heute bei einigen Moraltheologen große Mode; diese Theorie ist aber biblisch völlig falsch, widerspricht der kirchlichen Aussage und bleibenden Erkenntnissen der Moraltheologie wenigstens der letzten 200 Jahre. – F. W. Menne bringt zum Thema „Wertsystem und Realität. Soziologische Stichworte“ (34–59) interessante neue Gesichtspunkte, die sehr bedenkenswert sind. – J. Baumann sucht in seinem Beitrag „Das Verhältnis von Moral und Recht. Aus der Sicht des Juristen“ (60–66) darzulegen, was A. Hertz in seinem Beitrag „Das Verhältnis von Moral und Recht. Aus der Sicht des Moraltheologen“ (67–82) zu ergänzen versucht. Leider ist die Verhältnisbestimmung von Moral und Recht auch hier in beiden Fällen nicht gelungen (ebenso wie in dem kritischen Artikel von A. H. in der FAZ 1968, in der er der Enzyklika „Humanae Vitae“ „naturrechtliche“ Irrtümer vorwirft, während es sich dort nur um Naturrecht handelte, wo dem Staat das Hineinregieren in die Ehe und Familie untersagt wird). – F. Rauh bringt zu Beginn des 2. Abschnitts dieses Buches „Der Beitrag der Humanwissenschaften zur Veränderung des sittlichen Bewußtseins“ (83–137) eine Arbeit über „Die Bedeutung der vergleichenden Verhaltensforschung für die Moraltheologie“ (83–102), der über heutige aktuelle Diskussionen informieren will. – W. Lauer referiert über „Psychologie und Moraltheologie“ (103–114) und K.-W. Merks behandelt das sehr wichtige Kapitel „Probleme der Selbstverfügung des Menschen. Überlegungen zu Fragen heutiger medizinischer Ethik“ (115–131). Dieser Beitrag ist einer der bemerkenswertesten dieses Sammelwerkes. Allerdings ist hier die Abkehr von der Ontologie des esse humanum zum funktionalistischen Verständnis des agere humanum, also die Abkehr von der Ontologie der Person zum Aktualismus personalen Verhaltens deutlich. Jedenfalls bedarf das alle ärztliche Ethik tragende Totalitätsprinzip immer wieder sauberer und tieferer Erforschung. Aber es kann nicht durch ein „Relativitätsprinzip“ verdrängt werden. Die Unterscheidung zwischen sittlichem Handeln (agere) und praktischem Machen (facere) wird von M. zu wenig gesehen. So führt sein Beitrag schließlich zum moralischen Relativismus, Situationismus und Soziologismus. Die Probleme der „menschlichen Selbstverfügung“ sowohl gegenüber sich selbst als auch gegenüber der „Gemeinschaft“ sind weder metaphysisch noch theologisch ausreichend diskutiert. – A. und K. Bell geben einen „Bericht aus einem antiautoritären Kindergarten“ (132–137); F. W. Schmidt liefert im Abschnitt „Modelle sittlicher Normierung im zeitgenössischen Ethos“ (138–179) den Beitrag „Zum Begriff der Moral in der kritischen Theorie der Gesellschaft“ (138–151). Daß hier ein intensiveres Gespräch zwischen katholischer Moraltheologie und der „kritischen Theorie“ notwendig ist, wird in diesem kurzen Beitrag von Sch. deutlich.

Schwer verständlich ist der folgende Beitrag von G. Schiwy „Sittliche Normierungen im Strukturalismus“ (152–167). Hier fragt man sich, was soll ein solcher Beitrag, der im Ergebnis so unergiebig ist und wohl auch sein mußte. – M. Schreiber spricht über „Ästhetisches Mönchtum und die Solidarität mit den Lebenden. Sittliche Normierungen in der Literatur“ (168–179). So wichtig die Aussagen moderner Literatur zum Thema „Moral“ auch sind, hier ist offenbar wegen des zur Verfügung stehenden geringen Raumes nicht sehr viel zum Thema gesagt. – M. Limbeck behandelt im Abschnitt „Modelle sittlicher Normierung in der theologischer Sicht“ (180–225) zunächst „Die Struktur christlicher Sittlichkeit“ (180–195). Der Strukturbegriff ist ebenso wie der Modellbegriff noch längst nicht genügend in der Moraltheologie ausgewertet. Im Beitrag von L. dagegen fehlt die ausreichende Ontologik, die philosophische und die ntl.-theologische, der Struktur. Verliert man aber die Ontologik, das esse, das sich im agere entfaltet und entfalten soll, landet man im Funktionalismus, Relativismus, Positivismus. –

Was W. Molinski in seinem Beitrag „Modelle christlicher Ethik heute – Ehe und Familie“ (196–225) sagt, ist ebenso weit entfernt von kirchlicher Lehre über Ehe und Familie wie das, was P. Engelhardt in seinem Beitrag „Bedingungen des ‚gerechten Krieges‘. Wege des Friedens“ (226–248) bietet. In beiden Beiträgen spielt eine sicher gut-gemeinde ad-hoc-Theologie die entscheidende Rolle. Dennoch sind beide Beiträge vielleicht die wertvollsten, weil diskussionswürdigsten des ganzen Buches.

Das Kapitel „Interpretation und Auswertung“ (249–269) beschließt das Buch. A. Hertz versucht in „Statements und Thesen zum Thema ‚Moral‘“ (251–257) ein Ergebnis der gemeinsamen Überlegungen zu bieten. Seine Thesen, zum Teil wenig begründet und sachlich teilweise unrichtig (z. B. S. 255: Zum Naturrecht), sind zwar beachtlich, aber weiterhin falsch konzipiert. Was soll z. B. ein Satz wie dieser (256): „Man kann nicht das ‚kommende Gottesreich der Liebe und des Friedens‘ verkünden und gleichzeitig durch autoritär oder gar repressiv wirkende Methoden der Herrschaft, wenn vielleicht auch bona fide, das Kommen dieses Reiches der Liebe und des Friedens mitverwirklichen wollen.“ – A. Hertz beschließt auch das Sammelwerk mit seinem Beitrag „Moral in der kirchlichen Verkündigung“ (258–269), den wir zwar für den schwierigsten und wichtigsten, aber auch wohl für den schwächsten des ganzen Buches halten.

Das Werk bietet für Diskussionsrunden reiche Anregungen. Zu tieferer Erkenntnis der Moraltheologie und ihrer Gegenwarts- und Zukunftsaufgaben trägt es jedoch nur wenig bei. Eine tiefere theologische Fundierung fehlt fast ganz, die philosophische ist unzulänglich und die Überschätzung der Tatsachenwissenschaften ist zu unkritisch.

Bochum

Gustav Ermecke

Oraison, Marc: Berufsfindung und Berufung. Soziale und psychologische Grundlagen. – Frankfurt a. M.: Josef Knecht (1972). 129 S. Lw. DM 13.80

Marc Oraison – Mediziner, Psychologe und Theologe in einer Person – bewegt sich in seinen Darlegungen über die sozialen und psychologischen Grundlagen der „Berufsfindung und Berufung“ in verschiedenen Dimensionen.

Im Prolog, in dem die Frau und Mutter zu Wort kommt, die bei ihrem jüngsten „eine echte Berufung“ (7) zum Numismatiker entdeckt zu haben wünscht, und in dem als Anhang deklarierten „Versuch einer klinischen Erwägung über die gegenwärtige Stellung des Priesters“ (117–129) spricht der Arzt oder Kliniker. Zwar haben Anfang und Ende des Buches mit dem Thema „Berufsfindung und Berufung“ nur mittelbar etwas zu tun, insofern nämlich, als der Anhang Auskunft gibt über das Verhängnis einer Berufsentscheidung, bei der – wie der Prolog andeutet – die Wünsche der Eltern mehr Einfluß haben, als eine wirkliche Entscheidung zuläßt, aber gleichwohl sind Anfang und Ende für die Problemstellung des Buches unverzichtbar: Vor der Aufgabe der Berufsfindung steht nicht nur der junge Mensch, der sich für das Priestertum entschlossen hat, sondern ebenso der Metzgersohn, der Numismatiker werden will. Und: Die Misere des Priesters, der „den Zölibat nicht gewählt“ hat, aber „auf einen Zölibat geweiht worden“ (119–120) ist, ist nur „der exemplarische Fall“ (117) der mißglückten Berufsfindung, durch die der Arzt und Kliniker nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht ist, daß nicht nur die Kirche, sondern die ganze Gesellschaft vor schweren und drängenden Fragen steht. Denn „es geht um den Entwicklungsgang eines jeden Menschen ... Die neue Stellung des Menschen in einer Gesellschaft, die sich von jener Gesellschaft unterscheidet, für die die meisten herangebildet worden sind, ruft nach einer dringenden Lösung, die klar und deutlich sein muß“ (122).

Die herkömmliche Lösung des Berufsproblems jedenfalls reicht nicht mehr aus. Zur Frage, warum sie nicht ausreicht und warum der Wunsch einer Mutter mit Berufsfindung nichts zu tun hat, äußert sich der Psychologe: „Für eine Lerche oder einen Stallhasen gibt es nur eine einzige Weise, Lerche oder Stallhase zu sein. Für den Menschen gibt es Milliarden Arten, Mensch zu sein. Darin liegt das ganze Problem“ (13). Es ist insofern komplexer Natur, als die entscheidende Frage bei der Berufsfindung ja nicht lautet: Welcher Beruf ist der richtige? In dieser Weise läßt sich das Berufsproblem nicht „verobjektivieren“. Die entscheidende Frage lautet vielmehr: Wie verhelfen die Verantwortlichen einem Kind zu jenem Bild „seiner selbst als eines handelnden Subjekts“, das sich „realistisch in die Zukunft“ projizieren läßt, so daß an das Kind von diesem „realistisch in die Zukunft projizierten Bild seiner selbst“ (35) ein Ruf ausgehen kann. Auf diese Frage aber gibt es nicht die rasche Antwort. Es gibt diese fertige Antwort deswegen nicht, weil es „kein ‚vorherbestimmtes Schicksal‘“ (46) gibt; soll

das Kind zu dem Bild seiner selbst kommen, dem es vertrauen kann, dann muß es „von den frühesten Jahren an“ erfahren können, „daß sein ganz persönlicher Tätigkeitsdrang und sein ganz persönliches Mühen um dessen Entfaltung von seiner Umgebung hinreichend anerkannt werden“ (35). Es geht folglich um nichts anderes als um die Selbständigwerdung des Kindes in seinem Streben (vgl. 128). Dem Psychologen fällt es nicht schwer, Einblick zu gewähren in die Schwierigkeit dieses Wachstumsprozesses, der reife Erwachsene voraussetzt, wenn er beim Kind gelingen soll. Marc Oraison schreibt: „Man kann nicht immer leicht unterscheiden, was bei einem Kind im Verlaufe dieser Strebungen der Anteil des irgendwie autonomen Bildes ist, das sich das Kind von sich selber macht, und welcher Teil dem Bild zukommt, das sich die anderen, nämlich die Erwachsenen, von dem Kind zurechtmachen“ (35f). Überdies seien Fehlentwicklungen prinzipiell nicht zu vermeiden. Denn „tatsächlich vollzieht sich die fortschreitende Strukturierung einer menschlichen Persönlichkeit nur in einer immer komplexeren und bunteren Abfolge erlebnismäßiger Beziehungen zu irgendwelchen anderen“ (47). Was dazu, d. h. über die Rolle des anderen bei der Berufung und folglich über die psychisch-affektive Entfaltung der Persönlichkeit dargelegt wird, vermittelt nicht nur einen Einblick in die Arbeit der modernen Psychologie und ihre Erkenntnisse, sondern auch in die Aufgabenstellung einer an dieser Arbeit sich orientierenden Pädagogik, Ethik und Moraltheologie. Nicht zufällig taucht in den Darlegungen über die subjektiven Aspekte der Berufsfindung der Begriff der dynamischen Moral auf; und man stellt darüberhinaus mit Genugtuung fest, daß der Begriff auf einen eindeutigen Sachverhalt angewendet wird, der es in der Tat sinnvoll und notwendig erscheinen läßt, „die wahre dynamische Moral“ (40) von jener, die diesen Namen nicht verdient, zu unterscheiden.

Schließlich meldet sich auf den Seiten 85–113 auch der Theologe zu Wort. Marc Oraison will zwar auch hier als Psychologe reden und „nur einige Bemerkungen und Beobachtungen vorbringen, mit denen klar-gestellt werden soll, wovon eigentlich die Rede ist“, wenn man den Ausdruck „Berufung haben“ gebraucht und damit „ein Engagement für Klosterleben oder Priestertum“ (85) bezeichnet, aber weil es hier klar zu sehen gelte, müsse zur psychologischen eine christliche Betrachtung des Ausdrucks „Berufung haben“ treten (vgl. 86). Die Frage, die in den Abschnitten „Das ‚Heilige‘“ (86–92), „Die ‚Macht‘“ (92–96), „Der Zölibat“ (96–107) und „Echtheit der Berufung“ (107–113) im Zentrum steht, betrifft die Unmittelbarkeit des Zusammenhangs einer solchen Berufung mit Gott (vgl. 85). Ob es für einen Psychologen Gründe geben könne, diesem Zusammenhang eigens nachzugehen, darauf antwortet Vf. mit dem Hinweis auf jene menschlich durchaus verständlichen, aber für den Priesterberuf verhängnisvollen Fehleinstellungen, die ihre Wurzel in der Angst und im Streben nach Macht, in mangelnder Selbsteinschätzung und in falscher Erziehung, im Wunsch der Erwachsenen und in der Flucht vor der Wirklichkeit (der Welt und des Glaubens) haben. Was Marc Oraison im einzelnen vorbringt, verdient nicht nur von denjenigen zur Kenntnis genommen zu werden, die für sich persönlich über ihre Berufung zum Priestertum Klarheit zu gewinnen haben, sondern auch von jenen, die von Amts wegen über die objektive Eignung eines Kandidaten entscheiden müssen. Es scheint, daß an die letzteren zuerst gedacht ist.

Die große Bedeutung des hier besprochenen Buches aber liegt darin, daß in ihm der Gedanke der Berufung als generelle anthropologische Thematik zur Entfaltung kommt und daß auch der Beruf zum Priestertum in den „komplexen Bereich der Grundfrage“ gerückt wird, die Marc Oraison so formuliert: „Könnte man nicht ... sagen, daß jeder von uns sein eigenes Schicksal als Frage erfährt, wobei es gleich ist, ob man den Zugang durch empirische oder geistige Erfahrung gewonnen hat?“ (10). Vor dem Hintergrund dieser Grundfrage werden die Ausführungen des französischen Mediziners, Psychologen und Theologen zu einem überzeugenden Plädoyer für ein umfassendes Verständnis des Menschlichen, das freilich innerhalb und außerhalb der Kirche in erheblichem Maß zu wünschen übrig läßt, weil mehr und mehr individualistische Motive sich breitmachen. Die von Marc Oraison so stark akzentuierte „Rolle des anderen bei der Berufung“ (47) nötigt dazu, mit dem Begriff des Menschlichen die Verantwortlichkeit der Menschen füreinander nicht nur in der Gestalt der kategorialen und damit partikulären Verhaltensweisen, sondern vielmehr in der Weise der transzendentalen Haltung mitzudenken und als unaufgebbare ethische Forderung allenthalben durchzusetzen. Denn „wo immer eine ‚Berufung‘ geschieht, kann sie nur menschenwürdig

und von Bestand sein, wenn sie zweierlei zugleich aufweist: die persönliche Zustimmung zu einem wohlwogenen und anerkannten Wunsch und irgendeine allgemeine Verbindung dieses Wunsches mit dem anderen Menschen ... Dieser doppelte Bezug ist für den Priester oder Ordensmann ganz besonders nötig. Hier ruft nicht 'der andere' im allgemeinen, sondern am Ende des gemeinsamen Weges steht der ganze Andere, der beruft, weil er die Göttliche Liebe ist" (115f).

Wenn Thesen dieser Art richtig sind, dann gibt Marc Oraison mit seinem Buch zugleich auch eine Antwort auf die Frage, warum der Priesterberuf immer weniger als etwas Attraktives empfunden wird (vgl. 122). Die Antwort lautet: Der Priesterberuf hat deswegen seine Attraktivität eingebüßt, weil die Menschen die Rolle, die sie unabdingbar füreinander spielen, so oft neurotisch (vgl. 108) spielen. Überraschenderweise aber gibt Marc Oraison nicht diese von seinen eigenen Darlegungen nahegelegte Antwort, sondern er erblickt die Ursache für die Zunahme der Probleme und Schwierigkeiten im Priesterberuf in der von der Kirche hergestellten Verbindung zwischen Priestertum und Zölibat (vgl. 107–129).

Selbstverständlich ist es unerlässlich, auf „die verhängnisvolle Verkettung der christlichen Offenbarung mit der sakralen Denkweise“ (95) aufmerksam zu machen und die Verbindungslinien zwischen dieser Denkweise und dem Zölibat kritisch zu beobachten, aber ergibt sich bereits daraus, daß diese Verkettung eine dauernde Versuchung darstellt und den Zölibat immer wieder verzerrt, die Notwendigkeit, den Beruf der Verkündigung des Evangeliums neu zu bestimmen? Eine solche Neubestimmung nimmt Marc Oraison vor, wenn er, um die Verbindung zwischen Priestertum und Zölibat in Frage zu stellen, die These formuliert, „daß jeder Mensch, der in seinem Leben ausdrücklich die(se) Beziehung zu Jesus Christus verwirklicht, so wie dieser sie umschrieben hat, normalerweise auch berufen ist, anderen davon Kenntnis zu geben“ (112). Niemand wird bestreiten, daß man die Berufung des Christen so beschreiben kann; ebenso besteht Übereinstimmung darin, daß der Zölibat kein Ersatz ist für die Verkündigung des Evangeliums und daß der klerikale Stand nicht das Wesen der Kirche ausmacht, aber alles das ändert nichts daran, daß die Verkündigung des Evangeliums noch nicht geleistet ist, wenn der Glaubende von seiner (privaten) Beziehung zu Jesus Christus anderen Kenntnis gibt. Indem Marc Oraison die Verkündigung auf diese private Beziehung gründet, wird zwangsläufig auch die „Ehelosigkeit um des Himmereiches willen“ zu einer Privatangelegenheit, und diejenigen, die „hervorheben wollen, was schon im Erdenleben Hinweis und Andeutung für die jede Vorstellung übertreffende Lebensform nach der Auerstehung ist: Verzicht auf das Sexualleben ...“ (113) können getrost ins Kloster verwiesen werden. Folgerungen dieser Art sind unausweichlich, wenn die Berufung zum Priestertum auf ein psychologisches Problem reduziert wird.

Damit ist eine zweite Frage berührt, die an Marc Oraison zu stellen ist; sie betrifft den Zusammenhang zwischen Kausalreihen in der menschlichen Entwicklung vom Kleinkind zum Erwachsenen einerseits und zwischen dem Ruf, der von Gott an den Menschen ergeht, andererseits. Marc Oraison spricht ausdrücklich davon, daß Gott den Menschen ruft, zugleich aber schreibt er wörtlich: „Die Entdeckungen der Tiefenpsychologie über die Entwicklung des affektischen Lebens beim Kind haben die Vorstellungen von der Berufung umgestoßen. Einerseits kann man jetzt eine gewisse kontinuierliche Dynamik ahnen, die schon mit den dunkelsten Anfängen (der Geburt) beginnt ... Andererseits führen diese Entdeckungen in gewisser Weise zu einer Entmythifizierung des Begriffs ‚Berufung‘. Die Vorstellung einer Art höheren, geheimnisvollen, im voraus alles bestimmenden Wesens, dessen ‚Willen‘ man entdecken muß, ist nicht länger zu halten, gleichviel ob man dieses Wesen als ‚göttlich‘ bezeichnet oder als ‚Schicksal‘ oder als ‚Dinge, die in den Sternen geschrieben stehen‘“ (36). Beides, daß „ein Mensch“ das „uns zugänglich gewordene Wort der ewigen göttlichen Liebe ... aufnimmt“ (110), und daß es sich dabei doch nicht um den Willen eines göttlichen Wesens handelt, kann nicht zugleich wahr sein, es sei denn, daß der Psychologe und der Theologe in Marc Oraison einander tatsächlich nichts zu sagen haben. Auf die Dauer aber müßte diese Dissoziierung der Psychologie von der Theologie und umgekehrt zu Lasten dessen gehen, was der Autor tatsächlich zu sagen hat.

Geyer, Hans Georg / Janowski, Alfred / Schmidt, Alfred: **Theologie und Soziologie.** – Stuttgart: Kohlhammer (1970). 126 S. (T-Reihe) kart. DM 7.80

Wer sich mit dem Thema „Soziologie und Theologie“ befaßt, wird bald bemerken, daß es dieses Thema als abstrakt-allgemeine Konfrontation zweier in sich bestimmter Wissenssysteme allenfalls in sehr formalen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorien gibt. Angesichts eines Pluralismus sowohl in der Soziologie wie in der Theologie entfaltet sich das Grundthema in Einzelaspekten, die das Verhältnis bestimmter soziologischer Richtungen zu bestimmten theologischen Ansätzen aufarbeiten (z.B. das der empirischen Sozialforschung zur Kirchensoziologie).

Im Sinne der Option für eine bestimmte gesellschaftstheoretische Richtung gilt diese allgemeine Feststellung auch für das Buch „Theologie und Soziologie“ von Geyer, Janowski und Schmidt. Geyer konstatiert zunächst, daß „Die Christen vor den Problemen der revolutionären Weltgesellschaft“ eine entschiedene Neigung zur praktischen Auslegung der christlichen Botschaft mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Theoreme entwickelten. Vor allem die studentische Oppositionsbewegung, die gegen Soziologie wie Theologie im Dienste von Selbsterhaltung des „schlechten Bestehenden“ mit Mitteln dialektischer Soziologie polemisierte, führte auf Seiten der Theologie zum Anschein einer „Soziologisierung“. „Genitiv-Theologien“ (Theologie der Revolution, Theologie der Reklame, Politische Theologie) nahmen die Forderungen nach gesellschaftstheoretischer Reflexion der Theologie – allerdings durchaus nicht gleichartig und eindeutig – auf.

In der von Geyer so genannten „Theologie der Reklame“ wird gegenüber kirchen- und gesellschaftskritischen Theorien die affirmative Variante gesellschaftsbezogener Theologie formuliert: Kritik und Affirmation in der Theologie stehen dabei in einem ähnlichen Verhältnis wie dialektische Soziologie und Positivismus in der Soziologie. Doch handelt es sich bei dem Vergleich nicht nur um eine Analogie, sondern um eine weitergehende Übereinstimmung zwischen kritischer Theologie und dialektischer Gesellschaftstheorie, um eine Übereinstimmung in Negation („Gegen die Verdinglichung und Instrumentalisierung des menschlichen Lebens“) und Position („Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung“).

Janowski formuliert ein Konzept von „Theologie als kritisch-orientierende Wissenschaft“ mit der Absicht, eine „theologische Theorie der Gesellschaft“ zu erarbeiten. Er geht aus von der Identitätskrise im wissenschaftlichen Selbstverständnis der Theologie („Historisch-kritische Theologie zwischen den Fronten“). Aus der „Kritik der ‚unkritischen Kritik‘“ kommt Theologie zur Wahl eines – gegenüber dem alten: Philosophie – neuen Dialogpartners, von dem sie – an der „Neubestimmung des Humanum“ interessiert – eine klärende Leistung erwartet: „... eine Theorie der gegenwärtigen Welt, die in der Lage ist, mit der Theologie in einen Dialog über das Verständnis vom Menschen einzutreten, über die Frage also, wie menschenwürdiges Leben zu denken und wie es zu verwirklichen ist angesichts der sich stark verändernden Lebensbedingungen in der modernen Gesellschaft und in überalterten Traditionen der Unfreiheit“.

Nach Differenzen in der theologischen Theoriebildung (repräsentiert durch die Namen Moltmann, Gräber, Ebeling, Pannenberg, Herrmann, Weth, Sauter) referiert Janowski solche in der soziologischen (insbesondere den sogenannten „Positivismusstreit“, markiert durch die Namen Adorno, Albert, Habermas, Popper). Vor allem Habermas' Position wird als Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht vorgeführt: „In Habermas' Konzept tritt das Problem der individuellen Identität im Gesellschaftsprozess an die Stelle des Interesses an der Emanzipation durch den Klassenkampf“. Dieses (zumindest sehr verkürzte) Resümee erlaubt dem Vf., „Berührungspunkte und Möglichkeiten zu einem Brückenschlag“ festzustellen, besonders mit Jürgen Moltmanns Konzept einer „politischen Hermeneutik des Evangeliums“, mit Trutz Rendtorffs Programm einer „Theorie des Christentums in seiner Welt“, mit Gerhard Sauters Vorschlägen zur Theoriebildung in der Theologie und mit der sozialethischen Forschungspraxis, wie sie etwa in der Evangelischen Studiengemeinschaft geleistet wird.

Unter der Überschrift „Quer zur Herrschaft technologischer Rationalität“ dokumentieren Geyer und Janowski ein „Gespräch über Möglichkeiten einer theologisch-soziologischen Kommunikation“ mit Alfred Schmidt. Schmidt unterscheidet noch einmal zwischen Soziologie als dem Inbegriff von Forschungstechniken und dem Versuch einer Gesamtheorie der Gesellschaft mit geschichtsphilosophischen Prämissen. Vom Marxschen Interesse an einer gesamtgesellschaftlichen Analyse ausgehend, fragen die Gesprächsteilnehmer nach Sinn und Subjekt der Geschichte. Diese Frage scheint den Diskutanten am besten aufgehoben bei der dialektischen Gesellschaftstheorie. Sie hilft auch der Theologie (deren Interesse nach Geyer „auf die Nichtobjektivierung Gottes wie auf die Nichtobjektivierung des ihm entsprechenden Menschen gerichtet“ ist), aus einem abstrakten Personalismus mit seinen blassen Postulaten zur „Aufdeckung und Aufhebung aller realen Bedingungen des gesellschaftlichen Seins“ zu gelangen, „die zur Verdinglichung menschlichen

Lebens führen". Schmidt: „Entscheidend für die gegenwärtige Diskussion zwischen marxistischer Sozialkritik und fortgeschrittener Theologie scheint mir zu sein, daß beide quer stehen zur Herrschaft, zur Allmacht technologischer Rationalität; daß beide abzielen auf ein Wissen, das sich in Operationen, die aufs Hier und Jetzt bezogen sind, nicht erschöpft; daß sie – mit Feuerbach zu reden – in der künftigen Qualität, nicht in der seienden Quantität, das Salz der menschlichen Existenz erblicken“.

Die Theologen verlangen immer wieder Konkretionen („nur im historischen Prozeß des Abbaus der gesellschaftlichen Realbedingungen von christlichem Glauben als Ideologie könnte zunehmend etwas von der Nichtidentität des Glaubens mit Ideologie an den Tag gebracht werden, nicht aber durch abstrakte Deklamationen“). Wo sie selbst aber mehr bieten als abstrakte Deklamationen, scheinen sie für eine sich selbst behauptende Theologie allzu sehr aus fremden Theorien zu leben. Als Unveräußerliches, als „namentlichen Überschuß“ der Sprache der Christenheit „das doxologische Element christlichen Redens von Gott und zu Gott im Namen Jesu Christi“ anzugeben – wem ist das genug?

Zuweilen machen die Theologen den Eindruck, als wollten sie dem wohlwollenden Sozialtheoretiker Schmidt vor allem demonstrieren, wie gut sie ihre Lektion in kritischer Theorie gelernt haben. In diesem Band begegnet – zumindest als Gefahr – jene theologische Halbierung kritischer Theorie, wie sie von J. B. Metz (in seinem Artikel „Erlösung und Emanzipation“; StDz, März 1973) kritisiert wurde. Die Intention und eine Reihe von Einzelheiten des Bandes verdienen, daß man an sie erinnert: die Bemühung um das spezielle Thema braucht gegenwärtig neue Grundlagen. Dabei entspricht die Warnung des Theologen (Metz) der des Soziologen F. X. Kaufmann, der die Theologen darauf aufmerksam macht, daß sie in der Gefahr stehen, sich die Eigenständigkeit ihres Denkens „durch Soziologomena vernebeln zu lassen“. Wobei die Schwierigkeit, solche Eigenständigkeit auf verschiedenen Ebenen (vom Alltagswissen bis zur Wissenschaftstheorie) überzeugend darzustellen, bei Kaufmann wie bei Metz deutlich gemacht wird. Das Buch von Geyer, Janowski und Schmidt ist (erschienen 1970) eher ein Dokument der Geschichte dieser Schwierigkeiten. Es wäre interessant, von den Verfassern ihre gegenwärtige Sicht der Probleme kennenzulernen.

Münster

Ferdinand W. Menne

Kaufmann, Franx-Xaver: Theologie in soziologischer Sicht. – Freiburg: Herder (1973). 187 S. kart. DM 19.80

In dem Aufsatzband „Theologie in soziologischer Sicht“ des Bielefelder Ordinarius für Soziologie und Sozialpolitik Kaufmann geht es nicht um eine Auseinandersetzung von kritischer Theologie und kritischer Sozialtheorie. Wie die primäre Motivation („Die Vorstellung, es sei mit Hilfe soziologischer Einsichten möglich, kirchliches Denken vom Ballast überholter Welt- und Sozialvorstellungen zu befreien, und der Wunsch, hierzu beizutragen, haben seinerzeit meine Entscheidung, mich der Soziologie zuzuwenden, mitbestimmt“) so geht Vf.s gegenwärtiges Interesse eher auf die konkrete Analyse zeitgenössischer Religiosität und Kirchlichkeit (die soziologische Klassiker wie Spencer, Durkheim, Simmel, Weber schon grundgelegt artikuliert haben).

Im ersten Beitrag gibt Vf. einen Überblick zum Thema „Soziologie und Theologie“: Bereiche der Konfrontation; Soziologie als Wissenschaft ‚moralischer Tatsachen‘ und Moraltheologie; Religiöse Verhaltensforschung und Pastoraltheologie; Religionssoziologie und Kirchen-theologie; Wissenssoziologie und das Selbstverständnis der Theologie.

Das alte Thema von Wandelbarem und Unwandelbarem in der Kirche stellt sich in einer neuen Form, wenn man nach der „Rezeption soziologischer Einsichten in die Theologie“ fragt. Seit und insofern sich Theologen darauf einlassen, theoretische Aussagen der (Religions-) Soziologie als theologisch oder kirchenpolitisch relevant anzusehen, setzen sie sich einer Realitätsprüfung aus, die sie zum einen näher an die sozio-kulturelle Wirklichkeit heranbringt, zum anderen aber gerade die Fragen nach dem Verhältnis von Offenbarung und Sinnkonstitution (in Individuum, Gesellschaft und Kultur) und nach dem Verhältnis von Geschichtlichkeit (Kontingenz) und Identität des Christentums verschärft.

Ein zweiter Komplex des Sammelbandes beschäftigt sich ausdrücklich mit Wertproblemen: Zur Situation der Moral in der Gegenwart, vor allem zum Problem des sogenannten Normenverfalls äußert sich Vf. im Kapitel „Norm und Freiheit: Zu einem Dilemma der Moraltheologie“. Die Entwicklung des soziologischen Normenbegriffs verschließt sich der bloßen „Übersetzung“ in den (moral-)theologischen Kontext. Wenn für den Soziologen Normen nur insoweit existieren, als

ihre Geltung mehrheitlich anerkannt ist bzw. nach ihnen faktisch gehandelt wird, erhebt der Theologe schnell den Vorwurf der „Normativität des Faktischen“. Er neigt zur Idealisierung der Norm, durch welchen Prozeß Normen zumindest teilweise der Legitimation durch Handeln entzogen werden. (Und dies häufig nicht nur, um utopische Gehalte von Normen für eine mögliche Humanisierung festzuhalten, sondern um über die Behauptung der „Ewigkeit“ und überzeitlichen Gültigkeit von Normen die normgebende Instanz in ihrem Status quo zu stabilisieren). Die gesellschaftliche Differenzierung in der Neuzeit schwächt nun die Möglichkeiten normativer Idealisierung und der umfassenden sozialen Kontrolle durch eine Gruppe (wie die Kirche). Subjektive Identität muß sich konstituieren angesichts eines heterogenen Wert- und Normenangebots der Umwelt. In dieser Lage kann sich Moraltheologie nicht mehr behaupten als auf allgemeingültige Normen ausgehendes Denken. Sie muß sich dem Dilemma zwischen dem Bedürfnis nach Normenspezifisierung und dem nach allgemeinen Maßstäben aussetzen. Das aber bedeutet erhöhte Bereitschaft zur Austragung normativer Konflikte.

Vf. interpretiert das traditionelle Kirchensystem insgesamt als ungleichzeitig gegenüber der komplexen gesellschaftlichen Lage. So deutet er das katholische Naturrechtsdenken als bestimmt von einer Immunisierungsstrategie gegenüber den gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen der Neuzeit. Es lieferte die Ideologie zur Grenzziehung und Grenzstabilisierung der katholischen Subkultur gegenüber der herrschenden Gesamtkultur. Besonderer organisatorischer Träger dieser Sonderkultur wurde der Verbandskatholizismus. Verschiedene inner- und außerkirchliche Tendenzen haben neuerdings einen interdependenten Prozeß gefördert: Den Verfall der katholischen Naturrechtsdoktrin und den Abbau des Anspruchs auf einen den säkularen Bereich umfassende spezifisch katholische „Weltanschauung“ (mit der Folge exklusiver Grenzbefestigung gegenüber der übrigen Gesellschaft). Durch partielle Rezeption des Naturrechtsdenkens der Aufklärung, etwa auch der Idee eines Naturrechts als Widerstandsrecht (vgl. Ernst Bloch) versuchen Theologie und Kirche, ihre Dialogfähigkeit in dieser Frage zu behaupten. Wie schwer sie sich dabei tun, kann man in dem Sammelband über „Naturrecht in der Kritik“ nachlesen, in dem Vf.s Beitrag (in einer weiteren Fassung) einer der lesenswerten ist.

Als soziologisches Pendant zu einem theologischen Text von Karl Rahner lag der Abschnitt über „Kirchliche und außerkirchliche Religiosität“ als Arbeitspapier der Sachkommission I der Synode vor. In kirchlicher, theologischer und soziologischer Perspektive erläutert Vf. die Hintergründe der zunehmenden emphatischen Unterscheidung von Kirchlichkeit und Religiosität (die noch in den Slogan der Jesus People „Jesus Ja – Kirche Nein“ lebt); auf sie kann nur ein Versuch zur Formulierung komplexer Identitätsbedingungen von Kirche antworten. Da die Unterscheidung von Kirchlichkeit und Religiosität auf eine fundamentale Spannung zwischen Institution und Person im religiösen Bereich deutet, erläutert Kaufmann zunächst Sozialtheorien des Verhältnisses von Person und Institution. Das gebrochene Verhältnis von gesellschaftlich existierenden Menschen und organisierter Religion wird veranschaulicht an einigen Ergebnissen der „Umfrage unter allen Katholiken“. Die Diagnose der Lage führt zu grundsätzlichen Überlegungen hinsichtlich der Begriffe kirchliche und außerkirchliche Religiosität: Kirchliche Religiosität, die Vf. von „bloßer Kirchlichkeit“ abhebt, weiß von der Notwendigkeit einer – wie immer exakt zu beschreibenden – Institutionalisierung, um die historische Kontinuität christlicher Sinngehalte zu bewahren; „außerkirchliche Religiosität“ bestände insoweit, als das Subjekt für es relevante religiöse Sinnkonstitution nicht mehr als durch die Kirchen vermittelt erfährt, sondern vermutlich aus anderen Sozialisationseinflüssen, die nur in einem mittelbaren Bezug zu den Kirchen stehen selektiert (z. B. Buchproduktion, Kunst, Massenmedien, Sekten usw.). In manchen Fällen kann es sich auch um die Spätfolgen einer verdrängten kirchenbezogenen Sozialisation handeln.

In der theologischen Explikation der Begriffe glaubt Vf. gewisse Analogien zwischen Rahners Begriff der Transzendentalität des Menschen und etwa der (sich allerdings dezidiert a-metaphysisch verstehenden) anthropologischen Theorie von Dieter Claessens zu finden. Er sieht aber sogleich die Schwierigkeit einer Vermittlung über eine „Anthropologie der Religiosität“. Schwierigkeiten, die in den Diskussionen um Rahners Anthropologie teilweise auch innertheologisch genannt wurden.

Den Abschluß des Bandes bilden Überlegungen „Zur Reformierbarkeit kirchlicher Strukturen“. An den gegenwärtigen ekklesiologischen Debatten faszinieren den Soziologen einmal die Versuche zur Selbstdefinition der Theologen, die gegenüber der kirchlichen Hierarchie bzw. deren administrativen Stab in den letzten Jahrzehnten einen vergrößerten objektiven Wissensvorsprung errungen haben. Der Konflikt zwischen den aufgrund spezialisierten „Heilswissens“ privilegierten Theologen und den (bei faktischer Arbeitsteilung mit dem Bischof) durch Betriebswissen und Entscheidungsmacht selbstbewußten Kirchenverwaltungen wird von den Episkopen „nach einem Opportunitätsprinzip geschlichtet: Nicht der Inhalt abweichender theologischer Lehrmeinungen steht und stand im Vordergrund des kirchlichen Kontrollinteresses, sondern ihre möglichen Wirkungen“. (Gegenwärtige Verfahren – etwa in der Unfehlbarkeitsdebatte oder im „Fall Kempf“ – bestätigen diese These; wobei die Diskussion um den Limburger Bischof Kempf eine besondere Note

dadurch erhält, daß ein *Episkope* selbst diesem herrschaftlichen Kontrollinteresse unterworfen wird). Kaufmann versteht diesen Konflikt zwischen Theologen und Administration als Ausdruck von Anpassungsschwierigkeiten der Kirche an eine komplexer gewordene Umwelt.

Die ungenügende Problem- und Konfliktlösungskapazität der Kirche ist notorisch; der soziologische Beobachter kirchlichen Handelns ist immer neu beeindruckt vom „Dilettantismus, mit dem die kirchliche Leitung operiert“. Darum plädiert Kaufmann für eine Verbesserung der administrativen Organisation der Kirche, für eine schöpferische Rezeption technischer Errungenschaften in den Sozialkontext „Kirche“. Damit meint er jedoch nicht die globale Übernahme moderner Managementmethoden des privatkapitalistischen Wirtschaftssystems oder die globale Übernahme staatlicher Verwaltungsformen. Ihm geht es um Organisationsformen, die eine Fortexistenz von „Kirche“ im theologischen und soziologischen Sinne ermöglichen.

Mit den letzten Bemerkungen scheint sich Vf. partiell vom Konzept Luhmanns abzusetzen, dessen Analysen er im übrigen in vielem zustimmt. Das Dilemma der Kirche scheint zu sein, daß sie einerseits „neuzeitlich“ und gleichzeitig überhaupt erst werden, daß sie andererseits aber einen ressentimentfreien Nonkonformismus („Unzeitgemäßheit“) bewahren muß. Noch scheinen die Theologen, die dieses Dilemma erkannt haben, nicht mehr tun zu können, als sich (wie Dorothee Sölle in ihrem „Merkur“-Aufsatz „Annäherungen an ein christliches Verständnis des Leidens“ (Nr. 300, April/Mai 1973), wie intentional die neue politische Theologie insgesamt) dem Trend zu einer „computerized church“ mit einem Habermasschen „Sei's drum“ entgegenzustellen. Denn zur „alteuropäischen Tradition“ gehören Theologie und Kirche allemal und auf lange Sicht. Nur wenn sie diese Tradition auch in einer Gesellschaft wachsender „Komplexität“ legitimieren können (etwa indem sie ihre Gehalte subversiv-innovatorisch zur Geltung bringen), können Kirche und Theologie ihrerseits legitim überleben. Eine solche Sicht, die eine Funktion der Kirche gerade in ihrer kontrafaktischen Stellung zu bestimmten Trends der herrschenden Kultur versteht, scheint einer zentralen Feststellung Kaufmanns durchaus zu entsprechen: „Wer ‚Kirche sein will‘ (und diese Formulierung allein scheint einem administrativen Mißverständnis von Kirche sprachlich den Riegel vorschieben zu können), wird somit den ‚Sinn des Christentums‘ gegen die herrschende ‚anonyme‘ Sinnwelt behaupten müssen, ohne Hoffnung, diese verchristlichen zu können. Die unter Christen (und Soziologen!) strittige Frage kann lediglich sein, welcher Grad der Komplexität der sozialen Organisation des Christentums eine Behauptung des ‚Sinns des Christentums‘ gegenüber der Öffentlichkeit gegenwärtig prägenden ‚anonymen Sinnwelt‘ in der Weise ermöglicht, daß einer möglichst großen Zahl von Menschen die sozialen Chancen des Glaubens, d. h. die sozialen Voraussetzungen für eine sinnhafte Integration christlicher Botschaft in die lebensführenden ‚Schichten‘ des individuellen Bewußtseins erhalten bleiben.“

Vf. sieht dieses Problem im Zusammenhang mit gegenwärtigen Diskussionen um die „Demokratisierung der Kirche“. Die bestandsnotwendige Formulierung komplexerer Identitätsbedingungen für Kirche korrespondiert der Variabilität der Kirchenstruktur. Sollen sich genuin christliche Motivationen nicht zunehmend außerhalb der Kirche entfalten, damit beliebig interpretierbar und zurechenbar werden, so muß die Kirche durch Strukturwandlungen subjektiven Glaubensverständnissen eine adäquate Institutionalisierung anbieten. Zur Erhöhung solcher Strukturvariabilität erscheinen „Partizipation“ und „demokratische Herrschaftskontrolle“ gegenwärtig mögliche Mittel. Mit dieser Partizipation meint Kaufmann nicht Stellenbeschaffung im Rahmen einer Honoratioren-demokratie kirchentreuer Laien oder für Berufskatholiken, wie sie – teilweise aus Knappheit klerikalen Personals – letzthin eingeführt wurde. (Diese Stellenbeschaffung für überwiegend „ehrenamtliche“ Positionen kann auf ein verbreitetes Bedürfnis nach Status rechnen, selbst wenn dieser Status zuweilen nicht vor Lächerlichkeit schützt). Er zielt auf eine nicht nur kosmetische, sondern sozial beschreibbare und effektive Erhöhung unterschiedlicher Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten. „Voraussetzung einer Fortsetzung dieses endogenen Entwicklungsprozesses ist – in soziologischer (!) Perspektive: Glaube. Nur solange sich genügend Menschen finden, die – möglicherweise im Widerspruch zum herrschenden Allerweltswissen und vulgarisierten religionssoziologischen Zukunftsprognosen – an die Zukunft des Christentums glauben und aus ihrer Hoffnung auf die Verheißung

des Stifters in Kirche zu leben und Kirche zu gestalten suchen, wird sich Kirche als Manifestation des Christentums erhalten.“

Vor dem Hintergrund solcher Gedanken qualifiziert sich Vf. – so könnte man eine Formulierung Max Webers variieren – als „religiös und kirchlich musikalisch“. Er besetzt in der Soziologie eine solide Mitte zwischen Kirchensoziologen, die sich immer schon in eine ideologische Interessenvertretung aufgegeben haben, und jenen Auguren der Zunft, für die Religion und Christentum einer Hinterwelt angehören, in der man nur noch nicht voll begriffen hat, daß sie abgelebt ist. Kaufmann verzichtet auf ein sprachliches „Soziologisch“, das ganze Gruppen aus dem Kreis möglicher Leser des Buches ausschließen würde; die verwendete soziologische Terminologie muß inzwischen von denen erwartet werden, die sich mit Problemen von Religion, Christentum, Kirchen, Theologie in der Gegenwartsgesellschaft in mehr als trivialer Weise befassen. Der Autor möchte von denen verstanden werden, für die er schreibt; und das sind hier nicht primär die soziologischen Fachgenossen. Insbesondere leistet er einen informativen und praxisbezogenen Beitrag zur Selbstverständigung der „katholischen Subkultur“, des gesellschaftlichen Teilsystems „Katholizismus“ in der Bundesrepublik.

Münster

Ferdinand W. Menne

Boos-Nünning, Ursula: Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen. – (München/Mainz): Kaiser/Grünwald (1972). 198 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Sozialwissenschaftliche Analysen. Nr. 7). Sn DM 9.50

Das Buch stößt in den Grenzbereich von (allgemeiner) Religionssoziologie und Kirchensoziologie vor. In theoretischen Vorüberlegungen wird zunächst versucht, „Religiosität“ in einer soziologisch brauchbaren Definition zu operationalisieren und sie dadurch überhaupt meßbar zu machen (15–74). Die so gewonnenen theoretischen Ansätze wurden bei einer Repräsentativbefragung der Katholiken einer Großstadt im Ruhrgebiet angewandt (75–144). Aus den Ergebnissen dieser Befragung werden schließlich in einem dritten Teil (145–159) unter der Frage „Zukunft ohne Kirche?“ einige Folgerungen gezogen.

Die Autorin hält eine (allgemeine) „Religiosität als universale, nur als integrativ oder sinnpendend bezeichnete Erscheinung“ (38) für nicht operationalisierbar und daher für ein „forschungstechnisch untaugliches Instrument“ (ebenda). Sie greift den Gedanken einer „induktiven Operationalisierung“ (F. X. Kaufmann) auf, bei der Religiosität innerhalb der Grenzen der eigenen Kultur, die empirisch oder verstehend faßbar ist, begriffen wird. Wir haben es nicht mit einer Gesellschaft mit allgemeiner Religiosität zu tun, sondern mit „einer durch die Existenz der christlichen Kirchen beeinflussten Gesellschaft“ (39f) und ihrer Religiosität als spezifischer Kulturform. „Der Ansatz dieser Untersuchung ist damit auf eine im Grunde konventionelle Religiosität eingeschränkt“ (39). Unberührt bleibt davon die Frage nach einer Religiosität außerhalb der Kirche.

Eine weitere Frage ist die, ob, wie oft angenommen wird, die Religiosität sich in verschiedenen Dimensionen ausdrückt, die mehr oder weniger unverbunden nebeneinanderstehen. Die Dimensionen, in denen Religiosität gewöhnlich ausgedrückt wird, sind: die ritualistische, die Glaubens-, die religiöse Erfahrungs-, die Dimension der Konsequenzen und die der Bindung an die Pfarrei. Es wird mit Hilfe der Interkorrelationsrechnung nachgewiesen, daß verschiedene dieser Dimensionen einen so engen Zusammenhang aufweisen, „daß die Annahme der Mehrdimensionalität der religiösen Einstellung schon aufgrund dieser Ergebnisse bezweifelt werden muß“ (131). Dies wird noch eindringlich bestätigt durch eine Interkorrelationsanalyse aller Items der Untersuchung im Sinne einer Faktorenanalyse. „Auf Grund der Faktorenanalyse muß die analytische These, daß Religiosität eine mehrdimensionale Variable aus Praxis, Glauben, Wissen, Erfahrung, Handeln und pfarrlicher Bindung ist, abgelehnt werden“ (149). Außer religiösem Wissen und pfarrlicher Bindung haben die anderen Dimensionen keine empirische Realität.

Interessant ist das Ergebnis: Die gefundene „neue“ Sozialform der Religiosität bei den befragten Katholiken ist inhaltlich stark durch christliche und sogar kirchliche Glaubensaussagen geprägt, institutionell aber stark von der Kirche abgelöst. D. h., noch sind viele Katholiken gläubig im Sinne christlichen oder gar kirchlichen Glaubens (fides quae), aber viele von ihnen fühlen sich nicht mehr an die Kirche gebunden. Die Loslösung von der Pfarrei, vom Leben in der Pfarrei, über das der Gläubige mit der Kirche vermittelt wird, stellt auf längere, ja vielleicht schon auf kürzere Sicht das Überleben des religiösen Faktors als einer Breitenerscheinung in Frage. „Wenn Religiosität nicht durch soziale Kontakte stabilisiert wird, wenn sie ihre Bedeutung als ‚need for social life‘ weitgehend verloren hat und hauptsächlich nur noch Be-

deutung als Verringerung der Ungewißheit hat, dann können auch andere Weltdeutungssysteme an ihre Stelle treten" (157).

Das Buch ist wegen der soziologischen Fachterminologie, von der im Übermaß Gebrauch gemacht wird, und wegen der Anforderung an die Kenntnis statistischer Meßmethoden nur für Fachspezialisten lesbar. Der dritte Teil, insbesondere das zweite Kapitel (Die „neue“ Sozialform religiöser Einstellungen), ist von erheblichem pastoralem Interesse und sollte von der Autorin für die Pastoral in allgemein verständlicher Sprache zugänglich gemacht werden.

Münster / Westf.

Wilhelm Weber

Bless, Willem / Emeis, Dieter: Befreiender Glaube. Ein Angebot für die Glaubensbildung im Anschluß an den Holländischen Katechismus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1971). 109 S. kart. DM 9.50

Die Frage „Wie muß und kann lebendiger Glaube heute aussehen, wie kann ein solcher Glaube gefördert werden“ ist zweifellos zentral für die Pastoral wie für die theologisch-systematische Besinnung der Gegenwart. Für den Vf. des ersten, entscheidenden Beitrags dieses Buches, den Fachmann für Erwachsenenbildung Willem Bless, der am Holländischen Erwachsenenkatechismus mitwirkte, stellt sich diese Frage nicht zuletzt im Blick auf die nur beschränkte Wirksamkeit heutiger Glaubensbildung Erwachsener, trotz deren Vielfalt, trotz des großen Absatzerfolges, den etwa der Holländische Katechismus gefunden hat. Dem Vf. erscheint es in dieser Situation als entscheidend, die Grundstruktur des Glaubens in Absetzung von einem historisch vereinseitigten Verständnis von Glauben und in Aufnahme, aber auch Korrektur heutiger Vorstellungen von Glauben, wie sie in vorwärtsdrängenden Kreisen lebendig sind, vom Evangelium her zu erhellen.

In einer gewissen Überzeichnung wird das frühere Glaubensverständnis vor allem als ein besitzergreifendes Verhältnis des Menschen zu satchaften, von außen bzw. von oben auferlegten, damit nicht befreienden Wahrheiten bestimmt. Bei einer solchen Sicht des Glaubens konnte auch Glaubensverkündigung für Erwachsene nicht gelingen: „Diese Auffassung war vor allem durch ihre objektivierende und damit besitzergreifende Tendenz die Ursache ihres eigenen Mißlingens, denn sie wurde ständig als Konkurrenz für unser menschliches Dasein erfahren.“ (76) Heutigem Denken, das sich neu um den Glauben bemüht, ist ein solches Besitzdenken suspekt; es sieht Glauben „als Teilhabe am Mysterium des Daseins, als Glaube an den Mitmenschen“ (41), als Einsatz für den Mitmenschen. An solche Vorstellungen kann angeknüpft werden, sie bedürfen aber der Vertiefung und Erweiterung durch die eigentliche Dimension des Glaubens: Er ist „eine personale Beziehung zu Gott in der Person Jesu, des Christus“ (22). Diese personale Beziehung der Hingabe erschließt ein Wissen besonderer Art, ein von Gott geschenktes, in Wahrheit „göttliches“ Glaubenswissen, das von jedem anderen Wissen scharf zu unterscheiden ist. Es bedeutet keinen Besitz, keine dem Weltwissen konkurrierende Erkenntnis; es eröffnet aber für die eine Wirklichkeit eine neue Dimension des Erkennens und Handelns in Freiheit, es motiviert Hoffnung und Liebe.

So wichtig und richtig diese Akzente sind, wird man doch fragen können, ob hier Glaube und Wissen nicht auf eine neue Art zu sehr getrennt werden, ob menschliche Sinnerkenntnis und die – wohl als Analogie herangezogene, aber dann doch wieder als ungeeignet zurückgestellte (26) – interpersonale Erkenntnis in Liebe nicht eine größere Nähe zu dem Glaubenswissen aufweisen, als hier eingeräumt wird. Die Aussage, Glaubenswissen konkurriere nicht mit anderem Wissen, „Glaubenswissen steht so unendlich hoch über jedem anderen Wissen, daß es nichts zu fürchten hat und auch von niemandem seines Inhalts beraubt werden kann“ (39), ist zumindest mißverständlich im Sinne einer allzu pointierten Trennung zwischen Glauben und Wissen. Eben darauf könnte schließlich auch die dezidierte Unterscheidung zwischen einer Teilnahme am theologischen Denken und Glaubensbildung Erwachsener verweisen: „Theologie und Glauben liegen nicht in einer Richtung.“ (38) Muß man eine im eigentlichen Sinne theologische Erwachsenenbildung und Glaubensbildung wirklich in dieser Schärfe trennen, darf man sie so trennen?

Aus seiner Aufhellung der Grundstruktur des Glaubens zieht Vf. eine Reihe von Konsequenzen für die Glaubensbildung Erwachsener, die unterdessen wohl weithin anerkannt sind. Grundsätzlich gilt: „Dem Glauben muß der befreiende Raum gelassen werden, auf den er ein Recht hat. Denn allein in diesem Raum kann er sich verständlich machen und verstanden werden.“ (46)

Im einzelnen soll Glaubensbildung nicht aus einer Haltung des Besitzes, sondern der Hingabe erfolgen, sie soll die Freiheit des Menschen respektieren, soll keine falsche Sicherheit vorspiegeln, nicht mit Angstvorstellungen arbeiten; sie muß Gottes Sprechen und Handeln zeitgerecht interpretieren, dialogisch sein, ökumenisch, sich im Klima des Vertrauens vollziehen. Neben anderen Desideraten muß Glaubensbildung schließlich immer von Erfahrungen, speziell Glaubenserfahrungen, ausgehen und auf sie zu antworten suchen. Gerade so wird der Glaubenssinn der Glaubenden auf neue Weise in der Kirche ins Spiel kommen, was für die Kirche und ihren Auftrag lebensnotwendig ist.

In einem zweiten kürzeren Teil des Buches entwickelt Dieter Emeis unter dem Titel „Gespräche über das Glauben“ ein Modell für die Bildungsarbeit. Drei Leseinheiten aus dem Holländischen Katechismus werden durch Fragen und Denkanregungen sowie durch didaktische Anmerkungen für die Erwachsenenbildung erschlossen. Diese einfühlsamen Anstöße für die Praxis, die sich der von Bless vorgelegten Konzeption verpflichtet wissen, aber doch einige Gewichte anders zu setzen scheinen, dürften vielseitig verwendbar sein.

Lengfeld / Würzburg

Günter Koch

Emeis, Dieter: Lernprozesse im Glauben. Ein Arbeitsbuch für die Erwachsenenbildung mit dem Holländischen Katechismus. Mit Beiträgen von Gottfried Bitter, Klaus Lang, Wolfgang Rieß, Ludger Zinke und einem Vorwort von Adolf Exeler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1973. 336 S. kart. DM 24.–

Das Buch, das inzwischen in dritter Auflage erschienen ist, will Hilfen für die Praxis theologischer Erwachsenenbildung geben, indem es auf den Holländischen Katechismus (HK) zurückgreift und dessen Texte für die Bildungsarbeit in den Gemeinden aufschließt. Dieter Emeis, der Herausgeber und Autor mehrerer Beiträge des Buches, umschreibt die Grundintention in folgender Weise: „Die erwachsenen Glieder der Kirche sollen Hilfe bekommen, um die Wandlungen im Glaubensverständnis zu verstehen, und sie sollen dazu angeregt werden, sich am gemeinsamen Hinhören der Kirche auf das Wort Gottes angesichts der Welt von heute aktiv zu beteiligen und sich nicht nur als Endpunkt, sondern auch als möglichen Ausgangspunkt von Wandlungen zu verstehen.“ (12f) Als Textbuch dafür wird der HK zugrunde gelegt, weil er nach Emeis in besonderer Weise, umfassender Überschau und verstehbarer Sprache die heutigen Wandlungen im Glaubensverständnis signalisiert. Das bedeutet jedoch nicht, daß der HK nicht auch – vor allem mit wachsendem zeitlichem Abstand – der Ergänzung, Weiterführung, ja sogar des Widerspruchs bedürfte.

Im Anschluß an den HK, aber nicht in genauer Kopie seines Aufbaus, sind sechs Themenkreise zusammengestellt, die von verschiedenen Verfassern behandelt werden: Die Frage nach Jesus im gewandelten Schriftverständnis (Dieter Emeis) – Wandlungen im Erlösungsverständnis (Gottfried Bitter) – Auf der Suche nach einer „neuen Kirche“ (Ludger Zinke) – Wandlungen im Sakramentenverständnis (Dieter Emeis) – Wandlungen im Frömmigkeitsverständnis (Wolfgang Rieß) – Wandlungen im Moralverständnis (Klaus Lang). Diese Themenkreise, deren sicher sinnvolle Abfolge nicht als strenge Systematik gemeint ist, werden in je sechs Einzelthemen oder Arbeitseinheiten untergliedert. Ein Einführungsteil gibt viele praktische Anregungen bis hin zum richtigen Lesen und zu Fragen der Werbung, vor allem erläutert er die Methode, in der die Themen behandelt werden sollen: In den einzelnen Reihen sind nach einem Einführungsabend bei jedem Einzelthema zunächst entsprechende Texte aus dem HK in privater Lektüre zu lesen; danach sind diese Texte in kleineren Arbeitsgruppen, die u. U. in Privatwohnungen zusammenkommen, zu besprechen, und zwar anhand von aufschließenden und zum Weiterdenken anregenden Fragen, die auch als Sonderdrucke für die Teilnehmer erhältlich sind; schließlich sollen das Thema und die aufgetauchten Probleme in einem Referat mit anschließender Plenumsdiskussion eine zusammenfassende Behandlung finden.

Nach dem Urteil des Rezensenten und den ihm zur Verfügung stehenden Informationen über die Praxis kann sich diese Methode sehr wohl bewähren, besonders wenn sie die in dem Buch immer wieder anempfohlene Flexibilität wahrt. Dabei bieten die einzelnen Themenkreise vom Inhalt und von der theologischen wie didaktischen Erschließung und Akzentsetzung her natürlich je besondere Chancen und Schwierigkeiten.

Die Beiträge von Emeis beispielsweise schließen sich in der didaktischen Analyse, die bei allen Themenkreisen gegeben wird, und in den Gesprächsanregungen eng an Duktus und Intentionen des HK an, erschließen sie und führen sie klug und behutsam weiter. (Vielleicht bleibt gerade bei diesen Themengruppen der

HK auch heute noch am aktuellsten.) Man kann aber an einigen Stellen fragen, ob nicht zu wenig argumentative Information (etwa in exegetischen Fragen) gegeben wird und ob nicht auch die Gesprächsanregungen von daher die Teilnehmer gelegentlich überfordern. — Bei dem Themenkreis Wandlungen im Erlösungsverständnis wird dagegen über den HK hinaus — sicher nicht an ihm vorbei — eine eigene Konzeption von Heil und Erlösung (von Gott ermöglichte menschliche Aktion des Dienstes und der Befreiung, damit Prozeß) vorgelegt, es wird sehr viel zusätzliche Information gegeben, innertheologische Problematik angerührt, bisweilen in den Gesprächsanregungen eine bestimmte Antwort suggeriert. — Ähnlich geht der Beitrag über die Kirche manchmal kritisch und erfrischend über den HK hinaus. Die Kirche wird vorab als Aktionsgemeinschaft gesehen (wobei allerdings die Wirklichkeit der Kirche aus Gottes Tat wohl etwas zu kurz kommt), es wird gegen die Volkskirche entschieden für neue Gemeindeformen plädiert. Die Gesprächsanregungen erscheinen gelegentlich als zu schwierig oder auch als zu suggestiv. — Sehr eigene Ansätze, die den HK weiterführen bzw. auch von ihm abrücken, zeigen schließlich die Beiträge über die Wandlungen im Frömmigkeitsverständnis und im Moralverständnis. Dort bleiben Hinweise und Gesprächsanregungen trotz einer zweifellos guten Grundfragestellung (Wie läßt sich Gott in der heutigen Wirklichkeit erfahren?) mehrfach zu weitmaschig und allgemein. Hier wird vor allem die politische Dimension christlichen Handelns — zu Recht über den HK hinaus — dargelegt, andere Fragen und Gesichtspunkte kommen dagegen eher zu kurz. Auch hier findet man gelegentlich Suggestivfragen (vgl. 308). Zweifellos wird dieses Buch, das einen Durchbruch zu neuen Möglichkeiten fruchtbarer theologischer Erwachsenenbildung bezeichnet, weiterhin in seinen Inhalten und methodischen Vorschlägen sehr anregend sein können, besonders wenn es als Möglichkeit unter anderen Möglichkeiten und als Angebot, das situationsgerecht weiterentwickeln ist, begriffen wird. Möglicherweise müßte etwa der Gottesfrage heute schon ein weitaus größeres Gewicht beigemessen werden, als sie es im HK, aber auch in diesem Buch besitzt.

Lengfeld/Würzburg

Günter Koch

Dürr, Otto: Autorität, Vorbild, Strafe — Hindernisse neuzeitlichen Erziehens? — Stuttgart/Würzburg: Cahrer/Echter 1970. 128 S. kart. DM 8.50

Dürr, der über reiche pädagogische Erfahrung verfügt und an der PH in Reutlingen lehrt, geht der Frage nach, welchen Stellenwert Autorität, Vorbild und Strafe im heutigen Lern- und Erziehungsprozeß beanspruchen können. Das Postulat der Demokratisierung der Schule und die Parole einer antiautoritären Pädagogik, welche die Erziehung zum Ungehorsam als eigentliche Aufgabe der demokratischen Schule propagiert, haben weithin eine Verunsicherung des Erziehers bewirkt und die Institution Schule fragwürdig werden lassen. Während der Begriff „Demokratisierung“ für die einen nahezu ein „Evangelium“, für die anderen Alarmstufe eins bedeutet, versucht der Vf. einem verbreiteten Schlagwort-Denken entgegenzuwirken und kritisch den Zusammenhang von Autorität, Vorbild und Strafe mit den Erfordernissen einer demokratischen Lebensgestaltung zu erörtern.

Im ersten Abschnitt „Für oder wider Autorität in der Erziehung?“ (15–50) werden zunächst falsche Alternativen zurückgewiesen, als ob es nur zu wählen gäbe zwischen Autorität oder Freiheit, Bestimmung oder Selbstbestimmung, Autorität oder Chaos. Daß sich Autorität auch in Fehl- und Pseudoformen entwickeln kann, dafür werden einige Stichworte, wie Befehlsautorität, Mythisierung der Autorität, Autorität der Angst, naturgegebene oder tradierte Autorität, fixierte Bildungsideale und Leitbildpraktiken, genannt, ohne jedoch den Bezugsrahmen jeweils deutlich zu markieren. Mit dem Rückgriff auf zwei historische Autoritätsmodelle, nämlich des römischen Senats und des Hausvaters der mittelalterlichen Großfamilie, sollen sowohl das Bleibende als auch die Veränderlichkeit der Autorität dargelegt werden. Autorität ist „mehr als Rat und weniger als ein Befehl“, sie gründet in der Wertüberlegenheit des Trägers. Autorität wird schließlich als „Feldphänomen“ bestimmt; sie besteht nicht isoliert, sondern nur in der sozialen Kommunikation. Die erzieherische Autorität ist nicht Befehls- oder Herrschaftsautorität, sondern „Auftragsautorität“, sie kann sich nur dort entfalten, wo Kooperation, Vertrauen, Dialogbereitschaft, Offenheit für Kritik gegeben sind. Autorität wird nur anerkannt, wenn ihr Träger sich als Mittler der Wahrheit und Interpret der Wirklichkeit ausweist. Was dies konkret für die schulische Kooperation beinhaltet, wird an den verschiedenen Erziehungsstilen sowie an den Möglichkeiten des Gruppenunterrichts, des Gesprächs und der Schülermitverantwortung dargetan.

Der zweite Abschnitt „Skepsis gegenüber dem Vorbild?“ (51–88) fragt kritisch nach der Funktion, nach der Bedeutung oder auch Fehldeutung des „Vorbilds“, des „Leitbilds“, der „Idole“, des „Beispiels“ in der Erziehung. Nachdrücklich warnt der Vf. vor dem „Pseudovorbild“, wo ein Erzieher versucht, bewußt und absichtlich „Vorbild“ spielen zu wollen (62f). Der letzte Abschnitt handelt „Vom Sinn und Widersinn der Strafe in der Erziehung“ (91–117). Unter Einbeziehung der pädagogischen und tiefenpsychologischen Erkenntnisse wird dieses Problem sehr differenziert behandelt. Strafe ist primär ein gesellschaftliches Phänomen, wodurch sich die Gemeinschaft gegen ein antisoziales Verhalten abschirmt. Gleichwohl kann sie, und zwar im Ausnahmefall („wenn Strafen unvermeidbar wird“), einen erzieherischen Effekt haben, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß zwischen dem Strafenden und dem Bestraften „eine zwischenmenschliche Beziehung besteht, in der der andere als Partner erfahren und geachtet wird“ (106).

Das Buch gibt vielfältige Anregungen allen, die sich um eine personengerechte Heranbildung junger Menschen mühen. Es ist eine Absage an eine „revolutionäre Pädagogik“, welche die Autorität in der Erziehung und damit in der Gesellschaft einfach abschaffen zu können glaubt. Gleichzeitig ist es ein Plädoyer dafür, nach zeitgemäßen und überzeugenden Formen der Autorität zu suchen.

Augsburg

Anton Rauscher

Splett, Jörg: Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort. — Freiburg, München: Karl Alber 1971. 370 S. kart. DM 38.—

Das Anliegen dieser Habilitationsschrift ist die Herausarbeitung der „Rede vom Heiligen“ als „umfassendem philosophischem Interpretament“. Es geht dem Vf. dabei um christliche Philosophie: christlich in der Bejahung des Erbes, das die reflektierte Grunderfahrung bestimmt, Philosophie als Auslegung der eigenen Erfahrung im Gespräch mit der Tradition (20). Im ersten Teil der umfangreichen Untersuchung referiert Vf. über die Position seiner Vorgänger in der Behandlung des Themas seit Beginn dieses Jahrhunderts, um dann im zweiten Teil das „Plädoyer“ seiner persönlichen Auffassungen zu bieten. Das gründliche Referat des I. Teils hat schon als Kompendium und Nachschlagewerk seinen Eigenwert. Wir können den Inhalt nur kurz andeuten.

W. Windelband bot zu Beginn dieses Jahrhunderts gleichsam die Folie, von der sich der Neuansatz seiner Nachfolger abhob. Ihm ist das Heilige „inhaltlich nicht anders zu bestimmen als durch den Begriff der Normen, die das logische, ethische und ästhetische Leben beherrschen“ (27) als „das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit“ (25–31). — Rudolf Otto (32–54) geht in seiner bekannten neuen Konzeption vom „Kreaturgefühl“ des Menschen aus als intuitivem, vorbegrifflichem, ganzheitlichem Erkennen des „Objekts außer mir“, des „Numinosen“, das sich als „sanctum mysterium tremendum et fascinans“ erweist. Splett meint, daß diese — von A. Paus als „rationale Mystik“ verteidigte Lehre Ottos aus der seinerzeitigen antirationalistischen Kontroverssituation hervorging und in ihrer Fixierung auf die Primitivzustände der Religion den personalen Charakter des Heiligen übersah. — Für Max Scheler (55–78) ist das Heilige „summum bonum“ als personale „Qualität des Göttlichen“ und als solche der erste Intensionsgegenstand des in Gottesliebe und Heilsverlangen vollzogenen religiösen Aktes. Splett meint, daß nun hier die „numinose“ Seite zu wenig berücksichtigt sei. — Johannes Hesen (79–95) will das von Otto und Scheler originär Geschaute ordnen. Er sieht in der religiösen Erfahrung den ersten und eigentlichen Zugang zum Heiligen; sie „ist das im Zentrum der Persönlichkeit sich abspielende Erlebnis einer transzendenten Wirklichkeit“. — Paul Tillich (96–131), Martin Heidegger (132–186) und Bernhard Welte mit seinen Schülern (187–222) befassen sich mit dem Thema auf ontologischer Ebene. Heiligkeit ist nach Tillich als Phänomen der Erfahrung einer phänomenologischen Beschreibung zugänglich. Es ist Erfahrung dessen, „was den Menschen unbedingt angeht“ (111) als Transparent des unfassbaren Seinsgrundes. Es bewirkt Einung, es eint, ohne zu vereinheitlichen. — Heidegger meint im Hinblick auf Hölderlin: „Der Dichter nennt das Heilige“; „das Heilige ist das Wesen der Natur“, das Wissen um dieses Heilige „ist weithin verlorengegangen“; das Wort des Dichters bringt es zurück, das Dichterwort „ist das Ereignis des Heiligen“. Wer aber „Er selbst ist, der im Heiligen wohnt...“, dafür fehlt das nennende Wort“ (132–140). Aber auch in der Nacht der Gottlosigkeit ist das Göttliche verborgen als „Glanz von Gottheit in allem, was ist“, wenn auch als heute beinahe ausgelöschte „Spur“ (146f); aber immer noch erwirkt Heiles „rufend das Heilige“ (148), und auch das Unheil läßt uns der Spur des Heilen klarer ansichtig werden, als es dessen selbstverständliche Gegenwart vermöchte (149). Wenn dieses „Heilige“ auch nach D. Sinns Urteil „mit Religion nichts zu tun hat“, so möchte Splett dennoch Heideggers Denken und sein „Warten auf Gott“ miteinbegreifen in der Dimension des Heiligen. Jedoch betont er, daß dem ontologischen Sein bei Heideg-

ger das „onto-theologische Fundament“ fehlt (184f). – Um die ontologischen Grundlagen des Heiligen geht es Bernhard Welte und seinen Schülern. Er bezeichnet sie als „das unaussprechliche Geheimnis“, Geheimnis nicht etwa als fernes Jenseits, sondern als „der innere Ursprung aller Äußerungen des Bewußtseins: als interior intimo meo“ (189).

Zusammenfassend weist Splett darauf hin, daß alle genannten Autoren eine Erfahrung voraussetzen als Betroffenwerden von einer Realität und Aktualität: Bei Windelband ist es das Betroffensein von der Grund-Antinomie zwischen Sollen und Sein, bei Scheler eine Erfahrung der Welt als Symbol des Heiligen, bei Otto und Hessen sind es Erfahrungen nach der Art Abrahams oder Moses, bei Tillich ist es der „ontologische Schock“, in dem uns begegnet, was uns unbedingt angeht, bei Heidegger das hin-hörende Erfahren des Dichterwortes (225ff).

Nach Spletts im II. Teil dargelegter persönlichen Auffassung ist es gemäß dem Zeugnis der Religion der Heilige, nämlich Gott, der im „Heiligen“ erscheint; er schenkt sich dem Menschen als das Heil, ihm gebührt Anbetung. Er öffnet dem Menschen einen Raum der Freiheit zu persönlicher Antwort auf den göttlichen Anruf. Durch die Verweigerung dieser Antwort macht der Mensch sich schuldig. Er erfährt sich dem heiligen Gott gegenüber aber auch schlechthin als schuldig und sündhaft. (Wir können auch hier aus der Fülle des Dargebotenen nur einiges herausgreifen.) Das „Geheimnis“ des Heiligen wird erfahren, aber „nie ... solipsistisch, sondern prinzipiell dialogisch-gemeinschaftlich“ (253). Das Heilige offenbart sich eigentlich nur dem Miteinander als solchem, einem Miteinander von Person und Gemeinschaft. „Damit wird gegenüber dem Anschein weltloser Innenschau die Interpersonalität oder besser Konpersonalität und die (individualistisch im Grunde gar nicht konzipierbare) Geschichtlichkeit der Erkenntnis des Heiligen und des Redens von ihm deutlich“ (262). – Gegenüber der Annahme, daß der Rede vom Heiligen eine gewisse antihumane freiheitsfeindliche Tendenz innewohnt, meint Vf., daß tatsächlich das Heilige „die einzig gültige (Letzt-)Instanz der Legitimation von Gewalt bzw. ... von Macht“ ist (277). Autorität muß sich demgemäß aus dem Zuspruch des Heiligen ausweisen. In konkret geschichtlichem Sinn ist „alle Macht vom Heiligen her, von der geistig-geistlichen bis zur politischen Macht. ‚Vom Heiligen her‘ aber heißt ... niemals bloß: von ihm sanktioniert, sondern ebenso: seiner Sanktion unterworfen, es heißt: von ihm her zu beurteilen – gegebenenfalls ... vom Heiligen her zu verurteilen“ (279). – Splett befaßt sich auch mit dem Einwand, der schlechthinigen Rede vom Heiligen stehe christlich-theologisch das Heilkeitsverständnis des NT und die Religionskritik Jesu entgegen. Er zitiert demgegenüber die Argumente der neueren Theologie gegen die Einschränkung des Begriffs Heilsgeschichte auf eine spezielle Heilsgeschichte Israels und des Christentums und weist auf die heutige Auffassung von Weltgeschichte als fundamentaler Heilsgeschichte hin (Schlette, Darlap, K. Rahner u. a.) sowie auf die damit zusammenhängende Anerkennung auch nichtchristlicher Religionen als legitimer Religionen. Auch Sakralität und das Sakrale ließen sich nicht einfach mit dem Heiligen gleichsetzen; denn es gehe letztlich um Heiligkeit in der Teilhabe am persönlichen Gott und seiner Heiligkeit, um die von der Schrift demonstrierte Teilhabe am heiligen Geist Gottes in Liebe und Glaube (288ff). Auch in den heutigen Formen nichtkirchlicher Religiosität dürfe deren „vertikale Transzendenz“ nicht übersehen werden (297). Nicht „von unseren Gnaden“, durch „unser Wollen und Laufen“ nimmt das Wirken des Heiligen seinen Anfang, sondern durch seinen eigenen Anruf (341). Da der Mensch sich faktisch immer „als in Schuld vom Heiligen betroffen“ fühlt, scheitert philosophisches Begreifen an diesem einfach vorhandenen Bösen; im Ja zu seiner Schuld erwartet der Mensch von dem über ihn ergehenden Gericht Wiederaufrichtung und Auferstehung (333). Die Wirklichkeit des Heiligen kann nur in entsprechend gläubigem Sich-Auftun des Gedenkens (der Anamnese) sowie der Hoffnung erfahren werden (336). Das eigentliche Erscheinen des Heiligen ereignet sich dann in seinem Zu-Wort-Kommen, in seinem Wortwerden im Menschen und dessen Reden von ihm und zu ihm (341). Der Besinnung auf dieses dialogische Sprachereignis entnimmt Vf. Recht und Pflicht zur Rede vom Heiligen (341f) und zur lobpreisenden Antwort „in der geschenkten Einfalt der Rühmung“ (349), in „selbstvergessener Feier“ (348). In solcher Offenheit zu dem

Heiligen, zu Gott, wird der Mensch erst Person (344). Eine über-zeugende Glaubensaussage.

Herstelle

Oda Hagemeyer

Cornehl, Peter: Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1971). 378 S. kart. DM 38.–

Gegenüber der sog. Dialektischen Theologie, die sich wesentlich „als ‚eschatologisch‘ qualifizierte Theologie und Verkündigung“ versteht, versucht Vf. den „dogmatischen Locus ‚De novissimis‘“ zu rehabilitieren (13). Anlaß zu dieser Rehabilitation ist die Auseinandersetzung der Pannenbergsschule mit Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung“ (327):

Soweit Barth die linke Religionskritik rezipiert (vgl. 326) und Moltmann seine Theologie zur „Theologie der Revolution“ (vgl. 333.331) weiterentwickelt, wird der „Anschluß ... an die Fragestellungen nachhegelschen Denkens“ offensichtlich (16). Vfs Verdienst besteht darin, daß er nicht nur die nachhegelsche und Hegelsche Behandlung der eschatologischen und emanzipatorischen Probleme untersucht, sondern seine Untersuchung mit der deutschen Aufklärung beginnt. Denn er kann nachweisen, daß z.B. Semlers „doppelte Lehrart“ (vgl. 37) das eschatologische Denken bis in die Gegenwart hinein bestimmt.

1. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule

Charakteristisch für die Aufklärung ist hier ihre Kritik an der spätorthodoxen Eschatologie, nach der „die Zukunft der Welt einseitig dem Gericht und der Vernichtung“ überantwortet wird (52f). Soweit die Aufklärung die christlich-eschatologischen Aussagen aufnimmt, kann sie dies nur im Sinn von Semlers „Akkommodationstheorie“ (vgl. 36–42.44–47): Nach ihr wird „derselbe Inhalt ... von Jesus und den Aposteln einmal in sinnlich-bildlicher Form verkündet, unter Aufnahme der jüdischen Vorstellungen, zum andern, und zwar gleichzeitig, was entscheidend ist, direkt geistlich-moralisch für die, die es zu verstehen in der Lage sind“ (37). Das dadurch bedingte Denken in Alternativen bewirkte, „daß der Reich-Gottes-Begriff ... nun sich überhaupt von aller Verbindung mit gesellschaftlich-politischen Inhalten zu lösen drohte“ (40) und „der Grund des christlichen Glaubens ... letztlich ... in der unmittelbaren Evidenz der moralischen Wahrheit der Lehre Jesu im Gewissen (Semler) oder im Gefühl (Lessing) [liegt]“ (47). Im Zuge dieser Reduktion muß auch die Auferstehung Jesu ihre eschatologische Relevanz verlieren zugunsten der „Beweise für die Unsterblichkeit der Seele“ (vgl. Spalding 48ff, Mendelssohn 50ff, Lessing 56ff). – Soweit die Wolffsche Psychologie die Basis der aufgeklärten Eschatologiekritik und Unsterblichkeitslehre ist, wird sie von Kant durch das „paktische () Postulat“ der Unsterblichkeit ersetzt. Dies ist einmal auf den „Einzelnen“ bezogen und zum andern wegen der fundamentalen „gesellschaftliche(n) Bindung und Verstrickung“ des Einzelnen ebenso auf „die Errichtung einer bürgerlich-ethischen Gesellschaft, dem ‚Reiche Gottes auf Erden‘“ (67f). Für Schleiermacher erklärt sich gegenüber Kant das „Versprechen auf Zukunft“ (85) durch ein im Gegensatz von „Denken und Handeln“ konzipiertes „ursprüngliches Verhältnis zum Unendlichen“ (83). Nach Fichte wiederum setzt der „Entschluß“ zum unbedingt sittlichen Willen ... ganz unmittelbar die absolute Gewißheit der Existenz einer moralischen Weltordnung“, die zugleich den „Glauben“ impliziert, daß „das pflichtgemäße Handeln ... den Menschen – Individuum und Gattung – auch wirklich zu dem vollständigen Zweck seiner Vernunftbestimmung führen [werde]“ (87). Für Schelling schließlich vermittelt diese Zukunft „die Ästhetik“: Sie ist „das Feld, auf dem der Mensch die Realität des Absoluten erfährt, indem er durch die unendliche Harmonie des frei geschaffenen Kunstwerkes ‚überrascht‘ und ‚beglückt‘ (...) der endgültigen Auflösung des Widerspruchs ansichtig wird“ (92).

Mit Hegel setzt die Eschatologiediskussion von neuem an. Als Ergebnis seiner Jugendschriften referiert C. „zwei Einsichten ...: die Einsicht in die Notwendigkeit einer Versöhnung der entzweiten Gegensätze und die Erkenntnis, daß die nur auf Selbsterhaltung bedachte Subjektivität der schönen Unmittelbarkeit von sich aus nicht in der Lage ist, diese Versöhnung zustande zu bringen“ (119). In der Jenenser Philosophie begründet er das Scheitern der subjektiven Versöhnung aus dem „Selbstbehauptungswille(n) des Subjektes“, der nicht bereit ist, vom „Absoluten“, die Versöhnung zu empfangen“ (123). Die Berliner Religionsphilosophie nimmt die Subjektivitätsproblematik in den „theologischen Zusammenhang von Sünde und Erlösung“ (126). Wir haben hier auf der einen Seite den „sich selbst in seiner Einzelheit und Unmittelbarkeit absolut setzende(n) Mensch(e)n“ (127) und auf der andern Seite den in „Jesus von Nazareth“ Mensch gewordenen Gott, in welchem „die Versöhnung erschienen“ ist (128). Letztlich gilt „Jesu Geschichte“ in der Interpretation von Vf. als „Erscheinung der ewigen Idee“ (132) und muß – weil sie eben Erscheinung ist – „wieder aufgehoben werden“ (vgl. 139). Jesu Tod ist also „die Bedingung der Möglichkeit seiner allgemeinen Präsenz als Geist“ (140). Auf diese Weise erreicht Hegel nach

Vf. „die restlose Präsenz des eschatologischen Heils“ (143). woraus für ihn die in Hegels Geschichtsphilosophie konzipierte Identität von christlicher Geschichte und Eschatologie offenkundig wird (vgl. 157). – Nach Mrheinekes christlicher Interpretation der Hegelschen Eschatologie ist „im wissenden Begreifen der göttlichen Wahrheit ... die Differenz zwischen menschlichem und göttlichem Geist aufgehoben“ (166). Möglich wird diese Interpretation durch die Erneuerung der „Akkommodations-theorie“ (vgl. 179.182), wonach „die eschatologischen Vorstellungen ... die Idee unter Raum und Zeit [subsumieren]“, wohingegen die „spekulative Entmythologisierung“ die „Idee aus den Fesseln der sinnlichen Anschauung in Raum und Zeit“ entstränkt (183). – Die antichristliche Interpretation beginnt mit der „Grundfrage“ des jungen Feuerbachs „nach der Universalität der Wirklichkeitserkenntnis“ (218). Dabei findet Vf. bei Feuerbach „eine doppelte Grunderfahrung“: einerseits „die Erfahrung einer entgötterten Welt“ und andererseits „die überwältigende Erfahrung der Unendlichkeit, Göttlichkeit, Allgemeinheit und Wahrheit eben derselben Wirklichkeit“ (230f). Die Vermittlung ist für Feuerbach nur durch die Rücknahme der Geschichte in die Natur möglich (vgl. 233). – Schließlich die postchristliche Interpretation der Hegelschen Eschatologie durch Jesau hat ihren „Ansatz bei der inneren Erfahrung“, die „auf das Leben Jesu“ übertragen wird (244). Inhaltlich enthält „die religiöse Erfahrung ... unmittelbar nur die Gewißheit der immanenten mit der sittlichen Tat selbst gesetzten Glückseligkeit innerer Genugtuung“ (246).

Das Ergebnis der Unsterblichkeitsdebatte hat unter „logische(m) Aspekt“ das Problem „Individuum und Gattung“ zum Thema (284ff). Bei Michelet wird dieses Problem nach dem „Emanationsschema“ gedacht, nämlich als „Aufstieg () und Abstieg () vom Allgemeinen zum Einzelnen und vom Einzelnen zum Allgemeinen“. Letztlich vollzieht sich aber dieser Prozeß „unter dem ausdrücklichen Vorrang des Allgemeinen“ (287). Gegen diese These bezieht Göschel in seiner Erwiderung an Richter Stellung: Soweit sich dieser Pantheismus als Interpretation des Hegelschen Systems versteht, verweist Göschel zurecht darauf hin, daß „in dem Hegelschen Systeme das Individuum das Höchste, Letzte, der Schlußstein des ganzen Gebäudes, das allein Wirkliche oder Konkrete“ ist (Zit. Göschels vgl. 288). Doch gelingt auch Göschel die konkrete Vermittlung von Einzelnen und Allgemeinen nur durch die Dogmatisierung des Begriffs der „Kontinuität“ (vgl. 293). Damit kehrt er zum vorkantischen Dogmatismus zurück (vgl. 295). Der zweite Aspekt, unter dem Vf. den sachlichen Ertrag erörtert, ist „der anthropologische Aspekt“ (298ff). Hier wird – vor allem von seiten der pantheistischen Interpretation – „Kants Kritik der rationalen Psychologie“ vorausgesetzt: Nach ihr kann der Tod nur „als Tod des ganzen Menschen“ erklärt werden (300). Damit bleibt aber ungeklärt, „was in der Tradition ‚Geist‘ genannt wird“. Das Ungenügen eines organologischen Begriffs des Menschen belegen Feuerbach und Richter (vgl. 302–304). Aber auch die Geisttheorie der Rechtshegelianer ist unbefriedigend, da der Begriff des Geistes wie der Begriff der Kontinuität dogmatisiert wird und der Geist, weil er „als Subjekt allen Kategorien des Objekts, des natürlichen Anderswerdens, überlegen ist, deshalb ... im Tode nicht untergehen kann“ (311).

2. Die Deutung von Hegels Begriff des Todes Gottes

Der kritischste Punkt der Eschatologiedebatte ist die Deutung von Christi Tod und Auferstehung. Denn nach 1 Kor 15,12ff ist darin die Verheißung unserer Auferstehung erschlossen. Vf. konnte nun nachweisen, daß dieser Begründungszusammenhang in der Aufklärung durch die Unsterblichkeitsbeweise, bei Kant und Fichte durch das Postulat der Unsterblichkeit, bei Schleiermacher durch das „Vollgefühl gegenwärtiger Identität“ (85) und schließlich bei Schelling durch die Kunst ersetzt wurde. Bei Hegel dagegen nimmt die Deutung des Todes Christi eine zentrale Stelle in seiner Philosophie ein. An dieser Deutung kritisiert Vf. die Koinzidenz von Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Ausgießung des Heiligen Geistes (vgl. 138f). Denn insofern Tod Christi und Entstehung der Gemeinde identisch sind, „steht“ nach C. „in der Tat nichts wesentliches mehr aus“ (141).

In der Tat ist diese Differenz bei Hegel aufgehoben, aber nur in einem Moment, nämlich – kultisch gesehen – „im Glauben und Genuß“ (G. W. F. Hegel: „Die absolute Religion“. Hrsg. v. G. Lasson. Phil. Bibl. 63, Leipzig 1929, Hamburg 1966². S. 211). Darum ist, wie die „Phänomenologie“ ausführt, die „Versöhnung“ der Gemeinde zwar „in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewußtsein noch entzweit, und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. Was als das Ansich oder die Seite der einen Vermittlung in ihr Bewußtsein tritt, ist die jenseits liegende Versöhnung; was aber als gegenwärtig, als die Seite der Unmittelbarkeit und des Daseins, ist die Welt, die ihre Verklärung noch zu gewarten hat“ (Ders.: „Phänomenologie des Geistes“. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Phil. Bibl. 114, Hamburg 1952⁶. S. 548). Daraus folgt für das Selbstbewußtsein, das in der Gemeinde das „unmittelbare () Bewußtsein“ (= Bewußtsein der Welt) als noch getrennt von dem „religiösen“ erfährt

(ebd.), die Aufhebung dieser Unmittelbarkeit, d. i. die Identität des „Ich = Ich“, insofern das erste Ich als „Subjekt“ und das zweite als „Substanz“ begriffen wird (vgl. ebd. 560). Gemeint ist mit dieser Identität jedoch nicht die abstrakte Identität der Transzendentalphilosophie (vgl. Fichtes Wissenschaftslehre von 1794), sondern Ich gilt hier einerseits als Subjekt der Welt und andererseits die Welt als Substanz des Ich (vgl. ebd. 561f).

Wenn wir die Hegelsche Deutung des Todes Christi rekapitulieren, so hat der Tod in den Frankfurter Schriften die Bedeutung des „negative(n) Attribut(s) der Schönheit der Seele“: Jesu Tod war dort die einzige Möglichkeit, um „das höchste, unglücklichste Schicksal“ der Juden „mit der höchsten Schuldlosigkeit ... mit der Erhabenheit über alles Schicksal“ zu vereinigen („Hegels theologische Jugendschriften ...“. Hrsg. v. H. Nohl. Tübingen 1907. S. 286). Die beschränkte Geltung dieser Vereinigung ist offensichtlich: Sie ist nur für eine bestimmte Geschichte, nämlich die jüdische Geschichte, relevant. Allgemeine Geltung kann diese Vereinigung nur erlangen, wenn Jesu Tod als Tod Gottes erfaßt wird. Hier nämlich treffen die Christologie von unten und die Christologie von oben zusammen: Erstere kündigt das Ende oder besser gesagt die Endlichkeit der religionsgeschichtlichen Gottesvorstellung an, woraus die „Härte der Gottlosigkeit“ folgt (Ders.: „Erste Druckschriften ...“. Hrsg. v. G. Lasson. Phil. Bibl. 62 a Leipzig 1928 S. 346). Doch offenbart sich für die christliche Gemeinde in diesem Tod die ursprüngliche Versöhnung in Gott selbst, d. i. „die ewige Liebe“ („Die absolute Religion“. S. 57), aus der die Christologie von oben zu entwickeln ist. Beide Bestimmungen der Christologie können nur durch den doppelten Begriff der Entäußerung koinzidieren, nämlich die Entäußerung des Gottseins Gottes, d. i. die Menschwerdung Gottes, und die Entäußerung des Menschseins des Menschen Jesus, d. i. die Rückkehr zum Vater. Diese Bestimmungen sind bei Christus wesentlich identisch (vgl. „Phänomenologie“. S. 526) und müssen, soweit die christliche Gemeinde der gegenwärtige Christus ist, wesentlich identisch sein. In der Kirche nämlich entäußert sich die Gemeinde einerseits als weltgeschichtliches Prinzip zur Versittlichung der Welt; „im Glauben und Genuß“ entäußert sie sich jedoch andererseits aller weltlichen Beziehung, um sich sakramentaliter mit dem realpräsenten Gott identisch zu wissen. Denn Christus gibt sich im Sakrament dem Einzelnen als dessen Natur und Selbst hin. Zugleich ist diese zweiseitige Entäußerung der Gemeinde die Voraussetzung für die philosophische Emanzipation aus der christlichen Gemeinde, wie dies von T. Rendtorff vorzüglich bei Hegel nachgewiesen ist (vgl. „Kirche und Theologie ...“. Gütersloh 1967. S. 109ff).

3. „Versöhnung als Grund der Hoffnung“

Unter dieser Überschrift faßt Vf. sein eigenes Eschatologieverständnis zusammen (vgl. 351): „Versöhnung ist als gegenwärtige Erfahrung präsent und kann doch nicht zum Besitz werden, weil sie sich einer Vermittlung verdankt und diesen transzendenten Grund ihrer selbst nicht verleugnen kann.“ (357). Daraus deduziert Vf. einen „doppelten Sinn“, um „von einer Zukunft der Versöhnung zu reden“:

„1. Die erfahrene Versöhnung wird als das Leben erkannt, das die Macht der Entzweiung, und das heißt im Letzten die Macht des Todes, aufhebt, das aber „bleibt“, nämlich: „kraft der Macht der Versöhnung, deren Erfahrung ein ‚Mehr‘ an im Endlichen nicht aufgehender Versprechen enthält“.

„2. Die so erfahrene Versöhnung“ „tendiert“, „weil sie zunächst nur subjektive Erfahrung ist, ... notwendig auf Allgemeinheit ...“ (357f).

Nach C. gibt es demnach eine irgendwie gegenwärtige erfahrene bzw. erfahrbare Versöhnung. Diese erfahrene Versöhnung bestimmt er zunächst als „Leben“, das insofern erfahrbare ist, weil es „ein ‚Mehr‘ an ... Versprechen enthält“. Dieses „Mehr“ wird gemessen an eingelösten bzw. einlösbaren Versprechen im Bereich des Endlichen. – Hiermit wird deutlich, daß diese Denkweise den gleichen Postulatcharakter hat wie bei Kant und Fichte. Schlüssigerweise muß demnach auch das Postulat des „transzendenten Grund(es)“ zur Begründung des ersten Postulats folgen. Allerdings – und das erscheint mir als das bedeutsamste Ergebnis von Vf.s Beschäftigung mit Hegel und der Hegelschule – muß diese „Hoffnung auf die Zukunft menschlicher Subjektivität“ (anders als z. B. bei Kant) „als leibliche Auferstehung gedacht werden“ (vgl. 358). Zur christlichen Eschatologie steht jedoch dieses Argument nur in äußerlicher Beziehung: „Solche Erfahrung könnte den Menschen motivieren, sich den in der biblischen Überlieferung enthaltenen und in der christlichen Geschichte tradierten eschatologischen Verheißungen anzuvertrauen“ (357). Damit fällt C. in seiner systematischen Konzeption hinter Moltmann und Barth zurück, für die die christliche Eschatologie nicht nur *modus potentialis*, sondern unbedingte Forderung für die Gegenwart ist (s. o.).

Insofern die nur subjektiv erfahrene Versöhnung auf Allgemeinheit hin tendiert, beruft sich Vf. ausdrücklich auf Hegel. Allerdings kritisiert er dabei Hegels „Behauptung eines versöhnten Subjekts in einer bereits objektiv versöhnten Welt“ (358). Doch hat bereits F. Rosenzweig diese Interpretation detailliert widerlegt (vgl. „Hegel und der Staat“. München, Berlin 1920. 2, 178f, dazu 81; vgl. ebenso Theunissen: „Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat“. Berlin 1970. S. 433ff). — Auch hier hat Vf.s Deduktion abstrakten Postulatcharakter, bzw. wird das christliche Argument wieder von außen eingeführt: Denn „hier entscheidet sich die Realität geglaubter und erfahrener Versöhnung in der Radikalität, mit der einer im Vertrauen auf Gott, den Grund der Freiheit, und in der Nachfolge Jesu bereit ist zur Entäußerung an das konkret aufgedeckte Elend, ohne Furcht, sich dabei selbst zu verlieren“ (359). Hegel erschließt im Sinne der christlichen Gemeinde in dem Tod Jesu als dem Tod Gottes die sich darin offenbarende ursprüngliche Versöhnung des dreifaltigen Gottes, aus dem nunmehr die Heilsgeschichte erklärbar wird, wie dies Theunissen in seiner vorzüglichen Exegese der letzten Enzyklopädieparagrafen gezeigt hat (Theunissen aaO S. 216–290). Als gegenwärtige Realität ist diese Versöhnung für den Menschen in der bereits genannten kultischen Identität („im Glauben und Genuß“) vorhanden. In der Philosophie ist sie für Hegel dagegen nur als Versöhnung in Gedanken zu begreifen. Letztere kann und — im Sinne von Hegels Lehre der Kenosis — muß sie auch das Endziel anvisieren: In der „Weltgeschichte“ nämlich, so sagt bereits Hegels Jenaer Realphilosophie, „hebt sich dies auf, daß nur an sich die Natur und [der] Geist ein Wesen ist. Der Geist wird zum Wissen derselben. Der Mensch wird nicht Meister über die Natur, bis er es über sich selbst geworden ist. Sie ist Werden zum Geiste an sich. Daß dies Ansich da sei, muß der Geist sich selbst begreifen“ (G. W. F. Hegel: „Jenaer Realphilosophie...“. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1967² S. 273). Bis zu diesem Ziel ist das Unversöhntsein von Mensch und Welt offenkundig und darum der Mensch auf die oben beschriebene kultische Versöhnung angewiesen. Ob die philosophisch konzipierte und damit eben auch abstrakte Versöhnung so durchführbar ist, scheint von der christlichen Eschatologie her fraglich zu sein, da in ihr von der notwendigen Widerkunft Christi die Rede ist. Doch als das aus der christlichen Vorstellung deduzierte philosophische Prinzip weltlichen Handelns scheint Hegels Zukunftsperspektive zumindest einsichtig zu sein (vgl. ebenso Theunissen aaO S. 58. 375ff).

Bad Driburg

Matthias Wilden

Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit. Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen. Hrsg. von Erich Dinkler. — Recklinghausen: Aurel Bongers (1970). 390 S., 69 farbige und 278 Schwarz-Weiß-Abb., 73 Karten, Lw. DM 180.—

Die Kenntnis der Geschichte der christlichen Reiche auf dem Boden des heutigen südlichsten Ägypten und des Sudan war bis vor einigen Jahren noch auf nur wenige Spezialisten beschränkt. Eine breitere Öffentlichkeit wurde auf das christliche Nubien aufmerksam, als polnische Archäologen seit 1961 die Kathedrale von Faras ausgruben und dort eine Fülle aufsehenerregender Wandmalereien entdeckten. Die Entdeckung wurde damals als „das Wunder aus Faras“ gefeiert; unter diesem Namen lief in den Jahren 1968–1970 eine Ausstellung von abgelösten Bildern und anderen Funden, die nacheinander in Berlin, Essen, Den Haag, Zürich und Wien gezeigt wurde. Aus Anlaß der Ausstellung in der Villa Hügel in Essen veranstaltete man dort im September 1969 ein Symposium, dessen Referate nun in einer schönen, vom Bongers-Verlag mustergültig ausgestatteten Edition vorliegen.

Die ersten Nachrichten über die Überreste des christlichen Nubien verdanken wir den Forschungsreisenden des 18. und 19. Jahrhunderts und der preußischen Expedition von R. Lepsius. Als 1899–1902 der erste Assuan-Staudamm gebaut und in den Jahren 1907–1912 zum ersten Mal erhöht wurde, setzte eine systematische archäologische Erforschung der vom Wasser des gestauten Nils bedrohten Landstriche ein. Zu nennen sind besonders F. Ll. Griffith, der die Oxforde Grabungen leitete, und G. S. Mileham (Churches in Lower Nubia. E. B. Cox Junior Expedition to Nubia, Vol. II, Philadelphia 1910). Nicht auf das Gebiet um den Assuan-Stausee beschränkt sich die Arbeit von Somers Clarke, Christian Antiquities in the Nile Valley. A contribution towards the study of the ancient churches, Oxford 1912.

Das 19. Jahrhundert erschloß durch seine Editionstätigkeit die meisten in den orientalischen Sprachen überlieferten literarischen Quellen. Hinzu

kamen die bei den Ausgrabungen gefundenen Texte in Griechisch, Koptisch und Nubisch. Eine erste Zusammenstellung aller erreichbaren literarischen und archäologischen Quellen zum christlichen Nubien legte 1888–1890 der Russe A. Rozov vor. Unabhängig von ihm faßte G. Roeder 1912 das bis dahin Bekannte zusammen (Die christliche Zeit Nubiens und des Sudans, in: ZKG 33 [1912] 364–398). Den Forschungsstand von 1930 markiert die münsterische theologische Dissertation von J. Kraus: Die Anfänge des Christentums in Nubien.

Für die archäologische Erforschung des christlichen Nubien bedeutete es einen guten Schritt vorwärts, als der Italiener U. Monneret de Villard aus Anlaß der zweiten Erhöhung des Assuan-Staudammes in den Jahren 1929–1934 von der ägyptischen Altertümerverwaltung den Auftrag erhielt, parallel zum „Second Archaeological Survey“ eine Aufnahme der christlichen Denkmäler durchzuführen. Das Ergebnis seiner Arbeit liegt in vier Bänden vor (La Nubia Medioevale I–IV, Le Caire 1935–1957). Von der genauen Kenntnis der Archäologie des von ihm bereisten Landes profitierte seine Darstellung der Geschichte des christlichen Nubien (Storia della Nubia Christiana, Roma 1938).

Den Anstoß zur neuesten und umfassendsten Erforschung Nubiens gab wieder einmal ein Assuan-Projekt, diesmal die Planung und der Bau des neuen Hochdamms, der das Wasser des Nils inzwischen bis weit in den Sudan hinein aufstaut. Die UNESCO rief 1960 zur „Saving Nubia Campaign“ auf, an der sich schließlich über zwanzig archäologische Missionen verschiedener Länder beteiligten. Über das ägyptische Nubien hinaus wurde nun auch der nördliche Teil des Sudan durchforscht, mit dem Erfolg, daß heute keine andere größere Fläche der Welt sorgfältiger archäologisch untersucht ist als der vom Wasser überflutete oder bedrohte Abschnitt des Niltals. Die Ausgrabungen verzeiherten unsere Kenntnis sowohl der alten und meroitischen wie auch der christlichen Kunst und Geschichte Nubiens. Auf den polnischen Erfolg in Faras wurde schon hingewiesen. Anlaßlich der Ausstellung der von den polnischen Archäologen entdeckten Schätze in der Villa Hügel in Essen ergriff man nun die Initiative, die Ausgräber vor allem der christlichen Altertümer und Fachleute der Nachbardisziplinen zu einer Arbeitskonferenz einzuladen, die der gegenseitigen Information und der Klärung noch offenstehender Fragen dienen sollte, so E. Dinkler in seinem Eröffnungsbeitrag, in dem er „Plan und Zielsetzung der Nubien-Tagung“ umriß (7–10). Den größten Teil des Referate der Tagung umfassenden, hier vorzustellenden Bandes machen denn auch die Berichte der Ausgräber aus.

Der Beitrag von Fritz und Ursula Hintze über die Ausgrabungen des Instituts für Ägyptologie der Humboldt-Universität zu Berlin in Musawwarat es Sufra, bei denen ein meroitisches Wallfahrtsheiligtum freigelegt wurde, verweist auf die der christlichen Epoche vorausliegende Geschichte Nubiens (49–65). Alle anderen Berichte beziehen sich auf christliche Denkmäler. Michalowski, der Leiter der polnischen Ausgrabungen, eröffnet die Reihe der Beiträge mit seinem Referat über „offene Probleme nubischer Kunst und Kultur im Licht der Entdeckungen in Faras“ (11–20). Zunächst skizziert er die gesicherten Ergebnisse und verweist dann auf die noch offenen Probleme, wie die Frage des monophysitischen oder dyophysitischen Bekenntnisses, des Nebeneinanders von drei Sprachen (Griechisch, Koptisch und Nubisch) und der Beziehungen zwischen der christlichen Kunst Nubiens und der Kunst der Nachbarländer. Einige dieser Fragen konnten im Verlauf der Tagung einer Lösung nähergeführt werden. Michalowskis Mitarbeiter Jakobielski berichtet sodann über die in Faras gefundenen Inschriften (29–38). Die beiden polnischen Archäologen unterrichten weiterhin über die nach Faras unternommenen Ausgrabungen in Alt-Dongola (163–166 und 171–177). Dort stieß man auf zwei Kirchen, die ins 7. oder 8. Jahrhundert datiert werden. Hans D. Schneider berichtet über die niederländischen Ausgrabungen in Abdallah Nirqi bei Abu Simbel, vor allem über die zentrale Kirche aus dem 8. Jahrhundert (87–98). Von besonderem Interesse ist es, daß die Kirche bis circa 1500 in Gebrauch war. Den Wandmalereien dieser Kirche ist der Beitrag van Moorsels gewidmet (103–107). Bei dem Abbildung 42 dargestellten Reiterheiligen handelt es sich wohl nicht, wie der Verf. zunächst annimmt, um den hl. Georg, der erst sehr spät als Drachentöter dargestellt wurde, sondern um den Märtyrer Theodor, auf den van Moorsel Anm. 11 verweist. Die rechts vom Reiter stehende Frau dürfte die Eusebia der Theodorlegende sein (Acta Graeca S. Theodori Ducis Martyris c. 4–6, in: Analecta Bollandiana 2 [1883] 360–362, zur Theodorverehrung in Ägypten vgl. Th. Baumeister, Martyr Invictus, Münster 1972, 135–137). Über die englischen Ausgrabungen in Qasr Ibrim, dem antiken Primis, informiert J. M. Plumley (129–134). Die wohl aus dem späten 6. oder frühen 7. Jahrhundert stammende Kathedrale nennt Plumley das unzweifelhaft schönste kirchliche Bauwerk in ganz Nubien (129). Die Dekoration der ganz aus gehauenen Stein gebauten Kirche bestand aus Bildhauerarbeit; Fresken wurden nicht entdeckt. Weiter wurden sechs griechisch beschriebene Grabsteine von Bischöfen aus der Zeit zwischen 1037 und 1132 gefunden. Adams berichtet über die Ausgrabungen der Universität von Kentucky auf der Nilinsel Kulubnarti, ungefähr 130 km südlich Wadi

Halfa (141–152). Die ausgemalte Kirche ist spätes Datums. Zum Ende des Christentums in Kulubnarti bemerkt Adams: „The organized practice of Christianity probably lasted at least until the end of the 15th century and possibly longer, although there is no certain evidence of it“ (150). Die französischen Ausgrabungen in Aksha, Mirgissa und Saï stellt J. Vercoutter vor (155–160). – Von besonderem Interesse ist die Kirche im Vorhof des Tempels aus der Zeit Ramses II. in Aksha und die Kathedrale auf der Nilinsel Saï. Die Schweizer Mission der Universität Genf, über die Ch. Maystre berichtet (181–194), untersuchte späte Kirchen in Kageras, Ukma Ost und Sonqi Süd. Die Ergebnisse der Grabung der Universität Rom in Sonqi Tino (Sonqi West) legt Sergio Donadoni vor (209–216). Ausgegraben wurde eine Kirche mit Malereien, die sich dem Kunstkreis von Faras zuordnen lassen. Die skandinavischen Länder hatten sich an der „Saving Nubia Campaign“ mit einer gemeinsamen Expedition beteiligt, deren Arbeitsfeld – einige Orte ausgenommen – das östliche Nilufer von der ägyptischen Grenze an südwärts bis Gamai in der Gegend des 2. Katarakts war. Der Bericht Sæve-Söderberghs informiert über die fünf in der Grabungskonzession enthaltenen Kirchen und die Besiedlung des Gebietes in christlicher Zeit (219–240). Gefunden wurde auch der Grabstein eines Bischofs Martyrophoros, der 1158/9 n. Chr. starb. Die Grabfelder sind kontinuierlich von meroitischer über die christliche bis in die islamische Zeit benutzt worden. Diese Tatsache spricht gegen religiöse Spannungen im Zusammenhang mit dem Religionswechsel. Die Ausgrabungen des Deutschen Archäologischen Instituts, deren Ergebnisse E. Dinkler zusammenfaßt (259–272), führten auf den Inseln Sunnarti und Tangur und in Kulb zur Freilegung von drei späten Kirchen und zwei Befestigungen. Über die in der befestigten Siedlung Kulb und in der Kirche der Nilinsel Sunnarti gefundenen Fragmente mit koptischen, griechischen und nubischen Texten schreibt C. Detlef G. Müller (245–256). Zum Abschluß des Referats über die Berichte der Ausgräber sei auf den Beitrag von Bruce G. Trigger (347–379) hingewiesen, in dem der Verf. vor allem im Blick auf das Gebiet von Toshka und Arminna die Siedlungsgeschichte und Bevölkerungsverteilung unter besonderer Berücksichtigung der Umweltbedingungen darstellt. Er bedauert, daß die Archäologen wegen der knappen Zeit oft nicht genügend Aufmerksamkeit für die Erhebung der für das Studium der Ökologie erforderlichen Daten aufgebracht haben.

Von großer Bedeutung für die Fragen der Chronologie und Datierung klassischen Kalenders der Archäologen, in dem er frühere Arbeiten resümiert und z. T. korrigiert (111–123).

Der Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens ist der Beitrag von M. Krause gewidmet (71–86). Krause gibt zunächst einen Überblick über die älteren Arbeiten und die hinzugekommenen Quellen. Er beschäftigt sich dann mit der Frage nach dem Beginn der Christianisierung Nubiens, die nicht erst, wie vielfach oft aufgrund der literarischen Quellen angenommen wurde, im 6. Jahrhundert unter Justinian, sondern nach ist der Aufsatz von Adams über die Entwicklung der Töpferware, diesen Ausweis der Archäologie, die frühere christliche Spuren entdeckt hat, schon im 4. und 5. Jahrhundert anhebt. Weiter geht er auf das Problem des monophysitischen oder dyophysitischen Charakters des nubischen Christentums ein. Er setzt sich kritisch mit den von Adams und Michalowski beigebrachten Argumenten für einen zeitweiligen Übergang vom Monophysitismus zum Dyophysitismus auseinander. Die historische Wahrscheinlichkeit spricht tatsächlich für das durchgehend monophysitische Bekenntnis des von Ägypten her missionierten und beeinflussten Landes. Ein unkämpferischer Monophysitismus verhinderte nicht, daß man auch Beziehungen zur griechisch sprechenden Reichskirche unterhielt. Schließlich weist Krause darauf hin, daß nach dem archäologischen Befund das Christentum in Nubien länger unter der arabischen Herrschaft lebte, als bisher angenommen wurde. Eine Reihe von offenen Fragen, wie die nach der Dreisprachigkeit Nubiens, kann heute noch nicht zufriedenstellend gelöst werden.

Von den Verfechtern eines Wechsels vom Mono- zum Dyophysitismus in Faras um das Jahr 1000 wird als Argument angeführt, daß zu dieser Zeit die Madonna Galaktotrophusa dargestellt werde, deren Menschlichkeit in einer das Göttliche betonenden Theologie keinen Platz habe. Van Moorsel geht in seinem zweiten Beitrag zum Sammelband dem Motiv der stillenden Gottesmutter nach und zeigt auf, daß es auch in der Frömmigkeit des monophysitischen Ägypten Heimatrecht besaß (281–290). – Mit einem Thema der politischen Geschichte beschäftigt sich Giovanni Vantini, der über die Reise des Königs Georg von Nubien nach Bagdad im Jahr 836 n. Chr. schreibt (41–48).

In den drei noch zu nennenden Aufsätzen geht es um Fragen der Kunst. Jean Leclant skizziert eine Geschichte der äthiopischen Kunst (291–298). Aufgrund des bisher Bekannten kann kaum mit Berührungspunkten zwischen äthiopischer und nubischer Kunst gerechnet werden. Allerdings ist der südliche Teil Nubiens, der Äthiopien näher liegt, noch nicht erforscht. Pierre du Bourguet beschreibt knapp die Etappen der koptischen Kunst und stellt dann die Gemeinsamkeiten zwischen der koptischen und nubischen Kunst, wie gemeinsame Themen und Stilverwandtschaften, zusammen (303–312). Trotz mancher Ähnlichkeiten hält er den Stil in Nubien jedoch für spezifisch nubisch. Kurt Weitzmann sieht in den drei Stilepochen der Wandmalerei in Faras drei unterschiedliche Einflüsse am Werk (325–340). Der erste sog. „violette Stil“ wurzelt im wesentlichen in koptischer Tradition. Der zweite sog. „weiße Stil“ sei

von Palästina beeinflusst. Weitzmann verweist u. a. auf die Ähnlichkeit zwischen der Szene der drei Jünglinge im Feuerofen in Faras und auf einer Ikone des 7. Jahrhunderts vom Sinai. Man sollte jedoch nicht die vergleichbaren koptischen Zeugnisse außer acht lassen (E. Drioton, Un bas-relief copte des trois Hébreux dans la fournaise, in: Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 8 [1942] 1–8 u. Pl. I–IV; ders., Trois documents pour l'étude de l'art copte, ebd. 10 [1944] 69–89, hier 80–85). In der dritten Phase sieht Weitzmann ein Einwirken des internationalen Stils von Konstantinopel. Trotz der Abgeschlossenheit des Landes partizipiert die Kunst Nubiens doch an der allgemeinen Entwicklung der christlichen Kunst im Osten, in der der Einfluß Palästinas von dem Konstantinopels abgelöst wird. Weitzmann bestimmt die Wandmalereien weiter als Einzelbilder, meist nach der Vorlage von Ikonen gemalt, die fast keinem ikonographischen Programm verpflichtet sind.

Das Werk eignet sich vorzüglich als Einführung in die Archäologie und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit. Zwar ist die Reihe der Grabungsberichte nicht vollständig; man vermißt etwa ein Referat über die spanischen Grabungen (vgl. F. J. Presedo Velo, Antigüedades cristianas de la isla de Kasar-Ico, Madrid 1963; F. J. Presedo Velo u. a., El poblado cristiano de la isla de Abkanarti en la segunda catarata del Nilo, Madrid 1965). Doch sind die wichtigsten Grabungen vertreten. Die gesicherten Ergebnisse in Kunst und Geschichte werden präsentiert; die noch offenen Fragen sind genannt. Daß der Band die notwendigen Illustrationen und Karten enthält und darüber hinaus reich ausgestattet ist, verdient besonders hervorgehoben zu werden. Störend ist, daß die Redaktion nicht stärkeres Gewicht auf die Vereinheitlichung der Namen und der Anmerkungen und eine bessere Reihenfolge der einzelnen Artikel gelegt hat.

Trotz der Fortschritte der letzten Jahre bleibt auf dem Feld der Archäologie und Geschichte Nubiens noch viel zu tun. Im Sommer 1972 fand in Warschau das 2. Nubien-Symposium statt. Der Kongreßband soll von der Polnischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben werden. Er wird wieder Grabungsberichte, so über die wichtigen Handschriftenfunde in Qasr Ibrim, und Beiträge zur Epigraphik und Ikonographie enthalten. In Warschau gründete man die Gesellschaft für Nubische Studien, zu deren Präsidenten der verdienstvolle Ausgräber von Faras und nun auch Dongola, Kasimierz Michalowski, gewählt wurde. Eine neue Wissenschaft, die Nubiologie, hat sich konstituiert. Zu einem dritten Symposium wollen sich die Fachleute 1975 in Paris treffen.

Città del Vaticano

Theofried Baumeister

Koch, Klaus / Peter, Othmar: Jesus People. Medienpaket für Gemeinschaftskunde und Religion. – München: Calig Verlag [1972]

Neue gesellschaftliche Phänomene, die als „religiös“ interpretierbar sind, scheinen in unserer Gesellschaft ähnlichen Markt- und Veröffentlichungsgesetzen zu unterliegen wie etwa Kleidungsmoden. (Es wäre sicher aussichtsreich, Peter L. Bergers Marktmodell zur Analyse des Ökumenismus in modifizierter Form auf sie anzuwenden.) Nach einer Aufmerksamkeitswelle in den Massenmedien und nach gutem Verkauf ist die Jesus-People-Bewegung eingetaucht in das differenzierte Gesamtangebot religiöser Randphänomene, in den „grauen“ und „schwarzen“ Markt der Religion, der nicht unter der Kontrolle der Großkirchen steht.

Das hier kurz vorzustellende Medienpaket ist von diesem Öffentlichkeitsschwund in der Weise betroffen, daß seine Dokumente historisch zu werden beginnen. Das Paket enthält folgende Medien:

1. Eine Serien von 36 Dias (die nur zu einem Teil erkennbar die Jesus-People-Bewegung zum Gegenstand haben);
2. Ein Tonband mit Bildkommentaren und Originalton-Dokumenten;
3. Ein Textbuch, das u. a. den Abdruck des Tonbandtextes, Tageslichtfolien und Arbeitsblätter enthält;
4. Lose (nachbestellbare) Arbeitsblätter, ein Plakat, einen Handzettel.

Der Kommentar-Text versucht die (religiöse, theologische kirchliche, psychologische, soziologische) Ambivalenz des Phänomens zu verdeutlichen, cum ira et studio (heute würde man größere Nüchternheit wünschen) und nicht immer konsequent in der Argumentation.

Jedenfalls kann dieses Medienpaket der Vergegenwärtigung einer Phase religiöser Sensibilisierung im Nachklang zur politischen dienen (der Absicht nach für die Fächer Gemeinschaftskunde und Religion). Für weitere soziologische und theologische Beschäftigung mit den Phänomenen religiöser Sensibilisierung kann und will es nicht mehr bieten als einen Anreiz.

Münster

Ferdinand W. Menne

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster
(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

- Das Wort und die Wörter. Festschrift Gerhard Friedrich zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Horst Balz und Siegfried Schulz. — Stu. B, Köln, Mz: Kohlhammer (1973). 235 S.; Lw. DM 85,—. S. 231–235: Bibliographie G. Friedrich. Bearbeitet v. H. Hammerich und H. Mahnke.
- Septuagesimo anno. Theologische opstellen aangeboden aan Prof. Dr. G[erit] C[ornelis] Berkouwer ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar in de faculteit der godgeleerdheid van de Vrije Universiteit te Amsterdam. — Kampen: Kok 1973. 324 blz.; hfl 35,—; blz. 301–311: Bibliografie samengesteld door G. W. de Jong.
- Festschrift für Ernst Fuchs. Hrsg. von Gerhard Ebeling, Eberhard Jüngel, Gerd Schunack. — Tü: Mohr 1973. XII, 361 S.; Lw. DM 74,—; S. 347–361: Brantschen, Johannes: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Ernst Fuchs.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

- Barr, James: The Bible in the modern world. — Lo: SCM Pr. 1973. XII, 193 p.; £ 2,50.
- Festorazzi, Franco — Bruno Maggioni: Introduzione alle storia della salvezza. — Torino-Leumann: Elle di Ci (1973). 365 p., 1 carta generale = Corso completo di studi biblici; Lire 3500.
- Beegle, Dewey M.: Scripture, tradition, and infallibility. — GrR/Mich.: Eerdmans 1973. 256 p.; \$ 4,95.
- Spivey, Robert A.: Structuralism and biblical studies: The uninvited quest. — Interpr XXVIII, 1974, 133–145; p. 146–164: Jacobson, Richard: The structuralists and the Bible; p. 165–181: Culley, Robert C.: Structural analysis: *Is it done with mirrors?*

2. Altes Testament

- Nielsen, Eduard: Creation and the Fall of Man. A cross-disciplinary investigation. — Hebrew Union College Annual XLIII, 1972, 1–22.
- Scharbert, Josef: Quellen und Redaktion in Gen 2,4b — 4,16. — BZ, N.F. XVIII, 1974, 45–64.
- Coats, Georges W.: Redactional unity in Genesis 37–50. — JBL XCIII, 1974, 15–21; p. 22–40: Clines, D. J. A.: The evidence for an autumnal new year in pre-exilic Israel reconsidered.
- Baena, Gustavo, PS: El vocabulario de II Reyes 17, 7–23. 35–39. — EstB XXXII, 1973, 357–384.
- Carlson, R. A.: The anti-Assyrian character of the oracle in Is. IX, 1–6. — VT XXIV, 1974, 130–135; p. 196–206: Otzen, Benedikt: Traditions and structures of Isaiah XXIV–XXVII.
- Hobbs, T. R.: Jeremiah 3,1–5 and Deuteronomy 24,1–4. — ZAW LXXXVI, 1974, 23–29; S. 30–50: Hossfeld, F. L. und I. Meyer: Der Prophet vor dem Tribunal. Neuer Auslegungsversuch von Jer 26.
- Pennacchini, Bruno: Temi mitici in Ezechiele 28,1–19. — Assisi: Studio Teologico «Porziuncola» 1973. 151 p. = Collectio Assisiensis IX; Lire 2400.
- Emerton, J. A.: A neglected solution of a problem in Psalm LXXVI 11. — VT XXIV, 1974, 136–146; p. 187–195: Lindblom, Johannes: Erwägungen zu Psalm XVI.
- Beyerlin, Walter: Der nervus rerum in Psalm 106. — ZAW LXXXVI, 1974, 50–64.
- Polzin, Robert: The framework of the Book of Iob. — Interpr XXVIII, 1974, 182–200.
- Lanahan, William F.: The speaking voice in the Book of Lamentations. — JBL XCIII, 1974, 41–49; p. 50–66: Collins, John J.: The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel.
- Bunge, J. G.: Der „Gott der Festungen“ und der „Liebling der Frauen“. Zur Identifizierung der Götter in Dan. 11,36–39. — Journal for the study of Judaism IV, 1973, 169–182.
- Ackroyd, Peter R.: I & II Chronicles, Ezra, Nehemiah. Introduction and commentary. — Lo: SCM Press (1973). 320 p. = Torch Bible commentaries = Torch Bible paperbacks; £ 1,40.
- Faith and reason. Essays in Judaism. Ed. by Robert Gordis and Ruth B. Waxman. — NY: KTAV Publ. House 1973. XXIII, 388 p.; \$ 15,—.
- Finkelstein, Louis: Pharisaism in the making. Selected essays. — [NY:] KTAV Publ. House 1972. XX, 459 p.; \$ 16,95.
- McKay, J(ohn) W(illiam): Religion in Judah under the Assyrians 732–609 BC. — Naperville, Ill.: Allenson; (Lo: SCM Press) (1973). XII, 142 p. = Studies in biblical theology II, 26; £ 2,25.
- Whybray, R. N.: The intellectual tradition in the Old Testament. — B, NY: de Gruyter 1974. XII, 158 p. = ZAW, Beih. CXXXV; Lw. DM 68,—.
- Zerafa, P.: OP: Retribution in the Old Testament. — Angelicum L, 1973, 464–494.
- Zenger, Erich: Der Juditroman als Traditionsmodell des Jahweglaubens. — ThZ LXXXIII, 1974, 65–80.
- Collins, John J.: Apocalyptic eschatology as transcendence of death. — CBQ XXXVI, 1974, 24–43.
- Siebert, Folker: Gottesfürchtige und Sympathisanten. — Journal for the study of Judaism IV, 1973, 109–164.

- Janzen, J. Gerald: Studies in the text of Jeremiah. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1973. 242 p. = Harvard semitic monographs VI; \$ 5,95,— [Diss., Cambridge, Mass., Harvard Univ.]
- Levine, Étan: The Aramaic version of Ruth. — R: Biblical Institute Press 1973. X, 146 p. = Analecta biblica LVIII; Lire 7500.
- Barth, Lewis M.: Analysis of Vatican 30. — NY, Los Angeles, Jerusalem: Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion 1973. XVII, 342 p.; \$ 12,50.
- A classified bibliography of the Septuagint compiled by Sebastian P. Brock, Charles T. Fritsch, Sydney Jellicol. — Lei: Brill 1973. XVIII, 217 p. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums VI; hfl 56,—.
- Walters, Peter: The text of the Septuagint. Its corruptions and their emendation. Ed. by D. W. Gooding. — (Lo:) Cambridge University Press 1973. XX, 418 p.; £ 12,—.
- Genesis. Edited John William Wevers. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 502 p. = Septuaginta I; Lw. DM 185,—.
- Rodríguez-Herranz, Juan C., SJ: Los testamentos de los XII Patriarcas. El problema de su género fontal. — MiscCom XXXI, 1973, 161–199.
- Le Testament d'Abraham. Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue. Suivi de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales par Mathias Delcor. — Lei: Brill 1974. X, 282 p. = Studies in Veteris Testamenti pseudepigrapha II; hfl 175,—.
- Soviet views of Talmudic Judaism. Five papers by Yu. A. Solodukho in English translation. Ed. with a commentary by Jacob Neusner. — Lei: Brill 1973. XIV, 110 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity II; hfl 44,—.
- Goetschel, Roland: Le Midrash de la seconde Pâque. — RSR XLVII, 1973, 162–168; p. 169–231: Diéz Macho, A.: Le Targum palestinien; p. 232–261: Delcor, Mathias: Le Targum de Job et l'araméen du temps de Jésus; p. 262–269: Cazeaux, Jacques: Aspects de l'exégèse philonienne; p. 341–372: Hruby, Kurt: Exégèse rabbinique et exégèse patristique; p. 373–390: Jaubert, A.: Symboles et figures christologiques dans le Judaïsme.

3. Neues Testament

- Conzelmann, Hans: Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Testament. — Mdn: Kaiser Verl. 1974. 243 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXV; Lw. DM 27,—.
- Lorenzmeier, Theodor: Zum Logion Mt 12,28; Lk 11,20. — Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für Herbert Braun zum 70. Geburtstag... Tü 1973, 289–304; S. 279–287: Lohse, Eduard: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς. Exegetische Anmerkungen zu Röm 8,2; S. 183–193: Fuchs, Ernst: Die Herrschaft Christi. Zur Auslegung von 1 Kor 6,12–20; S. 503–521: Stählin, Gustav: „Um mitzusterben und mitzuleben“. Bemerkungen zu 2 Kor 7,3; S. 229–237: Hahn, Ferdinand: Das Ja des Paulus und das Ja Gottes. Bemerkungen zu 2 Kor 1,12 — 2,1; S. 523–538: Strecker, Georg: Freiheit und Agape. Exegese und Predigt über Phil 2,5–11; S. 421–437: Schenke, Hans-Martin: Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefes; S. 195–206: Grässer, Erich: Zur Christologie des Hebräerbriefes. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Braun; S. 95–113: Dellling, Gerhard: Der Bezug der christlichen Existenz auf das Heilshandeln Gottes nach dem ersten Petrusbrief; S. 387–400: Robinson, James M.: Die Zukunft der neutestamentlichen Theologie; S. 439–461: Schottroff, Luise: Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens; S. 241–262: Klein, Günter: Apokalyptische Naherwartung bei Paulus; S. 263–277: Løgstrup, Knud E.: Die Verkündigung Jesu in existenz-theologischer und in religionsphilosophischer Sicht; S. 483–502: Schulz, Siegfried: Evangelium und Welt. Hauptprobleme einer Ethik des Neuen Testaments; S. 207–227: Haenchen, Ernst: Die Anthropologie des Thomas-Evangeliums.
- Kümmel, Werner G.: Äußere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus. — Das Wort und die Wörter. Festschrift Gerhard Friedrich... Stu/B/Köln/Mz (1973), 35–46; S. 47–55: Reicke, Bo: Jesus in Nazareth — Lk 4,14–30; S. 57–67: Schulz, Siegfried: „Die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen“ (Mt 10,7 / Lk 10,9). Der kerygmatische Entwurf der Q-Gemeinde Syriens; S. 69–73: Schweizer, Eduard: Noch einmal Mt 5,17–20; S. 75–84: Dellling, Gerhard: „...als er uns die Schrift aufschloß“. Zur Lukanischen Terminologie der Auslegung des Alten Testaments; S. 85–95: Becker, Jürgen: J 3,1–21 als Reflex johanneischer Schuldiskussion; S. 97–100: Krämer, Helmut: Zum sprachlichen Diktus in 2 K 10, V. 9 und 12; S. 101–112: Balz: Horst: Eschatologie und Christologie. Modelle apokalyptischer und urchristlicher Heilserwartung.
- Lane, William: The Gospel of Mark. — GrR/Mich.: Eerdmans 1973. 704 p. = New International Commentary on the New Testament.
- Mourlon Beernaert, Pierre, SJ: Accueillir le royaume comme fait un enfant. Lecture de Marc 9,33 — 10,31. — La foi et le temps IV, 1974, 186–208.
- Coppens, Joseph: De Mensenzoon-Logia in het Markus-Evangelie. Avec un résumé, des notes et une bibliographie en français. — Brux: Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België 1973. 55 p. = Mededelingen. Klasse der Letteren Jg XXXV, 3; FB 270.
- Panimolle, Salvatore Alberto: Il dono della legge e la grazia della verità (Gv 1,17). Presentazione di Donatien Mollat. — R: Editrice A.V.E. (1973). 550 p. = Teologia oggi XXI; Lire 6000.
- Granado, Carmelo, SJ: El Espíritu Santo revelado como persona en el sermón de la Cena. — EstB XXXII, 1973, 157–173.
- Potterrie, Ignace de la, SJ: La parole de Jésus «Voici ta mère» et l'accueil du disciple (Jn 19,27b). — Marianum XXXVI, 1974, 1–39.

- Ghiberti, Giuseppe: I racconti pasquali del cap. 20 di Giovanni, confrontati con le altre tradizioni neotestamentarie. — Brescia: Paideia Editrice (1972). 171 p. = Studi biblici XIX; Lire 1800,-.
- Löning, Karl: Die Korneliustradition. — BZ, N. F. XVIII, 1974, 1-19.
- Beatrice, P. F.: Il giudizio secondo le opere della Legge e l'amore compimento della Legge. Contributo all' esegesi di Rm. 13,1-10. — Studia Patavina XX, 1973, 491-545.
- Lang, Friedrich Gustav: 2. Korinther 5,1-10 in der neueren Forschung. — Tü: Mohr 1973. 207 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XVI; Lw. DM 39,- [Diss., Tübingen]
- Klauck, Hans-Josef, OFM: Das Amt in der Kirche nach Eph 4,1-16. — WissWeish XXXVI, 1973, 81-110.
- Dockx, S., OP: Lieu et date de l'épître aux Philippiens. — RB LXXX, 1973, 230-246; Dewailly, L.-M., OP: La part prise à l'évangile. Phil. I,5.
- Theissen, Gerd: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1974. 319 S. = Studien zum Neuen Testament VIII; Lw. DM 58,- [Habil.-Schrift, Bonn]
- Bowker, John: Jesus and the Pharisees. — NY: Cambridge Univ. Pr. 1973. XI, 192 p.; \$ 13,50.
- Schenke, Ludger: Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literar-kritischen und traditionsgeographischen Bestimmung der vormarkini-schen Passionsgeschichte. — Stu: KBW Verlag (1974). 150 S. = Stutt-garter Bibelstudien LXIX; kart. DM 14,80.
- Walter, Nikolaus: Eine vormatthäische Schilderung der Auferstehung Jesu. — NTSt XIX, 4, 1973, 415-429.
- Vawter, Bruce: This man Jesus. An essay toward a New Testament christology. — Garden City, NY: Doubleday (1973). 216 p.; \$ 5,95.
- Mondin, Battista: New trends in christology. — Biblical theology bulletin IV, 1974, 33-74.
- Berger, Klaus: Zum Problem der Messianität Jesu. — ZThK LXXI, 1974, 1-30.
- Müller, Paul-Gerhard: Christus Archegos. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädi-kation. — Bern: Lang; Ffm: Lang 1973. 432 S. = Europäische Hoch-schulschriften XXIII, 28; kart. sfr 54,- [Diss., Regensburg]

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

- Duchesne, Louis: Scripta minora. Études de topographie romaine et de géographie ecclésiastique. — R: Ecole française de Rome 1973. L, 468 p. = Collection de l'Ecole française de Rome XIII; F 50,-.
- Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchenhistorische Studien. Hrsg. von Bernd Moeller und Gerhard Ruhbach. — Tü: Mohr 1973. 363 S.; Lw. DM 82,-.
- Schilson, Arno: Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Les-sings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte. — (Mz:) Grünwald-Verl. (1974). 352 S. = Tübinger theologische Studien III; kart. DM 36,- [Diss., Tübingen]

2. Gesamte Kirchengeschichte

- Kirche und Staat in Idee und Geschichte des Abendlandes. Fest-schrift zum 70. Geburtstag von Ferdinand Maass SJ. Herausgegeben von Wilhelm Baum. — Wien, Mdn: Herold 1973. 368 S.; kart. Ösch 490,-; [enth. u. a.] S. 13-37: Baum, Wilhelm: Ferdinand Maas — Leben und Werk; S. 38-54: Messner, Johannes: Geschichtsphilosophisches zum Verhältnis von Staat, Kirche und Kultur im abend-ländischen Raum; S. 55-80: Monachino, Vincenzo, SJ: Uno „specu-lum principum“ in faciendo di Hermiane; S. 81-96: Fichtenau, Heinrich: Vier Reichsbischofe der Ottonenzeit; S. 97-112: Pellens, Karl: Herrschaft und Heil. Kirchliche und politische Momente in regnum und sacerdotium nach dem sogenannten Liber de unitate eccle-siae conservanda; S. 113-119: Hye, Franz-Heinz: Die „Fünf gesalb-ten Könige“. Ein staats-theoretischer Begriff des Spätmittelalters; S. 120-142: Hamann, Günther: Die wissenschaftsgeschichtliche Be-deutung der Gesandtschaftsreisen mittelalterlicher Mönche an die Höfe Inner- und Ostasiens; S. 143-165: Wiesflecker, Hermann: Kaiser Maximilian I. und die Kirche; S. 166-191: Lortz, Joseph: Luther und wir Katholiken heute; S. 192-212: Liebmann, Maxi-milian: Der himmlische Ablassbrief des Urbanus Rhegius; S. 213-230: Lutz, Heinrich: Ein Rückblick des Reichsvizekanzlers Georg Sigmund Seld auf die zweite Tagungsperiode des Konzils von Trient; S. 231-247: Tüchle, Hermann: Zum Kirchenwesen fürstlicher Konvertiten des 17. und 18. Jahrhunderts; S. 248-265: Mühlsteiger, Johan-nes: Der erste Versuch zum Abbau der josephinischen Ehegesetz-gebung; S. 266-285: Winner, Gerhard: Die staatliche Ordens-gesetzgebung im nachjosephinischen Österreich; S. 286-306: Kle-catsky, Hans R.: Zum Selbstbestimmungsrecht der Kirche nach der heutigen österreichischen Verfassungsordnung; S. 307-327: Baum, Wilhelm: Zur Kirchenpolitik Erzherzogs Franz Ferdinands; S. 328-345: Weinzierl, Erika: Säkularisation und Säkularisierung; S. 346-368: Drimmel, Heinrich: Das konstantinische Zeitalter und die Revolution.
- Simonetti, Manlio: Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea. — Augustinianum XIII, 1973, 369-398; p. 399-409: Christou, Panachiotis: Uncreated and created, unbegotten and begotten in the theology of Athanasius of Alexandria; p. 411-423: Ortiz de Urbina, J., SJ: L'opera di s. Atanasio per tutte le chiese dopo Nicea; p. 425-453: Venanzi, V.: Dogma e linguaggio trinitario dei Padri della Chiesa. Un panorama bibliografico 1960-1972; p. 455-458: Hamman, A.: Existe-t-il un langage trinitaire chez les Pères Apostoliques?; p. 459-467: Sabugal, S., OSA: El voca-bulario pneumatológico en la obra de s. Justino y sus implicaciones teológicas; p. 469-482: Prete, Serafino: 'Confessioni Trinitarie' in alcuni Atti di martiri del sec. II (Giustino, Apollonia, Policarpo); p. 483-506: Curti, Carmelo: Il linguaggio relativo al Padre e al Figlio in alcuni passi dei «Commentarii in Psalmos» di Eusebio di Cesarea; p. 507-514: Scazzoso, P.: La componente ecclesiologica del linguaggio trinitario di s. Basilio; p. 515-523: Spidlik, T.: La libertà come riflesso del mistero trinitario nei Padri Greci; p. 525-534: Bellini, Enzo: Il dogma trinitario nei primi discorsi di Gregorio Nazianzeno; p. 535-549: Moreschini, C.: Luce e purifica-zione nella dottrina di Gregorio Nazianzeno; p. 551-565: Weijen-borg, R., OFM: L'origine evagriana dei «Discorsi Teologici III, IV, V (Discorsi XXIX, XXX, XXXI)», attribuiti a Gregorio di Nazianzo; p. 567-575: Del Ton, Giuseppe: Τὰ ἀπόβλητα nel linguaggio di s. Gregorio Nazianzeno; p. 577-587: Trapè, A., OSA: I termini «natura» e «persona» nella teologia trinitaria di s. Agostino; p. 589-598: Cavalcanti, Elena: Spirito di verità — Somiglianza del Figlio nel Dialogo VII, De Spiritu Sancto, di Cirillo di Alessandria; p. 599-607: Studer, B.: Il concetto di «consostanziale» in Leone Magno; p. 609-623: Lilla, S.: Terminologia trinitaria nello pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi.
- Schmöle, Klaus: Die Fraglichkeit des Betens und Antworten der Kirchenväter. — GL XLVI, 1973, 446-459.
- Bietenhard, Hans: Caesarea, Origenes und die Juden. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 76 S. = Franz Delitzsch-Vorlesungen 1972; kart. DM 25,-.
- Ruiz Jurado, Manuel, SJ: Le concept de «monde» chez Origène. — BLE LXXX, 1974, 3-24.
- Cirillo, Luigi: La christologie pneumatique de la cinquième parabole du «Pasteur» d'Hermas (Par. V, 6, 5). — RHR CLXXXIV, 1973, 25-48.
- Mahé, J.-P.: Remarques d'un latiniste sur l'Asclepius copte de Nag Hammadi. — RevSR XLII, 1974, 136-155.
- Tardieu, Michel: Pour un phénix gnostique. — RHR CLXXXIII, 1973, 117-142.
- Hage, Wolfgang: Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches. — ZKG LXXXIV, 1973, 174-187.
- Scanzillo, Ciriaco: «Adversus nolentes confiteri Sanctam Virginem esse deiparam». — RLSE V, 1973, 267-280.
- Sundberg, Albert C., Jr.: Canon Muratori: A fourth-century list. — HTR LXVI, 1973, 1-41.
- Crouzel, Henri: A propos du concile d'Arles. Faut-il mettre non avant prohibetur nubere dans le canon 11 «ou 10» du concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce? — BLE LXXV, 1974, 25-40.
- Staats, Reinhard: Gregor von Nyssa und das Bischofsamt. — ZKG LXXXIV, 1973, 149-173.
- Madec, Goulven: Saint Ambroise et la philosophie. — P: Études Augustiniennes 1973. 452 p.; F 112.
- Duval, Yves-Marie: Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influences du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme. — P: Études Augustiniennes 1973. 750 p.; F 198.
- Courcelle, Jeanne et Pierre: L'illustration symbolique des «Con-fessions» augustiniennes dans les «Flammulae Amoris» (13 plan-ches). — Recherches augustiniennes VIII, 1972 = Memorial Athanas Sage, 7-24; p. 25-53: Johnson, Douglas W.: Verbum in the early Augustine (386-397); p. 55-143: Wright, David F.: The manuscripts of St. Augustine's Tractatus in Evangelium Iohannis: A preliminary survey and check-list; p. 145-147: Folliet, Georges: Un fragment de manuscrit du Tractatus in Evangelium Iohannis de s. Augustin découvert à Vézelay en 1966; p. 149-185: Veer, Albert C. de: Rom. 14,23b dans l'œuvre de saint Augustin «Omne quod non est ex fide peccatum est»; p. 187-229: MacQueen, D.J.: St. Augustine's concept of property ownership; p. 231-260: Fortin, E.L.: Idéalisme politique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin; p. 261-299: Folliet, Georges: Un abrégé du De sacramento corporis et sanguinis Domini d'Alger de Liège, mis sous le nom de s. Augustin; p. 301-373: Cremer, Franz Gerhard: Der Beitrag Augustins zur Auslegung des Fastenstreitgesprächs (Mk 2,18-22 parr) und der Ein-fluß seiner Exegese auf die mittelalterliche Theologie.
- Campánaga, Victorino: Interpretación agustiniana del amor. Eros y agape. — Augustinus XVIII, 1973, 213-278; p. 279-302: García Montaño, Gonzalo: Doctrina agustiniana de la oración; p. 303-315: Covi, Davide: La ética sexual según san Agustín; p. 317-354: Azcona, José Luis: Cristo camino humilde, según san Agustín; p. 355-372: Molina, Mario A.: Felicidad y sabiduría: Agustín en noviembre del 386; p. 373-389: Larrabe, José Luis: Matrimonio cristiano y educación de los hijos, según san Agustín.
- Swift, Louis J.: Augustine on war and killing: another view. — HThR LXVI, 1973, 369-383.
- Zottele, C.: Ragione, intelletto e fede nel pensiero di S. Agostino. — Studia Patavina XX, 1973, 464-490.
- Bori, P.C.: La référence à la communauté de Jérusalem dans les sources chrétiennes de l'Orient et de l'Occident jusqu' au Ve siècle. — Istina XIX, 1974, 31-48.

3. Alte Kirchengeschichte

- Dias, Patrick V.: Kirche in der Schrift und im 2. Jahrhundert. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1974. VIII, 165 S. = Handbuch der Dogmen-geschichte III, 3a; kart. DM 54,-.

- Solignac, Aimé, SJ: Les fragments du "De natura animae" de Julien Pomère (fin Ve siècle). — BLE LXXV, 1974, 41–60.
- Mähler, Maximilien: Évocations bibliques et hagiographiques dans la vie de saint Benoît par saint Grégoire. — RBén LXXXIII, 1973, 398–429.
- Aubin, Paul, SJ: Intériorité et extériorité dans les Moralia in Job de saint Grégoire le Grand. — RSR LXII, 1974, 117–166.
- Leloir, Louis: Les orientations essentielles de la spiritualité des Pères du désert d'après les «Paterica» arméniens. — RThPh S. III, XXIV, 1974, 30–47.

4. Mittelalter und Neuzeit

- Goetting, Hans: Das Bistum Hildesheim. Bd I: Das reichsunmittelbare Kanonissenstift Gandersheim. — B, NY: de Gruyter 1973. X, 622 S. = Germania sacra. N.F. VII: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz; brosch. DM 140,—.
- Piccottini, Gernot: Frühes Christentum in Kärnten. — Festgabe zum 900-Jahrjubiläum des Bistums Gurk, 1072–1972. Teil I, Klagenfurt (1972), 3–33, 16 Abb.; S. 35–48: Dolenz, Hans: Ausgrabungen in der Kirche von St. Peter in Holz «Teurnia»; S. 51–75: Koller, Heinrich: Zur Vorgeschichte der Gurker Bistumsgründung; S. 77–93: Fresacher, Walther: Die Erschließung des Gurker Kerngebietes; S. 95–123: Dopsch, Heinz: Die Stifterfamilie des Klosters Gurk und ihre Verwandtschaft; S. 125–149: Fresacher, Walther: Wirtschaftsgeschichtliche Erkenntnisse aus den Gurker Urbaren; S. 151–155: Wießner, Hermann: Bistum und Kapitel von Gurk als Kärntner Grundherrschaft; S. 157–161: Wießner, Hermann: Bistum und Kapitel von Gurk als Gewerken; S. 163–174: Ogris, Alfred: Der Kampf des Bistums Gurk um Friesach bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts; S. 175–190: Staunig, Helga: Zur Geschichte des Marktes Metnitz; S. 191–196: Pferschy, Gerhard: Ein bisher unbekanntes Mandat des Bischofs Bruno von Olmütz zur Albecker Fehde; S. 197–212: Hausmann, Friedrich: Ein verschollenes Diplomatar für Gurk und die «Germania sacra» des P. Marcus Hansitz S.J. und des Abtes Magnus von Klein von Göttweig. «Mit einem Anhang»; S. 213–223: Jäger-Sustenau, Hanns: Der Wappenbrief für das Bistum Gurk «1305». Eine Bestandsaufnahme; S. 225–248: Haider, Siegfried: Der Gurker Hofkapellan und «Geschichtsschreiber» Johann Turs. Zur Kärntner Historiographie in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts; S. 249–262: Gerhartl, Gertrud: Der Hausbesitz der Bischöfe von Gurk in der Stadt Wiener Neustadt; S. 263–275: Kummer, Edmund: Johannes von Schönburg, Abt von Melk (1549–1552), Bischof von Gurk (1552–1555); S. 277–292: Mairold, Haia: Die Bibliothek Bischof Urban Sagstetters; S. 293–307: Obersteiner, Jakob: Neue «Dokumente zur Biographie des Gurker Bischofs Christoph Andreas von Spaur (1574–1603)»; S. 309–317: Rainer, Johann: Die Legation des innerösterreichischen Statthalters Christoph Andreas von Spaur nach Rom 1581; S. 319–346: Rauber-Zimmer, Ingeborg U.: Franz Xaver Altgraf von Salm-Reifferscheid, Kirchenfürst, Förderer von Kunst und Wissenschaft, Patriot und Wohltäter der Notleidenden.

5. Mittelalter

- Musca, Giosuè: Il Venerabile Beda, storico dell'Alto Medioevo. — Bari: Dedalo 1973. 482 p. = Storia e civiltà IX; Lire 5000.
- Die Reichsabtei Lorsch. Festschrift zum Gedenken an ihre Stiftung 764. Teil I. Hrsg. von Friedrich Knöpp. — Dmst: Hessische Historische Kommission 1973. 684 S.; DM 100,—.
- Constantinescu, Radu: Alcuin et les «Libelli precum» de l'époque carolingienne. — Revue d'histoire de la spiritualité L, 1974, 17–56.
- Schultze, Bernhard: Das Weltbild des Patriarchen Photios nach seinen Homilien. — Kairos, N.F. XV, 1973, 101–115.
- Herkommer, Lotte: Untersuchungen zur Abtsnachfolge unter den Ottonen im südwestdeutschen Raum. — Stu: Kohlhammer 1973. XVI, 113 S. = Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B, Forschungen LXXV; kart. DM 15,—. [Diss., Freiburg/B]
- Kosztolnyk, Zoltan J.: The negative results of the enforced missionary policy of King Saint Stephen of Hungary: The uprising of 1046. — CHR LIX, 4, 1974, 569–586.
- Cowdrey, H.E.J.: Cluny and the First Crusade. — RBén LXXXIII, 1973, 285–311; p. 326–350: Constable, Giles: Famuli and conversi at Cluny. A note on statute 24 of Peter the Venerable.
- Ryan, P.: The influence of Seneca on William of St. Thierry. — Cit XXV, 1974, 24–32.
- Nicholson, Robert Lawrence: Joscelyn III and the fall of the crusader states, 1134–1199. — Lei: Brill 1973. VIII, 232 p.; hfl 50,—.
- Dimier, A.: L'architecture des églises des moniales cisterciennes. — Cit XXV, 1974, 8–23.
- Pompei, Alfonso, OFMCap: Il movimento penitenziale nei secoli XII–XIII. — CollFr XLIII, 1973, 9–40; p. 41–63: Matanić, Atanasio G., OFM: I Penitenti francescani dal 1221. «Memoriale» al 1289 (Regola bollata) principalmente attraverso i loro statuti e le regole; p. 79–115: Odoardi, Giovanni, OFM: L'Ordine della penitenza di san Francesco nei documenti pontifici del secolo XIII; p. 145–179: Da Campagnola, Stanislao, OFMCap: L'«Ordo Poenitentium» di san Francesco nelle cronache del Duecento; p. 181–197: D'Alatri, Mariano, OFMCap: «Ordo Paenitentium» ed eresia in Italia; p. 211–217: Péano, Pierre, OFM: Les «Pauvres Frères de la Pénitence» ou du «Tiers-Ordre du bienheureux François» en France méridionale au XIIIe siècle.
- Beinert, Wolfgang: Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts. — Mstr: Aschendorff (1973). XVI,

- 464 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. XIII; kart. DM 84,—. [Habil.-Schrift, Regensburg]
- Brincken, Anna-Dorothee von den: Die Nationes christianorum orientalium im Verständnis der lateinischen Historiographie. Von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts. — Köln, Wien: Böhlau 1973. XII, 551 S., 12 Ill., 1 Kt.; Lw. DM 98,—. [Habil.-Schrift, Köln]
- Dietrich, Sepp: Die deutschen Predigten Bertholds von Regensburg. — ZSKG LXVII, 1973, 169–257.
- S. Bonaventura, 1274–1974. [Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici cura et studio Commissionis Internationalis Bonaventuriana.] Vol. II. — Grottaferrata (Roma): Collegio S. Bonaventura (1973). 699 p.; Lire 18 000; [cont. e.a.] p. 21–44: Pegis, Anton C.: St. Bonaventura revisited; p. 45–69: Schmaus, Michael: Neuplatonische Elemente im Trinitätsdenken des Itinerariums Bonaventuras; p. 71–78: Hamman, Adalbert, OFM: Le symbole eucharistique des «Grains nombreux du pain unique» chez Bonaventura. Origine et histoire du thème; p. 79–102: Buscaroli, Silvano: Autorità, verbo e «concretezza» in un sermo bonaventuriano; p. 103–124: Pouchet, Jean-Robert, OSB: Le Prosligion de saint Anselme et l'esprit de saint Bonaventura; p. 125–142: Herrera, Daniel: San Buenaventura ante el «Cur Deus homo»; p. 143–169: Zinn, Grover A. Jr.: Book and word. The Victorine background of Bonaventura's use of symbols; p. 170–187: Daniel, E. Randolph: St. Bonaventura a faithful disciple of Saint Francis? A reexamination of the question; p. 189–208: Di Mattia Spirito, Silvana: Fraternità e ordine in San Bonaventura; p. 209–223: Petry, Ray C.: Verbum abbreviatum. St. Bonaventura's interpretation of the evangelical preaching of St. Francis; p. 225–277: Mückshoff, Meinhold, OFMCap: Der Einfluß des hl. Bonaventura auf die deutsche Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Theologie und Mystik des seligen Heinrich Seuse; p. 279–287: McLoughlin, Justin, OFM: St. Bonaventura and the English mystics; p. 289–308: Connell, D.: St. Bonaventura and the ontologist tradition; p. 309–343: McEvoy, James: Microcosm and macrocosm in the writings of St. Bonaventura; p. 345–359: Nemetz, Anthony: The Itinerarium mentis in Deum. The human condition; p. 361–386: Schumacher, Marigwen: Mysticism in metaphor; p. 387–393: Brezzi, Paolo: La storia nel pensiero di San Bonaventura; p. 395–416: Allard, Guy H.: La technique de la «Reductio» chez Bonaventura; p. 417–433: Barrata-Moura, José: Inteligibilidade por meio de esquema. Aplicação à estrutura formal de algumas obras de São Boaventura; p. 435–446: Hazel, Harry C.: The Bonaventurian «Ars concionandi»; p. 447–467: Beumer, Johannes, SJ: Die Predigten des heiligen Bonaventura. Ihre Authentizität und ihr theologischer Gehalt; p. 469–493: Bougerol, Jacques Guy, OFM: Saint Bonaventura et le roi Saint Louis; p. 495–515: Bataillon, Louis Jacques, OP: Sur quelques sermons de saint Bonaventura; p. 517–530: Schneyer, Johannes Baptist: Das Bild des Predigers bei Bonaventura; p. 531–570: Clasen, Sophronius, OFM: Bonaventuras Expositio super regulam Fratrum Minorum; p. 571–584: Falbel, Nachman: São Boaventura e a teologia da história de Joaquim de Fiore. Um resumo crítico; p. 585–612: Douie, Decima L.: St. Bonaventura's part in the conflict between seculars and mendicants in Paris; p. 613–626: Hamesse, Jacqueline: Le traitement automatique de l'œuvre de saint Bonaventura; p. 627–654: Berube, Camille et Servus Gieben, OFMCap: Guibert de Tournai et Robert Grosseteste, sources inconnues de Saint Bonaventura, suivi de l'édition critique de trois chapitres du Rudimentum Doctrinae de Guibert de Tournai.
- Molnar, Amedeo: La révolte des Vaudois préhussites. — RHPHr LIV, 1974, 3–13.
- Walch, Doris: Caritas. Zur Rezeption des mandatum novum in alt-deutschen Texten. — Göppingen: Kümmerle 1973. 131 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik LXII; DM 19,—.
- Agatangelo da Roccagloriosa, P.: Il Cardinale Leonardo De' Rossi (1335–1340) da Giffoni Valle Piana. — RLSE V, 1973, 281–302.
- Trexler, Richard C.: The spiritual power. Republican Florence under interdict. — Lei: Brill 1974. XII, 208 p., 1 map = Studies in the history of christian thought IX; hfl 58.
- Friedenthal, Richard: Ketzer und Rebell. Jan Hus und das Jahrhundert der Revolutionskriege. — Mchn: Piper Verlag (1972). 478 S.
- Molnar, Amedeo: Jan Hus testimone della verità. — Torino: Claudiana 1973. 255 p., ill. = Ritratti storici VI; Lire 3200.
- Machilek, Franz: Ergebnisse und Aufgaben moderner Hus-Forschung. Zu einer neuen Biographie des Johannes Hus. — Zeitschrift für Ostforschung XXII, 1973, 302–330.
- Frank, Barbara: Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Klosterreform und der Bursfelder Union. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 465 S., 3 Abb., 1 Kte = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XXXIV = Studien zur Germania Sacra XI; brosch. DM 75,— [Diss., Göttingen]
- Nyberg, Tore: Bemerkungen zum benediktinischen und zisterziensischen Einfluß auf die Satzungen des Birgittensordens. — RBén LXXXIII, 1973, 351–382.
- Schofield, A.N.E.D.: England and the Council of Basel. — AHC V, 1973, 1–117.
- Krajcar, Jan, SJ: Simeon of Suzdal's account of the Council of Florence. — OChP XXXIX, 1973, 103–130.
- Dunston, A.J.: Pope Paul II and the Humanists. — The Journal of religious history VII, 1973, 287–306.
- González González, Nicolás: Fuentes de los sermones de santo Tomás de Villanueva. — CD CLXXXVI, 1973, 355–371; ~ p. 506–528: Tomás de Villanueva y su tiempo.

6. Gesamte Neuzeit

- Luijk, Benigno A.L. van, OSA: L'ordine agostiniano e la riforma monastica dal Cinquecento alla vigilia della Rivoluzione Francese. Un sommario cronologico-storico. — Heverlee-Leuven: Institut historique Augustinien 1973. 364, 164* p., 10 tabl., 14 cartes; FB 950.—
- Ypma, E., OSA: Les auteurs agostiniens français. Liste de leurs noms et de leurs ouvrages. — Augustiniana XVIII, 1968, 203–261; XIX, 1969, 487–531; XX, 1970, 347–396; XXI, 1971, 594–636; XXII, 1972, 641–653.
- Mariotti, Agostino Maria: Concili provinciali e sinodi diocesani posttridentini in Calabria. — RSCI XXVII, 1973, 130–169.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

- Lehmann, Hartmut: Katastrophe und Kontinuität. Die Diskussion über Martin Luthers historische Bedeutung in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. — G WissUnt XXV, 1974, 129–149.
- Hendrix, Scott H.: Ecclesia in via. Ecclesiological developments in the medieval Psalms exegesis and the *Dictata super Psalterium* (1513–1515) of Martin Luther. — Lei: Brill 1974. X, 297 p. = Studies in the history of christian thought VIII; hfl 64.—
- Lienhard, Marc: Luther témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur. — P: Les Éditions du Cerf 1973. 427 p. = Cogitatio fidei LXXIII; F 39.—
- Reinke, Darell R.: From allegory to metaphor: More notes on Luther's hermeneutical shift. — HThR LXVI, 1973, 386–395.
- Lienhard, Marc: Luther et les droits de l'homme. — RHPHr LIV, 1974, 15–29.
- Endres, Rudolf: Der Bauernkrieg in Franken. — BDLG CIX, 1973, 31–68.
- Bonini, Cissie Rafferty: Lutheran influences in the early English Reformation: Richard Morison re-examined. — ARG LXIV, 1973, 206–224.
- Rück, Peter: Die Kaplaneiarchive der Kathedrale von Lausanne nach dem Visitationenbericht von 1529. — ZSKG LXVII, 1973, 270–311.
- Vinay, Valdo: Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino. — Brescia: Paideia Editrice (1973). 200 p. = Biblioteca di cultura religiosa XXVIII; Lire 2000.
- Melles, G.: Albertus Pighius en zijn strijd met Calvijn over het liberum arbitrium. — Kampen: Kok 1973. 212 blz.; hfl 17,50 [Diss., Kampen]
- Ficker, Friedbert: War Dürer ein Sozialrevolutionär? — Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XXXVI, 1973, 909–923.
- Kuspit, Donald B.: Melancthon and Dürer: the search for the simple style. — The Journal of Medieval and Renaissance studies III, 1973, 177–202.
- Rott, Jean: Magistrat et réforme à Strasbourg. — RHPHr LIV, 1974, 103–114.
- Rapp, Francis: L'Évêque de Strasbourg, Guillaume de Honstein et la Réformation. — RHPHr LIV, 1974, 79–88.
- Stupperich, Robert: Strassburg und Münster. — RHPHr LIV, 1974, 69–77.
- Allmen, Jean-Jacques von: L'Eglise réformée du XVI^e siècle et l'Église ancienne. — Istina XIX, 1974, 95–110.
- Schreiner, Klaus: Altwürttembergische Klöster im Spannungsfeld landesherrlicher Territorialpolitik. — BDLG CIX, 1973, 196–245.
- Rotsaert, Mark: Les premiers contacts de saint Ignace avec l'érasmisme espagnol. — Revue d'histoire de la spiritualité XLIX, 1973, 443–464.
- Völkl, Ekkehard: Möglichkeiten und Grenzen der konfessionellen Toleranz dargestellt am Beispiel Siebenbürgens im 16. Jahrhundert. — Ungarn-Jahrbuch IV, 1972, (Mz 1973), 46–60; S. 61–71: Adriányi, Gabriel: Polnische Einflüsse auf Reformation und Gegenreformation in Ungarn; S. 72–100: Révész, László: Die helvetische Reformation in Ungarn.
- List, Günther: Chiliastische Utopie und radikale Reformation. Die Erneuerung der Idee vom tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert. — Mchn: Fink 1973. 272 S. = Humanistische Bibliothek. Abhandlungen und Texte. Reihe I: Abhandlungen XIV; Lw. DM 48.— [Diss., Freiburg, Überarb.]
- Reinhardt, Rudolf: Die Auswirkungen der nachtridentinischen Kirchenreform auf die wirtschaftliche Entwicklung der Klöster in Oberschwaben. — BDLG CIX, 1973, 124–138.
- Vogler, Bernard: Les inspecteurs ecclésiastiques protestants en territoire rhénan. — RHPHr LIV, 1974, 89–101.
- Stupperich, Martin: Osiander in Preußen: 1549–1552. — B, NY: de Gruyter 1973. 402 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XLIV; Lw. DM 62.— [Diss., Erlangen Nürnberg. Kurzfassung]
- Meier, Johannes: Johannes Groppers Predigt vor den Trienter Konzilsvätern am Dreikönigsfest 1552. — AHC V, 1973, 134–151.
- Jacqueline, Bernard: La doctrine du caractère sacerdotal d'après le Concile de Trente. — Teología del sacerdocio... T. V, Burgos 1973, 167–181; p. 182–209: Saraiva Martins, J.: Il carattere sacerdotale secondo il Concilio di Trento.
- Fligge, Jörg: Zur Interpretation der osiandrischen Theologie Herzog Albrechts v. Preußen. — ARG LXIV, 1973, 245–280.

8. Neuere Zeit

- Nieto, José C.: Mystical theology and "Salvation-history" in John of the Cross: two conflicting methods of biblical interpretations. — Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXVI, 1974, 17–32.
- Shulvass, Moses A.: The Jews in the world of the Renaissance. — Lei: Brill 1973. XV, 367 p.; hfl 58.—
- Malaspina, Germanico: Nuntiatur des Germanico Malaspina, Sendung des Antonio Possevino. 1580–1582. Bearb. von Johann Rainer. — Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1973. XXXIX,

- 451 S. = Nuntiaturberichte. Sonderreihe: Grazer Nuntiatur I = Publikationen des Österr. Kulturinstituts in Rom II, 2; kart. ÜSch 540.
- Vargas-Machuca, Antonio, SJ: Teoría del progreso dogmático en F. Suárez. — ATG XXXVI, 1973, 5–80.
- Raab, Heribert: Die oberdeutschen Hochstifte zwischen Habsburg und Wittelsbach in der frühen Neuzeit. — BDLG CIX, 1973, 69–101.
- Dülmén, Richard van: Histoire des années de jeunesse de Joh. Valentin Andreae. — RHR CLXXXIV, 1973, 113–135.
- Stevenson, David: The radical party in the Kirk, 1637–45. — JEH XXV, 1974, 135–165.
- Stannard, David E.: Death and dying in Puritan New England. — The American Historical Review LXXVIII, 1973, 1305–1330.
- Hüttenhain, Erich: Die Geheimschriften des Fürstbistums Münster unter Christoph Bernhard von Galen 1650–1678. — Mstr: Aschendorff 1974. 101 S. = Schriften der Historischen Kommission Westfalens IX; kart. DM 24.—
- Verheule, Anthonie F.: Wilhelm Bousset — Leben und Werk. Ein theologischgeschichtlicher Versuch. — Amsterdam: Ton Bolland 1973. 435 S., 1 Titelbild; hfl 39,50.
- Gabriel, Martin: Die reformierten Gemeinden in Mittelddeutschland. Geschichte und Verfassung einer Bekenntnisminderheit im 18. Jahrhundert und danach. — Witten: Luther-Verl. 1973. 400 S. = Unio und Confessio V; Lw. DM 30.— [Diss., Halle, Wittenberg]
- Vaussard, Maurice: Un janséniste de grande classe: Benedetto Solari. — RHE LXVIII, 1973, 429–456.
- Russo, Antonio: Americanismo e modernismo cattolico. — RLSE V, 1973, 65–73. 147–158. 226–239. 303–312.
- Hill, Michael: The religious order: a study of virtuosio religion and its legitimization in the nineteenth-century Church of England. — Lo: Heinemann 1973. VIII, 344 p.; £ 4,50.
- Cuenca, José Manuel: Estudios sobre la iglesia española del XIX. — Madr: Ediciones Rialp (1973). 301 p. = Libros de Bolsillo Rialp LXIII.
- Piolanti, Antonio: Pio IX e la rinascita del Tomismo. — Pio IX, III, 1974, 3–100; p. 101–143: Radice, Gianfranco: La difesa dell'ortodossia degli scritti rosminiani sostenuta da Pio IX dopo la morte del Revoretano; p. 144–156: Grillantini, Carlo: Il Card. Giovanni Soglia Ceroni, Vescovo di Osimo e Segretario di Stato di Pio IX.
- Harris, Horton: David Friedrich Strauss and his theology. — (Lo:) Cambridge University Press (1973). VIII, 301 p. = Monograph supplements to the Scottish journal of theology; £ 5,20.
- Williams, George Huntston: Omnium christianorum pastor et doctor. Vatican I et l'Angleterre victorienne. — NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 113–146. 337–365.
- Halperin, S. William: Catholic journalism in Italy and the Italo-papal conflict of the 1870's. — CHR LIX, 4, 1974, 587–601.
- Weber, Christoph: Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII. Mit Berücksichtigung der Beziehungen des Hl. Stuhles zu den Dreieinmächten. — Tü: Niemeyer 1973. XIX, 594 S., 12 Abb. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XLV; Lw. DM 134.—
- Pollmann, Klaus Erich: Landesherrliche Kirchenregiment und soziale Frage. Der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1890. — B, NY: de Gruyter 1973. X, 329 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin XLIV; Lw. DM 112.— [Diss., Karlsruhe]
- Hulshof, Jan: Wahrheit und Geschichte: Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik. — Essen: Ludgerus-Verl. Wingen 1973. XI, 213 S. = Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie XVI; kart. DM 32.— [Diss., Münster]
- Provencher, Normand, OMI: Un inédit d'Alfred Loisy. — EglTh IV, 1973, 391–413.

9. Neueste Zeit

- Evans, Ellen L.: Adam Stegerwald and the role of the christian Trade Unions in the Weimar Republic. — CHR LIX, 4, 1974, 602–626.
- Köberle, Adolf: Karl Heim, Denker und Verkünder aus evangelischem Glauben. — Hbg: Furche-Verlag (1973). 240 S.; Lw. DM 19,80.
- Barth, Karl — Eduard Thurneysen: Briefwechsel. Band II: 1921–1930. Bearbeitet und herausgegeben von Eduard Thurneysen. — Zü: Theol. Verl. (1974). VIII, 744 S. = Barth, Karl: Gesamtausgabe. V. Briefe; Lw. DM 56.—
- Gérardin, Paul: La genèse de l'option théologique de Karl Barth. — NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 389–405.
- Larès, Micheline: Arnold J. Toynbee et la religion de l'Ancien Testament. — RHR T. CLXXXIV, 1973, 159–208.
- Hoffmann, Axthelm Diether: Anschauung und Begriff. Zur historischen Einordnung von „Nouvelle théologie“ und „Existentialer Theologie“. — Mchn: Kaiser (1973). 54 S. = Theologische Existenz heute CLXXVI; kart. DM 6,80.
- Köck, Heribert Franz: Der Vatikan und Palästina. Ein Beitrag zur Völkerrechts- und Kirchengeschichte der neuesten Zeit. — Wien, Mchn: Herold 1973. 157 S.; Pp. DM 22.—
- Bellini, Enzo: Gli studi patristici in Italia negli ultimi vent'anni (1951–1970). — SC CI, 1973, 107–139.
- Arts, Herwig [SJ]: Moltmann et Tillich. Les fondements de l'espérance chrétienne. Préface de Roger Mehl. — Gembloix: Éditions Duculot (1973). 178 p. = Recherches et synthèses, Section d'Ecuménisme II; FB 350.— [Diss., Strasbourg]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

- Bibliografie van in Nederland en België verchenen missiologische literatuur in het jaar 1973. — Wereld en zending. Tijdschrift voor missiologie III, 1974, 156–166.

- Herzog, Wilhelm: Church and communication in developing countries. A bibliography. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1973. 67 p. = *Communicatio socialis*. Beih. II; kart. DM 6,80.
- Aparicio, T.: La persecución religiosa y la Orden de San Agustín en la Independencia de Filipinas. — *EstAg* 1972, 71–104. 1973, 67–117.
- Dehergne, Joseph, SJ: La Chine du Sud-Ouest: le Szechwan, le Kweichow, le Yunnan. Etude de géographie missionnaire. — *AHSJ* XLII, 1973, 246–287.
- Freinademetz, J., SVD: Berichte aus der China-Mission. — R: S.V.D. 1974. 173 S. = *Analecta S.V.D.* XXVII.
- Hitz, P.: Missionnaires avec le Christ. — Chicoutimi, Canada: Ed. Science moderne 1973. 61 p.; \$ 1,–.
- Hoornaert, Eduardo: Formação do catolicismo guerreiro no Brasil: 1500–1800. — *REBras* XXXIII, 1973, 854–885.
- Pang, Eul-Soo: The changing roles of priests in the politics of Northeast Brazil, 1889–1964. — *The Americas* XXX, 1973/74, 341–372.
- Harms, Hartwig: Hamburg und die Mission zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Kirchlich-missionarische Vereine 1814–1836. — Hbg: Wittig 1973. 236 S. = *Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs* XII; Lw. DM 24,– [Diss., Heidelberg]
- Zeeffink, K. A.: Herrnhuter Zending en Haagsche Maatschappij 1828–1867. Een hoofdstuk uit de geschiedenis van zending en emancipatie in Suriname. — Utr: Theologische Faculteit van de R. U. 1973. 192 p. [Diss., Utrecht]
- Bigo, P.: L'Eglise et la révolution du tiers monde. — P: Presses Universitaires de France 1974. 284 p.
- L'évangélisation du monde contemporain. Dossier Synode des évêques 1974. — Brux: Pro Mundi Vita 1974. 28 p. = Note spéciale XXXIII.
- Heyke, J., CSSp: Heil voor de wereld. Theologie voor missionarissen. — Gemert, Nl: Provinciaal van de Congregatie v. d. H. Geest 1973. 139 p.
- Comblin, José: Atualidade da Teologia da Missão. — *REBras* XXXIII, 1973, 579–603.
- Missão da Igreja no Brasil. — São Paulo: Ed. Loyola 1973. 226 p.
- Dussel, Enrique: Histoire et théologie de la libération. Perspective latino-américaine. — P: Editions Ouvrières 1974. 183 p.; F 26,–.
- Vandaele, Ludovic: Het Braziliaanse katholicisme. Een pastoraal-theologische benadering. — Lv: Faculteit der Godgeleerdheid 1974. XIX, 202 p. [Diss., Leuven]
- Vanneste, Alfred: Où en est le problème de la théologie africaine? — Cultures et développement VI, 1974, 149–167.
- Christian-Muslim dialogue. Editors S.J. Samartha and J.B. Taylor. — Gen: World Council of Churches 1973. 168 p.
- Jáuregui, J. A., SJ: Testimonio, apostolado-misión. — Bilbao: Mensajero del Sagrado Corazón 1973. 253 p.
- Koop, Pedro Paulo, MSC: Uma visão pastoral nova? — *REBras* XXXIII, 1973, 826–853.
- L'Eglise dans les états africains. — Brux: Pro Mundi Vita 1973. 26 p. = Note spéciale XXXIV.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

- Szolc, Piort O.: Religionswissenschaft und Archäologie. — *Numen* XXI, 1974, 1–16.
- Faber, Heije: Religionspsychologie (Cirkelen om een geheim, dt.) — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1974). 308 S.; Lw. DM 45,–.
- Oates, Wayne E.: The psychology of religion. — Waco: Word Books (1973). 291 p.; \$ 7,95.
- Sacerdoce et prophétie dans le christianisme et les autres religions. — R: Gregorian Univ. Pr. 1973. 370 p. = *Studia missionalia* XXII; Lire 7000; [cont.] p. 1–14: Closs, Alois: Priester; p. 15–30: Closs, Alois: Prophet; p. 31–65: Goetz, Joseph: Ethnologie du sacerdoce; p. 67–104: Numazawa, Kiichi: Das Priestertum im Schintoismus; p. 105–121: Shih, Joseph: Non è forse Confucio un profeta?; p. 123–144: Masson, Joseph: Le bouddhisme ancien face au brahmane et au sacrifice; p. 145–163: Zago, Marcello: Le Bonze dans le Bouddhisme Theravāda Lao; p. 165–185: Dhavamony, Mariasusai: Priesthood in early Hinduism; p. 187–200: Biardeau, Madeleine: Le sacerdoce dans l'hindouisme classique; p. 201–236: Fuchs, Stephen: Priests and Magicians in aboriginal India; p. 237–254: Jomier, Jacques: Le Prophétisme Musulman; p. 255–277: Moriarty, Frederick L.: Antecedents of Israelite prophecy in the ancient Near East; p. 279–308: Bernini, G.: I profeti nell'antico Testamento; p. 309–329: Cody, Aalred: Priesthood in the Old Testament; p. 331–344: Guillet, Jacques: Jésus-Christ, prêtre et prophète; p. 345–370: Ligier, Louis: Le sacerdoce chrétien: nouveauté évangélique et sacramentalité missionnaire.
- Mishra, Vibhuti Bhushan: Religious beliefs and practices of North India during the early mediaeval period. With a foreword by A. L. Basham. — Lei, Köln: Brill 1973. XX, 191 p. = *Handbuch der Orientalistik* Abt. II, Indien. Erg.-Bd III; hfl 60,–.
- Eracle, Jean: La doctrine bouddhique de la terre pure. Introduction à trois Sûtra bouddhiques. — P: [Ed.] Dervy-Livres 1973. 119 p. = *Mystiques et religions*; F 22,–.
- Williams, David M.: The translation and interpretation of the twelve terms in the Paṭiccasamuppāda. — *Numen* XXI, 1974, 35–63.
- Bloss, Lowell W.: The Buddha and the Nāga: A study in Buddhist folk religiosity. — *Hrel* XIII, 1, 1973, 36–53.
- Rolland, Pierre: La Mahāvratā: contribution à l'étude d'un rituel solennel védique. — Gō: Vandenhoeck & Ruprecht [1973]. 29 p. = *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*, Jg 1973, 3; brosch. DM 5,–.

- Schneider, Marius: Die Grundlage der Kultsprache in der vedischen Kosmologie. — Sprache und Sprachverständnis in religiöser Rede... = 12. Forschungsgespräch, Sa-Mchn 1973, 13–56.
- Dietrich, Bernard C.: The origins of Greek religion. — B, NY: de Gruyter 1974. XVII, 345 p.; Lw. DM 128,–.
- Hornbostel, Wilhelm: Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes. — Lei: Brill 1973. XX, 484 S. = *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain* XXXII; hfl 280,–.
- Eliade, Mircea: Zalmoxis. The vanishing god. Comparative studies in the religions and folklore of Dacia and Eastern Europe (De Zalmoxis à Gengis-Khan: Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale, engl.) Translated by Willard R. Trask. — Chic, Lo: The University of Chicago Press (1972). X, 260 p.
- Kitagawa, Joseph M.: The Japanese *Kokutai* (National community). History and myth. — *Hrel* XIII, 3, 1974, 209–226.

VI. Religionsphilosophie

- Fay, Thomas A.: Analogy: The key to man's knowledge of God in the metaphysics of Thomas Aquinas. — *DThom* LXXXVI, 1973, 343–364.
- Bérubé, Camille, OFMCap: Dynamisme psychologique et existence de Dieu chez Jean Duns Scot, J. Maréchal et B. Lonergan. — *Antonianum* XLVIII, 1973, 5–45.
- Flasch, Kurt: Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung. — Lei: Brill 1973. XVI, 365 S. = *Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie* VII; Lw. DM 80,–.
- Bonetti, Aldo: La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano. — Brescia: Paideia Editrice (1973). 187 p. = *Studi filosofici* VIII; Lire 4000.
- Keil, Günther: Kants „Kritik der reinen Vernunft“ und der Gott der theoretischen Metaphysik. — *NZStH* XVI, 1974, 1–16.
- Hadot, Jean: Les théologies de la mort de Dieu. — *Problèmes d'histoire du christianisme* II, 1971–1972, Brux (1973), 39–66.
- Weissaupt, Kurt: Die Zeitlichkeit der Wahrheit. Eine Untersuchung zum Wahrheitsbegriff Sören Kierkegaards. — Frb/B, Mchn: Alber 1973. 160 S. = *Symposion* XLI; brosch. DM 28,– [Diss., Zürich]
- Sonnemans, Heino: Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit Ernst Bloch. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1973). 234 S.; kart. DM 26,– [Diss., Rom. Gregoriana]
- Hoye, William J.: A critical remark on Karl Rahner's *Hearers of the word*. — *Antonianum* XLVIII, 1973, 508–532.
- Traces of God in a secular culture. [Ed. by] George F. McLean, O.M.I. — Staten Island, NY: Alba House, Division of the Society of St. Paul (1973). XVI, 407 p.; \$ 5,95; [cont. e.a.] p. 3–23: Gilkey, Langdon: The problem of God: A programmatic essay; p. 27–60: Fontinell, Eugene: Toward a pragmatic reconstruction of religion; p. 61–84: Stokes, Walter E., SJ: A Whiteheadian approach to the problem of God; p. 85–115: Ford, Lewis S.: Process philosophy and our knowledge of God; p. 117–141: Hartshorne, Charles: Process and the nature of God; p. 143–165: Baltazar, Eulalio: Evolutionary perspectives and the divine; p. 169–186: Langan, Thomas: Heidegger and the possibility of authentic christianity; p. 187–209: Nédoncelle, Maurice: Person and/or world as the source of religious insight; p. 211–235: Schwarcz, Moshe: Ontology of mystery and ontology of covenant: Phenomenology as directing the mind to a divine; p. 237–252: Leonard, Augustin P., OP: Classical philosophy and the meaning of God; p. 253–270: Geiger, L. B., OP: Freedom and christian philosophy; p. 273–306: Nielsen, Kai: God, necessity and falsifiability; p. 307–344: Clarke, W. Norris, SJ: Analytic philosophy and language about God; p. 345–379: Slater, Peter: Christian talk of God; p. 381–403: Sleeper, Ralph: Sense and nonsense in theological myths: An essay on the limits of demythologization.
- Westphal, Merold: Prolegomena to any future philosophy of religion which will be able to come forth as prophecy. — *International journal for philosophy of religion* XV, 1973, 129–150; p. 151–167: Schrag, Oswald: An existentialist challenge to philosophy of religion.
- Schilling, Harold K.: The new consciousness in science and religion. — *Phil: Pilgrim* 1973. 288 p.; \$ 7,95.
- Gómez Caffarena, José — Juan Martín Velasco: Filosofía de la religión. — Madr: Ediciones de la Revista de Occidente (1973). 501 p.; pes 450.
- Döring, Heinrich: Gotteserkenntnis oder Gotteserfahrung? — *ThGl* LXIV, 1974, 89–114.
- Cenacchi, Giuseppe: Esame critico e rigorizzazione delle vie tomistiche per l'esistenza di Dio. — *Divinitas* XVIII, 1974, 40–61.

VII. Fundamentaltheologie

- Van Roo, William A., SJ: Lonergan's method in theology. — *Gr* LV, 1974, 99–148; p. 149–150: Résumé.
- Heinzmann, Richard: Die Theologie auf dem Weg zur Wissenschaft. Zur Entwicklung der theologischen Systematik in der Scholastik. — *MThZ* XXV, 1974, 1–17.
- O'Grady, Colm, MSC: Change in theology. — *Louvain Studies* IV, 1973, 209–228.
- Schlink, Edmund: Thesen zur Methodik einer kontextuellen Theologie. — *KuD* XX, 1974, 87–90; S. 91–105: Mildenberger, Friedrich: Theologie als Anwendungswissenschaft.
- Clayton, John Powell: Wie falsch ist die Korrelationstheologie? — *NZStH* XVI, 1974, 93–111.

- Pöll, Wilhelm: Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen. — Mdn: Kösel-Verl. (1974). 303 S.; kart. DM 38,—.
- Smits, P.: Over religieuze **twijfel**. Maatschappelijke achtergronden. — Assen: Van Gorcum 1973. 137 blz.; hfl 14,50.
- Martin, James A.: Philosophische Sprachprüfung der Theologie. Eine Einführung in den Dialog zwischen der analytischen Philosophie und der Theologie (The new dialogue between philosophy and theology, dt.) Einleitung und Bearbeitung der deutschen Ausg. von Gerhard Sauter und Hans Günter Ulich. — Mdn: Kaiser Verl. 1974. 203 S. = Theologische Bücherei. Systematische Theologie LIV; kart. DM 24,50.
- Cone, James H.: Schwarze Theologie im Blick auf Revolution, Gewaltanwendung und Versöhnung. — EvTh XXXIV, 1974, 4–16; S. 16–25; Lincoln, Eric C.: Antwort aus schwarzer Perspektive; S. 25–34; Edwards, Herbert O.: Schwarze Einwände und Fragen; S. 34–42; Lehmann, Paul L.: Schwarze Theologie und „christliche“ Theologie; S. 43–69; Gollwitzer, Helmut: Zur „schwarzen Theologie“; S. 70–80; Herzog, Frederick: Theologie am Scheideweg; S. 80–95; Cone, James H.: Schwarze Theologie und Ideologie. Eine Antwort an meine Gesprächspartner.
- Staedte, Joachim: Möglichkeiten und Grenzen politischer Theologie. — Zü: Theologischer Verlag 1974. 40 S. = Theologische Studien CXII.
- Bambrough, Renford: Reason, truth and God. — Lo: Methuen 1973. IX, 164 p.; £ 1,—.
- Evans, Donald: **Faith and belief**. — Religious Studies X, 1974, 1–19; p. 21–43; Ogden, Schubert M.: Falsification and belief.
- Muschalek, Georg: Tat Gottes und Selbstverwirklichung des Menschen. Empfangen und Tätigsein als Fähigkeit christlichen Glaubens. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1973. 137 S. = Quaestiones disputatae LXII; kart. DM 18,80.
- Schupp, Franz: Glaube, Kultur, Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis. — Düs: Patmos-Verl. (1974). 316 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 25,—.
- Michel, Marc: Le péché originel, question herméneutique. — RSR XLVIII, 1974, 113–145.
- Beegle, Dewey M.: Scripture, tradition, and infallibility. (Expanded revision). — GrR: Eerdmans (1973). 332 p.; \$ 4,95.

VIII. Dogmatik

- Schumacher, Joseph: Der „Denzinger“. Geschichte und Deutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 318 S. = Freiburger theologische Studien XCV; kart. DM 48,— [Diss., Freiburg/B].
- Walgrave, J.H., OP: Change in christian dogmatic language. — Louvain Studies IV, 1973, 245–253.
- Toinet, Paul: Le principe de développement dogmatique et les idées du temps. — RThom, A. LXXXI = T. LXXIII, 1973, 211–238.
- Margerie, Bertrand de, SJ: Réflexions humaines et relations divines. Réflexions sur la Trinité économique et immanente. — Divinitas XVIII, 1974, 5–39.
- Hill, Edmund: Our knowledge of the Trinity. — SJTh XXVII, 1974, 1–11.
- Panikkar, Raimundo: The Trinity and the religious experience of man. Icon, person, mystery. — NY: Orbis Books; Lo: Darton, Longman & Todd (1973). XVI, 82 p.; \$ 2,95.
- Schoonenberg, Piet, SJ: Process or history in God? — Louvain Studies IV, 1973, 303–319.
- Hill, William J., OP: Does the world make a difference to God? — Thomist XXXVIII, 1974, 146–164.
- Beinert, Wolfgang: Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der **Schöpfung**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 128 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 14,80.
- Galot, Jean, SJ: Valeur de la notion de personne dans l'expression du mystère du Christ. — Gr LV, 1974, 69–97; p. 97: Summary.
- Durwell, F. X., CSSR: Mystère pascal et parousie. L'importance sotériologique de la présence du Christ. — NRTh, A. CV = T. XCV, 1973, 253–278.
- Küng, Hans: Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens. Versuch einer systematischen Klärung. — ThQ CLIV, 1974, 103–117.
- Courthe, Franz, SAC: Gerechtfertigt von Gott — frei für das Leben. Aspekte der neueren systematischen Theologie zur **Rechtfertigungslehre**. — TrThZ LXXXIII, 1974, 81–97.
- Salado Martínez, Domingo M., OP: Catolicidad y sacramentalidad, dos líneas convergentes en la eclesiología del Concilio Vaticano II. — CTom, A. LXIV = T. C, 1973, 3–62. 439–534.
- Walter, Eugen: **Eucharistie**. Bleibende Wahrheit und heutige Fragen. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 125 S. = Buchreihe: Theologie im Fernkurs II; kart. DM 16,—.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

- May, Georg: **Interkonfessionalismus in Bayern** in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. — Aus Reformation und Gegenreformation. Festschrift für Theobald Freudenberger. — Wü 1974, 431–478.
- Conzemius, Victor: **Old Catholicism**: A forgotten lesson of Catholic reform. — Louvain Studies IV, 1973, 320–337.
- Sullivan, Francis A., SJ: „Baptism in the Holy Spirit“. A Catholic interpretation of the **Pentecostal** experience. — Gr LV, 1974, 49–66; p. 67–68: Résumé.
- Brandenburg, Hans: Christen im Schatten der Macht. Die Geschichte des **Stundismus** in Rußland. — Wup: Brockhaus (1974). 206 S., 1 Karte; kart. DM 14,80.

- Bourdeaux, Michael en Eugen Voss, De religieuze samizdat in de Sovjet-Unie. — CO XXVI, 1974, 97–113; p. 113: Sommaire.
- Pákozdy, Ladislav Martin: Der **siebenbürgische Sabbatismus**. Seine Entstehung und seine Entwicklung vom Unitarismus zum Judentum sowie sein Untergang. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1969. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1973. 67 S. = Franz Delitzsch-Vorlesungen an der Universität Münster; kart. DM 27,—.
- Sharpe, Eric J.: Dialogue and faith. — Religion III, 1973, 89–105; p. 106–114: Cantwell Smith, W.: On dialogue and 'faith': a rejoinder.
- Tavard, George H.: The recognition of **ministry**. — JEST XI, 1974, 65–83.
- Tillard, J.M.R., OP: Une étape: l'accord de Canterbury sur le ministère. La «Déclaration commune». — Lumen Vitae XXIX, 1974, 7–32; p. 33–40: Davey, Colin: Appendice. Commission Internationale Anglicane-Catholique Romaine. Discussion de la doctrine du ministère.
- Christianity in **India**. A history in ecumenical perspective. Ed. by H. C. Perumalil, C.M.J., and E.R. Hambye, S.J. — Allepey/S. India: Prakasam 1973. 355 p.; \$ 2,50.
- Geschichte der ökumenischen Bewegung **1948–1968** (The ecumenical advance. A history of the ecumenical movements, Vol. 2. 1948–1968; dt.) Im Auftrag des Ausschusses für ökumenische Geschichte, Genf, hrsg. von Harold E. Fey. Deutsche Ausgabe bearb. von Günter Gaßmann. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 639 S. = Theologie der Ökumene XIII; Lw. DM 98,—.
- Echternach, Helmut: Die Lutherische Erbsündenlehre als ökumenische Verheißung. — Amsterdam: Rodopi 1973. 105 S.; kart. hfl 10,—.
- Vischer, Lukas: Drawn and held together by the reconciling power of Christ. Reflections on the unity of the Church towards the Fifth Assembly of the WCC. — ER XXVI, 1974, 166–190; p. 191–209: Beaupère, René: What sort of unity? The decree on ecumenism ten years later. A Roman Catholic view; p. 210–221: Míguez Bonino, José: A Latin American attempt to locate the question of unity; p. 224–233: Bria, Ion: Living in the one tradition. An orthodox contribution to the question of unity; p. 234–245: Crow, Paul: Church union as vision and experience; p. 246–264: Moede, Gerald F.: Church union as a model of christian unity; p. 265–277: Ehrenström, Nils: The world confessional families in the service of unity.
- Held, Heinz Joachim: Stationen der Ökumene in Lateinamerika. — OekRu XIII, 1974, 213–234.
- Lanne, Emmanuel, OSB: Israël, Ismaël, et l'unité chrétienne. — Irénikon XLVI, 1973, 172–197.

X. Moraltheologie

- Ruf, Wolfgang: Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 175 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts VII; Lw. DM 28,—.
- Morin, Ghislain: Introduction à l'étude de Jacques Leclercq. (Avant-propos de William Ugeux). — Gembl: Duculot (1973). 126 p. (p. 63–117: Bibliographie des écrits de Jacques Leclercq) = Recherches et synthèses. Section morale X; FB 220.
- Laun, Andreas: Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie. — Wien: Dom-Verl. 1973. 241 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XLV; kart. ÖSch 190.
- Baier, Kurt: Der Standpunkt der Moral (The moral point of view, dt.) Eine rationale Grundlegung der Ethik. — Düs: Patmos-Verl. (1974). 303 S. = Patmos-Paperback; kart. DM 32,—.
- Capone, Domenico: L'uomo è persona in Cristo. Introduzione antropologica alla teologia morale. — Bologna: Edizioni Dehoniane 1973. 200 p. = Corso di teologia morale; Lire 2500.
- Goffi, Tullio: Etica, come cristiana. — Rivista di teologia morale VI, 1974, 9–28.
- Fuchs, Josef: Sittliche Normen — Universalien und Generalisierungen. — MThZ XXV, 1974, 18–33.
- Bourke, Vernon J.: Right reason in contemporary ethics. — Thomist XXXVIII, 1974, 106–124.
- Müller, Gotthold: Die „Krisis“ der Ethik und die Nachfolge Christi. — StTh XXVIII, 1974, 57–67.
- Sexualität und Gewissen. Hrsg. von Alexander Groß und Stephan H. Pfürtnner. — Mz: Grünewald-Verl. (1973). 168 S.; kart. DM 18,80; [enth.: S. 11–31: Pfürtnner, Stephan H.: Jugend — Sexualität — Gewissen. Skizze des Problem- und Forschungsstandes; S. 32–50: Eiff, August Wilhelm von: Die Regulation des Sexualtriebs in psychosomatischer Sicht; S. 51–62: Meistermann-Seeger, Edeltraud: Psychosexuelle Grundlagen der Entwicklung und Gewissensbildung — Konzepte der Psychoanalyse; S. 63–80: Rudin, Josef: Individuation und Geschlechtlichkeit; S. 81–104: Spijker, A.M.J.M. van de: Homotropie — Homophobie, menschliche Wirklichkeit — kirchliche Stellungnahme; S. 105–115: Müller-Luckmann, Elisabeth: Erlebnis- und Verarbeitungsformen von Sexualdelikten durch die Betroffenen; S. 116–127: Keil, Siegfried: Die Entwicklung von Wertbewußtsein und Rollenvorstellungen in der Familie und spätere Korrekturmöglichkeiten in sekundären Sozialisationsbereichen; S. 128–133: Haensch, Dietrich: Sexualverhalten, Sexualmoral und Sexualgewissen in der bürgerlichen Gesellschaft; S. 134–140: Böckle, Franz: Die Kirchen und die sexuelle Emanzipation der Jugend; S. 141–152: Podiumsgespräch; S. 152–166: Pfürtnner, Stephan H.: Statt einer Bilanz: Plädoyer für eine humane Gewissensbildung.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

- Turbessi, Giuseppe, OSB: La *Regola* di S. Benedetto nel contesto delle antiche regole monastiche. — *Regulae Benedicti studia*. Annuario internazionale. Vol. I: Erster internationaler Regula Benedicti-Kongress ... Roma 4.-9.10.1971, Hild 1972, 57-90; S. 91-95: Jaspert, Bernd: Zur Koordinierung der Regula Benedicti-Forschung; S. 99-110: Manning, Eugène, OCR: Rapports entre la Regula Magistri et la Regula Benedicti. Les deux plans; S. 111-151: Masai, François: Les documents de base de la Règle; S. 169-193: Vogüé, Adalbert de, OSB: Saint Benoît et son temps: règles italiennes et règles provençales au VI^e siècle; S. 195-207: Hanslik, Rudolf: Zur Sprache der Regula Benedicti und der Regula Magistri; S. 209-217: Prinz, Friedrich: Mönchtum und frühmittelalterliche Gesellschaft; S. 233-242: Severus, Emmanuel von, OSB: Theologische Elemente der Regula Benedicti und theologische Grundtendenzen der Gegenwart; S. 243-252: Droste, Benedicta, OSB: Psycho-pädagogische Leitlinien der Regula S. Benedicti aus theologischer Sicht; S. 257-270: Klemm, Adelheid: Die Regula S. Benedicti und ihre psychologischen Korrelate; S. 271-283: Viralode, Bernard, OSB: L'anthropologie de la Règle de saint Benoît; S. 287-291: Seilhac, Lazare de, OSB: Remarques sur l'utilisation par Césaire d'Arles de la Regula Augustini; S. 297-375: Linage Conde, Antonio: La difusión de la Regula Benedicti en la península ibérica.
- Wathen, Ambrose: The meaning of silence in the rule of St. Benedict. — Wash: McGrath Publ. Comp. 1973. 240 p. = Cistercian studies XXII; \$ 10,95.
- Vleeschouwers, Cyriel: Joes van Dormael's kroniek der hervorming binnen de Brabantse Cisterciënserinnenabdij Hertogendal (1488). — OGE XLVII, 1973, 173-220.
- Francez, J.: Notre Dame de Montserrat et les Hautes-Pyrénées. — *Studia monastica* XV, 1973, 65-101.
- Fiores, Stefano de, SMM: La devozione mariana di San Luigi Maria da Montfort nel contesto della polemica degli «Avvisi salutari» di Widenfeld. — *Marianum* XXXVI, 1974, 40-69.
- Streffler, F. Ernest: German Pietism during the eighteenth century. — Lei: Brill 1973. XII, 282 p. = *Studies in the history of religions* «Supplements to Numen» XXIV; hfl 64,-.
- Gómez Heras, J.M.G.: Religión y Cristianismo, como mística, estética e ideología. — *Salm* XX, 1973, 435-504.
- Boyce, Philip, OCD: Christian perfection in the writings of John Henry Newman. — *ECarm* XXIV, 1973, 215-290.
- Goichot, Emile: Une source nouvelle pour l'histoire de la spiritualité: Les «Etudes bremondiniennes». — *Revue d'histoire de la spiritualité* XLIX, 1973, 91-116.
- Sans, Lluís, OFMCap: Problemática del mecanismo de la visiones y audiciones en las experiencias de un vidente de Ezquiga. — *EF* LXXIV, 1973, 113-161.
- Huerga, Alvaro, OP: La espiritualidad tomista. — *Divinitas* XVIII, 1974, 115-137.
- Boros, Ladislaus: Über das christliche Beten. — Mz: Grünewald-Verl. 1973. 166 S.; Lw. DM 19,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

- Theissen, Gerd: Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums. — *NZStH* XVI, 1974, 35-56.
- Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung. Hrsg. u. eingel. von Helmut Schnatz. — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1973. XXXII, 447 S. = *Texte zur Forschung* XII; Lw. DM 57,-.
- Goppelt, Leonhard: Prinzipien neutestamentlicher und systematischer Sozialethik heute. — Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft ... Stu (1973), 7-30; S. 31-56: Baur, Jörg: Geschichte und Eschatologie in sozialtheistischem Aspekt; S. 57-84: Reventlow, Henning Graf: Der Eifer um Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament und die theologische Frage nach dem Recht im Zusammenhang mit der heutigen Menschenrechtsdiskussion; S. 85-109: Kerber, Walter, SJ: Politische Theologie und die Botschaft Jesu.
- Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers. Hrsg. von Constans Seyfarth und Walter M. Sprandel. — (Ffm:) Suhrkamp (1973). 379 S. = *Suhrkamp Taschenbuch-Wissenschaft* XXXVIII; DM 12,-.
- Rosanna, Enrica: Secolarizzazione o trasfuntionalizzazione della religione? Rapporto critico su una discussione attuale in sociologia della religione. — Zü: Pas-Verl. 1973. 128 p. = *Biblioteca di scienze religiose* VIII; Lire 2500.
- Corral Salvador, Carlos: La libertad religiosa en la comunidad europea. Estudio comparado. — Madr: Instituto de Estudios Políticos. Seminario de la Sección de Instituciones Europeas 1973. 685 p. = *Colección Temas Europeos*; pes 550,-.
- Klapwijk, C.: Sociaal masochisme en christelijk ethos. Een confrontatie met Th. Reiks interpretatie van het christendom. — Kampen: Kok 1973. VIII, 218 blz.; hfl 21,-.
- Wilson, Bryan R.: Magic and the millenium. A sociological study of religious movements of protest among tribal and third-world peoples. — NY [e.a.] Harper & Row (1973). XI, 547 p.; \$ 15,-.
- Spieker, Manfred: Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 296 S. = *Abhandlungen zur Sozialethik* VII; kart. DM 24,-. [Diss., München]
- Richardson, Alan: The political Christ. — Phil: Westminster 1973. 118 p.; \$ 4,95.

- Blum, Fred: Der industrialisierte Mensch. Seine Einstellung zu Religion und Gesellschaft. (Aus d. Engl. übertragen v. Trade Banndorff.) — Wien, Köln, Graz: Böhlau (1973). 262 S. = *Böhlau Wissenschaftliche Bibliothek*; br. DM 48,-.
- Stegmann, Franz Josef: Der soziale Katholizismus und die Mitbestimmung in Deutschland vom Beginn der Industrialisierung bis zum Jahre 1933. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 230 S. = *Beiträge zur Katholizismusforschung* Reihe B; kart. DM 28,- [Habil.-Schrift, Bonn]
- Publik — Episode oder Lehrstück? Auskünfte über eine katholische Wochenzeitung. Hrsg. von Michael Schmolke. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 90 S. = *Communicatio Socialis*. Beiheft III; DM 8,-.

XIII. Kirchenrecht

- Normae exsequutivae Concilii Oecumenici Vaticani II. Supplementum I (1969-1972). Curante Florentio Romita. Textus officialis titulis, postillis ac numeratione continua instructus, XVI indicibus «formalibus externis, rerum, citationum» locupletatus. — Nap: D'Auria 1973. p. 565-853; Lire 9000.
- Saier, Oskar: „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung. — Ismaning: Hueber Verlag 1973. XXXI, 302 S. = *Münchener theologische Studien* III, 32; br. DM 60,- [Diss., München]
- Lombardia, Pedro: Escritos de derecho canónico. Vol. I. II. — Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1973. XII, 495 p.; IX, 477 p. = *Colección canónica de la Universidad de Navarra*; pes 1300.
- Souto, José Antonio: Notas para una interpretación actual del derecho canónico. — (Pamplona:) EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra) (1973). 210 p. = *Colección canónica de la Universidad de Navarra*.
- Schwarz, Reinhold: Die eigenberechtigte Gewalt der Kirche. — R: Universitäts Gregoriana Ed. 1974. XXXV, 141 S. = *Analecta Gregoriana* CXCVI = *Series Facultatis iuris canonici: sectio B*, n. XXXIV; Lire 4300. [Diss., Univ. Gregoriana Rom]
- Leclerc, Gustave, SDB: Ordnamiento canonico e personalismo cristiano. — Sales XXXV, 1973, 601-619.
- Denis, Jacques: Voix consultative, voix délibérative: avenir du conseil presbytéral. — RTL V, 1974, 198-210.
- Prader, Josef: Das religiöse Eherecht der christlichen Kirchen, der Mohammedaner und der Juden unter bes. Berücks. der Staaten im Vorderen Orient. — Ffm: Metzner 1973. 117 S.; kart. DM 22,-.
- Castañón, Josephus F., OP: De potestate dispensandi super impedimentis matrimonialibus et super forma canonica, qua hodierna stante legislatione, Episcopis diocesanis nimirum gaudent. — *Angelicum* L, 1973, 309-331; p. 332-356: Moya, R., OP: La forma canónica del matrimonio en las misiones; p. 357-375: Serrano Ruiz, José M.: Sobre el conocimiento que se requiere para la validez del matrimonio «can. 1082»; p. 376-430: Gangoiti, Benito, OP: Dolus, vel melius, error constituit titulum sive causam nullitatis matrimonii?; p. 431-447: Tozzi, Valerio: Se possa il «metus» indiretto essere causa di invalidità del matrimonio canonico; p. 448-463: Avallone, Luigi: Perché, il Motu Proprio «Causas Matrimoniales», non ha carattere concorrente con il divorzio recentemente introdotto in Italia.
- Robleda, Olís, SJ: De nullitate sententiae iudicialis. Retractatur ius canonicum circa querelam contra sententiam. — *PerRMCL* LXIII, 1974, 3-35.
- Romita, Fiorenzo: Fondamenti teologico-giuridici della giustizia amministrativa nella Chiesa dopo il Vaticano II. — *MonEcl*, Ser. IX, Vol. XCVIII, 1973, 324-353; p. 354-361: Ciprotti, Pio: Stato attuale e prospettive della giustizia amministrativa canonica; p. 362-372: Vitale, Antonio: Differenze e convergenze dei principi della giustizia amministrativa civile e canonica; p. 373-383: Baccari, Renato: La giurisdizione amministrativa locale nel diritto canonico; p. 384-419: Gordon, Ignazio, SJ: La responsabilità dell'amministrazione pubblica ecclesiastica.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

- Forster, Karl: Volkskirche oder Entscheidungskirche? Theologische und soziologische Aspekte zu einer Grundfrage des pastoralen Dienstes. — Ortskirche, Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner ... Wü 1973, 488-506; S. 507-526: Schilling, Hans: Pastorale Praxis im gesamtgesellschaftlichen Kontext.
- Sabourin, Leopold, SJ: *Priesthood*. A comparative study. — Lei: Brill 1973. XI, 280 p. = *Studies in the history of religions* «Supplements to Numen» XXV; hfl 48,-.
- Altana, Alberto: Il rinnovamento della vita ecclesiale e il diaconato. — (Brescia:) Queriniana (1973). 208 p.
- Zulehner, Paul Michael: Religion nach Wahl. Grundlegung einer *Auswahlchristenpastoral*. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1974). 169 S.
- Die Predigt bei Taufe, Trauung und Begräbnis. Inhalt, Wirkung und Funktion. Eine Contentanalyse. Erarbeitet von der Homiletischen Arbeitsgruppe Stuttgart/Frankfurt. — (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1973). 192 S. = *Gesellschaft und Theologie*. Abteilung: Praxis der Kirche XV; Snolin DM 22,50.
- Haggerty, Brian A.: Studiendokument zur Praxis von Erstkommunion und Erstbeichte. — *KatBl* XCIX, 1974, 257-286.
- Feilzer, Heinz: Die Gemeinde und ihre Dienste an Ehe und Familie. Zur Erstellung und Beschreibung eines Grundplans. — *TThZ* LXXXIII, 1974, 98-109.

- Jentsch, Werner: Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte, Theologie, Praxis. Teil III: Praxis der Jugendseelsorge: Mittel. Halbbd 2: Dokumente und Analysen. — (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1973). 548 S.; Lw. DM 60,—.
- Reiner, Artur: „Ich sehe keinen Ausweg mehr“. Suizid und Suizidverhütung. Konsequenzen für die Seelsorge. — (Mdn:) Kaiser; (Mz:) Grünwald (1974). 249 S. = Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche XVII; kart. DM 24,— [Diss., Würzburg]
- Baudler, Georg: Erneuerung der Kirche durch Katechese. Ansatzpunkte, Ziele und Strukturen einer neu zu konstituierenden kirchlichen Katechese. — Lebendiges Zeugnis H. 1, 1974, 69–82.
- Göpfert, Hans: Religionsunterricht und weltanschauliche Pluralität. Problem und Lösungsvorschlag für den Primarbereich. — (Stu:) Calwer Verl.; (Mdn:) Kösel-Verl. (1974). 208 S.; kart. DM 22,— [Diss., Regensburg]
- Eggers, Theodor: Am Rande leben. Ein Beispiel für den Religionsunterricht in der Primarstufe. — Düss: Patmos-Verl. 1973. 231 S., Ill., graph. Darst. = Patmos-Religionspädagogik; kart. DM 24,—.
- Reents, Christine: Erziehung zum kritisch-produktiven Denken im Religionsunterricht der Grund- und Orientierungsstufe. Theoretische Grundlegung. — (Gü:) Gütersloher Verl.Haus G. Mohn (1974). 139 S.
- Rittgen, Paul: „Gott“ in der Berufsschule. Exemplarische Analyse der beiden Rahmenplanentwürfe für den katholischen Religionsunterricht an den berufsbildenden Schulen in der BRD. — (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 332 S. = Studien zur praktischen Theologie V; kart. DM 29,90. [Diss., Tübingen]
- Lähnemann, Johannes: Der Philemonbrief. Zur didaktischen Erschließung eines Paulusbriefes. — Gü: Gütersloher Verl.Haus G. Mohn 1973. 70 S. = Handbücherei für den Religionsunterricht XVI; DM 9,80.
- XV. Liturgiewissenschaft**
(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)
- Lukken, G.M.: Original sin in the Roman liturgy. Research into the theology of original sin in the Roman sacramentaria and the early baptismal liturgy. — Lei: Brill 1973. XXIV, 432 p.; hfl 88,— [Diss., Rom, Pont. Univ. Gregoriana. Überarb.]
- Riggio, Giuseppe: Liturgia e pastorale della Confermazione nei secoli XI–XII–XIII. — EL LXXXVII, 1973, 445–472; LXXXVIII, 1974, 3–31.
- Huot, François, OSB: L'Ordinaire de *Sion*. Etude sur sa transmission manuscrite, son cadre historique et sa liturgie. — Frb/S: Ed. Universitaires 1973. 800 p., 4 illustr., 3 plans, 3 tabbles = Spicilegium Friburgense XVIII; sfr 96,—.
- Fawcett, Timothy J.: The liturgy of comprehension 1689. An abortive attempt to revise the Book of Common Prayer. — Southend-on-Sea: Mayhew-McCrimmon (1973). XII, 287 p. = Alcuin Club collections LIV; £ 4,—.
- Dürig, Walter: Das Ordal der Psalterprobe im Codex Latinus Monacensis 100. Ihr liturgietheologischer und volkswissenschaftlicher Hintergrund. — MThZ XXIV, 1973, 266–278.
- Cuva, Armando, SDB: Linee di *antropologia liturgica*. — Sales XXVI, 1974, 3–31.
- Dufort, Jean-Marc, SJ: Le langage de l'espérance dans la prière liturgique. — Science et esprit XXVI, 1974, 233–250.
- Fitzer, Joseph: Liturgy as visual experience. — Worship XLVIII, 1974, 217–229.
- Kerkhofs, Jan: Het beeld van de *zondag* is gewijzigd. Pastoraal-sociologische verschuivingen in het cultuurpatroon van de zondag. — TsLit LVIII, 1974, 3–16; p. 17–36: Lukken, G.M.: De weekend-liturgie. Recente empirische onderzoeken; p. 37–51: Verheul, Ambroos: Het viere van de Dag des Heren. Zijn betekenis in het leven van de christen; p. 52–62: Hamels, O.: Voorbereiding tot de zondagsliturgie door pastoor en gelovigen; p. 63–69: Eykens, C.: De pastoor als voorganger in de zondagsliturgie; p. 70–82: Danneels, Godfried: De dienst van het woord in het liturgisch samenzijn op zondag.
- Nocent, Adrien, OSB: Il significato del Triduo pasquale alla luce della storia. — RLit N. S. LXI, 1974, 196–205; p. 206–221: Boggio, Giovanni, CSJ: La Pasqua come memoriale: dall'evento al rito; p. 222–235: Mosso, Domenico: Per celebrare il Triduo pasquale: la proposta del Messale Romano; p. 236–246: Ashworth, Henry, OSB: I temi patristici del Tempo pasquale nella liturgia delle Ore; p. 247–266: Dell'Oro, Fernando, SDB: La santa Comunione e il culto del mistero eucaristico fuori della Messa.
- Journel, Pierre: La liturgie de la *réconciliation*. — MD CXVII, 1974, 7–37; p. 38–62: Brulin, Monique: Orientations pastorales de la pénitence dans divers pays; p. 63–85: Gy, Pierre-Marie, OP: Les bases de la pénitence moderne; p. 86–135: Rigaux, Béda, OFM: «Lier et délier». Les ministères de réconciliation dans l'Eglise des temps apostoliques; p. 136–153: Sagne, Jean-Claude, OP: Le procès de l'aveu.
- Renard, A.: Rituel du baptême et dimanche du baptême dans les Eglises luthériennes scandinaves. — Irénikon XLVI, 1973, 131–164.
- Wagner, Georg: Der Ursprung der *Chrysostomusliturgie*. — Mstr: Aschendorff (1973). VIII, 138 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LIX; kart. DM 28,— [Diss., Berlin F. U.]
- Kaszyński, Reiner: Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 432 S. = Freiburger theologische Studien XCIV; kart. DM 76,— [Diss., Trier]
- Hanna, Malak: Le rôle de la divine liturgie eucharistique dans la vie de l'Eglise copte hier et aujourd'hui. — POC XXIII, 1973, 266–283.
- Trott, Elfriede: Die katholischen Kirchen *Erfurts*. Einführung in Geschichte, Baukunst und Ausstattungen. — Lpz: St. Benno-Verlag; Heiligenstadt: Cordier (1973). 159 S., davon S. 74–149 Tafeln.
- Poeschke, Joachim: Die *Sieneser Domkanzel* des Nicola *Pisano*. Ihre Bedeutung für die Bildung der Figur im Stile nuovo der Dante-Zeit. — B, NY: de Gruyter 1973. 80, [40] S., 48 Ill. = Beiträge zur Kunstgeschichte IX; Lw. DM 48,—.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Theofried Baumeister OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5; Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, 6 Frankfurt 70, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Norbert Brox, 84 Regensburg, Universität, Universitätsstr.; Prof. Dr. Henri Crouzel SJ, F 31068 Toulouse Ol Cedex, rue des Fleurs 22; Kardinal Prof. Dr. Jean Daniélou SJ †; Prof. Dr. Ernst Dassmann, 53 Bonn, Altererstr. 27; Prof. Dr. Milan S. Durica, I 35030 Abano Terme, Padova, Via Santuario 86; Prof. Dr. Willehad Paul Eckert OP, 5 Köln-Lindenthal, Lindenstr. 45; Prof. Dr. Hermann Eising, 44 Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten/Ruhr, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, 8 München 60, Neideckstr. 45; Akad. Rat Dr. Hermann Häring, 74 Tübingen, Hauserstr. 142; Prof. Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen 1/Weser, Postfach 5127; Dr. Alwin Hanschmidt, 44 Münster, Kuhstr. 14a; Dr. William J. Hoyer, 65 Mainz, Cusanus-Institut der Universität; DDR. Günter Koch, 8702 Lengfeld ü. Würzburg, Balthasar-Neumann-Str. 12; Prof. Dr. Jacob Kremer, A 1090 Wien, Boltzmann-gasse 9; Prof. Dr. Joseph Kürzinger, 8833 Eichstätt, Leonrodplatz 3; Prof. Dr. Karl Löning, 44 Münster, Wilhelmstr. 63; Prof. Dr. Oswald Loretz, 4401 Roxel ü. Münster, Agnes-Miegel-Str. 6; Prof. Dr. Michael Mees, I 00142 Rom, Via del Serafico 1; Dr. Ferdinand W. Menne, 44 Münster, Aegidiistr. 5; Dr. Paul-Gerhard Müller, 84 Regensburg, Landshuter Str. 65; Prof. Dr. Franz Mußner, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28; Prof. Dr. Josef Rief, 84 Regensburg, Neuprüll 25; Prof. Dr. Béda Rigaux OFM, B 1150 Bruxelles 15, avenue Chant d'Oiseau 2; Prof. Dr. Josef Scharbert, 8 München 70, Pählstr. 7; Prof. Dr. Heribert Schauf, 51 Aachen, Leonhardstr. 22; Prof. Dr. Wilhelm Weber, 44 Münster, Angelfmodder Weg 27; Offizial Dr. Paul Wesemann, 44 Münster, Domplatz 29; Dr. Matthias Wilden, 349 Bad Driburg, Helmtrudisstr. 3c; Prof. Dr. Erich Zenger, 44 Münster, Von-Stauffenberg-Str. 57; Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, 6501 Finthen ü. Mainz, Budenheimer Str. 52a.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5 % USt. — © Aschendorff, Münster (Westf.), 1968 — Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.

Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.