476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 **1975** **71. Jahrgang**

Josef Goldbrunner: Pastoraltheologie und Humanwissenschaften . . . . . Spalte 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 95
Briefwechsel zwischen F. Delitzsch und W. W. Graf Baudissin 1866–1890 (R. Smend)
Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für R. Schnackenburg zum 60. Geburtstag (H. Frankemölle)
G. Mayer: Ein Zaun um die Tora (W. Kornfeld)
W. Zimmerli: Grundriß der alttestamentlichen Theologie (H. Eising)
A. Wikenhauser / J. Schmid: Einleitung in das Neue Testament (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 106
Ökumenische Kirchengeschichte. (Hg. Kottje/Moeller) Bd 2: Mittelalter und Reformation (K. Ganzer)
Handbuch der Kirchengeschichte. (Hg. H. Jedin) Bd V: Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung (K. Wittstadt)
P. E. Hübinger: Die letzten Worte Papst Gregors VII. (A. Nitschke)
R. Zinnhobler: Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat. Bd 2: Die Archidiakonate Lorch, Mattsee und Lambach (H. Tüchle)
Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur. Bd II/2: Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1590 Aug. – 1592 Juni). Bd II/3: Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1592 Juli – 1593 Dezember) (K. Wittstadt)
R. Lill: Die Wende im Kulturkampf (H. Lepper)
C. Weber: Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII. (E. Gatz)
J. Ackermann: Heinrich Himmler als Ideologe (K. Repgen)
G. Greshake: Gnade als konkrete Freiheit (K. Schmöle)
C. Boyer: Calvin et Luther (A. Ganoczy)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 127
J. M. Aubert u. a.: Théologies de la Libération en Amérique Latine (J. Herten)
C. Geffré: Die neuen Wege der Theologie (N. Schiffers)
S. Anneser: Glaube im Ungläubigen – Unglaube im Gläubigen (Ph. Kaiser)
Erlösung und Emanzipation. Hrsg. von L. Scheffczyk (Th. Schneider)
G. Müller-Fahrenholz: Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie (W. Küppers)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 137
Autorität. Hrsg. von H. J. Türk (G. Ermecke)
Herausforderung und Kritik der Moraltheologie. Hrsg. von G. Teichtweier u. W. Dreier (H. Oberhem/B. Stoeckle)
H. Kramer: Die sittliche Vorentscheidung (H. Gauly)
Ph. Schmitz: Die Armut in der Welt als Frage an die Sozialethik (G. Ermecke)
G. Mattai: Morale Politica (W. Weber)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 145
G. Wagner: Der Ursprung der Chrysostomusliturgie (H. J. Schulz)
A. Adam: Die Messe in neuer Gestalt (E. J. Lengeling)

Philosophie und Grenzfragen . . . Sp. 149
R. P. Prentice: The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio (A. Zimmermann)
A. Klein: Glaube und Mythos (H. Waldenfels)
P. J. Etges: Kritik der analytischen Theologie (N. Schiffers)
N. Theis: John Henry Newman in unserer Zeit (G. Biemer)

Spiritualität . . . . . Sp. 156
R. Wagner: Ein nücz und schone ler von der aygen erkantnuß (J. Sudbrack)
K. J. Klinkhammer: Adolf von Essen und seine Werke (J. Sudbrack)

Hinweise . . . . . Sp. 160
J. Mayer-Scheu: Seelsorge im Krankenhaus (H. Kramer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Pastoraltheologie und Humanwissenschaften

Von Josef Goldbrunner, Regensburg

Pastoraltheologie als theologische Disziplin befindet sich in einer schwierigen Position, sie ringt nach 200jährigem Bestehen als Universitätsdisziplin immer noch und immer wieder um ihr Selbstverständnis[1]. Bei aller Offenheit für weitere Entwicklungen ist eines gewiß geworden, daß die Verbindung zu Humanwissenschaften gesucht werden muß, speziell zur Soziologie und Psychologie. Um so begieriger greift man nach einem Buch, das den wichtigen Begriff der Sublimierung, der von Sigmund Freud eingeführt wurde, pastoraltheologisch untersucht[2].

Es steht außer Zweifel, daß die Freudsche Psychoanalyse zu einer Lebenslehre des Menschen über den Komplex Liebe Entscheidendes beigetragen hat. Speziell sein Begriff der Sublimierung tritt einer christlichen Lebenslehre sehr nahe. Denn Aszese bedeutet, das Rohprodukt unserer menschlichen Natur zu verfeinern, zu veredeln, zu kultivieren. Aszese leitet dazu an: durch Beherrschung der Triebe (besonders der Sexualität), durch Zurückhalten dieser Kräfte, durch Aufdämmen. Sie will damit Kräfte freibekommen für kulturelle Leistungen und religiöses Leben. Christliche Aszese sitzt aber hier auf der Anklagebank, indem sie versuchte zu verdrängen, ja abzutöten statt zu – sublimieren. Wenn man nur wüßte was damit gemeint ist, wie Sublimierung richtig funktioniert!

Aus ihren Gesetzen und Vorbedingungen müßte man doch ablesen können, wie Verdrängung zu vermeiden, wie Fehlhaltungen vorzubeugen sei, damit der Pastoral Hinweise gegeben werden könnten, für Kleinkindererziehung, für die Katechetik, für Jugendseelsorge, Eheberatung, für Verkündigung im Ganzen. Das ist echtes pastoraltheologisches Anliegen. Das zu besprechende Buch behandelt ein notwendiges Problem, die Erwartung ist groß.

Pastoraltheologie als Lehre vom Brückenschlag zwischen Mensch und Gott hat zuerst die beiden Brückenpfeiler zu bauen, hier speziell mit Psychologie und Theologie, und nochmal näherhin mit der Sexualtheorie Freuds und einer theologischen Liebestheorie. Die Verbindung zwischen beiden, die Brücke also, soll die pastoraltheologischen Konsequenzen für die christliche Lebenslehre aufzeigen und auf die oben angedeuteten Fragen Ant-

[1] Vgl. dazu den Kongreß für Pastoraltheologie vom 2.–5. 1. 1974 in Wien sowie die Aufsatzreihe über dieses Thema in: Theologia Practica 1974.
[2] **Andreae,** Stefan: **Pastoraltheologische Aspekte der Lehre Sigmund Freuds von der Sublimierung der Sexualität.** – (Kevelaer): Butzon & Bercker (1974). XI, 263 S. (Eichstätter Studien, NF Bd 9) engl. br. DM 60.–

U.-B. TÜB
12 MAI 1975

wort geben. Das ist auch die Disposition dieser Besprechung, die wegen des typischen Vorgehens dieses Buches Anlaß gibt für einige allgemeine pastoraltheologische Aspekte, nämlich der Integration der Humanwissenschaften in die Pastoraltheologie.

I. Psychologie

Die Freudsche Lehre vom Menschen beginnt mit der Behauptung, daß das Seelenleben aus dem Sexuellen erklärt werden könne. *Eine* Grundkraft ist Motor des Lebens – die Sexualität, ihre Kraft wird Libido genannt. Sie treibt von infantiler, prägenitaler Sexualität zum Ziel geschlechtlicher Vereinigung. Auf diesem Weg treten den Antrieben und dem Verlangen der Libido Hindernisse in den Weg, berechtigte Einschränkungen, die durch das Zusammenleben der Menschen gegeben sind. Die Reaktion darauf kann illegitim sein, nämlich Flucht; die Folge ist Neurose in Ersatzbefriedigungen. Legitime Antwort aber wäre, die Unlust, die von den Hemmungen erzeugt wird, anzunehmen, daran zu arbeiten und dadurch einen gewissen Betrag von Libido auf ein höheres Ziel zu verschieben. Ein ursprünglich sexueller Impuls wird dadurch verwandelt und äußert sich in veredelter, verfeinerter Form in kulturellen Leistungen einschließlich Religion. Diese Produkte zeigen noch in ihren Erscheinungen die „Herkunft aus der Sexualität" (S. 54 bei Andreae). Dieser Umwandlungsprozeß heißt Sublimierung. „Sublimierung der Sexualität ist (nach Freud) ein Vorgang, bei dem aus sexueller Liebe eine soziale oder kulturelle wird" (XI).

Was hier vereinfachend zum Thema Sublimierung aus dem Text des Vf. herauspräpariert wurde, wird im Buch selbstverständlich im großen Zusammenhang der Theorien Freuds und im vollen engmaschig gestrickten Kleid der Wissenschaftlichkeit dargestellt, mit genauen Zitaten, historischer Entwicklung des Begriffes bei Freud. Die Frucht ist eine ausgezeichnete Zusammenstellung allen Materials über Sublimierung aus den Schriften von Freud.

Es wäre nun wichtig zu wissen, wie der Vf. sich nicht nur zur Problematik des Freudschen Begriffes von Sublimierung verhält, sondern auch zum System Freuds selbst. Seine Stellungnahme wird erarbeitet durch Heranziehung vieler Bücher über Freud, wobei deren Einwände gegen Freuds Sublimierung herausgearbeitet werden, aber nicht so deutlich zur Gesamtkonzeption Freuds. Als Mangel muß dabei festgehalten werden, daß die Auseinandersetzung von C. G. Jung mit Freud nicht herangezogen wird.

Dabei ist Jung die historische Figur, an der die Einseitigkeit der Konzeption Freuds offenbar gemacht wurde[3]. Jung brach mit Freud, weil er sein Dogma von der nur sexuellen Libido nicht annehmen konnte[4]. Nach seiner Meinung kann seelische Energie zufolge des „Handschuhfingerprinzips" in die verschiedensten bereits gegebenen Anlagen hineinfließen und sie beleben, darunter auch in die sexuelle. Sie sind also schon da, sie werden nicht durch sexuelle Libido geschaffen. „Die sexuelle Dynamik ist im Totalbetrieb der Psyche nur ein Spezialfall. Ihre Existenz ist damit nicht geleugnet, aber sie ist an die richtige Stelle gerückt[5]." Die entsprechende Arbeit Jungs über „Wandlungen und Symbole der Libido[6]", in der er der Psychologie Freuds psychologisch entgegnet und nicht theoretisch, philosophisch oder gar theologisch, hätte unbedingt herangezogen werden müssen (denn auch er benützt die „Freudsche Begriffswelt", 73). Aber das hätte die ganze Richtung der Arbeit auf einen anderen Boden gestellt. Um es ganz knapp zu formulieren, gegenüber der „Energieumwandlung" Jungs verficht Freud „Sexualitätsumwandlung". Der Vf. erwähnt zwar da und dort die Problematik der Freudschen Position, bleibt aber im Rahmen der „Sexualitätsumwandlung", wenngleich er ein neues Element einfügt.

[3] Im Literaturverzeichnis fehlt der Name C. G. Jung ganz, es werden einige katholische Theologen erwähnt, die im Schatten von Jung arbeiten. Ihre Beiträge zur Sublimierung, ebenso wie der von Alfred Adler, werden gerade erwähnt, aber nicht verarbeitet. Ganz zu schweigen von der Position der Existenzanalyse. So bleibt der Verfasser systemimmanent, d. h. im Rahmen der Freudschen Gesamtrichtung; damit ist aber einer wissenschaftlichen Diskussion des Freudschen Begriffes Sublimierung nicht gedient. – Der Bemerkung (211), daß sich die Jungsche Tiefenpsychologie bei Theologen größeren Interesses erfreue, sei hier deutlich widersprochen. Das Gegenteil kann nachgewiesen werden. Die Situation könnte mit einem scharf pointierten, mündlich überlieferten Zitat so charakterisiert werden: „Die katholische Kirche ist jetzt auch noch auf Freud hereingefallen."

[4] Vgl. C. G. Jung, Erinnerungen, Gedanken, Träume. Zürich 1962, 154f.

[5] C. G. Jung, Über die Energetik der Seele. Zürich 1928, 51.

[6] In den Gesammelten Werken Jungs in Band V unter dem neuen Titel „Symbole der Wandlungen" enthalten. Vgl. auch Band IV der Gesammelten Werke Jungs mit dem Titel „Freud und die Psychoanalyse".

Nun ist der Platz Freuds in der Entwicklung der menschlichen Geistesgeschichte längst unangefochten, indem die Ergebnisse seiner Arbeit relativiert und in die allgemeine Psychologie eingeordnet werden. Das heißt konkret in unserem Zusammenhang, daß die Bedeutung der Sexualität nicht nur für die allgemeine menschliche Reifung gesehen wird, sondern auch für die Entfaltung des religiösen Lebens. Glaubensleben kann nur reifen, wenn auch das Liebesleben kultiviert eingebaut wird, wie A. richtig formuliert (121f; 135f). Mit andern Worten: für das Reifen des Glaubens muß die Ich-Du-Beziehung gestaltet werden, wozu Jugendseelsorge Hilfestellung zu leisten hätte. Eine dringende pastoraltheologische Aufgabe wäre es daher, aus der positiven Leistung Freuds die Bedingungen dafür zu erarbeiten. Die Jugendseelsorge stößt natürlich hier wieder auf den Vorgang der Sublimierung. Es taucht also konkreter die Frage auf, wie der Vorgang der Sublimierung vor sich gehe und noch dringender, w a s oder gar w e r sie vollziehe, welche Instanz im Seelengebäude ausschlaggebend sei. Dabei ist die Sublimierung sexueller Impulse unserer Auffassung nach nur ein Spezialfall unter anderen; es muß doch z. B. auch eine Sublimierung des Machtstrebens oder des Ehrgeizes geben. Der Vf. aber beschränkt sich nur auf Sexualität. Es wird dadurch sogar der Eindruck hervorgerufen, als ob „wegen der zentralen Stellung der Sexualität im Geschichtsprozeß" seine Arbeit (bei aller kritischen Unterscheidung im Detail) sich ganz im Freudschen Konzept bewege, der „an keiner Stelle de facto über das Sexuelle hinausgeht" (101). So bleibt auch die vom Vf. vorgeschlagene Theorie der Sublimierung sexueller Impulse gleichsam „die Seele oder der Motor des Geschichtsprozesses", individual- und universalhistorisch (196).

Es werden zuerst die Dunkelheiten im Sublimierungsbegriff Freuds formuliert: Aus Niederem entstehe Höheres; es sei unklar, von woher der Wunsch und die Neigung zur Sublimierung kämen, wenn sie von außen angestoßen werden. Dabei plagt den Vf. dauernd die berechtigte Sorge, es möchte bei der Suche nach einer neuen Lösung doch nicht wieder der alte kirchliche Fehler der „Entleerung der menschlichen Liebe" (127) unterlaufen.

Nun bringt der Vf. einen eigenständigen, auf den ersten Blick faszinierenden Lösungsversuch. Sublimierung geschehe in und durch Liebe. Sie leiste wie eine Maschine, wie ein Transformator oder wie ein Dynamo die Umwandlung der kinetischen Energie des in den Röhren herabsausenden Wassers in elektrische Energie (um ein Bild von Jung zu gebrauchen)[7]. Dabei werde Sexualität nicht verwandelt – nicht entwest, nicht desexualisiert, aber sie nimmt einen anderen Aggregatzustand an, wie Wasser zu Dampf oder Eis. Sexualität behalte ihren Rang, indem man „sie in neue Formen ihrer selbst fließen läßt" (239). Zugleich bleibe Liebe auf dem Boden der Realität, d. h. sie verliere nicht die Verbindung zu den natürlichen Kräften des Triebes und entgehe der Gefahr ideologischer Vergeistigung. Dabei ergebe sich, „daß man die Liebe nicht von der Sexualität her, sondern Sexualität von der Liebe her konzipieren" müsse (205) – eine klare Abwendung des Vf.s von Freud in bezug auf Sublimierung; es bleibt aber die Sexualität als die zentrale Kraft im Geschichtsprozeß auch bei ihm bestehen. Wenn das Phänomen Liebe all das leistet, wäre damit zugleich die Brücke zur Theologie gefunden, denn Liebe besitze „religiöse Dimensionen".

II. Theologie

Sublimierung „durch Hinwendung zur nächstgrößeren Liebe" (193) ist die These des Vf.s. Zur Klärung wird eine eigene Liebestheorie vorgelegt, die sich aus folgenden Bausteinen zusammensetzt:

a) „Die Liebe ist unteilbar" (124). Das bedeutet wohl (weil die Aussagen schillern, muß man es sich selbst zusammenstellen), daß es nur eine einzige Liebeskraft gebe, die allen Liebesformen gemeinsam sei: Gottesliebe (zu ihm und von ihm) und alle Erscheinungsweisen der Menschenliebe. Die Unterscheidung von Sexus, Eros und Agape lasse nur äußere Aspekte beschreiben (126), man dürfe sie aber nicht trennen. Demgemäß wird auch in der Exegese des Neuen Testamentes der Begriff Agape dieser einzigen Liebeskraft zugeordnet und gefolgert, daß, wenn immer man Menschen liebe, Gott liebe. Menschen- und Gottesliebe seien identisch – prinzipiell (124f), ontogenetisch (134f) und phylogenetisch (136) –, denn „Gott ist die Liebe" (1 Jo 4,16). Ja, man

[7] Vgl. dazu auch Josef Goldbrunner, Individuation. Freiburg ^{3}1966, 67.

müsse von einer „grundsätzlichen Notwendigkeit der Identität von Gottes- und Menschenliebe" (124) sprechen.

b) Weil aber dieser Gott unmittelbar nicht zu erkennen ist, gebe „es in dieser Welt Gottesliebe nur in Form von Menschenliebe" (128) – Menschen- und Nächstenliebe werden dabei übrigens dauernd in eins gesetzt –. Es gebe daher keine unmittelbare Liebe zu Gott, ebenso keine unmittelbare Liebe zu Christus, „da Christus als konkreter Mensch auf dieser Welt nur für kurze Zeit erreichbar war" (184). Erreicht werden könnten Gott und Christus nur im Mitmenschen (ebd.). – Demgemäß werden alle Stellen des NT uminterpretiert: Mt 22,37–40; Mk 12,29–31; Lk 10,27. Dagegen ist zu sagen, daß von der gleichen Wichtigkeit des Gebotes der Liebe zu Gott und dem Gebot der Liebe zum Menschen nicht auf ihre Identität geschlossen werden kann. 1 Jo 4,20–21: Wenn mangelnde Nächstenliebe im Widerspruch steht zur Gottesliebe, so ist daraus ebenfalls nicht ihrer beider Identität abzulesen. Zudem zeigt der erste Johannesbrief deutlich die Eigenständigkeit der Agape. Zwar gilt allgemein: Wer Gott liebt, wird auch den Mitmenschen lieben. Man kann aber nicht umkehren: Wer den Menschen liebt, liebt zugleich Gott.

c) Wegen der Identität von Gottes- und Menschenliebe sei jede Liebe des Menschen göttlich (123)[8]. Daraus folgert der Vf.: „Das Grundprinzip ... ist die Göttlichkeit der sexuellen Liebe" (136). Diese Göttlichkeit werde erreicht einmal durch den Entschluß zur Treue, die die Zeit überwinde und Liebe verewige, so wie auch Gott ewig sei; und weiter durch die unwiderstehliche Macht des Eros (123), wobei unter Eros Sexualität verstanden wird.

d) Mit dem Entschluß zur Treue werde der Liebe eine Aufgabe gestellt. In der ersten Liebesbegegnung des Menschen zwischen Mutter und Kind partizipiere das Kind noch an der Göttlichkeit der Mutterliebe, bis es heranreift und die Fähigkeit entwickelt zur vollen sexuellen Liebesbeziehung. Der „Gewinn des Vermögens, eine selbständige sexuelle Beziehung eingehen zu können" (135), stelle zugleich den Augenblick dar, in welchem aus der Partizipation in die eigene Verantwortlichkeit übergegangen werde, und zwar durch den Entschluß zur Treue in einer sexuellen Beziehung, oder aber auch durch den Entschluß zum Verzicht darauf (auch beim Verzicht ist ja das besagte Vermögen Voraussetzung). Dadurch werde man „definitiver Freund Gottes" (135). Erziehung müsse – das ist seine erste pastoraltheologische Bemerkung, wenn auch nicht neu – die Entwicklung der Sexualität zur Reife fördern (ebd.).

Wer vor dem Entschluß zu einer sexuellen Liebe fliehe (nicht verzichtet), gerate in eine seelische Erkrankung, in die Neurose. Denn „Neurose ist Flucht vor der Entscheidung, wie sie von der Sexualität gefordert wird" (157). – Das stimmt in bezug auf Sexualneurosen; aber es gibt ja auch Neurosen, die nicht durch falsches Sexualverhalten verursacht sind. Es ist sogar darauf hinzuweisen, daß die Sexualneurosen abnehmen, aber durch verfehlte Sinnfragen des Lebens verursachte Neurosen zunehmen[9]. Zudem gibt es nicht nur Neurosen kausaler, sondern auch mit finaler Ätiologie (siehe die Arbeiten von Alfred Adler). Aber – und dieses Zitat faßt die Einstellung des Vf.s zusammen: „Die adäquateste und für das Menschliche im menschlichen Leben entscheidendste Äußerung des Menschen (ist) die Liebe, und zwar ... vor allem die sexuelle Liebe ... Daraus folgt, daß sich der Neurotiker vor allem von der sexuellen Liebe abwendet" (156). Zwei Seiten weiter werden die zwei Worte „vor allem" ausgelassen: „Die grundsätzliche Struktur der Neurosenentstehung ... Man flieht vor der Entscheidung für die sexuelle Liebe" (158). Damit steht der Vf. wieder deutlich innerhalb des ganzen Systems der Freudschen Lehre.

e) Die Liebe werde von Gott direkt eingegossen, von den Eltern vererbt. Sie gehe zurück auf die erste individuelle Liebesbeziehung mit der eigenen Mutter, und von da zurück zur Großmutter und wieder zur Mutter bis zurück zur ersten Mutter, „die ihre Liebe unmittelbar von Gott erhalten haben muß" (137). Aber da sie, die erste Mutter, keine unmittelbare Gottesliebe haben konnte (ebd.), ergebe sich, daß es sich zu Beginn der menschlichen Geschichte um eine Liebe zwischen Mann und Frau gehandelt haben müsse. Beide hätten mit einer Identität von göttlicher und geschlechtlicher Liebe beginnen können, und da die Liebe auch in bezug „auf das gesamte Menschengeschlecht" unteilbar sei, hätten sie die Liebe rein vererben können. „Es wäre die erste geschichtliche Identität von Gottes- und Menschenliebe gewesen und damit der Beginn der Menschheits-Geschichte überhaupt" (140).

Aber, da war die Ursünde der ersten Menschen, die „nur eine Sünde gegen die Liebe gewesen sein kann" (143). „Sie dachten nur an ihr Begehren und verrieten dabei die Liebe" (ebd.). Die Entscheidung der Ureltern „für die sexuelle Liebe, gegen die Gottesliebe" (147) war „de facto mit dem ersten Geschlechtsverkehr der Urmenschen verbunden" (169), indem „sie sich selbst zu sehr liebten, den andern zu wenig, überschätzten sie ihre Geschlechtlichkeit und mißachteten dabei den andern" (144). –

Nun kehrt die These, daß die Sünde der Ureltern (vom Vf. nicht bildlich, sondern konkret phylogenetisch genommen) in „einer einmaligen historischen Situation" (144) im Paradies eine geschlechtliche gewesen sei, in regelmäßigen Abständen immer wieder und wird auch immer wieder zurückgewiesen. Der Vf. führt zur Bekräftigung seiner „Hypothese" genannten These an, daß sie dem Wortlaut der Genesis nicht direkt widerspreche, da dort die Art der Ursünde ja offengelassen sei (170). Das ist herzlich wenig. –

Nur eine gestörte sexualisierte Liebe konnten die Ureltern weiter vererben – die Erbschuld. Die Begierlichkeit ist die Folge (150f). Um einiges zu überspringen: Die Aufgabe Christi hätte darin bestanden, die Liebe auf der „Welt neu zu begründen ... auch die geschlechtliche" (179). Für sein Tun seien „zwei Wesenszüge entscheidend: sein eheloses Leben und sein Tod" (ebd.). Da die ersten Eltern die geschlechtliche Liebe unter Ausschluß der Gottesliebe wählten und dadurch beide verloren, hätte Christus deshalb die Gottesliebe unter Ausschluß der geschlechtlichen gewählt. Sein Verzicht betreffe nicht die Sexualität, sondern ihre widergöttliche Gestalt (180). Hier werden auch noch „einige wenige Worte" über die „Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen" (Mt 19,12) eingefügt. – Abgesehen von der falschen Übersetzung mit „Jungfräulichkeit", sei gleich auch bemerkt, daß Zölibat und Jungfräulichkeit nicht unterschieden werden. – Nur in der Nachfolge Christi sei diese Jungfräulichkeit begründbar, d. h. die Ehelosigkeit der Priester sei „Fortsetzung seiner Erlösung, bzw. Wiederbegründung der Liebe" (183). Die jungfräuliche Nachfolge Christi könne nur angetreten werden in „Gestalt konkreter Freundschaft mit andern Menschen", sie sei ja nicht „unmittelbare Gottesliebe, nicht einmal unmittelbare Christusliebe" (184). Sie sei deshalb konkret Dienst am Menschen. Jede andere Begründung wäre „vom heutigen historischen Standpunkt aus als eine noch im Umkreis des ungeschichtlichen Denkens liegende, unter Umständen sogar an mythische Vorstellungen grenzende Beweisführung" anzusehen (184).

f) Wissen wir jetzt, was Vf. unter Liebe versteht? Eine Kraft – mit sexuellen Impulsen – ein Zustand – eine Beziehung (z. B. Mutter–Kind) – soziales Verhalten – eine metaphysische Beziehung zwischen Gott und Mensch, ähnlich dem Gnadenstand (Liebe und Schuld werden ja prinzipiell vererbt 151) – für alles lassen sich Ausführungen anführen.

Was bleibt, ist, daß das Streben nach geläuterter Liebe, nach „nächstgrößerer Liebe" (193), Sublimierung ermögliche und darstelle. Das Ziel sei die Fähigkeit zu sexueller Begegnung mit dem Entschluß zur Treue und deshalb auch die Möglichkeit des Verzichtes. Damit sei zugleich auch der Therapie der Neurose (186) der Weg gewiesen. – Zu dieser sehr selbstbewußten Neurosentheorie, zu dieser so einfachen Therapie, sowie zur vorgetragenen therapeutischen Kommunikation wären sehr viele kritische Worte zu sagen – falls uns hier Psychotherapie interessieren würde[10]. Doch unser Interesse gehört der Pastoraltheologie.

Die theologische Liebestheorie des Vf.s wurde in ihren Bausteinen so knapp wie möglich darzustellen versucht. Wir fanden es nicht nötig, jedes Detail einzeln zu widerlegen, die Gesamttendenz spricht für sich. Im Überblick ergibt sich keine begründete These, kaum eine verwertbare Hypothese, sondern eine Spekulation, die auf das Konzept Freuds zugeschnitten ist. Der Vf. will ja auch „eine Wahrheit nur in dem Umfang erkennen, als wir ihre Erkenntnis wünschen oder lieben" (223) – um ihn in einer etwas erweiterten Interpretation gegen ihn selbst zu zitieren.

III. Pastoraltheologie

Wir warten auf den „eigentlichen pastoraltheologischen Grundsatz" (224), der sich aus der neugefaßten Sublimierungslehre ergeben wird. Der Vf. beginnt kritisch mit der Kirche und ihrer Glaubwürdigkeit. Sie könne nur verwirklicht, realisiert werden, wenn sie eine Haltung einnehme wie der Psychotherapeut, „der allein von der jeweils gestellten Frage ausgeht" (225).

Das wird exemplifiziert an der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe (225f). Hier gelte, daß „der Glaube an die Liebe ... der Glaube an Gott" (229) sei. Entscheidungen gegen die Liebe beeinflussen dann natürlich auch den Glauben an Gott. Die Liebe könne man nicht befehlen, stiften, erzeugen, auch nicht „mit Hilfe des Rechts" (231).

[8] Um das Herausfordernde dieses Satzes zu erfassen, ist es notwendig, ihn zu konfrontieren mit einer Aussage von C. S. Lewis, die Josef Pieper sich zu eigen macht: „Eine natürliche Liebe, der man erlaubt, Gott zu werden, bleibt nicht Liebe." Josef Pieper, Über die Liebe. München 1972, 154.

[9] Die Neurose hat ihr Gesicht verändert. In der bürgerlichen Zeit war ihre Hauptursache Verdrängung der Triebansprüche; heute finden sich als Ursachen Sinnlosigkeit des Lebens – Richtungslosigkeit des Daseins – Unfähigkeit zur Selbstfindung – die verlorene Dimension der Transzendenz. Vgl. Johanna Herzog-Dürck, Probleme der menschlichen Reifung.

[10] Vgl. z. B. Dieter Wyss, Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart ²1964.

Denn Liebe sei „mehr als jede Institution, auch die Institution der Kirche" (ebd.). „Sie ist eben göttlich und kann nur von Gott allein gegeben werden" (234). Um der Liebe also nicht zu schaden, könne man deshalb (wie der Therapeut in seinem Sprechzimmer) nur von individuellen Situationen ausgehen.

Und nun kommt der große Sprung: Deshalb könne allgemein gefolgert werden, daß „die Kirche in der Seelsorge weniger von Moralprinzipien, Rechtsvorstellungen, Normen, bzw. der Forderung nach Einhalten solcher Normen usw. ausgehe, ... als vielmehr zuerst und vor allem von den konkreten Fragen, die an sie gestellt werden" (231). Dieser „defensiv wirkende pastoraltheologische Grundsatz" (235) des „sich völligen Einstellens auf die Fragen der Gläubigen" (231) ist also die große Frucht dieses ganzen Buches. Wenn das auch nicht neu ist, so ist eine Bekräftigung nicht abwegig. Bescheiden wird dann abschließend festgestellt: „Wenn sich also auch nicht mehr an unmittelbarem Inhalt aus der redefinierten Sublimierungslehre (= „Liebe sublimiert die Sexualität" 240) für die Pastoraltheologie ergibt" (235), so verdiene diese Feststellung doch Beachtung, vor allem bei dem „allseitigen und massiven Vertrauensschwund" (235) dem sich die Kirche überall gegenübersieht.

Was ist zum Ganzen zu sagen? Die Gegnerschaft zur Kirche beruht sicher viel auf ihrer eigenen Schuld – aber nicht ganz. Der größere Faktor ist der heranwachsende Unglaube, bewußt und unbewußt. Diesem Problem muß sich Pastoraltheologie stellen. Aber wie so oft macht man die Kirche zum Popanz, die ja alles falsch mache und auf die aller Unwille projiziert werden kann. So kann man ablenken von bedrückender Realität. Leider ist auch diese Veröffentlichung solcher Kulissenschieberei nicht entgangen. Von all den eingangs erwähnten Fragen von pastoraltheologischen Aspekten aber steht nichts in dem 263seitigen Buch.

Das hängt wohl zusammen mit der Konzeption, die der Vf. von Pastoraltheologie als Wissenschaft besitzt. In der Einleitung spricht er von der Pastoraltheologie, die Pastoralmedizin und Pastoralpsychologie umfasse; ihr Wesen aber sei „eine Art Geschichtstheologie" (XII). Als Gewährsmann nimmt er dafür A. Graf mit seiner These von 1841. Von der Weiterarbeit im Selbstverständnis der Pastoraltheologie seitdem ist in unserem Buch, das eine Habilitationsschrift für Pastoraltheologie darstellt, nichts zu finden. Pastoraltheologische „Aspekte" aber müßten gründen in einer entschlossenen, eindeutigen und zeitgemäßen Konzeption[11] (wie sie auch immer heißen möge), von der aus der Komplex der Freudschen Psychoanalyse angegangen werden müßte. Ohne die Grundlage eines wissenschaftlichen Selbstverständnisses hängen „Aspekte" theologisch in der Luft.

Es ist hier der Ort, etwas Allgemeines zum Stand der Pastoraltheologie zu sagen. Wer in Pastoraltheologie arbeitet, treibt Theologie. Diese gründet alleweile im Auftrag Christi, dem sie sich reflektierend zuwendet. Aus der Theologie sind deshalb auch die Kriterien abzulesen für die so notwendige Zuwendung zur Psychologie und auch zur Soziologie. Das würde z. B. für deren gegenwärtige Konkurrenz innerhalb pastoraltheologischer Bemühungen die Antwort auf die Frage bedeuten, welche von beiden dem Ruf des Evangeliums näher sei, der ja personaler Ruf zu personaler und individueller Entscheidung darstellt. Die Tiefenpsychologie mit ihrer Zuwendung zum Individuum würde daher grundsätzlich den Vorrang vor der Soziologie haben, die das Zusammensein der Menschen bearbeitet. Personale Kategorien, die dem Evangelium entsprechen und von der Psychologie gesehen werden, konnten bisher von der Soziologie, die quantitätsmäßig vorgeht, nicht erfaßt werden.[12]

Um solchen Zusammenhängen gerecht zu werden, müßte am Anfang eine theologische Konzeption stehen. Dann ist es möglich, Soziologie in Pastoraltheologie zu integrieren, und nicht umgekehrt, wie es gegenwärtig da und dort festzustellen ist[13]. Dann ist es weiter auch möglich, Psychologie in Pastoraltheologie zu integrieren und nicht umgekehrt Pastoraltheologie in Psychologie. In dieser Richtung wäre das zu referierende Buch abschließend zu beurteilen: eine psychoanalytische Studie mit pastoraltheologischem Etikett. Aber Pastoraltheologie benützt das Material der Humanwissenschaften nicht bloß zur Orientierung, wirft nicht nur einen Blick darauf, gleichsam wie nebenan, sondern sie assimiliert die von ihnen vorgebrachten Wirklichkeiten des Lebens, verarbeitet sie in begründetem theologischen Denken – denn es sind ja diese Realitäten des menschlichen Lebens selbst, auf die hin das Evangelium gesprochen ist – und schafft daraus etwas Neues, eine Lehre vom christlichen Leben, wie sie den Christen vermittelt werden soll, eben die Pastoraltheologie.

[11] Eindeutige pastoraltheologische Konzeption meint selbständige klare Aussage, die auf der Höhe der Entwicklung seit A. Graf steht. Auf dem Wiener Kongreß im Januar 1974 (aus Anlaß der 200-Jahr-Feier der Errichtung des ersten pastoraltheologischen Lehrstuhles in Wien an einer Universität überhaupt; vom Klima eines Festes war allerdings in dem unterkühlten Arbeitstreffen nichts zu spüren) wurden nicht weniger als sieben Konzeptionen vorgetragen, Zeichen der Entwicklung, der Offenheit, aber auch der Notwendigkeit der weiteren Klärung.
Es geht also auch nicht mehr an – das soll einmal ebenso offen ausgesprochen werden –, daß man unter Pastoraltheologie heute die Lehre vom „Selbstvollzug der Kirche" verstehe, wie Dieter Emeis dies in dieser Zeitschrift 68 (1972) 23 noch behauptete. Die Konzeption vom „Selbstvollzug der Kirche", die des Handbuches der Pastoraltheologie nämlich, war in Wien nur noch eine von sieben Konzeptionen. Der aus Anlaß des genannten Jubiläums erschienene Sammelband „Praktische Theologie heute" (Hg. F. Klostermann u. R. Zerfaß) München, Mainz 1974, enthält auch die Referate der Wiener Tagung.

[12] Gleicherweise könnte man mit dem philosophisch-theologischen Person-Begriff der christlichen Anthropologie deutlicher fragen, wer denn nun Sublimierung veranlasse, zustimme und sie will; denn das kann ja kein mechanischer energetischer Prozeß sein, auch nicht mit Liebe. Eine Lösung würde vermutlich in dem Hinweis auf die Integrationskraft und den Wandlungswillen des Personenkernes liegen. Aber dazu wäre ein personales Menschenbild Voraussetzung, das sich mit der Struktur des Menschen nach Freud nicht aussagen läßt. Zugleich wäre eine These von C. G. Jung aufzunehmen, daß nämlich die Maschine, welche nun Sublimierung vor sich gehen lasse, das Symbol sei. Daraus würden sich sehr wichtige Hinweise für die Symbolfähigkeit des Menschen heute ergeben.

[13] Typisch dafür ist ein Satz, der allen Ernstes auf dem Wiener Kongreß vorgetragen wurde: „Man sollte nicht mehr von Verkündigung sprechen, sondern von Kommunikation."

Briefwechsel zwischen Franz Delitzsch und Wolf Wilhelm Graf Baudissin 1866–1890. Hrsg. von Otto Eißfeldt und Karl Heinrich Rengstorf. – Opladen: Westdeutscher Verlag (1973). XXX, 543 S., 9 Abb. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Bd 43) Ln DM 98.–

Das umfangreiche Buch ist ein Dokument der Freundschaft zweier bedeutender protestantischer Alttestamentler. Der ältere von ihnen, Franz Delitzsch (1813–1890, vor allem in Erlangen und Leipzig wirkend), gelangte als vielseitiger Exeget konservativ-heilsgeschichtlicher Richtung, gründlicher Kenner der rabbinischen Literatur und eifriger Förderer der Judenmission zu erheblich breiterer Wirkung als der jüngere, Wolf Wilhelm Graf Baudissin (1847–1926, vor allem in Marburg und Berlin), dessen Arbeit ganz überwiegend der israelitischen Religionsgeschichte im Rahmen der gemeinsemitischen galt.

Das Verhältnis zwischen beiden war von ihnen selbst schon zu Lebzeiten zur Sprache gebracht worden: von D. verhüllt in einer Novelle „Jose und Benjamin" (1869, unter dem Titel „Durch Krankheit zur Genesung" 1873 selbständig erschienen), von B. in der Rezension des Delitzsch'schen Buches „Iris" von 1888 (Theologische Literaturzeitung 15, 1890, Sp. 161–166) und im Nachruf auf seinen Freund C. v. Orelli (1913), der wie er Schüler von D. gewesen war. Aber das volle Ausmaß der Beziehung trat – soweit das überhaupt noch geschehen konnte – erst nach B.s Tod zutage. B. hatte seinen schriftlichen Nachlaß seinem Schüler O. Eißfeldt vermacht. Dieser veröffentlichte daraus zunächst das mehrbändige Werk „Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stellung in der Religionsgeschichte" (1929), das als B.s Hauptwerk gelten darf, machte aber wenig später auch detaillierte Mitteilungen aus einem deutsch-hebräischen Heft, das D. dem jungen B. 1867 geschrieben hatte (Das Evangelische Deutschland 7, 1930, 444–446, wiederabgedruckt: Eißfeldt, Kleine Schriften I, 1962, 234–238). Vollständig veröffentlichte er dieses Heft und ein ähnliches Dokument 1966 in den Sitzungsberichten der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig (Phil.-hist. Klasse Band 112 Heft 2). Diese Veröffentlichung sollte eigentlich zusammen mit der des Briefwechsels erfolgen; sie wurde aber vorgezogen, weil die Vorarbeiten für die Herausgabe des Briefwechsels, an der eine Reihe von Personen mitwirkten, viel Zeit beanspruchten. Ihre Leitung war in den letzten Jahren aus den Händen O. Eißfeldts, der am Oster-

montag 1973 verstarb und die Veröffentlichung nicht mehr erlebte, immer stärker in die K. H. Rengstorfs übergegangen, der als Direktor des Institutum Judaicum Delitzschianum in Münster seit langem das Erbe D.s verwaltet.

Der Band enthält 145 Briefe beider Seiten aus den Jahren 1866–1869; aus den Jahren 1870–1890 haben sich leider nur die Briefe D.s, 240 an der Zahl, erhalten, diejenigen B.s sind verloren; in die Zahlen sind eingerechnet 24 Briefe anderer Absender oder Empfänger (z. B.s Eltern), die mit dem Hauptbriefwechsel in engem Zusammenhang stehen. Die Briefe sind vollständig wiedergegeben, nur bei Zetteln mit wissenschaftlichen Fragen u. dgl. ist gekürzt worden. Am Ende jedes Briefes finden sich kurze Anmerkungen der Hrsg. zu Einzelheiten. Der Leser ist für die große Arbeit, die darin steckt, besonders dankbar, wenngleich er natürlich, wie von den Hrsg. vorausgesehen (S. XXVII), manche Anmerkung überflüssig findet und sich dafür anderwärts etwas kärglich abgespeist sieht. So sind, da der Band eher zur kontinuierlichen Lektüre denn als Nachschlagewerk benutzt werden dürfte, zahlreiche der Wiederholungen und Rückverweise durchaus entbehrlich, und man brauchte dem in Betracht kommenden Leserkreis ein „ne imprimatur" (527) und manches andere doch wohl nicht ins Deutsche zu übersetzen; dagegen wäre etwa ein wörtlicher Beleg für die Anspielungen S. 413f zum Verständnis des Verhältnisses zwischen den Briefpartnern nicht weniger nützlich gewesen als der ausführlich gegebene für eine kaum so zentrale Anspielung S. 501 (unter Anm. 2). Den Briefen ist eine ausführliche, kenntnisreich und taktvoll geschriebene Einführung der Hrsg. vorangestellt, die auch der mit Gewinn lesen wird, der die Lektüre der Briefe scheut. Der Band wird abgeschlossen durch ein Namensregister (in dem bei J. Wellhausen 501 nicht hätte fehlen dürfen) und eine Reihe von Bildern.

Als Eißfeldt nach B.s Tod die Briefe übernommen hatte, war ihm „von vornherein klar, ein solcher Gelehrten-Briefwechsel dürfe nicht unveröffentlicht bleiben" (XIII). Der Rez. gesteht, daß er sich in gleicher Lage zumindest vor eine schwere Entscheidung gestellt gesehen hätte. Es liegt ihm fern, auch nur im geringsten die Kompetenz und die Pietät der Hrsg. in Zweifel zu ziehen, denen er sich beiden in dankbarer Verehrung verbunden weiß. Wohl aber muß er bekennen, daß sich ihm über der Lektüre bei allem Gewinn an Kenntnis und Verständnis, den sie ihm brachte, doch nicht ganz selten die Frage aufgedrängt hat, ob ihm das hier Gedruckte durchweg zu wissen nötig, ja erlaubt sei. Wir sind damit beim Inhalt des Briefwechsels.

D. hatte zu B. in dessen Erlanger Studentenzeit eine starke Neigung gefaßt, die über das normale Verhältnis eines akademischen Lehrers zu seinem Schüler erheblich hinausging. Er konnte im Rückblick etwa sagen, er habe nie „in diesem Leben einen Menschen so hingebend geliebt" wie B. (466), einen so tiefen Einschnitt wie dieses Verhältnis habe sonst kaum etwas in seinem Leben gebildet (486). Das Bekenntnis zu dieser Neigung durchzieht die Briefe D.s wie ein roter Faden. Daß es sich immer „völlig im Rahmen des seiner Zeit Üblichen" halte, kann man den Hrsg. (XXI) nur mit einigen Bedenken nachsprechen, und zwar abgesehen von vielerlei Redewendungen, die sich anführen ließen, schon um der Geheimhaltung willen, mit der Delitzsch das Verhältnis umgab. Es durfte nur B.s Eltern bekannt sein, nicht aber D.s Frau (vgl. 293f), man traf sich möglichst an dritten Orten, das gegenseitige Du, zu dem D. den Neunzehnjährigen genötigt hatte, wurde erst nach vielen Jahren vor anderen gebraucht (vgl. 438). Für B. war das Verhältnis, das D. als ein geistlich-christliches verstand, alles andere als einfach. So sehr er sich dem Älteren anfangs und oft auch noch späterhin öffnete (vgl. etwa seinen ersten Brief, 5ff), der gewaltige Ansturm der Gefühlsäußerungen, Ratschläge und Vorschriften wissenschaftlicher und persönlicher Art, dem er sich ausgesetzt sah, beengte ihn fortschreitend, so viel Förderung er dabei auch erfahren mochte; schüchterne Versuche, seine Freiheit zu bewahren, trafen D. tief und führten bei ihm zu Reaktionen, die öfters Pressionen gleichkamen und mehr als einmal einen ultimativen Charakter annahmen (vgl. z. B. 294). Auf die Dauer mußte D. sich damit abfinden, daß das Verhältnis sich lockerte und ein anderes wurde. Die Art, in der er das tat und dem Jüngeren trotzdem bis zu seinem Tode die Treue bewahrte, ist, wenn man ihn nimmt, wie er offenbar gewesen ist, respektabel; das Bild D.s, das sich, in den Augen des Rez. wenigstens, bei der oft quälenden Lektüre der ersten Hälfte des Briefwechsels einigermaßen verdunkelt hat, wird gegen Ende wieder heller. Eine gleichmäßig gute Figur macht B.; auch und gerade in seinen eigenen menschlichen und beruflichen Krisen und denen seines Verhältnisses zu dem übermächtigen, trotz allem immer in Dankbarkeit geliebten Lehrer bewahrt er seine Vornehmheit und die Rigorosität seines Gewissens, von der D. einmal fast ein wenig unwillig spricht (401).

Es ist sehr schade, daß D. vom Juli 1869 an, wo er das Verhältnis, „wie es bisher bestand", für beendet erklärte (268), die Briefe B.s nicht mehr wie bis dahin an diesen zurückgab, so daß von da an nur noch seine eigenen erhalten geblieben sind. Denn verständlicherweise gewann B. erst in der Folgezeit durch den Fortschritt seines Lebensalters und seiner Studien, nicht zuletzt aber auch durch die Entwicklung seiner Stellung zu D. die Selbständigkeit, die ihn zu einem Briefpartner von annähernd gleichem Gewicht machen konnte. Der B. der folgenden zwanzig Jahre ist allein im Spiegel der Briefe D.s natürlich bei weitem nicht so deutlich zu sehen, wie wir ihn gerade in dieser Zeit gern sähen. Allerdings läßt sich nicht ausschließen, daß er dem Lehrer gegenüber eine zunehmende Zurückhaltung geübt hat, die den Verlust seiner Briefe aus dieser Zeit leichter verschmerzen läßt. Im späteren Rückblick hat er gesagt, 1872 oder 1874 hätten ihm seine Arbeiten „aus den Stoffen selbst" in „hartem Ringen mit dem verehrten Lehrer Franz Delitzsch" und danach die Gemeinschaft mit Männern wie Schürer, Harnack, Reuß, Holtzmann, Herrmann und Jülicher „das Urteil für die Schätzung geschichtlicher Werte von Fesseln gelöst" (Nachruf auf Orelli, zitiert nach Eißfeldt, Kleine Schriften I 128f). In D.s Briefen klafft zwischen 1873 und 1875 eine Lücke (411); in diese Zeit fällt B.s Habilitation (27. 6. 1874), seit der beide zumindest fürs erste „nie mehr miteinander erquicklich reden" konnten und D. in B. einen „anderen Geist" erkannte als in ihm selber (414). Nach der Lektüre der ersten Bogen von B.s „Studien (nicht Studium!) zur semitischen Religionsgeschichte" erklärt D. am 4. 1. 1876, ein Kompromiß sei zwischen ihnen nicht mehr möglich. „Ich erkenne an Dir keinen Zug des Bildes mehr, das ich Dir unter vielen Kämpfen treuer Liebe aufzuprägen suchte. Du bist Dir jetzt vielleicht noch nicht bewußt (ich aber weiß es), wohin Dich Behauptungen wie die auf Seite 128 führen werden. Ja, Du bist so umnebelt von dem modernen Wissenschaftsdunste, daß Du nicht merkst, daß Du, den Geist, welcher verneint, was Gott bejaht für einen göttlichen erklärend, selber der Wahrheit entfallen bist und mehr und mehr entfallen wirst" (413f). Auf S. 128 seines Buches hatte B. mit exegetischen Gründen bestritten, daß der Satan im Alten Testament ein gefallener Engel sei; er handle vielmehr voll nach Gottes Willen.

D. hat sein hartes Urteil später im Blick auf den zweiten Band von B.s „Studien" abgeschwächt (430, 445), aber es drückt die Grunddifferenz, wie sie sich in seinen Augen darstellt, doch gut aus. Hat D. sie früher einmal dahin formuliert, in ethischen Fragen verstünden sie sich nun einmal nicht (299), so tritt bei fortschreitender wissenschaftlicher Selbständigkeit B.s der theologische Kern immer mehr zutage. D. sähe B. gern „in das Stadium frommer Kindlichkeit zurückgelangt" (448) und bittet ihn – nebenbei auch aus Karrieregründen – „nicht den Schein eines der neuesten Pentateuchkritik Erlegenen" zu erwecken (455). Für ihn trifft die wissenschaftliche Kritik zentral den Glauben und nicht weniger ihrer beider Freundschaft: „So lange Du aus Sacharja und wohl auch aus Jesaja II die Weissagung von dem Getödteten und doch ewig Lebendigen auslöschest, so lange hast Du mich Dir ertödtet" (424). „Wenn es so mit unseren Religionsurkunden bestellt ist, dann soll die Heidenmission einpacken" (492; vgl. zur Pentateuchkritik etwa 457). Gut, daß D. nicht gewußt hat, wohin es mit seinem Sohn Friedrich noch einmal kommen würde, dem er immer predigte, „sich in assyriologischer Erklärung hebräischer Wörter und Sachen reservirter zu halten" (509)! Es gilt, so betont er immer wieder (vgl. etwa zuletzt 523), weniger einzureißen als aufzubauen, und es gilt das offene Bekenntnis, das zu unterlassen eigentlich B.s tief religiöser Natur widerspricht (461ff, 480, 525f). D. glaubt gelegentlich in der Gefahr, zu dem ethischen Monotheismus oder schärfer dem Naturalismus abzugleiten, den er besonders von A. Kuenen vertreten sieht (430, aber 448). Er stellt dagegen die „großen Heilsthatsachen" (456), den Gott des Wunders (509, 514). In seinem letzten Brief, auf dem Sterbebett diktiert, heißt es: „Wenn unsere Wege seit der Harnack'schen Wendung seiner zweiten Leipziger Epoche ohne alle Abweichung zusammen gegangen wären, so würden wir Beide doch nicht dem gegenwärtigen Zeitalter entsprechen denn die moderne Theologie und die Negation des Wunders sind solidarisch, es wäre Zeit, daß die alte Alternative, ob Supranaturalismus oder Naturalismus, wieder auflebte. Ich habe meine Zeit gehabt aber sie ist vorüber" (534, vgl. 519). Was die neue Zeit betrifft, so zitiert er, das erste Mal in offener Beziehung auf Wellhausens Prolegomena, die Mischna: „Das Angesicht des letzten Zeitalters wird wie des Hundes Angesicht sein" (440, 509).

Sieht man von dem großen Grundproblem der Beziehung zwischen den beiden Männern ab, dann enthält das Buch weniger über sie selbst und über ihre Umwelt, als der Leser sich erhofft und aus vergleichbaren Briefwechseln gewohnt ist. Über die Briefschreiber erfährt man nach Lage der Dinge sachlich nicht sehr viel mehr von wirklichem Interesse, als man über B. namentlich aus Eißfeldts Nachruf (Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft 80, 1926, 89–128, jetzt in: Eißfeldt, Kleine Schriften I, 115–142) und über D. hoffentlich einmal allgemein aus der noch ungedruckten Leipziger Habilitationsschrift von Siegfried Wagner „Franz Delitzsch. Leben und Werk. Studien zu einer wissenschaftlichen Biographie" (1963) erfahren kann. Immerhin ist es beispielsweise interessant, ein wenig in die ersten Anfänge von B.s religionsgeschichtlicher Arbeit hineinzublicken, in denen D. gleich das Theologische vermißte (396). Von Delitzsch erfährt man naturgemäß mehr. Überaus bezeichnend sind etwa seine gelegentlichen Bekenntnisse zur lutherischen Konfession; als B. 1867 kurz davor ist, die Theologie aufzugeben, sieht sich D. für diesen Fall „einer schweren Sorge ledig", da ihm B. in gefährlicher Nähe zur preußischen Union erscheint. „Ich habe nach dieser Seite hin wegen der Wahl Deines vorwiegenden Umgangs schwere innere Kämpfe um Dich gehabt,

so schwer, daß ich ihnen nicht auf die Dauer gewachsen wäre" (51). Vgl. weiter etwa zu Delitzschs wissenschaftlicher Grundhaltung und Arbeitsweise S. 333, 372, 403, 405, zu seinen rabbinischen Studien S. 342, 364; gegen Ende sieht er mehrfach Veranlassung, über seine Anschauung vom Pentateuch, speziell der Priesterschrift Rechenschaft zu geben (468f, 470f, 483, 499). Von Politik ist fast nie die Rede, ganz am Rande spielt der Krieg von 1870/71 hinein (309, 323). Es ist wohl in der großen Verschiedenheit der Briefschreiber und im Charakter ihres Verhältnisses begründet, daß von den Strömungen des Geisteslebens, von Literatur und Kunst, aber etwa auch von Orten und Landschaften kaum etwas vorkommt und daß die Menschen, die erwähnt sind, dem Leser meist nicht plastisch werden. Darin liegt neben dem unzweifelhaften, freilich in seiner Art nicht unproblematischen Rang dieses Briefwechsels seine Grenze.

Göttingen Rudolf Smend

Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für **Rudolf Schnackenburg** zum 60. Geburtstag, hrsg. von H. Merklein und J. Lange. – [Würzburg]: Echter (1974). XX, 386 S. br. DM 19.80

Festschriften bilden eine eigene literarische Gattung. Ein Novum ist die Spezies Schüler-Festschrift in strengem Sinn, in der ausschließlich Schüler des Geehrten zu Wort kommen. Dabei ehrt es den Jubilar nicht zuletzt, daß eine Reihe von ihnen schon selbst wieder akademische Lehrer sind – nicht nur in Europa, sondern auch in USA, Kanada, Argentinien und Afrika.

Kennzeichen (fast) aller 30 Beiträge ist die praktische Zielsetzung, der Versuch, die Bezüge zur heutigen Welt und zu konkreten Problemen heute herzustellen. Daß dies sehr unterschiedlich und nicht immer gelungen ist, liegt auch z. T. an den gewählten Themenstellungen. Ein Stichwortregister, das leider fehlt, hätte die facettenartige Palette der angeschnittenen Probleme andeuten und dem anvisierten Praktiker „im Ernstfall" entschlüsseln können. Einige Stichworte seien genannt: Sadduzäer, Gottesherrschaft, Mission, Wundergeschichten, Tod Jesu, Erscheinungsgeschichten, Kirche/Gemeinde, Petrusamt, Firmspender, falsche Propheten, Spiritualität, Bittgebet, Lebensordnung für Ordensschwestern, Perikopenordnung, Ehescheidung, Exegese und Schule, Exegese und afrikanische Theologie, Gesellschaft, Religion und Politik, Wahrheit und Freiheit, Schuld und Befreiung, Pazifismus, Dialog zwischen Christen und Marxisten, Naherwartung und Ende der Welt, Strukturalismus und Lingusitik – um nur einige wichtige umfassende Begriffe zu nennen. Die Reichhaltigkeit des thematischen Ansatzes zeigt sich auch in der im Rahmen der neueren wissenschaftlichen Exegese bevorzugten einzelnen Methoden; auch dies zeugt von der Freiheit des Lehrmeisters, der dem Konformismus einer „Schule" und einem Methodenmonismus abhold ist.

Der Lektüre besonders zu empfehlen sind 1. unter wissenschaftlichem Aspekt in der Reihenfolge der Beiträge die Aufsätze von K. Müller (Jesus und die Sadduzäer), A. Dauer (Joh 20, 24–29), C. Kazmierski (Mk 8,33), H. Geist (Mt 7,15–23; 24,11f 24), E. Schüßler-Fiorenza (Religion und Politik in der Apk), D. Atal (Joh 8,32) und G. Dautzenberg (Röm 13,11–14); 2. unter kirchenreformerischem Aspekt J. Blank (Kirche – Gemeinde oder/und Institution?), G. Lohfink (Mt 5,32), A. Kretzer (Mt 19,3–12) und H. Lona (Joh 8,31–36 und die „Theologie der Befreiung" in Lateinamerika); 3. unter religionspädagogischem Aspekt J. Lange (Zur Ausgestaltung der Szene vom Sterben Jesu in den syn Evv); 4. unter pastoraltheologischem Aspekt A. Weiser (der Firmspender nach der Apg), J. J. Degenhardt (zu Mk 10,17–22), C. Bußmann (zum heutigen Unverständnis des Satzes „Christus starb für unsere Sünden") und H. Merklein (zur Bedeutung eschatologischer Texte).

Wie sehr auch in der Regel praxisrelevante Themen gewählt und ntl. Texte auf ihren Gegenwartsbezug kirchlicher Probleme befragt wurden, es bleibt zu befürchten, daß die Zielgruppe durch ein Werk dieses Genres nicht erreicht wird. Dennoch bleibt zu hoffen, daß diese Befürchtung enttäuscht wird, da zu viele hochaktuelle kirchenpolitische Fragen entfaltet und vertretbaren Lösungen entgegengeführt werden.

Münster Hubert Frankemölle

Mayer, Günter: **Ein Zaun um die Tora.** Tradition und Interpretation im rabbinischen Recht, dargestellt am Toseftatraktat Kil'ajim. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1973). 83 S. (Studia Delitzschiana Bd 15) kart.

In der vorliegenden Arbeit, die von der Evang.-theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. zu Münster als Habil.schrift approbiert wurde, wird der Toseftatraktat Kil'ajim untersucht und damit der rabbinischen Auslegung und Weiterbildung über verbotene Mischungen in den Bereichen der Flora, Fauna und Kleidung nachgegangen.

Für die Entstehung der Halaka (16–28) waren das Synedrion zu Jerusalem und das Große Gericht zu Jabne sowie die Autorität der auf Experten zurückgehenden „Schulen" von ähnlicher Bedeutung wie der Senat, die iuris consulti und die traditionsbildenden Schulen der Proculianer bzw. der Sabinianer im Bereich der römischen Rechtsschöpfung. Auch hinsichtlich des rechtsschöpfenden Aktes lassen sich Gemeinsamkeiten zwischen rabbinischer und römischer Rechtsbildung erkennen, da in der Praxis auftretende Fälle die durch den Gesetzestext nicht gedeckt waren, eine Interpretation notwendig machten (29–49). Der Kil'ajimtraktat enthält keinen ausdrücklichen Hinweis auf die alttestamentlichen Gesetze und seine Bestimmungen werden erst im jerusalemischen Talmud, bei Philo und Josephus begründet (50–52). Jedenfalls entstand der Traktat, weil es nötig war, die unveränderliche Tora neuen Verhältnissen anzupassen, zumal die Adressaten Juden im Inland und in der Diaspora waren, deren Leben auf das Land der Väter ausgerichtet bleiben sollte (57–59).

Besonders beachtenswert sind die Darlegungen des Vf. über die Vorgeschichte des Traktats (53–56). Ein Satz in II 16 verbietet Priestern das Betreten eines mit Kil'ajim bewachsenen Feldes, da er sonst für den Priesterdienst untauglich würde, d. h. diese Vorschrift wären der Begriffswelt *thwr.* — *tm'* zuzuordnen. Die älteste Form der Mischverbote würden die „Bauernregeln" in Lev 19,19 ab darstellen, um Israel nach der Landnahme gegen Fremdkulte mit ihrem Glauben an Mischwesen abzugrenzen. Dt 22,9–11 stelle eine spätere Traditionsstufe dar und bilde besonders in V. 10 einen Zaun um die ältere Tora, d. h. hier läge eine kommentierende Lokalinterpretation von Lev. 19,19 vor, ausgebildet in den Kreisen der Soferim, deren Nachfolge das Rabbinat übernahm. Leider hat der Autor die Veröffentlichung von Rosario P. Merendino (Das deuteronomische Gesetz, Bonner Biblische Beiträge 31, Bonn 1969, bes. 252ff) weder zitiert noch sich mit ihr auseinandergesetzt, was wegen der divergierenden Ergebnisse angezeigt gewesen wäre.

Wien Walter Kornfeld

Zimmerli, Walther: **Grundriß der alttestamentlichen Theologie.** – Stuttgart: Kohlhammer (1972). 223 S. (Theologische Wissenschaft, Sammelwerk für Studium und Beruf. Hrsg. C. Andresen, W. Jetter u. a. Bd 3) Linson

Wenn ein so anerkannter Forscher und Lehrer wie W. Zimmerli einen Grundriß der atl. Theologie veröffentlicht, ist es kaum nötig festzustellen, daß es sich um ein höchst qualitätsvolles Buch handelt. Eine Rezension desselben kann nur die Aufgabe haben, es in seiner Eigenart vorzustellen. Wenn dabei diese oder jene Feststellung wie eine Einschränkung der Anerkennung aussieht, so handelt es sich eigentlich nur um die Feststellung der Grenzen dafür, daß hier eine Unmenge von Stoff im Umfang eines Grundrisses darzustellen war.

Gegenüber der Vielfalt der Inhalte des AT unternimmt es Z. nicht, alles auf eine förmliche „Grundbotschaft" zu beziehen. Er sieht aber den Bundesgedanken als zentrale Tatsache an (vgl. § 5 u. 6) und stellt fest, daß seiner Theologie „die Tatsache zugrunde (lag), daß Israel ... sich zu allen Zeiten als das Volk Jahwes gewußt hat" (205). Im übrigen geht die „Grundlegung" der Darstellung der atl. Theologie von der Namensoffenbarung und von dem Wirken des Gottes aus Ägypten und des Gottes der Väter aus. Des weiteren wird die Haupteinteilung des Buches vorgenommen nach allgemein theologisch-religiösen Kategorien. Dabei wird bei „IV. Das Leben vor Gott" (123) die Frage, ob solches in eine Theologie des AT gehöre, positiv entschieden, was zu willkommenen Ausführungen führt, die man sonst in einer atl. Theologie nicht findet. Das AT ist ja offenbar nicht eigentlich systematisch interessiert, sondern ist Zeugnis von Gottes Handeln für sein Volk in fortwährender Beziehung zu dessen Verhalten. Somit ist die „Rückrede" des Volkes eine für die Theologie gültige Erkenntnisquelle. Natürlich ist es in diesem Zusammenhang nicht leicht, unter den Beschränkungen eines Grundrisses den Gebetsmotiven der Psalmen (129–136) und dem Komplex der atl. Weisheit (136–146) gerecht zu werden.

Ein anderes Problem ist, ob die ziemlich allgemeinen Hauptüberschriften der Gliederung nicht eine zu globale und weniger deutlich auf

das AT bezogene Gliederung des Buches ergeben. Doch ergänzen da die Titel der einzelnen Paragraphen, die freilich wegen ihrer Länge eine mehr hervorgehobene Untergliederung hätten vertragen können.

Immerhin schließen sie aufgrund einer inhaltlichen Linie jeweils gut aneinander an, was wie auch die Gedankenfolge mit verschiedener drucktechnischer Gewichtigkeit nach Normal und Kleindruck wohl Zeichen dafür ist, daß dieses Werk aus minutiös vorbereiteten Vorlesungen entstanden ist.

Das zeigt sich auch in der Nähe der Ausführungen zur neueren und neuesten Forschung. Die bestätigenden und differierenden Ansichten der Exegeten werden erwähnt und möglichst sogar kurz diskutiert, wozu am Ende des Paragraphen jeweils deren einschlägigen Veröffentlichungen aufgeführt werden. Wäre es aber nicht möglich und für den Leser deutlicher gewesen, aus diesen Literaturangaben förmliche Anmerkungen zu machen? Geradeso möchte man technische Hilfen haben bei den vielen, an sich sehr zu begrüßenden und notwendigen Verweisen. Diese entsprechen der Tatsache, daß das AT nicht nur vieles an vielen, auch auseinanderliegenden Stellen bringt, sondern auch dem Umstand, daß Glaubensinhalte und die religiöse Erlebniswelt vielfach kontaktmäßig und organisch zu einem großen Ganzen werden und auch als solches in den Blick kommen müssen. Wenn eher einzelne Stellen oder bestimmte Aspekte zu berücksichtigen sind, dann wird mit Recht auf Seiten verwiesen. Demgegenüber ist es angebracht und verständlich, daß es häufiger ankommt auf einen ganzen Aussagekomplex, der in einem eigenen Paragraphen dargestellt wurde und dementsprechend auch durch die Paragraphennummer zitiert wird. Wenn sich der Leser zu dieser Nummer auch den gemeinten Komplex gemerkt hat, ist es gut. Vielfach aber wird der Benutzer nachschlagen wollen, findet aber den Paragraphen an der Spitze der Seite nicht numeriert und wird den Umweg über das Inhaltsverzeichnis vorziehen.

Betreffen solche Wünsche keineswegs den reichen, gültigen Inhalt des Buches, so ist vor allem herauszustellen, daß dieses glücklich vermeidet, letzten Endes doch Theologie durch eine abstrahierende Systematik zu bieten, die zwar zu jeder These atl. Stellen heranzieht und dabei sogar eine gewisse Vollständigkeit sowohl der Stellen als auch der Gedanken erreicht. Neben einer Konkordanz der theologisch relevanten Aussagen und Ereignisse sagt das AT ja vieles auch durch Grundlinien wie etwa die Tendenz des J (147ff). Im gleichen Sinne wird J mit P verglichen (152) und werden S. 98f sowohl H und P, aber auch Ez und Chron zusammengesehen. Setzt das schon eine souveräne Beherrschung des Stoffes voraus, so bringt Z. es fertig, nicht nur Am, Hos und Jes in der Einheitlichkeit ihrer Grundaussagen darzustellen (167ff u. 176f), sondern auch das jeweils Eigene der Propheten herauszuarbeiten. (Vgl. 180 für Jer, 184 für Ez, der entsprechend dem großen Kommentarwerk zu diesem Propheten von Z. hier besser ausgewertet wird als in anderen Theologien, vgl. 102f, 107 u. viele Stellen.) Das Stellenverzeichnis beweist (213–222), daß sehr viele, alle wirklich bedeutsamen Stellen des AT herangezogen und z. T. sogar diskutiert sind. Wo das NT atl. Aussagen entspricht, sind die Stellen verwertet. An sich würde der Leser ja unter dem Titel „§ 23 Die Offenheit der Verkündigung des AT" gerade für die Offenheit zum NT hin und vielleicht für die sicher zu diskutierende Aufnahme des AT durch das NT einiges mehr erwarten, aber die Grenze dessen, was ein Grundriß aufnehmen kann, war wohl erreicht.

Alles in allem: ein reiches Buch mit einer gültigen Darstellung des religiös-theologischen Gehalts des AT, das, fast möchte man es der Praktikabilität für Studium und Beruf wegen wünschen, noch besser wäre, wenn etwas weniger darin stände.

Doch verdient ja ein solches Geschenk einer fleißigen Gelehrtenarbeit auch das ernste Bemühen des Lesers, und dann ist man für alles dankbar, was man in dem Buch von Z. findet.

Münster Hermann Eising

Wikenhauser, A. / Schmid, J.: Einleitung in das Neue Testament. 6., völlig neu bearbeitete Auflage. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). XVI, 677 S., Lw. DM 72.–

Die Einleitung in das NT von A. Wikenhauser ist in der 6. Auflage von J. Schmid, emer. Ordinarius für ntl. Exegese an der Universität München, neu bearbeitet worden. Nur eine völlige Neubearbeitung konnte nach Schmids Meinung der intensiven Weiterentwicklung der neutestamentlichen Forschung, ja ihres Eintritts in eine „neue Epoche" Rechnung tragen. Ob dabei allerdings, wie Schmid meint, „kein Grund vorhanden" war, „im Aufbau des Buches von Wikenhauser abzuweichen", wird zu prüfen sein.

In der „Einführung" hat sich im § 1 (Begriff und Aufgabe der Einleitungswissenschaft) fast nichts geändert. Im § 2 (Übersicht über die Geschichte der Einleitungswissenschaft) sind Erweiterungen gegenüber W. vorgenommen. Bei der kurzen Darstellung der Exegese des Mittelalters vermißt man einen Hinweis auf das gelehrte Werk von F. Stegmüller, Repertorium Biblicum Medii Aevi (7 Bände, Madrid 1950–62). Was die Darstellung der Entwicklung der Einleitungswissenschaft auf protestantischer Seite angeht (6–8), so wird der Satz W.s übernommen: „Es ist heute anerkannt, daß die Konstruktion Baurs verfehlt war." Ist dem wirklich so? Wirken nicht die Konstruktionen F. Chr. Baurs in der Darstellung der Geschichte der Urkiche bis heute unterschwellig nach, etwa in der Auslegung der Apg und in den Thesen über den sogenannten Frühkatholizismus im NT? Und gewiß haben P. Billerbeck und G. Kittel den Zusammenhang des Urchristentums mit dem Judentum als seinem Mutterboden „mit früher nie erreichter Gründlichkeit erforscht" (7), aber sie tragen mit Schuld am noch immer verbreiteten theologischen Antisemitismus in der Auslegung des NT; sie haben übersehen, daß Jesus Jude war! Im katholischen Bereich hat nicht bloß die „Befreiungsenzyklika" Pius' XII. eine neue Lage geschaffen, sondern diese neue Lage wurde vor allem durch das II. Vaticanum gefestigt. Im § 3 ist die Bibliographie der Hilfsmittel zum Studium des NT gegenüber W. stark erweitert.

Im I. Hauptteil behandelt Sch., W. folgend, den Kanon des NT (23–64). Neu hinzugekommen ist in § 9 die Nr. 3: Der Kanon der armenischen und georgischen Kirche (58f). Es fehlen in der Literatur die für das grundsätzliche Problem des Kanons wichtigen Werke von H. v. Campenhausen (Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968) und K.-H. Ohlig (Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus, Düsseldorf 1970; dessen 2., erst 1972 erschienenes Werk: Die theologische Begründung des ntl. Kanons in der alten Kirche, konnte nicht mehr berücksichtigt werden). Eine Verarbeitung dieser Werke hätte sich besonders für den Abschnitt „Motive und Normen des Kanons" (62–64) gelohnt.

Im II. Hauptteil (65–202) wird die ntl. Textgeschichte umfassend dargestellt. Hinzugekommen sind hier die Behandlung der Lektionarien (98–100, bei W. nur kurz erwähnt) und der äthiopischen Übersetzung (159–161). In dem auch neu hinzugekommenen § 23: Die Sprache des NT behandelt Sch. zunächst die Koine im allgemeinen, dann das Griechisch des NT und schließlich das Griechisch einzelner ntl. Schriftsteller (wobei im letzten Abschnitt einem „1. Synoptiker" kein „2." etc. folgt).

Der III. Hauptteil ist der „speziellen Einleitung" gewidmet, überschrieben (NB!): Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments. Zunächst geht es im § 24 um „Allgemeines über die Evangelien". Es fehlt in den Literaturangaben die letzte umfassende Untersuchung zum Begriff „Evangelium" von P. Stuhlmacher, Das pln. Evangelium. I. Vorgeschichte (Göttingen 1968). Zum sogenannten Testimonium Flavianum (dazu Schmid, 204, Anm. 2) vgl. jetzt besonders auch Shl. Pines, An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications (Jerusalem 1971; wichtig!).

§ 25 behandelt das Mk-Evangelium. „Inhalt und Aufbau" werden, wie fast immer, von W. wörtlich übernommen. Ganz zu recht? Bei der Erörterung des Papiaszeugnisses im Hinblick auf die Verfasserschaft des 2. Evangeliums (211f) übergeht Schmid den von seiner eigenen Übersetzung stark differierenden, wohl begründeten und bis heute nicht widerlegten Übersetzungsvorschlag von J. Kürzinger (in BZ, NF 4, 1960, 19–38); nur in der Einleitung zum Mt-Evangelium kommt er darauf kurz zu sprechen (232). Im übrigen liegt m. E. die Bedeutung des Papiaszeugnisses weniger in seinen umstrittenen historischen Angaben als vielmehr darin, daß man schon z. Z. des Papias in der Kirche ernsthaft über die Entstehung der Evangelien und ihre Vf. reflektiert hat. Unbefriedigend wirkt die Behandlung des literarischen und theologischen Charakters des Mk (216–219). Hier ist die neuere Forschung nur wenig berücksichtigt (so fehlen Hinweise auf W. Marxsen, Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, Göttingen ¹1956, auf H.-W. Kuhn, Ältere Sammlungen im Markusevangelium, Göttingen 1971, und auf andere Arbeiten). Daß Mk mit dem „Messiasgeheimnis" „seine Leser zu der Entscheidung" zwingen wollte, „ob sie seine Darstellung annehmen oder ablehnen wollen", wie Sch. meint (218f), vermag ich nicht zu verstehen. Und ist es richtig, daß der „Grund für das Messiasgeheimnis ... die Notwendigkeit der Passion" war? Doch eher einfach die Tatsächlichkeit der Passion: das Messiasgeheimnis „erklärt": nicht warum es zur Passion kam, sondern daß es zur Passion kommen konnte: Weil eben das wahre Geheimnis Jesu vor Ostern verborgen blieb. Bei der Behandlung der Sprache des Mk ist M. Zerwicks noch lange nicht überholtes Buch: Untersuchungen zum Markusstil (Rom 1937) nicht verarbeitet; es ist in Am. 15 (219) nicht einmal darauf hingewiesen.

§ 26 ist dem Mt gewidmet. Ausführlicher als bei W. kommt die altkirchliche Überlieferung zur Sprache (229–234). Was die umstrittene Frage angeht, ob der Mt-Evangelist ein Juden- oder Heidenchrist war, entscheidet sich Sch. mit guten Gründen für das erstere, vor allem mit dem Hinweis auf den anderen Charakter des „unbestreitbar heiden-

christlichen" Lk (244f). Als Abfassungszeit vermutet er die Jahre zwischen 70–80 (246).

Nun zum Lk (§ 27). Bei der Behandlung der Verfasserfrage (252–256) kommt Sch. zu dem wohlbegründeten Ergebnis: „Alle Argumente dafür, daß der Paulusschüler Lukas die beiden seinen Namen tragenden Schriften [Ev und Apg] verfaßt hat, haben also keine zwingende Kraft" (256). Im Hinblick auf die Quellen scheint Lk jedoch in viel stärkerem Maße nichtmarkinisches Material verarbeitet zu haben als Sch. zugeben möchte, speziell in der Eschatologierede – hier konnte Sch. die neuesten Untersuchungen nicht mehr berücksichtigen – und in der Passionsgeschichte, wie für mein Gefühl G. Schneider überzeugend gezeigt hat. Dazu gehört auch der „Bericht vom Anfang" (Lk 4,14–16) (vgl. H. Schürmann, Der „Bericht vom Anfang". Ein Rekonstruktionsversuch aufgrund von Lk 4,14–16, wiederabgedruckt in: ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 69–80. Der Aufsatz ist von Sch. nicht berücksichtigt, wie auch Schürmanns andere Beiträge zur Erhellung des Lk kaum verarbeitet sind, vor allem nicht sein wichtiger Aufsatz zum Lk-Prolog: Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung. Die repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1,1–4, ebd. 251–271). Bei Sch. 263, Anm. 23 fehlt in der Literatur zum Lk-Prolog ein Hinweis darauf, während G. Kleins Aufsatz mit seinen „entscheidenden Fehlinterpretationen" (Schürmann) erwähnt wird. Die Ausführungen zur Theologie des Lukas (268–271) bedürfen starker Ergänzungen. Als Abfassungszeit vermutet Sch. die Jahre 80–90 (272).

Völlig neu geschrieben ist der Abschnitt über die synoptische Frage, der als § 28 folgt. Zwar vermißt man eine bei W. noch vorhandene Gliederung, doch bewegt sich hier Sch. ähnlich wie bei der Textgeschichte in seinem eigentlichen Element. Eingehend wird die „Zweiquellentheorie" begründet. Freilich bleibt das alte Problem: Woher die vielen Übereinstimmungen des Mt und Lk gegen Mk? (dazu Sch. 287–289). Sch. vermutet mit Streeter, „daß an einzelnen Stellen der eine Text, etwa der des Lukas an den des Matthäus oder auch umgekehrt, angeglichen worden ist". Doch vermag diese vage Hypothese das Problem nicht überzeugend zu lösen. Eingebaut in den § ist auch die allzu knappe (2 Seiten) Behandlung der Logienquelle (Q). Dabei ist wichtige Literatur vernachlässigt, so die Arbeiten von A. Polag zum Aufbau und zur Christologie der Logienquelle und die umfassenden Studien von P. Hoffmann zur Theologie der Logienquelle (Münster 1972).

Der folgende § 30 über Joh ist stark umgebaut. Besonders unter den neuen Zwischenüberschriften „Literarkritik am Johannesevangelium" und „Der Geschichtswert des Johannesevangeliums" weiß Sch. die Ergebnisse der neuen Forschung zu vermitteln, wobei sich das vierte Evangelium als Ganzes als ein nach wie vor ungelöstes Rätsel erweist. Zur Theologie des Joh wäre wohl noch Tieferes zu sagen, als es bei Sch. (332–335) geschieht, der sich hier wieder nicht genügend um die einschlägige Literatur gekümmert hat (so fehlen hier Hinweise auf W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, Münster 1960, und J. Blank, Krisis. Untersuchungen zur joh. Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964).

Stark spiegelt sich die fortgeschrittene Forschungssituation in der Behandlung der Apostelgeschichte im § 31. Aber auch hier kommt die überaus bedeutsame Theologie der Apg zu kurz (ihr sind kaum zwei Seiten gewidmet!). Bezüglich der schwierigen Quellenfrage bemerkt Sch. (359f): „Der große Aufwand an Mühe und Scharfsinn, den die moderne Forschung seit Jahrzehnten auf die Feststellung von Quellen der Apg verwendet hat, hat zu einem enttäuschenden Ergebnis geführt, war aber darum nicht nutzlos, weil daraus sich als weitere Folgerung ergibt, daß der Anteil des Schriftstellers Lukas bei der Schaffung der Apg erheblich größer gewesen ist als beim Ev." Zu den bisher ungelösten Rätseln der Apg gehört die Nicht-Benutzung der Briefe des Paulus; auch Sch. muß feststellen: „Angesichts des großen Raumes, den Lukas der Person und Leistung des Paulus als Missionar gewidmet hat, ist kaum oder überhaupt nicht zu erklären, daß er von den Briefen keinen Gebrauch gemacht hat" (360). Das ist um so merkwürdiger, als der Vf. der Apg die pln. Rechtfertigungslehre und die Auseinandersetzungen um sie, jedenfalls in Antiochien und Jerusalem, durchaus kennt.

Nun zum Briefkorpus des NT. Im 1. § dieses Teils (= § 32) kommt Sch. grundsätzlich auf die Briefe des NT im Licht der antiken Briefe zu sprechen. Neu geschrieben hat er dabei die Nr. 1: Der Brief als literarische Gattung im NT. Im vorangestellten Literaturverzeichnis werden zwar die beiden für die antike und ntl. Epistolographie wichtigen Werke von H. Koskenniemi, Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr. (Helsinki 1956) und K. Thraede, Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik (München 1970) erwähnt, im übrigen aber nicht berücksichtigt. Besonders Thraede beschäftigt sich in seinem Werk eingehend mit der Brieftopik in den Paulusbriefen. Der Amerikaner R. W. Funk hat in seinem Buch: Language, Hermeneutic and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology (New York 1966) 250–274 („The Letter: Form and Style") und besonders in seinem Aufsatz: The Apostolic Parousia: Form and Significance, in: Christian History and Interpretation, in: Studies presented to J. Knox (Cambridge 1967) 249–268 die Erkenntnisse Koskenniemis für die pln. Briefe fruchtbar gemacht.

Es folgt im § 33 eine kurze Schilderung des Lebensgangs des Apostels einschließlich der Chronologie seines Lebens. In den §§ 34–43 werden die Paulusbriefe in der bisher angenommenen Entstehungszeit behandelt. Hier gibt es über W. hinaus Neues vor allem in der Frage des Vf.s und der Abfassungszeit des 2. Thess, von Sch. als Frage nach der „Echtheit" bezeichnet (406–409). Vor allem unter dem Eindruck der Argumente der Arbeit von W. Trilling, Untersuchungen zum 2. Thess (Erfurt 1972) kommt Sch. zu dem Ergebnis: Der 2. Thess stammt nicht von Paulus selbst. Hauptgrund: „Die Übereinstimmungen des 2Thess mit 1Thess sind nämlich so weitgehend und zahlreich, daß sie nach der Anschauung vieler Forscher nur aus literarischer Abhängigkeit erklärt werden können, womit zugleich gesagt ist, daß der 2Thess von einem anderen Vf. [als Paulus] stammen muß" (406). Es handelt sich vielleicht um „die Schöpfung eines unbekannten Vf.s, der wohl ein paar Jahrzehnte nach Paulus anzusetzen ist" (409). Die Thematik des Briefes läßt eine Situation erkennen, „die auch durch den 2Petr bezeugt wird" (ebd.); es ist die Situation der ausbleibenden Parusie.

Wir kommen zum Galaterbrief (§ 36). Was seinen „Standort" (Abfassungsort und Abfassungszeit) angeht, hat Sch. leider nicht mehr das Werk von U. Borse, Der Standort des Galaterbriefes (Bonn 1972) berücksichtigt. Borse kommt zu dem Ergebnis, daß der Gal zwischen 2Kor A (= 2Kor 1–9) und 2Kor B (= 2Kor 10–13) geschrieben ist und zwar im Spätherbst 57 in Mazedonien. Sollten Borses Ergebnisse sich durchsetzen, dann würde die Reihenfolge der Paulusbriefe ganz anders sein als bei Wikenhauser/Schmid, nämlich so: 1Thess, 1Kor, 2Kor A, Gal, 2Kor B, Röm etc. – Unberücksichtigt bleibt auch die schon 1971 (Regensburg) erschienene Münchener Dissertation von J. Eckert, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief. Man wird zwar nicht bestreiten, daß die Gegner des Paulus in Galatien „wirklich Judaisten waren" (Sch., 417), aber die von Eckert wohl begründete Meinung, daß Paulus die Physiognomie seiner Gegner „überbelichtet" habe, hat sehr viel für sich.

Eingehend wird in § 38 das Problem der „Einheitlichkeit" des 2. Kor behandelt, mit dem Ergebnis: „Der 2Kor bleibt nach wie vor, nämlich was seine Einheit angeht, ein Problem", das wahrscheinlich auch niemals gelöst werden wird.

Bei der Behandlung des Römerbriefs (§ 39) sucht man vergeblich nach einer Darstellung seines „Lehrgehalts". Kann man darauf in einer Einleitung ganz verzichten? Schon beim folgenden Brief, dem Kol, werden dagegen die „theologischen Eigentümlichkeiten" recht ausführlich zur Sprache gebracht (471–473). Auch hier ist die „Echtheit" umstritten (dazu 468–470). Die Zahl derer, die den Kol als nachpln erklären, ist in neuester Zeit „bedeutend gewachsen" (469). Als Gründe gegen die Echtheit „werden seine Sprache und einige theologische Eigentümlichkeiten genannt" (470). Von Sprache und Stil her kommt Sch. zu dem Ergebnis, „daß der Kol nicht von Paulus stammt" (471), was auch von der Betrachtung der theologischen Eigentümlichkeiten des Briefes, besonders seiner Eschatologie, her bestätigt wird (nur hätte die Darstellung der kol. Eschatologie durch die Berücksichtigung der Arbeit von F. J. Steinmetz, Protologische Heilszuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief [Frankfurt 1969] viel stärkeres Profil bekommen). Anderseits zeigt sich eine besondere Nähe des Kol zum Philemonbrief, was bei der Annahme der Unechtheit des ersteren nur so verstanden werden könne, „daß der Vf. des Kol den echten Phlm-Brief als Vorlage benützt hat, was bei pseudonymen Schriften den Zweck hat, ihnen das Siegel apostolischer Herkunft aufzudrücken". Was die „Echtheit" des Kol angeht, wird die Diskussion weitergehen müssen.

Eindeutiger dagegen liegen die Dinge hinsichtlich „Echtheit" beim Eph-Brief (dazu 486–489). Die Zahl derer, die sie noch vertreten, schrumpft immer mehr zusammen. „Man nimmt heute als Vf. des Briefes einen um 90 schreibenden Schüler des Paulus an" (488). Die Argumente gegen die Echtheit sind hier zu erdrückend. Sch. bringt bei der Behandlung des Eph viel Neues über W. hinaus. Die an Qumran erinnernde Gedankenwelt im Eph ist im übrigen viel größer, als K. G. Kuhn gezeigt hat (dazu 490); das hätte Sch. in der ersten Festschrift für ihn selbst in einem Aufsatz von mir nachlesen können (F. Mußner, Beiträge aus Qumran zum Verständnis des Epheserbriefes, in: Ntl. Aufsätze. Festschrift für J. Schmid, Regensburg 1963, 185–198). Das im Eph besonders virulente religionsgeschichtliche Problem, der ganze Streit darüber, kommt nicht zur Sprache. Der Kommentar von J. Gnilka (erschienen 1971 bei Herder) ist zwar in der Literatur erwähnt (479), jedoch nicht berücksichtigt; gerade seine Vorschläge bezüglich des religionsgeschichtlichen Standorts des Briefes sind beachtlich.

Die „Unechtheit" der Pastoralbriefe (dazu § 44) wird längst allgemein vertreten. Sch. begründet sie eingehend von Sprache, Stil, Theologie und Situation der Briefe her und kommt am Schluß dieses § in einer eigenen Nr. dankenswerterweise grundsätzlich auf das Problem der Pseudonymität mit reichen Literaturangaben zu sprechen (538–541, dazu jetzt noch N. Brox, Zum Problemstand in der Erforschung der altchristlichen Pseudepigraphie, in: Kairos 15 [1973] 10–23).

Was den Hebr-Brief betrifft (§ 45), so finden sich hier schon Änderungen gegenüber Wikenhauser im „Aufbau" des Briefes (544),

verursacht durch die Arbeiten von O. Michel, F. J. Schierse und A. Vanhoye. Sehr eingehend behandelt Sch. die Verfasserfrage (549–560). „Die Frage nach dem Namen des Vf.s muß, wie heute allgemein zugegeben wird, offenbleiben." Mehr würde man gern über die Diskussion über den religionsgeschichtlichen Standort des Briefes erfahren; es wird von Sch. nur vermerkt, daß O. Hofius in seinem Buch: Katapausis (Tübingen 1970) den Thesen Käsemanns (und Schierses) widersprochen hat (560, Anm. 42); leider wird über diesen Widerspruch nicht referiert.

Es folgen die katholischen Briefe (§§ 46–52). Zunächst etwas zum Jakobusbrief, zu dem der Rezensent einen Kommentar geschrieben hat (Freiburg ²1967), weshalb ihn naturgemäß die Behandlung dieses Briefes ganz besonders interessiert. In der Verfasserfrage und damit zusammenhängend in der Frage nach der Abfassungszeit weicht Sch. von meinen Auffassungen weit ab. Sch. neigt zu einer Datierung in eine Zeit, „die dem Ende des 1. Jh. mindestens sehr nahe lag" (579), während nach meiner Überzeugung der Brief um 60 herum von dem Herrenbruder Jakobus verfaßt wurde (s. Näheres in meinem Kommentar, besonders demnächst in der 3. Auflage). Für eine Frühdatierung sprechen: Das Griechisch des Briefes ist längst nicht so hervorragend wie allgemein angenommen. Zudem wissen wir über die Sprachfähigkeiten des Herrenbruders schlechthin nichts. Jerusalem war z. Z. Jesu längst dreisprachig. Dazu kommt folgendes: Die unleugbare antipaulinische Front im Brief verweist deutlich in die Auseinandersetzungen um die pln. Rechtfertigungslehre. Bei einer Spätdatierung wäre es mehr als verwunderlich, daß dann nicht direkt auf die Paulusbriefe Bezug genommen wird (wie etwa in 2Petr) – es ist undenkbar, daß sie einem christlichen Vf. gegen Ende des 1. Jahrhunderts unbekannt gewesen sind. Außerdem ist um diese Spätzeit herum Paulus längst „domestiziert" und „heimgeholt" (s. etwa Apg); die Auseinandersetzung um seine Rechtfertigungslehre hat aufgehört. Ferner: Die Naherwartung ist im Jak noch äußerst lebendig (vgl. Jak 5,8f). Es fehlen im Jak die typisch „frühkatholischen" Merkmale. Schreibt den Brief irgendein Judenchrist der Spätzeit, ist es um so verwunderlicher, daß der Brief überhaupt Aufnahme in den Kanon gefunden hat. Die Vertreter der Spätdatierung können keine kirchen- und theologiegeschichtliche Situation am Ende des 1. Jh. nennen, in die hinein und aus der heraus der Brief geschrieben wäre; eine solche müßte aber ernsthaft genannt werden. Sch. kommt auch ausdrücklich auf den „christlichen Charakter des Jak" zu sprechen (571–573). Hier kommt Sch. zu erfreulichen Urteilen. Die engen Berührungen mit Herrenworten (vgl. dazu meinen Kommentar 47–53) „beweisen, daß der Vf. des Jak nicht bloß ein Christ war, sondern daß auch der Umfang des christlichen Elements in seiner Schrift nicht gering ist". Es gibt keinen Brief im NT, der so entschieden die Forderungen der Bergpredigt nachspricht als der Jak.

Auch bei den Petrus-Briefen geht es heute besonders um die Frage der „Echtheit", im 1. Petr darüber hinaus auch noch um die Frage der Einheit des Briefes. Auffällig ist im 1. Petr der „Paulinismus" in der Theologie, dazu eigentümliche Berührungen mit dem Röm, das pln. Briefschema etc. Hinzu kommt die im Brief angesprochene „Situation", die in eine Spätzeit (Ende der Regierungszeit Domitians oder Zeit des Trajan) zu weisen scheint. Ferner: „Der Brief will an einen großen Teil von kleinasiatischen Gemeinden gerichtet sein" (601); war aber Petrus jemals in diesen Gegenden? Sch. kommt zu dem Ergebnis: Der Brief „kann nicht vor dem Jahre 70 geschrieben sein und fällt damit notwendig in eine Zeit, die jenseits der Lebenszeit des Apostels Petrus liegt" (602). Es bleibt nichts anderes übrig, als auch den 1 Petr unter die ntl. Pseudepigraphen zu rechnen. – Mit Sicherheit kann heute gesagt werden, daß der 2. Petr nicht vom Apostel Petrus stammt (dazu 609–613). Die Naherwartung ist eindeutig aufgegeben, ja die Verzögerung der Parusie ist zum beunruhigenden Problem geworden, die Väter sind längst entschlafen. Es zeigen sich tiefgehende Unterschiede vom Wortschatz des 1Petr, in der Art der Benutzung des AT, und insbesondere in der Theologie. Von einem „Paulinismus" kann hier keine Rede mehr sein, obwohl der Vf. „bereits mehrere Briefe des Paulus und ihre Verbreitung" kennt und „auch ihre Verwendung durch die Gnostiker" voraussetzt, „die Paulus in ihrem Sinne deuten" (612f); er zuerkennt den Paulusbriefen bereits kanonisches Ansehen. Darum muß der 2. Petr „als die späteste Schrift des NT überhaupt" betrachtet werden, geschrieben vielleicht um das Jahr 120 n. Chr. herum. Der Verfasser ist auf keinen Fall identisch mit dem von 1 Petr.

Die Behandlung der Joh-Briefe durch Sch. spiegelt ausgezeichnet die gegenwärtige Forschungssituation. Nur wird nicht recht klar, wie er über die Verfasserfrage denkt (vgl. 630).

Zuletzt geht es um das prophetische Buch des NT, die Joh-Apk (§ 53). Hier wurde fast alles neu geschrieben. Vorausgeschickt ist ein Abschnitt über die jüdische Apokalyptik (633–637), was nur zu begrüßen ist; denn ohne den Blick auf die jüdische Apokalyptik versteht man die Joh-Apk nicht. Was die Komposition der Apk angeht, so scheint mir hier G. Bornkamm in seinem Aufsatz: Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis (Studien zu Antike und Christentum II, München ²1962, 204–222) einen besseren Weg gegangen zu sein: Es handelt sich in der Joh-Apk um mehrere, in sich geschlossene Apokalypsen, die jeweils das Ganze des Endgeschehens schildern, nur mit je stärker werdender Intensität. Was die Verfasserfrage angeht, so gibt es dafür „nur hypothetische Antworten" (653). Sch. neigt zu folgender Lösung: „Der Verfasser ist ... ein judenchristlicher Prophet namens Johannes, der wenigstens eine Zeitlang in Kleinasien gewirkt hat und der von dem Evangelisten unterschieden werden muß" (ebd.). Was die Deutung der Apk angeht (kirchengeschichtlich, weltgeschichtlich, zeitgeschichtlich, streng endzeitlich, eschatologisch), so entscheidet sich Sch. nicht. Die beste Lösung gab m. E. Sch.s Lehrer J. Sickenberger in seinem Apk-Kommentar: Die Apk redet von der Endzeit, die aber mit Christus schon angebrochen ist (wie es der übrigen ntl. Verkündigung entspricht). Die Erfahrung der Abfassungszeit (Zeitgeschichte) ist in die Prophetie der Apk deutlich miteingegangen, doch transzendiert diese ständig das nur Zeitgeschichtliche und öffnet sich auf die eigentliche Endzeit hin, die Zeit des Antichrists. Es läßt sich am konkreten Text zeigen, wie die Zeitgeschichte überschritten wird. Gerne würde man bei Sch. mehr über den prophetischen Gehalt der Apk lesen; die Arbeiten von E. Peterson und H. Schlier hätten dazu ausgezeichnete Anregungen geben können.

Schaut man am Ende auf das Ganze dieser Einleitung zurück, so steht man voll Bewunderung vor der enormen Leistung des großen Meisters. Das Werk bietet eine kaum mehr überbietbare Fülle von Informationen über den gegenwärtigen Stand der Forschung. Die Probleme werden nicht mehr vorsichtig angegangen wie noch in der Einleitung von Wikenhauser, sondern offen mit Namen genannt und, soweit möglich, einer Lösung entgegengeführt. Darin spiegelt sich der Fortschritt der katholischen Exegese seit dem II. Vatikanum. Wo eine Lösung nicht und noch nicht möglich ist, wird das offen gesagt. Natürlich bleiben einem solchen Werk gegenüber auch Wünsche, die oben da und dort angedeutet worden sind. Schließlich hat jeder Exeget über das eine oder andere seine eigene Meinung. Nur ein Problem möchte ich abschließend noch angehen. Das betrifft den Aufbau der speziellen Einleitung in dem Werk. Sch. hat für den III. Teil die Überschrift von W. übernommen: „Die Entstehung der Schriften des Neuen Testamentes" (203). Ist diese Überschrift ganz berechtigt? Vermittelt das Werk wirklich einen Eindruck von der „Entstehung" der Schriften des NT? Doch nur zum Teil. Wie die Schriften des NT entstanden sind, kann nur eine formgeschichtlich aufgebaute Einleitung vermitteln. Man müßte deshalb zunächst darstellen, wie es in der Urkirche nach Ostern allmählich zu einem „Evangelium vor den Evangelien" gekommen ist, wie die Kleinen Einheiten und Sammlungen sich allmählich ausformten (z. B. „Bekehrungspredigt" vor den Juden, der „Schriftbeweis", die Homologese, die „Berichte" über Jesus [Wortüberlieferung (Q), Tatüberlieferung, „Leidensgeschichte", „Ostergeschichten", „Kindheitsgeschichten"] usw.), wie es dann zur Redaktion des Überlieferungsmaterials gekommen ist, zuerst durch Mk und dann durch die anderen Evangelisten. Erst eine so aufgebaute Einleitung vermittelt einen Eindruck vom wirklichen Werden der Dinge („Entstehung"!). Dann sind die Behandlung der Form- und Redaktionsgeschichte nicht irgendeinem § überlassen und ebensowenig die Logienquelle bei Mt und Lk oder bei der Erörterung der synoptischen Frage untergebracht. Auf diese Weise läßt sich der Stand der Forschung sogar viel besser vermitteln als mit dem alten Einleitungsschema. Die Alttestamentler sind hier bereits vorbildlich vorangegangen (vgl. etwa die Einleitung von Sellin/Fohrer, Heidelberg ¹⁰1965, 54–112). Und zu allerletzt eine Frage: Ist diese Einleitung von Sch. noch ein „Studentenbuch", dem Umfang nach und preislich? Die Frage muß mit Fug und Recht verneint werden. Was wir für die Studenten bräuchten, wäre eine Neubearbeitung des kleinen „Sickenberger".

Regensburg Franz Mußner

Ökumenische Kirchengeschichte. Hrsg. von Raymund Kottje und Bernd Moeller, Bd 2: **Mittelalter und Reformation.** – (Mainz/München): Grünewald/Chr. Kaiser (1973). (XII), 472 S. Lw. DM 39.–

Der Bd 2 der Ökumenischen Kirchengeschichte umfaßt die Zeit vom Frühmittelalter bis zum Dreißigjährigen Krieg. Es ist dasselbe Prinzip angewandt, wie im 1970 erschienenen I. Bd: Für jeden Abschnitt tragen jeweils zwei bzw. drei Verfasser verschiedener Konfession gemeinsam die Verantwortung.

Im V. Abschnitt (Frühmittelalter) behandelt R. Kottje (kath.) nach einleitenden Erörterungen über das Mittelalter als historische Epoche die Kirche im Herrschaftsbereich der Germanen und Kelten vor 600, die Westkirche auf dem Weg zu neuer äußerer und innerer Einheit sowie die monastischen und kanonikalen Reformbestrebungen im 10./11. Jh. In knappen Strichen, aber das Entscheidende doch

präzise herausarbeitend, zeigt Kottje die Eigenarten der germanischen Landeskirchen und den Umwandlungsprozeß zu „romverbundenen" Landeskirchen auf. In der Darstellung des monastischen Lebens mit seinen unterschiedlichen Zweigen Cluny und Gorze stellt er sich, vertieft durch eigene Studien, hinter die wesentlichen Ergebnisse der Forschungen Hallingers u. a. In dem Kapitel: „Die Kirche im Zeitalter der Karolinger und Ottonen" stellt H. Zimmermann (ev.) Aufstieg und Niedergang der Karolinger, die Ausbildung des ottonischen Reiches mit dem ottonischen Reichskirchensystem und das abendländische Christentum in den dem Reich benachbarten Ländern dar. Im VI. Abschnitt (Hochmittelalter) stammen die Kapitel über die Gregorianische Reform und die Auswirkungen des Reformkampfes im 12. Jh. ebenfalls von R. Kottje. Es schlagen sich darin die intensiven Forschungen der letzten Jahrzehnte über diesen entscheidenden Zeitraum hochmittelalterlicher Kirchengeschichte nieder.

„Zenit und Peripetie päpstlicher Macht" ist das Kapitel überschrieben, das J. Lenzenweger (kath.) bearbeitet hat. Es schildert den politischen Aufstieg des Papsttums im Zeitalter der Staufer und, damit verbunden, den juridischen Ausbau der kirchlichen Zentralgewalt. Auch die Armutsbewegungen in ihren vielfältigen Erscheinungsformen kommen zur Sprache. Der Theologiegeschichte im engeren Sinn sind die Kapitel: „Voraussetzungen und Anfänge der neuen kirchlichen Wissenschaft", „Die frühe scholastische Wissenschaft" und „die Hochscholastik" von L. Grane (ev.) gewidmet. Es ist zu begrüßen, daß die Männer, die die theologische Reflexion in jener Zeit entscheidend vorangetrieben haben, wie etwa Anselm, Abaelard, Bernhard, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Thomas und Bonaventura verhältnismäßig ausführlich vorgestellt werden.

Den VII. Abschnitt (Spätmittelalter) bestreiten J. Lenzenweger und G. A. Benrath (ev.). Der Erstere behandelt die avignonesische Zeit des Papsttums, das Abendländische Schisma und die Reformkonzilien sowie das Renaissancepapsttum in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. In dem Absatz: „Der letzte Kampf zwischen Papst und Kaiser im Mittelalter" vermißt man die Verarbeitung der umfangreichen neueren Untersuchung zu diesem Thema von H. O. Schwöbel: Der diplomatische Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und der römischen Kurie im Rahmen des kanonischen Absolutionsprozesses 1330–1346, Weimar 1968.

Das Konzil von Konstanz wird in seinem faktischen Ablauf geschildert. Auf die in den letzten Jahren recht zahlreich publizierten, z. T. unterschiedlichen Meinungen zur Deutung der Konstanzer Dekrete „Haec sancta" und „Frequens" sowie auf die neueren Forschungen zur Geschichte des Konziliarismus geht der Verfasser nicht ein.

Die theologische Entwicklung „von der Hochscholastik zur Spätscholastik" behandelt G. A. Benrath. Neben anderen werden Duns Scotus, der in der spätmittelalterlichen Theologie so einflußreiche Ockham, Gerson, Nikolaus von Kues, aber auch führende Mystiker wie Eckhart, Tauler und Seuse kurz charakterisiert.

Das folgende Kapitel dieses Abschnittes, ebenfalls von G. A. Benrath, trägt die Überschrift: „Kirchliche Opposition, kirchentreue Frömmigkeit und Humanismus". Es behandelt die Waldenser, Wyclif, die Lollarden, Jan Hus und die Hussiten, die Devotio moderna und die Volksfrömmigkeit, sog. Reformtheologen und die bedeutendsten Vertreter des Humanismus. In der spätmittelalterlichen Volksfrömmigkeit sieht Benrath eine Intensivierung, aber auch eine Veräußerlichung und Verdinglichung am Werk. Man fragt sich, warum der Vf. Johann Pupper, Johann Ruchrath und Wessel Gansfort unter die Rubrik „Reformtheologen" zusammenfaßt (263ff). Waren Gerson, Nikolaus von Kues u. a. nicht auch Reformtheologen? Das Kernproblem ist dabei, was unter „Reform" verstanden wird. Soll „Reform" nur mit mehr oder weniger „Systemüberwindung" gleichgesetzt werden?

Der VIII. Abschnitt: „Geschichte der Reformation, der katholischen Reform und Gegenreformation" interessiert verständlicherweise bei einer „ökumenischen Kirchengeschichte" am meisten.

R. Bäumer (kath.) bearbeitet die Voraussetzungen und die Anfänge der Reformation. Auch Bäumer wendet sich bei der Frage der Voraussetzungen der Reformation – ähnlich wie B. Moeller – gegen die sog. Pulverfaßtheorie, d. h. die Ansicht, Luther sei nur der Funke gewesen, der das Pulver einer verrotteten spätmittelalterlichen Kirche zur Explosion gebracht habe. Für ihn war das Bild der Kirche am Vorabend der Reformation ambivalent: Auf der einen Seite Frömmigkeit und Erneuerungswille, auf der anderen Seite Reformbedürftigkeit und theologische Unklarheit. Bäumer schließt sich in der Bewertung des reformatorischen Durchbruchs, wie ihn Luther 1545 schildert, der Meinung von Lortz an, Luther habe hier eine alte katholische Lehre wieder entdeckt, sie sei ihm nur nicht als solche bewußt gewesen. Dagegen wendet Moeller in einer Stellungnahme ein (291), Luther habe in seiner Schilderung von 1545 wohl nicht den entscheidenden Punkt seiner Entwicklung genau getroffen. Luthers neue Auffassung habe im theologischen Gesamtzusammenhang einen abweichenden Sinn gehabt. Damit dürfte Moeller nicht ganz unrecht haben, denn die zugespitzte Fragestellung Luthers mit dem „simul iustus et peccator" und den Folgen für Sakramentenlehre und Ekklesiologie bedeuten doch wohl einen neuen Akzent.

Warum das Schreiben Papst Leos X. an den Oberen des Augustinerordens, Gabriel della Volta, vom 3. Februar 1518, in dem dieser aufgefordert wird, Luther zur Unterwerfung zu veranlassen, eine Fälschung des Bembo in der Edition der Briefe Leos X. von 1535 sein soll, ist nicht einleuchtend (298f). Daß das Schreiben weder im Register der Papstbriefe im Vatikanischen Archiv noch im Ordensarchiv der Augustiner verzeichnet ist, ist kein stringenter Beweis für eine Fälschung. In den päpstlichen Registern wurde bekanntlich nur ein Teil der ausgelaufenen Schreiben registriert, und auch das Schweigen des Ordensarchivs ist wohl kein sicherer Beweis. Das zweite Argument Bäumers, Gabriel della Volta habe erst am 25. Februar Aegidius in der Leitung des Ordens abgelöst, er könne daher nicht am 3. Februar den Papstbrief erhalten haben, ist nicht zutreffend. Gabriel della Volta, der im Jahre 1519 zum regulären Ordensgeneral gewählt wurde, war bereits am 30. Januar 1518 durch ein Breve Papst Leos X. zum „ordinis rector et vicarius generalis" ernannt worden (Analecta Augustiniana 9 [1921/22] 28. Die Urkunde ist im Register Gabriels, Reg. Fol. 13 fol. 2 eingetragen. Vgl. zum ganzen auch: Davit Gutiérrez, Al margen de libros y articulos acerca de Lutero: La Ciudad de Dios 169 [1956] 618).

In der Leipziger Disputation von 1519 sieht Bäumer im Anschluß an Iserloh mit Recht das Zutagetreten der Tatsache, daß Luthers Intentionen letztlich keine systemimmanente Reform, sondern Systemüberwindung bedeuteten.

Der Feststellung Bäumers, bei Luther sei nicht mehr der durch die Kirche verbürgte Kanon der Schrift maßgebend – der Jakobusbrief würde beispielsweise als „stroherne Epistel" abqualifiziert –, sondern die aus der Schrift selbst gewonnene theologische Überzeugung des einzelnen Gläubigen, an die Stelle der Auslegung der Hl. Schrift durch ein kirchliches Lehramt sei das Verständnis des Einzelnen getreten (318), widerspricht Moeller in einer Anmerkung. Nach ihm ist „anders als für die katholische Theologie ... nicht die Zusammenstellung und Approbation der Bibel durch die Kirche, was ihre Autorität begründet ... Was der Bibel ihre Autorität verleiht, ist nach Luther die in ihr berichtete Botschaft" (318). Es ist allerdings zu bezweifeln, ob Moeller damit der ganzen von Bäumer aufgeworfenen Problematik um das Verhältnis von Kirche und Schriftkanon bzw. Schriftdeutung bei Luthter gerecht wird.

Die Kapitel: „Die große Spaltung der Reformationsbewegung" und „Das Zeitalter des Ausbaus und der Konsolidierung der Reformation 1525–1555" werden von B. Moeller (ev.) behandelt. Bei allem Auseinanderstreben der verschiedenen protestantischen Richtungen sieht Moeller einen einheitlichen Einigungspunkt gewahrt: Die Erbsündenauffassung mit dem „sola gratia" und die Ablehnung der Mittlerstellung der Kirche im katholischen Sinn.

Zwinglis Theologie wird als etwas Neues charakterisiert, nicht nur als ein Ableger derjenigen Luthers. Neben der anderen Kirchenstruktur sieht Moeller als Charakteristikum Zwinglianischer Theologie ein besonderes Gewichtlegen auf das Ethische und auf die Geistigkeit der Gottesbeziehung.

Für die Spiritualisten und Täufer findet Moeller die aus dem Amerikanischen übernommene Bezeichnung „radikale Reformation" nicht unpassend. Diese radikalen Richtungen wenden sich gegen die „kirchlich" gesinnte Reformation selbst.

Beim Ausbau der Reformation und ihrer Konsolidierung kommt neben der politischen Entwicklung bis zum Augsburger Religionsfrieden und der damit zusammenhängenden Entstehung der Landeskirchen auch „Luthers Theologie in ihrer reifen Gestalt" zur Sprache. Als Fundament von Luthers Schriftstellerei, die nicht systematischen sondern dialogischen Charakter hatte, bezeichnet der Vf. die Auffassung vom Wort Gottes.

Calvin und den Calvinismus behandelt der auf diesem Gebiet durch zahlreiche Publikationen ausgewiesene A. Ganoczy (kath.). In gedrängter Form wird ein Bild des Lebens und Wirkens des französisch-schweizerischen Reformators sowie der Ausbreitung des Calvinismus im damaligen Europa gezeichnet. Hervorzuheben ist auch die gedrängte Darstellung der Grundzüge von Calvins Theologie, die ja wie die calvinistische Kirchenstruktur eine völlig eigenständige Prägung aufweist.

Zwei abschließende Kapitel: „Katholische Reform und Gegenreformation" und „Kirchengeschichte Deutschlands vom Augsburger bis zum Westfälischen Frieden" sind ebenfalls von B. Moeller bearbeitet.

Die Ausführungen über die katholische Reform und die Gegenreformation erscheinen allerdings – trotz der gebotenen Kürze des Werkes – etwas zu dürftig. Die Auswirkungen des Konzils von Trient und des neuerwachten Reformgeistes auf die katholische Kirche waren vielfältiger, als aus dem Kapitel zu entnehmen ist. Es entstand eine neue Generation von reformeifrigen Päpsten; zahlreiche Synoden und Visitationen suchten die Konzilsbeschlüsse in die Tat umzusetzen. Ein neuer Typ der Reform verschriebener Bischöfe wuchs heran. Es sei nur an Gestalten wie Bischof Julius Echter erinnert. Die Priesterausbildung – vor allem im Dienste der Seelsorge – wurde auf neue Grundlagen gestellt. Neue Hochschulen und zahlreiche Seminare wurden zu diesem Zweck gegründet, z. B. das Collegium Germanicum. Auch eine tiefgreifende Reform der Klöster ist zu verzeichnen.

Alles in allem bietet der Band vor allem für weitere Leserkreise einen Überblick über das kirchengeschichtliche Geschehen in dem in Frage kommenden Zeitraum. Daß sich bei der Bewertung der historischen Ereignisse die Forscher der verschiedenen Konfessionen schon so weit nahegekommen sind – bei der Aufarbeitung der historischen Faktizität sollte es ja keinen Dissens geben – ist ein erfreuliches Zeichen aufrichtiger wissenschaftlicher Bemühungen.

Würzburg Klaus Ganzer

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von Hubert Jedin. Band V: **Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung.** Von W. Müller, Qu. Aldea, J. Beckmann, L. Cognet, P.J. Corish, O. Köhler, H. Raab, B. Schneider, B. Stasiewski. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1970. XXVIII, 669 S. Lw. DM 110.–, Subskr. DM 98.–

So, wie es nicht möglich ist, daß ein einzelner als Autor eines solchen Bandes fungiert, so ist es eigentlich auch nicht möglich, daß ein einzelner einen solchen Band gebührend würdigen kann. Es ist deshalb nur möglich, dem Leser einen Eindruck von dieser schon in wenigen Jahren zum Standardwerk gewordenen Arbeit zu vermitteln.

Der Band behandelt die anderthalb Jahrhunderte vom Westfälischen Frieden bis 1789, die man als Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung zu bezeichnen pflegt.

In der Einführung wird treffend gesagt: „Will man versuchen, diese anderthalb Jahrhunderte der Kirche trotz der verschiedenartigen und widerspüchlichen Momente zu charakterisieren, so kann man vielleicht von einer Zeit des Übergangs sprechen – des Übergangs von der Kirche, die trotz der Spaltung im 16. Jahrhundert zunächst noch in einer sich als Corpus christianum verstehenden Gesellschaft lebte, zu einer Kirche, die sich mehr und mehr auf sich selbst zurücknehmen muß. Die Schwierigkeit dieses Prozesses zeigt sich in allen Lebensbereichen der Kirche, im vergeblichen Festhalten an vergangenen Positionen sowohl wie in einer Hilflosigkeit gegenüber den Kräften einer neuen Zeit."

Schon ein Blick in die allgemeine Bibliographie zeigt große Exaktheit. Sie ist unterteilt in: Allgemeine Geschichte und Kirchengeschichte.

Der erste große Teil des Bandes behandelt: „Die Führungsstellung Frankreichs". Der erste Abschnitt dieses Teils: „Das kirchliche Leben in Frankreich" wurde von Louis Cognet verfaßt. Vf. beginnt seine Darstellung mit dem französischen Katholizismus unter Ludwig XIII. Auf engstem Raum gelingt es ihm, tiefgründig und umfassend zu informieren. Ebenso prägnant ist das, was über die christliche Erneuerung nach 1615 gesagt wird. Als Beispiel sei hier die Kurzbiographie Vinzenz' von Paul angeführt.

Ein zweites Kapitel behandelt „Ursprung und Entwicklung des Jansenismus bis 1653". Eindrucksvoll wird der Kampf gegen Port-Royal dargelegt. Was die Darstellungen auszeichnet, ist das Hineinnehmen der Ereignisse in Frankreich in die gesamte Kirchengeschichte. Es folgt eine Analyse des Gallikanismus und Protestantismus in Frankreich. „Die schmerzliche und gefährliche Lage der Protestanten bleib während des ganzen Ancien Régime ein ständiger Unruheherd, und es steht außer Zweifel, daß wir hier eine der Ursachen der Revolution zu suchen haben". (84.) Ebenfalls sehr aussagestark sind die Ausführungen über die Spiritualität im Frankreich des 17. Jahrhunderts. Auch die Theologiegeschichte, die sonst meist zu kurz kommt, gelangt zu ihrem Recht.

Der zweite Abschnitt innerhalb des ersten Teils trägt die Überschrift: „Das Papsttum zur Zeit der französischen Hegemonie" und ist von Burkhard Schneider verfaßt. Schneider spannt einen Bogen von Alexander VII. (1655–1667) bis zu Clemens XI. (1700–1721). Vf. gibt auf knappstem Raum ein umfassendes Bild über Ausrichtung und Ziele der Päpste dieses Zeitabschnitts.

Der dritte Abschnitt trägt die Überschrift: „Ausgang des konfessionellen Zeitalters in Europa – Fortschritt und Stillstand der Weltmission". Dieser Abschnitt wird mit dem von Heribert Raab verfaßten Kapitel: „Wiederaufbau und Verfassung der Reichskirche" eingeleitet. Mit Recht betont Raab, daß die im Verlauf zu den romanischen Ländern mit einiger Verspätung, in größerem Umfang erst nach 1648 einsetzende Erneuerung des religiös-kirchlichen Lebens in der Reichskirche unverständlich bleiben wird, wenn man nicht ihre besondere Verfassung und die zum Teil auch daraus erwachsenden Schwierigkeiten in Rechnung stellt. Raab geht dann auf die geistlich-weltliche Doppelfunktion der Fürstbischöfe und Fürstäbte ein und setzt damit die Stellung des Kaisers in Beziehung. Die Problematik der dynastischen Reichskirchenpolitik wird angesprochen. Weihbischöfe, Klerus und Pristerseminar werden als Personen und Institutionen der Reform gesehen.

Das folgende Kapitel wurde von Quintin Aldea verfaßt: Die Überschrift lautet: „Spanien und Portugal bis 1815". Die Struktur der Kirche in Spanien und Portugal während der Zeit von 1650 bis 1815 wird von den Regeln und der Mentalität des Ancien Régime bestimmt: seine sozial privilegierte Kirche mit einem bedeutenden landwirtschaftlichen und städtischen Besitz und mit unbestrittener Autorität über die Gläubigen, die im religiösen Bereich gründet, aber auch im politischen Einfluß bei offiziellen Stellen des Staates. Man muß den Zeitraum unterteilen: Das Jahrhundert von 1650 bis 1750 hat noch einen gegenreformatorischen Charakter, während die Zeitspanne von 1750 bis 1815 der Aufklärung zuzuordnen ist. Dieser Begriff ist jedoch genauer zu profilieren: Ist die spanische Aufklärung katholisch oder antireligiös? Welche Beziehung hat die spanische Aufklärung zu den Enzyklopädisten und der Französischen Revolution? Stimmt sie zeitlich mit der des übrigen Europa überein? – Auf alle diese Fragen gibt Vf. in diesem Abschnitt fundierte Antworten.

Der Vf. des 12. Kapitels: „Die Lage der Katholiken in Großbritannien und Irland im 17. und 18. Jahrhundert" ist Patrick J. Corish. Objektiv, jedoch nicht ohne Engagement, wird der Weg der Katholiken während eines Jahrhunderts beschrieben.

Das 13. und 14. Kapitel verfaßte Bernhard Stasiewski. Kapitel 13 behandelt: „Die orthodoxe Kirche in Rußland". Kapitel 14: „Die selbständigen und die mit Rom unierten Kirchen". Hier werden fachkundig zwei Abschnitte behandelt, die gewöhnlich in unseren Kirchengeschichten zu kurz kommen.

Besonders bemerkenswert bleibt, daß „parallel zu der Entwicklung in Ost-, Mittel- und Südeuropa, wo sich das Staatskirchentum weithin durchgesetzt hatte, auch in Osteuropa der absolute Führungsanspruch des Staates über die Kirchen Realität geworden war, der sich weder die orthodoxe Kirche noch die anderen christlichen Gemeinschaften entziehen konnten". (230).

Es folgt im nächsten Kapitel ein Überblick über die Entwicklung der orthodoxen sowie der unierten Kirchen.

Im 15. und 16. Kapitel behandelt Johannes Beckmann: „Die Glaubensverbreitung und der europäische Absolutismus".

Zunächst geht der Vf. auf die Glaubensverbreitung in Amerika ein. Sehr detailliert wird die Tätigkeit einzelner Orden in Amerika behandelt, um dann zu Aussagen über die Aufklärung und ihre Folgen zu gelangen. Dabei ist festzuhalten, daß eine gerechte Würdigung der Aufklärung in Lateinamerika immer noch äußerst schwierig ist. Vor allem Bibliotheken und Universitäten haben das Eindringen neuer Ideen und auch das Einströmen der Aufklärung mit ihren positiven und negativen Elementen vorbereitet.

Anschließend wird die Glaubensverbreitung in Afrika behandelt, während das 16. Kapitel sich der Glaubensverbreitung in Asien widmet.

Systematisch werden Entfaltung und Niedergang der Missionsarbeit in den asiatischen Ländern abgehandelt. Die angeführten drei Kapitel stellen eine prägnante und ausgewogene Missionsgeschichte dar.

Der zweite große Teil des Bandes trägt die Überschrift: „Staatskirchentum und Aufklärung. Das 17. Kapitel hat wieder Heribert Raab verfaßt, es trägt die Überschrift: „Grundlagen und Formen des Staatskirchentums besonders in den Bourbonenstaaten des 17. und 18. Jahrhunderts.

Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts wuchs von einem Pontifikat zum anderen der Druck Spaniens, Frankreichs, Österreichs, der bourbonischen Sekundogenituren der Apenninenhalbinsel auf das Papsttum. (355) Dies wird zunächst am Beispeil der Papstwahlen belegt. Das während der Gegenreformation von der Kirche um der Selbsterhaltung und der Reform willen geförderte Staatskirchentum unterscheidet sich in seiner im 17. und 18. Jahrhundert erreichten Ausgestaltung von dem älteren vortridentinischen in der konsequenten Systematik und im Doktrinarismus ...". Dieses Staatskirchentum ist ein komplexes kirchenrechtliches System mit nach den einzelnen Staaten verschieden starkem episkopalistischem, nationalkirchlichem und antikurialem Einschlag." (361)

Kapitel 18 – von Oskar Köhler – trägt die Überschrift: „Die Aufklärung". Einstieg bildet hier eine ausführliche Reflexion über den Begriff der Aufklärung. „Die Kritik an der Antike und dem Verhältnis des Humanismus zu ihr gehört mit in die aufklärerische Kritik an der Überlieferung. Benedetto Croce sieht das Zeitbewußtsein darin bezeichnet, daß man nicht nur aus der ‚Finsternis' des Mittelalters, sondern nunmehr auch aus der ‚Morgendämmerung' des Humanismus und der Renaissance in das volle Licht der Vernunft herausgetreten sei. Nicht nur im Zusammenhang mit der Kirchengeschichte ist die Veränderung im Verhältnis zum christlichen Glauben das wesentliche Moment sowohl des Zusammenhanges wie der Differenz zwischen Humanismus und Aufklärung." (376)

Im folgenden wird die Aufklärung in den politischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Länder behandelt. Fazit: „Dieser Verlust der heilsgeschichtlichen Antwort auf die Frage nach der Herkunft und auf die Frage nach der – nun pessimistisch vorgestellten oder optimistisch als Fortschritt erdachten – Zukunft ist generell die geschichtliche Situation der Aufklärung, deren Versuche, neue Antworten zu finden, man gerecht nur dann würdigt, wenn man diese Situation zwar nicht als ein zwangsläufiges, aber als ein sinngerechtes Ergebnis der abendländischen Geschichte betrachtet, und wenn man bedenkt, aus welchen Gründen die Kirche ‚die Führung verlor'". (408)

Der zweite Abschnitt des zweiten Teils behandelt das kirchliche Leben unter dem Einfluß des Staatskirchentums und der Aufklärung. Louis Cognet behandelt den Jansenismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Vf. zeigt sehr gut, daß zu dem Zeitpunkt, da der Konflikt um die Bulle ‚Unigenitus' ausbricht, Pasquier Quesnel, eine große Bedeutung zukam; er ist trotz seiner achtzig Jahre noch von einer außerordentlichen Vitalität, erstaunlich ist die unglaubliche Zahl an Memoranden, Streitschriften und Erwiderungen, die er bis unmittelbar vor seinem Tode am 2. September 1719 in Amsterdam verfaßte.

Die Spiritualität des jansenistischen Milieus im 18. Jahrhundert bleibt im wesentlichen intellektueller, psychologischer und rationaler Art. Die doktrinale Zuverlässigkeit der Werke, die sie hervorbringt, kann jedoch nicht das fortschreitende Verdorren verbergen, das sich als Folge ihres Bruches mit den lebendigen Quellen der inneren Erfahrung einstellt.

Ein weiterer Wesenszug des jansenistischen Milieus, sein Heroenkult, wird herausgearbeitet. Seine Heroen sind zunächst im wesentlichen die großen Männer von Port-Royal, die Nonnen, die Freunde. Ein weiteres sehr aufschlußreiches Kapitel ist das über die Spiritualität und ihre Entwicklung im Frankreich des 18. Jahrhunderts. Ausgangspunkt ist, daß im Frankreich des 18. Jahrhunderts der Jansenistenstreit und seine Nachwirkungen den größten Teil der religiösen Energien verzehrten und zu einer Verarmung in allen anderen Bereichen führten. Vf. arbeitet dann die mystischen Strömungen, sowie das Andachtswesen heraus.

In einem weiteren Abschnitt befaßt er sich mit der anglikanischen Spiritualität im 18. Jahrhundert. Hier ist vor allem John Wesley und der Methodismus zu nennen.

Im 22. Kapitel widmet sich Heribert Raab dem reichskirchlichen Episkopalismus von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. An Einzelbeispielen wird aufgezeigt, wie sich der Episkopalismus ausbreitete. Von Würzburg aus „wurde der Episkopalismus der Barthel-Schule, dem Schönbornschen Machtbereich folgend, in die geistlichen Staaten an Main und Mittelrhein, dann weiter nach Bonn, Köln und Salzburg und an fast alle katholischen Hochschulen getragen (490). Febronius und der Febronianismus, die Koblenzer Gravamina von 1769, sowie der Nuntiaturstreit und der Emser Kongreß werden behandelt.

Das Gegenstück zu diesem Kapitel bildet der Abschnitt über Saatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches – Theresianismus und Josephinismus.

Es bleibt hier festzuhalten, daß sich in den katholisch weltlichen Territorien die Entwicklung der Rechtsverhältnisse von Kirche und Staat kaum von der in den potestantischen Staaten unterschied.

Bernhard Stasiewski behandelt den Abschnitt über Staat und Kirche in Polen-Litauen bis zum Ende der Adelsrepublik.

Raab greift dann wieder das Thema des Untergangs der Reichskirche in der großen Säkularisation auf.

„An einem nennenswerten Widerstand Roms und der geistlichen Fürsten gegen die Säkularisation hat es aus Ohnmacht und politischer Rücksichtnahme, aus Gleichgültigkeit und kurialistischer Antipathie gegen die Reichskirche fast gänzlich gefehlt. Rom konnte und wollte im Ernst die Säkularisation nicht verhindern, sie lediglich eingeschränkt wissen." (549)

Es verurteilte sie als Ungerechtigkeit und Gewaltakt, betrachtete sie jedoch nicht als Unglück für die Kirche und betonte gelegentlich ihre heilsamen Wirkungen.

Auf die Reunionsbestrebungen eingehend, betont Vf.: „Gefördert wurde die Reunionsbereitschaft im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts durch die Toleranzbestrebungen der Aufklärung und ihre Vorstellung einer verstehenden, verzeihenden Menschlichkeit. Mit den Mitteln einer mehr und mehr säkularisierten Bildung sollten die Unterschiede der Konfessionen auf die einfachen Grundzüge einer natürlichen Religion zurückgeführt werden." (569)

Im 26. Kapitel geht es um kirchliche Wissenschaft im 18. Jahrhundert – Aufklärungstheologie und Pietismus.

Wolfgang Müller leistet hier einen wichtigen Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts. Systematische, historische wie pastorale Theologie werden gewürdigt und in den notwendigen Gesamtzusammenhang gestellt. Auch fehlt nicht ein Überblick über die evangelische Theologie.

Das letzte Kapitel – von Wolfgang Müller – befaßt sich mit Liturgie, Volksfrömmigkeit und den neuen Orden.

Im dritten Abschnitt des zweiten Teils behandelt Burkhard Schneider: „Das Papsttum unter dem steigenden Druck des Staatskirchentums." Es geht um die Pontifikate Innozenz XIII. bis zu Clemens XIV.

Die einzelnen Beiträge stehen auf höchstem wissenschaftlichem Niveau. Die Quellen- und Literaturangaben, sowie ein gutes Register steigern noch den Wert des Bandes. Die Beiträge sind sehr gut lesbar. Das Werk stellt trotz der verschiedenen Autoren, die mitgearbeitet haben, eine Einheit dar. Der Band ist in gleicher Weise für den Forscher, für den Studenten und für den interessierten Laien geeignet.

Würzburg Klaus Wittstadt

Hübinger, Paul Egon: **Die letzten Worte Papst Gregors VII.** – Opladen: Westdeutscher Verlag (1973). 112 S. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 185) kart. DM 16.80

Hübingers Untersuchung der dem Papst Gregor VII. zugeschriebenen letzten Worte: „Ich habe die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt, deshalb sterbe ich in der Verbannung" bringt neben einer umfangreichen, außerordentlich gründlichen Auseinandersetzung mit den Quellen einen ebenso umfassenden Bericht über die modernen Interpretationen, die individuelle Tendenzen und gesellschaftliche Strömungen des jüngsten Jh.s erkennen lassen, und enthält schließlich eine überraschende neue Deutung. Ausgewogen und differenziert wie der Aufbau ist auch die Sprache dieser Untersuchung. Man liest sie mit ständiger Beteiligung und wachsendem Interesse.

Wenn im folgenden einige kritische Bemerkungen vorgebracht werden, so sollen sie ein Zeichen des Respektes sein, den diese Arbeit in jeder Hinsicht verdient.

Zuerst ein paar Kleinigkeiten. Paul von Bernried läßt am Sterbelager Gregors VII. einen „ehrwürdigen Bischof" auf die letzten Worte Gregors sagen, „Herr, du kannst nicht in der Verbannung sterben, der du an Stelle Christi und seiner Apostel von Gott die Völker zum Erbe und die Grenzen der Erde als Besitz erhalten hast". Dies verbindet H. mit einer These des sonst „nicht nachgewiesenen Grammatikers Johannes von Mantua", der im Auftrag der Markgräfin Mathilde in einem Kommentar zum Hohen Lied die alte These vertrat, daß die Welt nur so lange bestehen könne, wie das römische Kaisertum existiere. Da dem deutschen König kein Volk mehr gehorche, bleibe nur übrig, den Papst als römischen Kaiser anzuerkennen. Nun hat Gregor ja im Dictatus papae formuliert, daß der Papst allein kaiserliche Insignien tragen dürfe. H. meint, durch die Verknüpfung der verschiedenen gerade zitierten Äußerungen eine „Erklärung des geistigen Wurzelgrundes" für die Forderung Gregors zu bieten: „Sie kann nur in der spirituellen Vorstellungswelt gefunden werden, die sich im Canticum-Kommentar des Johannes von Mantua dokumentiert." (22ff) Dagegen läßt sich sagen: Der Dictatus wurde in den Jahren formuliert, in denen Gregor VII. erwog, für die Zeit eines von ihm geplanten Feldzuges in Palästina dem deutschen König Heinrich IV. die Sorge für die Kirche zu überlassen (1074). Er kann in dieser Zeit kaum geglaubt haben, daß das Reich nicht mehr bestünde und daß er, um die Welt vor dem Antichristen zu bewahren, die Funktion des römischen Kaisers übernehmen müsse.

Eine weitere Kleinigkeit, die mit dem Zusammenhang von H.s Untersuchung nur am Rande zu tun hat: H. erwähnt, daß Gregor VII. als Heiliger auf einem Wandgemälde dargestellt wurde, das Anaklet II. (1130–1138) hatte anbringen lassen, und bemerkt dazu, es stelle eine Apotheose der Investiturstreit-Päpste dar. Zu deren Tradition, so fährt er fort, bekannte sich „der Kandiat der Mehrheitsgruppe älterer ... Kardinäle damit demonstrativ". H. bringt sie in Gegensatz zu den Kardinälen, die bei der Wahl 1130 „jüngere Kräfte und Ideen" vertraten (99f). Hierbei bezieht sich H. auf die Untersuchungen von Kleewitz. Schmale, dessen Untersuchungen er ebenfalls zitiert, hat jedoch nachgewiesen, daß die jüngere Kardinalsgruppe sich im Unterschied zu dem Mönchsideal an den Vorstellungen eines Klerikerideals und damit an einer von der Caritas bestimmten Lebensweise orientiert. Damit folgten aber die jüngeren Kardinäle dem frühen Reformpapsttum, vor allem Gregor VII. Die älteren Kardinäle müssen sich also, was Schmale allerdings nicht klar herausarbeitete, von der Tradition des frühen Reformpapsttums abgesetzt haben, so auch Anaklet II. Wenn man überhaupt von diesem Gesichtspunkt die Bilder in der Nikolauskapelle interpretieren möchte, müßte man darauf eingehen.

Doch nun zu H.s zentraler These. H. teilt Gregors letzte Worte in zwei Abschnitte. Für den ersten Satzteil – „Ich habe die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt" – weist H. nach, daß diese Worte auch gesondert überliefert werden. Paul von Bernried, der den vollständigen Satz als letzte Äußerung Gregors zitiert, bringt wenige Kapitel zuvor eine Szene, in der Gregor Bischöfen und Kardinälen sagt: „Nichts von meinen Mühen halte ich für erwähnenswert. Ich vertraue nur darauf, daß ich immer die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt habe."

Diese gesonderte Überlieferung ist in doppelter Hinsicht wichtig. Einmal wird hier das Psalmwort zitiert ohne die Veränderung, die in der modernen Forschung so viel Anstoß erregte. Das Psalmwort lautet ja (Ps. 44,8): „Du hast die Gerechtigkeit geliebt, und du hast das Unrecht gehaßt, deswegen salbt dich Gott, dein Gott mit dem Öl der Freude vor deinen Mitarbeitern." Da nun in der gesonderten Überlieferung der „Deswegen-Satz" fehlt, entfällt der Gegensatz zwischen dem Psalm und der angeblichen Äußerung Gregors.

H. zeigt an dieser Stelle, daß die dort verwandten Begriffe Gregor geläufig waren und daß Gregor durch an ihn gerichtete

Briefe und durch ihm vertraute liturgische Texte das Psalmwort kannte (48–62).

Ein weiterer Teil von H.s Untersuchung gilt nun dem vollständigen Satz (62ff). Er hatte schon am Anfang seiner Arbeit die späteren Überlieferungen des Satzes behandelt, bei Otto von Freising, bei Paul von Bernried. Nun wendet er sich der Lebensbeschreibung des Anselm von Lucca (62ff) und der Aufzeichnung über den letzten Willen Gregors VII. (74ff) zu. Damit muß H. seinerseits zu der Frage Stellung nehmen, warum an die Stelle von Gottes Lohn mit dem Öl der Freude der Hinweis auf den Tod im Exil trat. Verhältnismäßig viele Historiker neigten dazu, die angeblich von Gregor vorgenommene Veränderung des Psalm-Textes darauf zurückzuführen, daß Gregor, aus Rom vertrieben und in Salerno unter dem Druck der Normannen lebend, nicht frei von Bitterkeit gewesen sei, – immer vorausgesetzt, daß Gregor diese Worte wirklich gesagt hat.

Zuerst sucht H. zu zeigen, daß diese Worte damals keine Verwunderung hervorriefen. Sie stehen in der bereits 1088 abgefaßten Lebensbeschreibung des Anselm von Lucca, die zusammen mit gleichzeitig aufgezeichneten Wunderberichten das Ziel hatte, „die Kanonisation des Verstorbenen (zu) befördern". Von Anselm wird gesagt, daß er in jeder Hinsicht Gregor VII. nachgeahmt habe, und gerade die Nachahmung ist ein Anlaß, das Wort Gregors anzuführen, denn es heißt: „Er ahmte auch darin den Meister nach, der bekanntlich arm und in der Verbannung starb." Als Beleg werden dann Gregors letzte Worte angeführt. Daraus zieht H. den Schluß, „daß die Zeitgenossen Gregors VII. an dem Wort nichts für sie Auffallendes fanden". So meint H.: „Die Interpretation des berühmten Gregorwortes durch die Geschichtswissenschaft des 19. und 20. Jh.s findet in den Quellen der Zeit nicht den mindesten Anhaltspunkt. Wir müssen von ihr als einer aus dem Geist des 19. und 20. Jh.s geborenen Luftkonstruktion Abschied nehmen." (65) – Müssen wir es wirklich?

Erst einmal ist zu bemerken, daß den Zeitgenossen an Anselm auffiel, daß er vertrieben wurde und im Exil starb. Dies hebt etwa Sigebert von Gembloux hervor. Auch die Lebensbeschreibung Anselms erwähnt ausdrücklich das Exil. Sollte dieses Exil als ein Makel empfunden worden sein, dann könnte das Zitat von Gregors letzten Worten eine ganz andere Funktion haben, als H. annimmt: Es könnte zur Rechtfertigung der Tatsache dienen, daß Anselm, was eigentlich nicht zu dem erwarteten Bilde paßte, aus seinem Bistum vertrieben wurde. Sollte diese Interpretation zutreffen, dann wäre die Vorstellung von Exil doch mit negativen Assoziationen verbunden gewesen. Dann würde der letzte Teil des Satzes zur Rechtfertigung Anselms dienen oder vielleicht sogar zu seiner Rechtfertigung erfunden sein. Das würde jedoch bedeuten: Auch Gregor selbst könnte die Verbannung als Unglück angesehen haben, und damit bliebe die Frage offen, ob nicht doch eine gewisse Bitterkeit bei dieser Formulierung mitschwang.

Alles hängt also von der Interpretation des Begriffes Exil ab. In Auseinandersetzung mit dieser Frage wählt H. nun einen neuen Weg.

H. untersucht die christlichen Aussagen über Verfolgung und Leid. Selbst Gregor hat in den Briefen, die aus den verschiedenen Zeiten seines Pontifikats stammen, sich immer wieder mit Personen beschäftigt, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden. Dabei verwies er auf das Wort der Bergpredigt (Mt 5,10) „Selig, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung erleiden, denn ihrer ist das Himmelreich." In dieser Hinsicht ist kein Zweifel möglich: Gregor war der Überzeug, daß das Leiden zum ewigen Leben führe.

Die Frage ist nur, ob ein Leben im Exil auch eine „Verfolgung" darstellt. Denn es ist ja nicht dasselbe, ob ein Christ zu leiden oder gar für seine Mitmenschen zu sterben bereit ist oder ob er sich in ein Exil begibt. H. unterscheidet diese beiden Möglichkeiten nicht. Er meint, die Zeitgenossen, die Gregor anhingen, hätten sein Ende in der Verbannung als Leiden verstanden. Dabei sprechen die von ihm gebrachten Zeugnisse eindeutig dafür, daß Gregor in erster Linie Leidens- und Sterbensbereitschaft für die Verteidigung der Gerechtigkeit von seinen Anhängern erwartete, nicht Flucht in ein Exil. Gregor war sich des Unterschiedes durchaus bewußt. In einem Brief gestattet er Bischöfen, die den Druck der Gegner nicht aushalten können, die Flucht zu normannischen Schutzherren oder zu ihm selbst. Aber nicht ihnen, sondern den standhaften Oberhirten verspricht er den größeren Triumph des Ruhmes (70). Wenn H. meint, „die Zeugnisse aus den Quellen sprechen eindeutig und in großer Zahl dafür, daß ihren Verfassern und Lesern eine wenn auch nicht zwingend heilsnotwendige, so doch ebenfalls entscheidend heilsbefördernde Beziehung zwischen den Elementen, aus denen sich Gregors Abschiedswort in seiner längeren Fassung zusammensetzt, geradezu selbstverständlich war", so bleibt er dafür die Belege schuldig.

Dazu kommt noch etwas Weiteres. Die Zeugnisse, in denen das Wort exilium vorkam, die also nicht vom Leiden, sondern von der Verbannung sprechen, sehen diese Verbannung unter einem negativen Aspekt. H. selbst verweist auf Hugo von Fleury, der hervorhob, daß Gottes Gegner Pilatus „mittel- und machtlos im Exil gestorben sei" (72). Der unbekannte Autor über die Einheit der Kirche hat ebenfalls für die Tatsache, daß Gregor VII. von Gott verworfen wurde, angeführt, er sei in der Fremde gestorben. Schließlich einer der wichtigsten Zeugen, Paul von Bernried, läßt die letzten Worte keineswegs unwidersprochen. Bei ihm antwortet ja ein „verehrungswürdiger Bischof", nachdem Gregor auf seinen Tod im Exil hingewiesen hat: „Herr, du kannst nicht in der Verbannung sterben" – wir hatten die Stelle bereits besprochen. Hier wird doch offensichtlich vorausgesetzt, daß das Sterben in der Verbannung ein Geschick ist, dem sich der Mensch zu entziehen wünscht. Wenn H. also meint, es sei den Menschen in der Zeit Gregors „geradezu selbstverständlich" gewesen, eine „heilsbefördernde Beziehung zwischen den Elementen" von Gregors Satz herauszulesen, so gilt dies offensichtlich für Paul von Bernried nicht. Ich kann unter den zeitgenössischen Äußerungen, die H. beibringt, überhaupt keine einzige Quelle finden, die diesen Bezug zwischen Exil und Heil herstellt. Leiden und Sterben für die Gerechtigkeit ist eben nicht identisch mit einer Flucht ins Exil.

Dazu kommen einige weitere Bedenken. Gregor hat trotz aller Bereitschaft zu leiden lange Zeit mit dem Sieg seiner Anhänger und dem Tod oder Ende seiner Gegner gerechnet. Er war sich dieser Entwicklung so sicher, daß er – worauf H. ausdrücklich hinweist – für das Jahr 1080 eine Prophezeiung aussprach, die dann bekanntlich nicht in Erfüllung ging (86). Wer so auf einen äußeren Erfolg wartete, für den konnte eine militärische Niederlage, die ihn dazu zwang, in Verbannung zu gehen, wohl doch einen bedrückenden Charakter gehabt haben.

Nun zur Interpretation: Ist es wirklich eine „Luftkonstruktion", bei Gregor, sollten die Worte von ihm stammen, mit gelegentlicher Bitterkeit zu rechnen? Gregor meinte sicher, daß einige seiner Gedanken und Taten von Gott bewirkt wurden, aber das bedeutet ja nun nicht, daß Gregor immer – wie das einer modernen Religiosität entsprechen mag – von Gefühlen der Milde und Dankbarkeit erfüllt gewesen sein muß. Wir wissen, daß er selbst Freunden gegenüber einen recht bitteren Spott kannte. So hat er dem Abt Hugo von Cluny vorgeworfen, daß „Seine Heiligkeit offensichtlich die Mühen scheue" (Reg. I 62). Wir wissen aus seinen Briefen weiter, daß er sogar mit Gott, erfüllt von Unsicherheit und Angst, recht vorwurfsvoll sprechen konnte in Formulierungen, die – nun ja – auch nicht ganz frei von Bitterkeit sind: „So bleibt nur, daß entweder Du selbst mit Deinem Petrus das Pontifikat lenkst oder siehst, wie ich untergehe und das Pontifikat zerstört wird" (Reg. V 21). Warum sollten also die letzten Worte, vorausgesetzt, daß sie von ihm herrühren, nicht auch für eine gewisse Bitterkeit zeugen? Diese Bitterkeit enthielt gewiß keinen Vorwurf gegen Gott, eher einen Kummer über die eigene Unzulänglichkeit. – Das sind gewiß Hypothesen, doch diese liegen im Bereich des Möglichen. Hingegen scheint mir die Hypothese H.s, die zudem gar nicht als solche gekennzeichnet wird, nicht überzeugend.

Nun zur zweiten Quelle, zur „Aufzeichnung über den letzten Willen Gregors VII". Diese Quelle enthält das Zitat in der ausführlichen Fassung. Sie führt noch näher an den Tod Gregors heran, wurde sie doch 1085 abgefaßt. Die Aufzeichnung bringt eine Reihe von Äußerungen Gregors, und erst am Schluß folgt die für uns wichtige Stelle. Die anderen Äußerungen sind auch, allerdings ohne die letzten Worte Gregors, bei Hugo von Flavigny überliefert, der sie aus einem Brief Urbans II. haben will (80, 94). Die Aufzeichnung scheint vom Hofe der Markgräfin Mathilde über Europa verbreitet worden zu sein (90ff), also über den Hof, an dem auch die Lebensbeschreibung Anselms von Lucca entstand, in der ja ebenfalls die letzten Worte Gregors zitiert werden. Es wäre also durchaus vorstellbar, daß diese Worte erst dort hinzugefügt wurden.

Danach gewinnen wir eine Möglichkeit, die Geschichte der Worte zu rekonstruieren. H. vermutet, daß ursprünglich nur die Kurzfassung vorlag. Diese, glaubt er, wurde dann, um den zweiten Teil des Satzes erweitert, als eine Propagandaschrift versandt, die zeigen sollte, daß „der Verstorbene ein Heiliger sei" (101). Nun wären aber auch andere Verbreitungsmöglichkeiten vorstellbar.

So wäre denkbar, daß Gregor selbst die Worte, und zwar in ihrer kürzeren oder in ihrer weiteren Fassung, gesprochen hat. Sie brauchten keinerlei Bezug auf eine spätere Heiligsprechnung zu haben, denn sie ließen sich, wie wir sahen, auch anders interpretieren.

Weiter wäre möglich, daß der zweite Teil, also der Hinweis aufs Exil, in der Umgebung Mathildes dazukam. Er würde die Tatsache rechtfertigen, daß sich bei ihr der sonst so geachtete Anselm „im Exil" befand.

Was Hugo von Flavigny angeht, so hat er diese Worte, mochte sie nun Gregor gesprochen haben oder mochten sie am Hofe der

Mathilde ihre endgültige Fassung erhalten haben, vielleicht nicht aufnehmen wollen, weil er die mehr negativen Seiten einer Verbannung sah und den von ihm geschätzten Gregor nicht mit diesem Makel zu behaften gedachte.

So bleiben also trotz der anregenden und sehr interessanten Studie H.s weiterhin viele Fragen offen. Seine eigene Lösung, fürchte ich, wird sich, so bedauerlich wie es ist, nicht halten lassen.

Stuttgart August Nitschke

Zinnhobler, Rudolf: **Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat.** Bd 2: Die Archidiakonate Lorch, Mattsee und Lambach. – [Passau]: Verlag des Vereins für ostbairische Heimatforschung 1972. XXIII, 341 S. (Neue Veröffentlichungen des Instituts für ostbairische Heimatforschung Nr 31 b) kart. DM 35.–, öS 245.–

Die Passauer Diözese umfaßte bis in die Zeit Josefs II. auch große Teile des heutigen Österreichs, vor allem die ober- und niederösterreichischen Lande. Für die kirchliche Verwaltung, besonders für die Vergebung der Pfarreien und der andern Pfründen, waren Verzeichnisse in Gebrauch, die nach Archidiakonaten geordnet, mit zahlreichen Zusätzen versehen und von Zeit zu Zeit neuangelegt wurden. Von der Edition der verschiedenen noch erhaltenen Fertigungen dieser Bistumsmatrikeln erwartete man schon lange nicht nur zahlreiche Erkenntnisse für die lokale Kirchen- und Ortsgeschichte. Es werden auch an Hand der massierten Einträge manche Entwicklungen der allgemeinen Kirchengeschichte sehr eindrucksvoll sichtbar und kirchenrechtsgeschichtliche Besonderheiten da und dort aufgezeigt.

R. Zinnhobler, der Kirchenhistoriker von Linz, der bereits Beiträge zur Geschichte der kirchlichen Organisation in Oberösterreich veröffentlichte, hat nun zehn solcher handschriftlicher Matrikeln, die er in sechs Gruppen zusammenfaßte, gefunden. Sie stammen aus der Zeit vom 13./14. bis zum 18. Jahrhundert und werden von Z. kritisch herausgegeben und ausführlich kommentiert. Der vorliegende Band – es ist Band II einer geplanten Gesamtausgabe – bringt einen Teil des westlichen Offizialats, also des Offizialats ob der Enns, und zwar die Pfründen jener drei Archidiakonate, die im wesentlichen die heutige Diözese Linz ausmachen. Man mag die psychologischen und „technischen" Gründe dafür verstehen, daß der Vf. von seiner Heimat und dem heutigen kirchlichen Mittelpunkt ausging. Man wird freilich auf Schritt und Tritt mit Bedauern feststellen, daß man auf den ersten Band, der Passau selbst und den bayerischen Raum der alten Diözese behandeln soll, nicht zurückgreifen kann. Darin wird, wie im Vorwort gesagt wird, eine genaue Einführung in die Matrikeln und eine Anleitung zu ihrer Benützung geboten und auch die Quellenlage eingehend erörtert werden.

Die Edition der Matrikelntexte ist bis in die letzten Details genau und ausführlich. Selbst kleinste sprachliche Abweichungen werden regelmäßig mitgeteilt. Der Text ist wie folgt geordnet. Die Pfründen werden nach den Archidiakonaten Lorch (in zwei Abschnitten: nördlich und südlich der Donau), Mattsee und Lambach alphabetisch vorgestellt. Nach der Pfarreibezeichnung mit der Angabe des modernen Gerichtsbezirkes und des Kirchenpatroziniums folgen reichhaltige Literaturverzeichnisse, dann der Originaltext der Einträge, chronologisch geordnet mit der Angabe der jeweils benützten Handschrift. Der Text selbst ist in drei Kolumnen geteilt (Name der Pfründe, Kollationsgebühr und Kollator). Den Abschluß bilden der textkritische Apparat und die Anmerkungen zu den Texten. Dem Ganzen gehen ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis und eine etwas grobe Gebietskarte voraus.

Daß der Text im Lauf der Jahrhunderte in der bischöflichen Kanzlei manche Abschreibfehler erlitten hat, ist selbstverständlich. Daß auch manche Wandlungen im Abhängigkeitsverhältnis einzelner Kirchen oder in der Person des Kollators nicht immer richtig verstanden oder klar dargestellt wurden, ist begreiflich. In der Besprechung des vorliegenden Werkes durch einen Kenner der österreichischen Pfarrorganisation, H. Ferihumer, in Ostbairische Grenzmarken 15, 1973, 262/65 ist auf einige Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten der Matrikeln hingewiesen, so wenn etwa Altaussee der 50 (!) km entfernten Pfarrei Traunkirchen zugewiesen wurde. Die genaue Edition des Quellentextes dispensiert den Benützer also nicht davon, die Matrikelnangaben den Ergebnissen der Lokalforschung und der Ortskenntnis zu konfrontieren.

Die Anmerkungen machen umfang- und inhaltmäßig den größten Teil des Werkes aus. In ihnen steckt eine Unsumme von Fleiß, Spürsinn und gekonnter kritischer Überlegung. Sie bringen die Ersterwähnung der einzelnen Orte, der Kirchen, der Pfarreien, der Kapellen und ihrer Pfründen und einen Abriß der geschichtlichen Entwicklung der Pfarrei und der Kollationsrechte. Hierin liegt der immense Wert des Bandes für den Bistums- und Lokalhistoriker. Aber auch für die allgemeine Kirchengeschichte ist es doch nicht ohne Interesse, wenn man hier z. B. den Übergang der Pfarrechte von Lorch nach Enns verfolgen kann, oder wenn man die Menge der spätmittelalterlichen Pfründstiftungen in allen größeren Orten des Landes und ihre zumeist bürgerlichen Stifter vorfindet. In rund 40 Orten eines Gebietes, das keine ganz großen Städte zählte, werden neben und in der Pfarrkirche eine ganze Reihe weiterer Benefizien genannt. An über 50 Einträgen merkt man, welch tiefen Einschnitt die Reformation in Oberösterreich bedeutete und welche Arbeit nachher vor allem von den Jesuiten geleistet wurde. Das Ausmaß der josefinischen Reformen auf dem flachen Lande – übrigens gab es auch Ausnahmen bei der Schließung der Wallfahrtskirchen – und die Bedeutung des Jahres 1939, das eigentlich erst das josefinische Staatskirchenrecht beendete, werden offenbar. In den Matrikeln erscheinen auch die österreichischen Besitzungen von Bamberg, Freising, Passau und Würzburg, von Metten und Tegernsee. Eigenartige kirchenrechtliche Verhältnisse tauchen auf, sogenannte Alternativpfarreien, deren Besetzung abwechselnd dem Bischof oder dem bayerischen Landesfürsten zustand, die Vergebung von Patronatsrechten als Lehen usw. Einmal wird von einer „Konkurrenzpfarrei" geredet (117 A. 1), was doch wohl kirchenrechtlich kein Begriff sein dürfte. Dem Vorgang, daß durch Zusammenschluß zweier in verschiedenen Archidiakonaten gelegenen Pfarreien die Archidiakonatsgrenzen geändert wurden (Wallern), geht Z. sorgfältig nach. Fast unbegreiflich will es erscheinen, daß der Sitz des Pfarrers und der Pfarrkirche ursprünglich in vielen Fällen nicht am selben Ort waren (242 A. 1). Großpfarreien wie etwa Taiskirchen, die über die heutigen Landesgrenzen hinausreichten, werden erst in den nachreformatorischen Zeiten geteilt.

Nicht besonders ergiebig und nicht immer zurückhaltend genug ausgewertet sind die Nachrichten über die Patrozinien. Ferihumer machte etwa auf die verschiedenen Altersschichten des Martins- oder des Johannes Bapt.-Patroziniums aufmerksam. Auf ein Patrozinium „Flucht Unserer lieben Frau" von 1396 in Ernsthofen ist hinzuweisen. Zu erwähnen sind auch Nachrichten über Pfründen zur Erhaltung der Innbrücken (Weizenkirchen, Münzkirchen, Schärding) oder die Verwendung einer Pfründe zum Unterhalt des Kirchenchors (1568 in Enns).

Bei der Angabe der Kollaturgebühr fehlt in den Anmerkungen die Angabe der Geldsorte. So können die 150 bei Gleink wohl nicht mehr Mark sein wie die 5 im ersten Eintrag. Von wann ab wird die Mark vom Gulden abgelöst?

Von den bei einer solchen Edition bemerkenswerterweise seltenen Druckfehlern seien erwähnt Emmeraman, statt Emmeram (9 A 5); der Hinweis b) auf S. 95 ist um drei Zeilen verrutscht.

Was einem Nichtösterreicher das Nachschlagen in diesem wertvollen Handbuch erst ermöglicht und auch einem Einheimischen die Benützung erleichtern würde, wäre ein ausgedehntes Ortsregister, das der nächste Band unbedingt bringen muß. Auch ein Personenregister würde den reichen Inhalt des Bandes aufschließen und ein Heiligenverzeichnis eventuelle Zusammenhänge sichtbar machen. Schon deshalb wünschen wir dem Vf. die baldige Fertigstellung des versprochenen ersten Bandes und damit die Vollendung eines Werkes, auf das er wie das alte Passauer Bistum und das oberösterreichische Land stolz sein können.

Gröbenzell Hermann Tüchle

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. **Die Kölner Nuntiatur.** Hrsg. durch die Görres-Gesellschaft. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1969/1971.

Bd II/2: Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1590 Aug. – 1592 Juni). Bearb. von Burkhard Roberg. LI, 330 S., 4 Taf. kart. DM 52.–

Bd II/3: Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1592 Juli – 1593 Dezember). Bearb. von Burkhard Roberg. XVIII, 450 S. kart. DM 90.–

Seit Eröffnung des vatikanischen Archivs durch Leo XIII. widmet sich die Geschichtsforschung intensiv den Nuntiaturberichten.

Über den Quellenwert dieser Nuntiaturkorrespondenz, d. h. der Berichte der Nuntien und der darauf folgenden Weisungen des päpstlichen Staatssekretariats, wurde zwar oft diskutiert, er wurde jedoch von der gesamten internationalen Forschung niemals bestritten. Dies dürfte vor allem daran deutlich geworden sein, daß Belgier, Deutsche, Franzosen, Italiener und Spanier ihre Arbeiten an diesen Quellenbeständen in den letzten Jahrzehnten intensiviert haben.

Die von Roberg bearbeiteten Bände behandeln einen Abschnitt der Kölner Nuntiatur.

Unmittelbarer Anlaß zur Gründung der Kölner Nuntiatur war eine Notlage – nämlich das Verhalten des Erzbischofs von Köln, Gebhard Truchseß von Waldburg (1577–1583), der zum Protestantismus übertrat, wodurch das gesamte Erzstift dem katholischen Glauben verlorenzugehen drohte.

Erst jetzt in der Stunde höchster Gefahr war man in Rom von der Notwendigkeit einer ständigen Nuntiatur in Nordwestdeutschland überzeugt. Im Jahre 1584 wurde Francesco Giovanni Bonomi zum apostolischen Nuntius für Köln ernannt. Somit war in Köln eine ständige Nuntiatur errichtet, die sich über den ganzen Westen des deutschen Reiches und Niederdeutschland, einschließlich Flandern erstreckte.

Nachfolger Bonomis, dessen Korrespondenz Stephan Ehses herausgegeben hat, wurde Ottavio Mirto Frangipani.

Seine Nuntiaturkorrespondenz wurde von Burkhard Roberg bearbeitet. Es ist begrüßenswert, daß seit langjähriger Pause – 1899 gab Stephan Ehses i. A. der Görresgesellschaft den ersten Teil der Nuntiaturkorrespondenz Frangipanis heraus – die Görresgesellschaft die Bearbeitung der Kölner Nuntiaturakten wieder aufgenommen hat. Der Bearbeiter knüpft an die Arbeiten von Stephan Ehses an und widmet sich den restlichen Jahren von Frangipanis Nuntiaturzeit.

Das Verzeichnis der benutzten Archive zeigt, auf welch breiter Quellengrundlage diese Edition beruht. Der Bearbeiter hat es verstanden, Parallelquellen in weitem Maße mit heranzuziehen und in rechter Weise einzuarbeiten. R.s Bd leistet einen hervorragenden Dienst, europäische Geschichte über die nationalen Grenzen hinweg zu erforschen. Die hier edierten Quellen sind geeignet, die Geschichte des Papsttums als einer europäischen Institution im Zeitalter der katholischen Reform und Gegenreformation zu erschließen. In gleicher Weise dienen die Quellenbände Robergs der deutschen Geschichte und nochmals in besonderer Weise der Landesgeschichte. Dies ließe sich an zahlreichen Einzelbeispielen belegen.

Die Editionsprinzipien, die dieser Arbeit zugrundeliegen, entsprechen dem, was Heinrich Lutz und Pierre Blet in ihren Editionen herausgearbeitet haben (vergl. H. Lutz: Nuntiaturberichte aus Deutschland, Vergangenheit und Zukunft einer klassischen Editionsreihe, in: QFIAB 45, 1965, 311. Acta nuntiaturae gallicae 5: Correspondance du Nonce en France (R. Scotti 1639–1641, ed. P. Blet) (1965), X ff., vgl. auch die Sammelbesprechung französischer Nuntiaturberichte von H. Jedin, in: ZKG 1964, 347–354).

R.s Bd erfüllt in ausgezeichneter Weise alle Anforderungen, die an eine Quellenedition zu stellen sind und ist somit auch richtungsweisend für folgende Editionen.

Was die Nuntiaturkorrespondenz betrifft, bezeichnet Bearbeiter alles als wichtig, da es stets darauf ankommt, unter welchem Aspekt der Forscher die Quellen sehen muß. Diese Erkenntnis führt folgerichtig dazu, daß R. den Briefwechsel zwischen Kurie und Nuntius in extenso abgedruckt hat. Nachdem Versuche, alles in Regesten zusammenzufassen, als gescheitert betrachtet werden können (vergl. A. Wandruschka und die Besprechung K. Repgens, in: HJ 75, 1956, 213–220; RQS 49, 1954, 123–126). Die beiden hier vorgelegten Nuntiaturberichtsbände umfassen drei Jahre der Korrespondenz Ottavio Mirto Frangipanis (1590 Aug. – 1593 Sept.), der von 1587 bis 1596 Nuntius in Köln war.

R.s Veröffentlichung zeugt – wie Stichproben mit dem Original ergaben – von großem Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Text. Der Bd ist sprachlich sauber durchgearbeitet, die Regesten sind treffend und knapp gehalten. In die Anmerkungen wurden nur die notwendigsten Fragen aufgenommen, um so den Bd nicht allzusehr zu belasten.

Inhaltlich geht es in den Nuntiaturberichten Frangipanis vor allem um die Klever Frage, die Auseinandersetzungen um Osnabrück, um Hersfeld und Halberstadt, das Verhältnis der deutschen Fürsten zum Krieg in den Niederlanden und zur Thronfolge in Frankreich. Weitere Themen sind die Bemühungen um die Neuordnung und Intensivierung des kirchlichen und religiösen Lebens, die Reformen der Verwaltung und die Sanierung der Finanzen im Kurstift Köln.

In der ausführlichen Einleitung wird der Nuntius vorgestellt sowie in die Quellenbestände eingeführt, ferner werden die Editionsgrundsätze entwickelt. Von seinem Werdegang her paßt Frangipani ganz in die Reihe der ersten Kölner Nuntien. Der Neapolitaner wurde mehrfach von Gregor XIII. zu Sonderaufgaben herangezogen, ferner war er im kurialen Dienst tätig. Seit August 1587 wirkte er in Köln. Treffend schreibt R.: „Im niederdeutschen Köln scheint sich der Neapolitaner – wie viele seiner italienischen Amtskollegen im Norden – nicht sehr wohlgefühlt zu haben." (XXIII) Wie alle Nuntien des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts in Köln ragt auch Frangipani durch Zähigkeit und Beharrlichkeit sowie durch rasches und energisches Handeln hervor. Bearbeiter zeichnet ein sehr plastisches Bild dieses Nuntius. So werden sein Aufgabenbereich in Köln beschrieben, sein Verhältnis zu Mitarbeitern, seine Korrespondenz, sowie die schwierige Frage seiner Ablösung durch Coriolano Garzadoro.

In einem weiteren großen Abschnitt der Einleitung behandelt der Bearbeiter die Quellen. Neben den vatikanischen und neapolitanischen Beständen, die die Quellenbasis der vorliegenden Edition bilden, wurden auch Materialien aus dem vatikanischen Archiv in den Band eingearbeitet: Die Breven, ein Briefbuch aus der Bibliotheca Vaticana, sowie aus der Bibliotheque Nationale Paris, eine vermutlich aus der Feder von H. Stravius stammende Biographie des Nuntius, in die wichtige Aktenstücke aus dem Kölner Nuntiaturarchiv im Wortlaut eingefügt sind.

Von den in Frage kommenden deutschen Archiven sind vor allem zu nennen das Staatsarchiv Osnabrück, die Archive in München, das Stadtarchiv in Köln, das Staatsarchiv in Düsseldorf.

Vorbildlich wie die gesamte Edition ist auch das, was im dritten Abschnitt der Einleitung über Editionsgrundsätze und Textgestaltung gesagt wird.

Die beiden Bände mit ihren 428 Nummern stellen einen wichtigen Beitrag zur Landesgeschichte, zur Geschichte der Kölner Nuntiatur und zur Geschichte des Papsttums dar.

Würzburg Klaus Wittstadt

Lill, Rudolf: **Die Wende im Kulturkampf.** Leo XIII., Bismarck und die Zentrumspartei 1878–1880. – Tübingen: Max Niemeyer 1973. S. XX, 227–282; 658–729 (Sonderdruck aus: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken Bd 50, 1971; Bd 52, 1972) kart. DM 28.–

In seiner Besprechung des ersten Bandes des für seine Zeit beachtenswerten Werkes von Johannes Kißling „Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reich", 3 Bde., Freiburg 1912–1916, stellte Franz Seppelt in dieser Zeitschrift fest, daß bei aller Anerkennung der Leistung des Verfassers das Werk „nicht Endgültiges (zu) bieten" vermöge, da dies erst möglich sei, wenn „all die Archive sich öffnen werden" (ThRev 11, 1912, Sp. 415).

Als der damalige Breslauer Privatdozent, der später als Ordinarius für Kirchengeschichte selbst eine Reihe von Beiträgen zur Geschichte des Kulturkampfes veröffentlichte und anregte, dies schrieb, mochte er nicht nur an die umfangreichen Registraturen betreffend Kulturkampf in den preußischen Ministerien und staatlichen Mittel- und Unterbehörden gedacht haben, sondern auch an die kirchlichen Archive, nicht zuletzt an die umfangreichen und inhaltsschweren Materialien in den Vatikanischen Archiven. Während seitdem entscheidende Quellenmaterialien zum Kulturkampf aus den staatlichen Provenienzien ediert oder aufgearbeitet wurden[1], waren wir bisher über die Vatikanische Kulturkampfpolitik im einzelnen nur unzureichend unterrichtet, – trotz der freilich unkritischen Passagen im dritten Band der autorisierten Biographie Leo's XIII. von Sodernini.

Es sollte noch Jahrzehnte dauern, bis Rudolf Lill, seit 1965 Stipendiat am Deutschen Historischen Institut in Rom, die Genehmigung erhielt, sämtliche in den Vatikanischen Archiven nachweisbaren Akten, die den deutsch-preußischen Kulturkampf betreffen, einzusehen und für eine auf mehrere Bände konzipierte Quellenedition auszuwerten, auch diejenigen Akten, die über das Jahr 1878 hinausreichen und für die allgemeine Benutzung gesperrt sind.

Der hier vorliegende Sonderdruck stellt eine erste ausführliche Analyse des ersten Bandes der vom Vf. bearbeiteten Edition dar, die 1970 unter dem Titel „Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Leo XIII. Teil I 1878–1880" erschienen ist. Sie wurde deswegen relativ breit angelegt, weil Vf. „die Sprachbarriere überbrücken (möchte), welche die meisten deutschen Leser von italienisch-sprachigen Texten trennt" (S. XI.). Will man sie angemessen würdigen, erscheint es erforderlich,

[1] Vgl. Rudolf Morsey, Bismarck und der Kulturkampf: AKG 39 (1957), S. 232–270; ders., Probleme der Kulturkampfforschung: Hist. Jb. 83 (1964), S. 217–245; Herbert Lepper, Hundert Jahre Kulturkampf in Deutschland – Bilanz der Forschung: Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft 1973, Köln 1974, S. 67–68 (Résumé eines Vortrages; der erweiterte Vortrag erscheint demnächst im Hist. Jb.)

zunächst einige wenige Bemerkungen über die von L. für die „Vatikanischen Akten" herangezogenen Bestände aus den Vatikanischen Archiven vorauszuschicken und die von ihm praktizierten Grundsätze der Aktenauswahl zu erläutern.

Bei den unter 270 Nummern erfaßten etwa 350 Dokumenten handelt es sich um die diplomatische Korrespondenz der Kurie und ihrer diplomatischen Vertreter im deutschsprachigen Raum. Sie stammen aus den Archiven des Staatssekretariats, der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten sowie der Münchener und Wiener Nuntiatur. Die schwierige und entscheidende Frage der „Textauswahl" wurde einleuchtend und richtig dahingehend gelöst, daß nur Akten aufgenommen wurden, die einmal von kirchenpolitischer Relevanz sind und zum anderen die Verhältnisse in Preußen und im Reich betreffen. Auf die Aufnahme von Materialien zur Charakterisierung der innerkirchlichen Lage in den einzelnen Diözesen Preußens während des Kulturkampfes wurde ebenso verzichtet wie auf die Einbeziehung der Kirchenpolitik in den einzelnen Bundesstaates.

Das erste Kapitel der Untersuchung behandelt die Verhandlungen Leos XIII. und Bismarcks von Februar bis August 1878 (227–254). Sie waren gekennzeichnet durch die allzu optimistischen und einseitigen Initiativen des Papstes, eine „Wendung im Kulturkampf" herbeizuführen, und zwar auf der Basis einer vertraglichen Vereinbarung. Das eigentliche Motiv, das Leo veranlaßte, mit Berlin in direkte Verhandlungen zu treten, war die Überzeugung von der gemeinsamen Plattform der politischen Grundeinstellung: Antisozialismus und Aufbau einer Politik der konservativen Kräfte in Europa. Die ersten Fühlungnahmen der Kurie mit Bismarck erwiesen jedoch, daß die Konzeption des Papstes, einen „Vertrag zwischen Papsstum und Kaisertum" herbeizuführen, das „Selbstverständnis des modernen Staates, die komplexe politische Struktur Preußens und Deutschlands, die Parteiverhältnisse im Landtag und Reichstag sowie die vielfachen psychologischen Hindernisse, die der Befriedigung im Wege standen, zu wenig in Rechnung" stellte (230). Der Abschluß der Verhandlungen, das Kissinger Treffen zwischen Bismarck und dem Nuntius Masella, das am 30. Juli 1878 begann, war gekennzeichnet durch die volle diplomatische Niederlage des Nuntius, der seinem Verhandlungspartner nicht im geringsten gewachsen war. Er mußte sich eingestehen, daß es das erste Ziel Bismarcks war, das Zentrum zu schwächen, und daß dieser keine eigentlichen Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl beabsichtigte, sondern nur einen „Waffenstillstand", doch keinen Frieden anbot, diesen allerdings abhängig machte vom künftigen Verhalten des Zentrums.

Die Zwischenverhandlungen vom September 1878 bis Juni 1879, die im zweiten Kapitel dargestellt werden (254–282), waren bestimmt durch dilatorische Korrespondenzen zwischen dem neuen Kardinalstaatssekretär Nina und Bismarck, in denen beide Partner auf ihren bisherigen Standpunkten beharrten. Sie wurden begleitet von dem Bemühen der Kurie, die Position der preußischen Bischöfe zu erkunden und das Zentrum zu weitgehenden Zugeständnissen an den Reichskanzler zu bewegen; erklärtes Ziel der Bischöfe war die Wiederherstellung des status quo, während die Zentrumspartei durch Windthorst und Moufang die Kurie wissen ließ, daß sie auf ihrer vollen politischen Unabhängigkeit bestehe und jeden falschen Kompromiß an die Politik Bismarcks ablehne.

Bei den konkreten und intensiven, vom Vatikan dem Wiener Nuntius anvertrauten Verhandlungen vom Juli bis Dezember 1879, die im dritten Kapitel verfolgt werden (657–689), wurde eine relativ weitgehende und für beide Seiten einen annehmbaren Kompromiß ermöglichende Annäherung der Standpunkte erreicht. Sie schienen in doppelter Hinsicht unter positiven Auspizien zu stehen: Die konservative Wende in Preußen führte im Juli zum Rücktritt Falks, in der Außenpolitik vollzog sich eine Hinwendung Bismarcks zu Österreich, zu der eine Verständigung mit dem Papste ebenfalls gut paßte. Freilich überschätzten Leo XIII. und sein Staatssekretär den Wert, den der Kanzler einer Allianz mit der Kirche für eine gemeinsame antirevolutionäre Politik beimaß, und es war insofern kennzeichnend für die vom „Wunschdenken" (660) bestimmte Politik Leos und seiner Berater, daß sie die zur Vorsicht mahnenden und vor allzu großen Illusionen warnenden Stellungnahmen Melchers und Windthorsts kaum zur Kenntnis nahmen. Wie sehr die Kurie diesem Wunschdenken verhaftet war, offenbarten die Verhandlungen, die der Wiener Nuntius mit dem dortigen deutschen Botschafter, dem Fürsten Reuß, zu führen hatte. Er hielt selbst die auf seine Veranlassung erfolgten erweiterten Instruktionen Leos für völlig unzureichend, und die mit Bismarck am 15. und 16. September 1879 in Bad Gastein geführten Gespräche ließen die unveränderte Haltung des Kanzlers in voller Deutlichkeit erkennen. Dieser widersetzte sich energisch der Rückkehr der „verbannten" Bischöfe in ihre Diözesen und schlug stattdessen die Ernennung neuer vor, er beharrte weiterhin auf der uneingeschränkten „Anzeigepflicht" und schlug zur Überraschung des Nuntius als modus vivendi die Rückkehr zur Bulle „De salute animarum" von 1821 vor, forderte also die Rückkehr zum absolutistischen Kirchensystem. Bezüglich der Maigesetze stellte der Kanzler eine Gesetzesprüfung in Aussicht, deren Inhalt zwischen einem Beauftragten des Kultusministeriums und Vertretern der Nuntiatur ausgehandelt werden sollte. Doch zeigten diese, daß sich an der Haltung des Kanzlers nichts geändert hatte.

Dieser war, wie das vierte Kapitel zeigt (689–729), letztlich nicht gewillt, die Verhandlungen mit der Kurie weiterzuführen, sondern entschlossen, staatlicherseits Fakten zu setzen. Die Versuche Leos XIII., den Kanzler durch sehr weitgehende Konzessionen wieder an den Verhandlungstisch zu bringen, mußten daher scheitern. Mit der Einbringung eines kirchenpolitischen Gesetzentwurfes in den Landtag am 19. Mai 1880 unterstrich Bismarck seinen Willen, selbst Herr des politischen Handelns zu sein. Es war zugleich der Versuch, das Zentrum politisch zu desavouieren. Die Vertragspolitik, auf die der Papst, teils verstrickt in eigene Illusionen, teils getäuscht durch Bismarcks schillernde Erklärungen, gesetzt hatte, war gescheitert.

Wenn im Vorherigen die Ergebnisse der Untersuchung von L. recht ausführlich referiert wurden, so geschah dies auch deshalb, weil sie die hohe wissenschaftliche Bedeutung der vom Vf. bearbeiteten, eingangs vorgestellten „Vatikanischen Akten" in voller Deutlichkeit erkennen läßt. Mit dieser Edition ist die Kulturkampfforschung zweifellos in eine neue Phase getreten. Allerings dürfte auch deutlich geworden sein, daß die Frage nach der politischen Willensbildung im Vatikan auf Grund der von L. edierten und in dieser Untersuchung aufgearbeiteten Materialien noch nicht als völlig geklärt erachtet werden kann: Die Tätigkeit sowohl der Kardinalskommission für Deutschland innerhalb der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten als auch das sogenannte geheime Kabinett Leos XIII., mit dessen Hilfe der Papst über die Köpfe des Staatssekretariats und der genannten Kommission direkte vertrauliche Korrespondenzen mit Persönlichkeiten des kirchlichen und politischen Lebens in Deutschland zu führen pflegte, bleibt weitgehend im Dunkel, weil sie offenbar im laufenden Schriftgut kaum Niederschlag fand.

Mit den hohen Erwartungen auf den Abschluß der Edition der „Vatikanischen Akten", die auch den Pontifikat Pius' IX. miteinbeziehen wird, verbindet sich die Hoffnung, daß sich Lill dazu entschließen möge, eine umfassende „Geschichte des Kulturkampfes in Deutschland" in Angriff zu nehmen, die das bisher – auch in den Vatikanischen Archiven – noch ungehobene Aktenmaterial aufarbeitet und die in der bisherigen Forschung zu kurz gekommene Verflochtenheit des Kulturkampfes mit der Bismarckschen Außen-, Innen-, Wirtschafts- und Sozialpolitik einerseits und der kurialen Gesamtpolitik andererseits erhellt.

Aachen Herbert Lepper

Weber, Christoph: **Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII.** Mit Berücksichtigung der Beziehungen des Hl. Stuhles zu den Dreibundmächten. – Tübingen: M. Niemeyer 1973. XIX, 594 S. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd XLV) Ln DM 134.–

Die Erforschung der Politik Leos XIII. hat schon früh zahlreiche Historiker gefesselt und ihren Niederschlag in einer ansehnlichen Fachliteratur gefunden. Dennoch sind, wie Vf. betont, die „feineren Strukturen" der innervatikanischen Vorgänge und Meinungsbildung jener Epoche neben dem relativ gut bekannten äußeren Faktenablauf noch weithin unerforscht. Ein Grund dafür liegt in dem Umstand, daß es für den Vatikan im Gegensatz zur Politik der Staaten keine Trennung zwischen Außen- und Innenpolitik gibt, daß er in allen europäischen Staaten mit katholischem Bevölkerungsanteil zugleich „drinnen" und „draußen" ist. Diese Eigentümlichkeit wird besonders in der einzigartigen Stellung der päpstlichen Diplomatie deutlich.

Zur Erforschung der nach außen hin kaum in Erscheinung tretenden vatikanischen Gruppierungen und Flügel sowie verschiedener Behörden mit ihrem Personal liefert Weber einen höchst gewichtigen Beitrag. Methodisch wie thematisch knüpft er in etwa an seine Dissertation an („Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888", Mainz 1970), denn hier wie dort stehen die von außen schwer erkennbaren Richtungskämpfe und die Behördentätigkeit mit ihren tonangebenden Persönlichkeiten im Mittelpunkt des Interesses. Die zentralen Figuren Johannes de Montel, österreichischer Auditor an der Rota und einer der im stillen einflußreichsten Kurialbeamten seiner Zeit, sowie Kurd von Schlözer, 1881–92 preußischer Gesandter beim Päpstlichen Stuhl, dem wie kaum einem Diplomaten die Akkomodation an das schwierige römische Terrain gelang, beide begegnen uns in der Arbeit zum Abbau des Kulturkampfes wie auch in der zur vatikanischen Politik unter Leo XIII.

Vf. hat seine Publikation „Quellen und Studien" genannt, weil er in unkonventioneller Weise Quellen und Forschungsbeiträge nebeneinander stellt. Im übrigen betont er den notwendigerweise fragmentarischen Charakter seiner Veröffentlichung, weil der für seine Fragestellung maßgeblichste Quellenbestand, die vatikanischen Akten des Pontifikates Leos XIII., noch nicht zugänglich ist. Außerdem fehlen vatikanische Gegenstücke zu den für die europäische Politik des 19. Jahrhunderts längst selbstverständlichen Editionen amtlicher Akten der Außenministerien, ferner Tagebücher, Briefe und Aufzeichnungen maßgebender vatikanischer Politiker. Um so eindrucksvoller demonstriert Weber, was auch ohne Kenntnis dieses für eine abgerundete Darstellung unentbehrlichen Materials möglich ist.

Im 1. Kapitel legt Vf. aus dem Archiv des Campo Santo Teutonico eine Biographie de Montels vor, die Anton de Waal nach dessen Tod (1910) niederschrieb, die aber aus kirchenpolitischen Bedenken damals nicht veröffentlicht werden konnte. Aus ihr ergeben sich nicht nur neue Einsichten in die amtliche Tätigkeit des Prälaten, sondern auch in seine Lebensgewohnheiten und in das weitläufige Geflecht seines persönlichen Bekanntenkreises. Das ist insofern von größtem Reiz, als sich eine klare Grenzlinie zwischen persönlicher und kirchenpolitischer Wirksamkeit hier kaum ziehen läßt.

Ein weiteres Kapitel widmet Vf. dem Geheimkabinett, den Kardinalskommissionen und den politischen Beratern Leos XIII. Diese zentrale Untersuchung zeigt den spezifischen Regierungsstil des Papstes auf, „der darin bestand, stets zweispurig vorzugehen, um sich jederzeit aus einer nicht mehr erfolgversprechenden oder gefährlichen Aktion zurückziehen zu können" (114). Gerade hier macht sich die wenig günstige Quellenlage schmerzlich bemerkbar: Weber muß sich mühsam an seine Untersuchungsobjekte herantasten. Dennoch ist das von ihm gezeichnete Bild, das er selbst wiederholt ein Zwischenergebnis nennt, hochinteressant und aufschlußreich für den komplizierten Prozeß der innerkirchlichen Meinungsbildung. Das gilt auch für die vom Vf. in allen Publikationen mit Recht so ausgiebig betriebenen personalgeschichtlichen Untersuchungen. Wer selbst auf diesem Gebiet gearbeitet hat, ahnt, welche immense Vorarbeit hinter den hier mitgeteilten Lebensdaten und Charakteristiken steht. Dadurch gewinnt die Arbeit zugleich ihren Wert als Orientierungshilfe für das zeitgenössische vatikanische und diplomatische Personal.

Ganz personal-, zugleich aber auch behördengeschichtlich orientiert sind auch die im 3. Kapitel vorgelegten 18 „Lettere Vaticane" des Historikers Raffaele de Caesare (1882/84), der wesentliche Einsichten über den Hof und die Umgebung Leos XIII. vermittelt. Weber betont (S. XIII), daß jene Zeitgenossen, die dem Forscher den Zugang zu den Zusammenhängen der vatikanischen Innen- und Außenpolitik am ehesten ermöglichen – für ihn sind das de Montel, F. X. Kraus, de Caesare und Schlözer – einerseits an den politischen Auseinandersetzungen beteiligt waren, sich andererseits aber mit den von ihnen zu vertretenden offiziellen Positionen nie vollständig identifizierten. Frei von aller doktrinären Fixierung besaßen sie trotz aller Bindung an ihre geistige bzw. politische Heimat die Fähigkeit zur Selbstkritik wie auch das unabdingbare Einfühlungsvermögen in Lage und Anliegen ihrer Partner. Das souveräne Urteil des Autos rechtfertigt daher den – hervorragend kommentierten – Wiederabdruck der 18 Briefe de Caesares.

Im 4. Kapitel legt Vf. Quellen zur deutschen und italienischen Politik Leos XIII. aus der spannungsgeladenen Zeit zwischen der Karolinenvermittlung vom Herbst 1885 und dem Scheitern der Versöhnungsbestrebungen mit Italien im Sommer 1887 vor. Das 5. Kapitel ist den deutsch-vatikanischen Beziehungen der Jahre 1891–93 gewidmet, die namentlich durch die Hinwendung des Hl. Stuhles zur französischen Republik gekennzeichnet sind.

Die Lektüre dieses Buches ist höchst anregend. Es informiert nicht nur sehr dicht über die in ihm untersuchten Vorgänge, sondern weist auch der künftigen Forschung manchen Weg. Überdies dürfte die Beschäftigung mit der Politik Leos XIII. auch für den heutigen Kirchenpolitiker von größtem Interesse sein. Weber hat mit diesem Buch einen neuen Maßstab gesetzt.

Bonn Erwin Gatz

Ackermann, Josef: **Heinrich Himmler als Ideologe.** – Göttingen, Zürich, Frankfurt: Musterschmidt (1970). 317 S. Lw. DM 78.–

„Ideologie" ist heute ein Schlagwort für sehr gegensätzliche Inhalte. A. faßt Ideologie als Synonym für „Weltanschauung" und meint damit das, was man als „politisches Weltbild" oder „politische Anthropologie" bezeichnen könnte.

Der Diplomlandwirt Himmler (1900–1945) war kein Theoretiker. Er hat sich daher nie systematisch über die Voraussetzungen, die Einzelheiten und die Folgen seiner Weltanschauung geäußert. Die Quellenlage zur Rekonstruktion dieser Weltanschauung ist aber besser als bei den meisten anderen Größen des Nationalsozialismus. Freilich fließen auch für Himmler die Quellen für die verschiedenen Etappen seines Lebens unterschiedlich. Am besten ist die Entwicklung bis 1924 resp. 1933 erforschbar; es gibt Tagebuchaufzeichnungen aus dem Jahrzehnt 1914/24, außerdem eine Korrespondenzliste 1918/26 und eine von A. erstmals herangezogene „Leseliste". Diese enthält für die Zeit 1919/1933 Notizen über die Bücher, die Himmler gelesen hat. Vf. kündigt (13 Anm. 2) an, daß er diese hoch interessante Quelle zusammen mit Ulrich Popplow in einer Untersuchung über die Lesegewohnheiten der Jugend in der Weimarer Ära publizieren wolle. Für die Zeit ab 1933 gibt es umfangreiche Fragemente von Akten der SS-Führung, die Reden Himmlers sowie SS-Zeitungen, besonders das Schulungsorgan der SS („SS-Leithefte"), von dem A. annehmen darf, daß Himmlers Ansichten darin ziemlich genau getroffen wurden.

Dieses Material hat A. mit großer Mühe verzettelt und in sechs unterschiedlich umfangreichen Kapiteln, die nach Sachgesichtspunkten gegliedert sind, rekapituliert, meist unter wörtlicher Zitierung der entscheidenden Sätze (I: Charakterisierung Himmlers und seine geistige Entwicklung bis zum 3. Lebensjahrzehnt; II: Germanentum–Christentum; III: Die Schutzstaffel; IV. Die Endlösung der Judenfrage; V. Das Reich; VI: Himmler und der Osten). Diese Methode erlaubt es dem Vf., alles, was er zu „SS als Orden" oder „Volk ohne Raum" finden konnte, hintereinander mitzuteilen, wobei manche Reden oder Quellen fast in jedem Abschnitt auftauchen. Die Methode bereitet also Quellenmaterial auf.

Vf. möchte außerdem die „Herkunft der Ideologie" untersuchen und die „Frage nach ihrer politischen Wirksamkeit" beantworten.

Diese beiden Ziele werden nur sehr unvollkommen erreicht. Die geistige Durchdringung des Stoffs und seine Einordnung in die größeren Ströme der geistesgeschichtlichen Entwicklung fehlen ebenso, wie der Autor auch die interessanten sozialgeschichtlichen Bezüge seines Themas kaum erörtert. Er bleibt bei der Deskription stehen und dringt weder zu einer wirklichen Analyse noch zu einer genetischen Darstellung vor. Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen:

1) S. 31ff behandelt er, daß Himmler, der aus einem streng katholischen Elternhaus stammte, sich zwischen 1919 und 1924 von der Kirche löst. Warum dies geschehen ist, wie es sich vollzog, welche Gründe dafür nachzuweisen oder anzunehmen sind, bleibt unerörtert.

2) S. 97/126 behandelt A. „Die SS als Orden". Vorbild Himmlers seien die „Gesellschaft Jesu" und der „Deutschritter-Orden" gewesen. Daß Himmler dies häufig geäußert hat, belegt Vf. mit guten Quellen. Ob, und wenn ja, in welchem Umfange, diese Behauptung zutreffend ist, wird von A. dagegen nicht erörtert; die Tatsache, daß Hitler – gelegentlich – Himmler als „seinen Ignatius von Loyola" bezeichnet und Schellenberg bekundet hat, daß „Himmler die Organisation der SS ‚nach den Grundsätzen des Jesuitenordens aufgebaut' habe", ist vielleicht interessant, sagt aber überhaupt nichts über die Richtigkeit dieser Behauptung aus. Was A. selbst (101) über Ignatius und die Bedeutung der Autorität und des Gehorsams bei den Jesuiten sagt, ist so peinlich dürftig, daß es sich nicht lohnt, die Abwegigkeit im einzelnen nachzuweisen.

A. hat seiner Darstellung 40 Dokumente beigegeben, die zum Teil ungedruckt waren – allerdings ist der Drucknachweis nicht ganz vollständig –, einige der Dokumente in Photokopie mit Transskription. Das interessanteste Stück ist wohl Dokument 1 und 6, ein Stück aus Himmlers „Leseliste".

Wie der Verlag mitteilt, hat Vf. an diesem Werk fünf Jahre lang gearbeitet; es ist in Ankara geschrieben worden, weshalb die Spezialliteratur nicht vollständig herangezogen werden konnte. An Fleiß hat A. es offenbar nicht fehlen lassen. Eine befriedigende historische Untersuchung der Ideologie Himmlers aber leistet dieses Buch, dem alle Mängel einer Erstlingsarbeit (Göttinger Dissertation?) deutlich anhaften, nicht. Das Verdienst A.s besteht in der fleißigen Zitatenlese und in der erstmaligen Benutzung der „Leseliste", deren Publikation (über die Angaben bei Bradley F. Smith: Heinrich Himmler, A Nazi in the Making, 1900–1926. Stanford: Hoover Institutions Press, 93 [1971] S. 173ff hinaus) wissenschaftlich wichtig wäre.

Bonn-Ippendorf Konrad Repgen

Greshake, Gisbert: **Gnade als konkrete Freiheit.** Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius. – Mainz: Grünewald (1972). 343 S. kart. Studienausgabe DM 48.–

Diese beim kath.-theologischen Fachbereich der Universität Tübingen eingereichte Habilitationsschrift des Wiener Dogmatikers

Gisbert Greshake stellt sich die Aufgabe, „die Theologie des Pelagius herauszuarbeiten und für das Heute fruchtbar zu machen" (42). Somit bedient sie sich „geschichtlicher Methoden und historischer Vorarbeiten, ihre Zielsetzung aber ist systematischer Art" (40), wobei sie sich durch die Forschungslage gezwungen sieht, „ein großes Stück der im strengen Sinn historischen Arbeit selbst zu leisten" (S. 5, Anm. 1). Es soll nicht die Aufgabe der Besprechung sein, eine detaillierte Inhaltsangabe des Buches vorzulegen. Das ist infolge der äußerst übersichtlichen Aufgliederung und Anordnung des Stoffes sowie des vorzüglichen Inhaltsverzeichnisses auch nicht nötig.

Das Anliegen des Autors besteht darin, zu einer Theologie der Gnade zu finden, wie sie „der heutigen Welterfahrung entsprechen könnte" (24). „Denn aus der Geschichte kommt uns nicht nur der Reichtum eines jahrtausendlangen Bemühens um das Verstehen der Gnade entgegen – in der Geschichte haben sich auch die Aporien herausgebildet, die zur heutigen Problematik geführt haben. Muß da nicht auch die Geschichte selbst zur Lösung heutiger Probleme beitragen können?" (ebd.). Da es auf dem Feld der Gnadenlehre nur die augustinische Tradition gebe, so könne eine „Übersetzung der [unaufgearbeitet gebliebenen] pelagischen Theologie in das Hier und Heute" (277) für die Frage nach der geschichtlichen und gesellschaftlichen Vermittlungsgestalt von Gnade neue Einsichten erschließen. „Ist – pointiert gesagt – bei Augustin das Gnadengeschehen ein Geschehen hinter oder über der Geschichte und nur im Hinblick auf das Heilswerk Christi (und in abgeschwächtem Sinn auch auf die Heilsgemeinschaft der Kirche) als conditio sine qua non an die Geschichte gebunden, so ist für Pelagius die Gnade ein Wirken Gottes, das in vielfältigen Formen in der Geschichte selbst begegnet als eine konkrete, erfahrbare, verifizierbare Kraft, die den Menschen zur Freiheit befreit" (228). Das ist die durchgängige These des Autors, die in vielfältiger Ausdrucksweise sich als roter Faden durch das ganze Buch zieht. „Die Heilsgnade ist (bei Pelagius) nicht, wie bei Augustin, eine innere, unanschauliche Kraft, eine Art unsichtbarer Arznei, die Christus uns unbemerkt, unmarkierbar in Zeit und Raum als geheimnisvoll wirkender Arzt einflößt. Die Gnade ist für Pelagius vielmehr Christus selbst, sein Wort und Tun, sein radikales Recht-Sein und seine radikale Liebe, die er in seinem Leben und Sterben, das uns in der Verkündigung vergegenwärtigt wird, verwirklicht hat" (114). „So ist deutlich, daß nach pelagischer Konzeption vom Bild Christi her, von seinem Wort, Beispiel und seiner Hoffnungsbotschaft eine Kraft ausgeht, die den Menschen in Christus hinein-bildet. Darum ist die pelagische Gnade ... eine wirksame Gabe, die dem Menschen neue Freiheit schenkt" (121). Für Augustin hingegen gilt nach G.: „Nicht eigentlich das Christusgeschehen vermittelt Gnade, sondern die Gnadenordnung Gottes setzt das Christusgeschehen als historisches ‚Vehikel' und unerläßliche Vorbedingung, daß Gott auch uns (direkt und unmittelbar!) seine Gnade erteilt ... das Christusgeschehen tritt nicht qualifizierend in das eigentliche Liebes-Geschehen zwischen Gott und Mensch ein" (226f). Ein ähnlicher Extrinsezismus kennzeichnet nach G. auch die augustinische Ekklesiologie: „Die Zugehörigkeit zur Kirche [ist] zwar die unbedingte Voraussetzung und Folge göttlichen Gnadenwirkens, aber dieses Wirken selbst vollzieht sich in der Direktheit der verborgenen Gott-Seele-Beziehung. Zwischen kirchlichem Tun und innerer Begnadigung bleibt der unvermittelte Bruch zwischen Innen und Außen; auch hier waltet zwischen beidem allenfalls eine ‚okkasionalistische' Geschehensparallelität" (224f). Für Pelagius dagegen ist die Kirche die „konkrete Gestalt der Gnadenvermittlung" (139).

Alles in allem läßt sich zusammenfassen, „daß für Augustin Gnade nur verifizierbar ist an und innerhalb der menschlichen Subjektivität ..., während für Pelagius die Geschichte und die konkreten geschichtlichen Situationen in den Gnadenprozeß konstitutiv hineingenommen sind und so zur Erscheinungsgestalt und zum Verifikations-Ort der Gnade werden" (268). Der Grund für die Einseitigkeit des augustinischen Gnadenverständnisses liege in der „neuplatonischen Entwertung des sinnlichen ‚Außen'" (208) und in der Vergleichgültigung des Geschichtlichen (214).

Hinsichtlich der Bestimmung des pelagischen Schrifttums basiert die Arbeit auf den Forschungen von G. de Plinval, Pélage, Lausanne 1943, „dem bis heute unübertroffenen Standardwerk über Pelagius" (43, Anm. 30), und gibt darüberhinaus keine neuen Gesichtspunkte. So werden alle Schriften, die de Plinval Pelagius zuschreibt, vom Vf. faktisch auch als pelagisch zitiert (denn „sie sind ein authentischer Ausdruck dessen, was als theologisches Programm mit dem Namen Pelagius verbunden werden kann und muß" 42), wenngleich er einräumt, daß manche unter diesen Schriften auch Werke der ersten Generation pelagianischer Autoren sein können.

Aber was hat als theologisches Programm des Pelagius zu gelten? Um die Frage nach dem Specificum pelagischer Theologie anzugehen, stellt Vf. folgende für seine Pelagiusinterpretation maßgebenden Leitlinien auf: „Die praktisch-kerygmatische Tendenz der pelagischen Theologie (Hinweis I), der programmatische Prolog zum Pauluskommentar (Hinweis II), sprachstatistische Feststellungen über die Bedeutung der Worte *exemplum-forma-imago* und *imitari-provocari* (Hinweis III) sowie die antidualistische Schlagrichtung mit der hohen Einschätzung der Schöpfungswirklichkeit (Hinweis IV)" (53). Das gebe „einen soliden hermeneutischen Rahmen, um ohne unreflektierte Voreintragungen und subjektive Beliebigkeit in der Darlegung der pelagischen Theologie wirklich die Mitte und von der Mitte her das Abgeleitete und Sekundäre zu treffen" (ebd.). Hier wird m. E. ein allzu weitmaschiges Koordinatensystem angeboten, um der Bestimmung des pelagischen Gedankengutes Herr zu werden. Es dürfte reizvoll sein und wäre wahrscheinlich kein vergebliches Unterfangen, nach den gleichen systematischen Kriterien Texte von Augustinus zusammenzustellen. Den exemplum-Begriff z. B. kann man mit mindestens genauso gutem Recht auch als Leitfaden einer Augustinusinterpretation heranziehen (Christus als exemplum), statt ihm, wie Vf. es tut, nur in der pelagischen Theologie eine Schlüsselstellung einzuräumen. Hier zeigt sich die methodische Fragwürdigkeit dieses für das Pelagiusverständnis abgesteckten „hermeneutischen Rahmens" besonders deutlich. Schon für Augustin in seiner neuplatonischen Phase ist die Vita Christi in hohem Maße bedeutsam (wie überhaupt die Viten für den späteren Neuplatonismus), kann er doch an ihr das Wesen Gottes ablesen, wie bereits in ‚Contra Academicos' ausgeführt wird, fußend auf 1 Kor 1,24: Christus als Gottes Kraft und Weisheit. Später hat Augustin diese Aussage aus seiner erweiterten Kenntnis der Heiligen Schriften vertieft. So erscheint der durch den exemplum-Begriff bezeichnete Sachverhalt bei Augustin in tiefer Sichtweise, ohne an dem Begriff als solchem haften zu bleiben.

Zweifelhaft erscheint auch das Urteil G.s, Augustin habe das äußere Wort (und parallel dazu auch die Geschichte) „dualistisch" entwertet (213). Maßgebend für diese These ist die umstrittene Studie von U. Duchrow, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, Tübingen 1965. Sicher lassen sich aus dem augustinischen Frühwerk Stellen anführen, um diese These zu stützen – Vf. beruft sich auf eine Stelle aus ‚De musica', die er in dieser Hinsicht als „geradezu entlarvend" (213) bezeichnet. Die von ihm unmittelbar vorher zum selben Beweis herangezogene Stelle aus der Johannes-Auslegung zeigt jedoch, daß Augustin da, wo er als christlicher Theologe die Requisiten neuplatonischer Schulphilosophie beiseiteläßt, wesentlich anders und tiefer denkt: Das verbum ist für ihn dem Bereich des Geschöpflichen zugeordnet und partizipiert an dessen ontologischer Differenz gegenüber dem Bereich des Göttlichen, dem die ratio (in dem umfassenden, bei Augustin noch gesteigerten Bedeutungsgehalt dieses Wortes) zuzuordnen ist. Vermittelnde Instanz zwischen beiden – zwischen ratio und verbum – ist die göttliche illuminatio, welche jedoch nicht ohne das Christusereignis als wirksam vorgestellt werden kann. Hier geschieht doch gerade die theologische Vermittlung von ‚Innen' und ‚Außen', Göttlichem und Menschlichem, ewig Unwandelbarem und geschichtlich Veränderlichem. Hier ist eine der entscheidenden Stellen, wo Augustin den Neuplatonismus durchbrochen und ihn auf die ganz andere Ebene des Christlichen transformiert hat. Es bliebe zu zeigen, ob und inwiefern Pelagius eine ähnliche Überschreitung der überwiegend stoischen Determinanten seines Denkens gelungen ist.

Allerdings kann man fragen, was die Klassifizierung der Positionen im pelagisch-augustinischen Streit als ‚stoisch' bzw. ‚neuplatonisch' überhaupt wirklich austrägt. Wenn Vf. zum Aufweis der „ontologischen Tiefendimension" (155) der pelagischen Gnadenlehre auf fünfzehn Seiten summarisch über „Grundzüge Platonischer und Stoischer Philosophie" referiert (158–172), um die Theologie des Pelagius „im Horizont des antiken Denkens" darzustellen, so hat er allenfalls die „ontologische Fundierung" (172) stoischer Kategorien für Zenon und Chrysipp erhärtet – für Seneca, Epiktet und Marc Aurel ist das schon fraglich, um wieviel mehr dann für Pelagius. Pelagius hat die klassische Stoa sicher nicht gekannt; Augustin ist kein klassischer Neuplatoniker. (Nur nebenbei sei bemerkt, daß die auch bei G. übermäßig gehäuft vorkommenden Vokabeln ‚Horizont' und ‚Dimension' aus dem Wortschatz systematischer Arbeiten eliminiert werden sollten, da sie mehr vernebeln als erhellen.) Der damaligen Popularphilosophie und dem pelagischen Denken die ontologischen Implikationen abzusprechen und sie schlicht als ‚moralisierend' zu bezeichnen, geht außerdem nach G. schon deswegen nicht an, weil diese Qualifikation erst „auf dem Hintergrund der von Kant inaugurierten Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft" (156) denkbar sei. Das ist ein Beispiel für die spekulative Überfrachtung mancher Ausführungen dieses Buches; ein anderes Beispiel bietet die Inanspruchnahme einer „Weichenstellung in Richtung auf eine Säkularisierung von Natur und Geschichte" für Augustin (256–260).

Treffender beurteilt G. die theologiegeschichtlichen Gründe, die zur Entscheidung gegen Pelagius geführt haben (247ff). Theologiegeschicht-

lich ist Pelagius der ‚Konservative', dem sich die menschliche Natur in den von göttlichen Kräften durchwirkten Kosmos harmonisch einfügt, während Augustin der ‚Moderne' ist, dem der kosmische Harmoniegedanke nicht zuletzt angesichts der politisch trostlosen Zeitlage erschüttert ist und der deshalb von der Subjektivität des Menschen ausgeht, von einem mehr emanzipatorischen Verständnis der auf ihren Selbstand bedachten entarteten menschlichen Natur (Augustin und Pelagius bekämpfen einander also mit verschiedenem Naturbegriff, s. u.). Insofern könnte man fast von einer augustinischen Wende sprechen, hinter welche die theologische Anthropologie nicht mehr zurück kann. Für Augustin ist der Kosmos nicht mehr der bergende Daseinsraum, Stätte und Instrumentarium göttlicher Paideia wie für die griechischen Väter bis zu Origenes und, in ihrer Gefolgschaft, für Pelagius. Aber – und damit kommen wir wieder auf die eingangs zitierten Kernsätze von G. zurück – hat Augustin, indem er die Begnadung des Menschen aus ihren kosmischen Bezügen löste, auch ihre geschichtlichen und gesellschaftlichen (also christologischen und ekklesiologischen) Bezüge ausgeklammert oder „vergleichgültigt", wie G. formuliert? Zweifellos liegt die Geschichte weithin außerhalb des Blickfeldes der Frühschriften, in denen sich Augustin ganz im Bereich des Intelligiblen bewegt. Anders ist es aber in seinen Schriften gegen die Manichäer. In ‚De vera religione' (VII 13) heißt es, das Hauptmerkmal (caput) der christlichen Religion seien Geschichte und Prophetie. Und in ‚De trinitate' wendet sich Augustin gegen die Geschichtslosigkeit des Neuplatonismus, dem er in Fragen der Geschichte jede Kompetenz abspricht, da dieser durch seine ausschließliche Beschäftigung mit den ewigen Dingen („sapientia" – hier abwertend gemeint) vergeblich die Selbsterlösung erstrebe (trin. IV 21–24). Was den Stellenwert des Christusereignisses und der Kirche als heilsvermittelnder Instanz angeht, so kommt die exakte Arbeit von K. H. Lütcke, Auctoritas bei Augustin, Stuttgart 1968 (Diss.) zu einem erheblich anderen Ergebnis als G. (vgl. besonders S. 72–76. 123–148; ähnlich R. Lorenz bei seiner Auseinandersetzung mit K. Löwith in: ThR 1959, 48): Christus bewegt durch seine Einheit von Lehre und Leben die Menschen zur Nachfolge. In seiner historischen Person manifestiert sich die göttliche Autorität und geht in die Geschichte ein, was durch die Kirche sich fortsetzt in die Gegenwart hinein. „Es gibt nur wenige Stellen, an denen der Begriff der divina auctoritas ohne die Vermittlung durch die Person Christi verstanden werden muß" (Lütcke 127). Was G. Augustin unter Hinweis auf dessen neuplatonische Denkweise vorwirft – mangelnde Relevanz des Geschichtlichen – das wirft dieser seinerseits gerade den ‚Platonikern' vor: Sie besitzen die *vera ratio*, halten sich aber nicht an deren geschichtliche Inkarnation in Christus. In dieser Hinsicht dürfte kaum eine wesentliche Differenz zwischen Augustin und Pelagius bestehen.

Ein wichtiger Unterschied scheint mir allerdings darin zu liegen, daß Augustin die aufs Ganze gesehen doch wohl recht optimistische Geschichtsauffassung des Pelagius nicht teilen kann. Für ihn ist der Heils- bzw. Unheilscharakter einer geschichtlichen Situation immer erst vom Ende der Geschichte her beurteilbar, die historische Zeit hat ein „Janusantlitz", wie H. I. Marrou formuliert. Geschichtliches Sein und Handeln ist auf das innigste mit Sünde, Verfall und Tod verbunden und kann in seinem Wert nicht abgewogen werden, ehe die Geschichte nicht endgültig ist und zum Abschluß gelangt ist. Erst der letzte Akkord gibt den einzelnen Takten der Melodie ihren Sinn – das ist die Geschichtskonzeption Augustins in ‚De civitate dei'. Ein Vergleich von pelagischem und augustinischem Gnadenverständnis, der auf das Moment der Geschichtlichkeit abhebt, müßte folglich m. E. unbedingt die Eschatologie beider Kontrahenten miteinbeziehen, wobei sich dann verschärft die Frage stellt, was die Quellenlage für Pelagius überhaupt hergibt.

Freilich ist durch die Erörterung der grundlegenden Problematik die Darlegung anderer diskussionswürdiger Einzelheiten sowie die Schilderung der Vorzüge mancher Kapitel des Buches zu kurz gekommen. Gelungen ist vor allem die Analyse des augustinischen und pelagischen Naturbegriffs. Die unterschiedliche Ausgangsposition im philosophisch-theologischen Verständnis der menschlichen Natur und die daraus resultierenden Mißverständnisse (nach G. besonders auf Seiten Augustins) führten nicht zuletzt zu solcher Heftigkeit im Gnadenstreit. Für Augustin ist Natur „reine Potentialität, die erst durch den personalen Freiheitsvollzug qualitativ bestimmt wird" (203). Dagegen ist für Pelagius die menschliche Natur „qualifiziert von jenem guten Freiheitsvermögen, das ursprünglich und im eigentlichen Sinn nur Gott zukommt, von Gott dem Menschen ‚untrennbar eingestiftet' ist, ständig von ihm unterstützt wird, und das heißt: in ständiger Abhängigkeit von ihm bleibt und in diesem Sinne ihm permanent ‚übertragen' wird. Der Mensch kann dieses Vermögen pervertieren. Aber diese sündhafte Perversion hat nicht die Zerstörung der Natur zum Ergebnis, insofern ‚Natur' das ist, was Gott wirkt und deshalb dem Menschen entzogen ist" (75f). Hierin steht Pelagius noch ganz im Banne der griechischen Väter. „Leuchtet im ‚pelagischen Menschen' noch einmal das Kraftvolle und Ungebrochene der antiken Religiosität auf, so versteht sich der ‚augustinische Mensch' als reine Rezeptivität und radikale Angewiesenheit auf Gott" (250).

Gelungen ist ferner z. B. der Exkurs „Anmerkungen und Präzisierungen zum Problem der unfehlbar wirksamen Gnade bei Augustin" (228–230). Besonders das Schlußkapitel „Fragmente für eine systematische Neuorientierung der Gnadenlehre" (275–310) bietet dem Systematiker auf dem z. Z. keineswegs üppig bestellten Feld der Gnadenlehre wertvolle Anregungen. Aber manche Einzelfeststellungen des Autors bedürften auch noch der Kritik, z. B. sein Urteil über die Auseinandersetzung um den Donatismus: „Theologiegeschichtlich wird gerade im donatistischen Streit die Konzeption von der Eingrenzung der unverfügbar bleibenden Gnade in den Raum der Catholica erarbeitet" (273). Das genaue Gegenteil ist doch der Fall!

Zuletzt zwei Bemerkungen zur äußeren Gestalt der Arbeit. Der Verlag hätte gut daran getan, nicht so viele wichtige Passagen in Kleindruck zu setzen; die Kriterien für die unterschiedliche Verwendung von Groß- und Kleindruck im Text sind oft unerfindlich. Der Vf. hätte längere englische und französische Zitate übersetzen sollen (z. B. 74. 76. 127f. 144).

Warendorf Klaus Schmöle

Boyer, Charles: **Calvin et Luther.** Accords et différences. – Rom: Universitá Gregoriana Editrice 1973. 242 S. kart. Lit 4.000

Der verdiente Dogmatiker der Gregoriana setzt mit dem vorliegenden Buch seine ökumenisch-theologischen Versuche fort, deren letzter eine 1970 erschienene Arbeit über Luther und seine Lehre war. – Schon das Inhaltsverzeichnis hat manches an sich, um einen Calvin-Kenner zu überraschen. Es verrät nämlich nichts vom eigentlichen Thema des Werkes, dem Nachweis der Übereinstimmungen und der Unterschiede zwischen Calvins (= C) und Luthers (= L) Lehre. Auch der Inhalt enttäuscht den in calvinischer (= calv.) Theologie versierten Leser.

Nach einem kurzen und wissenschaftlich ziemlich ungestützten ersten Kapitel über den „Bildungsweg" C.s, werden calv. Aussagen über folgende Themen angeführt: Gott der Schöpfer, der Mensch, die Prädestination (die in der Mitte der calv. Lehre stehen soll), Kirche und Staat, die Sakramente. Vor diesem letzten, eigentlich systematischen Kapitel, wurde ein historisches Kapitel über die „angewandte Lehre" C.s und nach ihm ein theologiegeschichtliches Kapitel über C. und Augustinus eingefügt.

Nicht nur den „roten Faden" vermißt der Rez. in dieser Gliederung, sondern auch ein Anzeichen dafür, daß der Autor wirklich die ganze Theologie („la doctrine" S. 5) C.s berücksichtigt, um sie auf ihre lutherischen Wurzeln hin zu prüfen. Das ist in der Tat nicht der Fall. Die wesentlichen Thesen C. s über die Christologie und die Pneumatologie werden z. B. kaum thematisiert. Trotz seinem verheißungsvollen Titel bietet das Buch auch keinen eigentlichen Vergleich zwischen der lutherischen und der calv. Lehre. Es bringt nicht mehr als ein Dutzend L-Zitate und nur ein einziges Mal wird eine wahrhafte Konfrontation zwischen Lehrsätzen der beiden Reformatoren vollzogen (206). Sonst begnügt sich der Autor mit recht unverbindlichen und kaum belegten Hinweisen auf L. Von den etwa 30 Studien, die sich nach der Calvin-Bibliographie W. Niesels nur zwischen 1901 und 1959 mit den Beziehungen zwischen L. und C. befaßt haben, führt Vf. in seinem Literaturverzeichnis nur K. Holls 1919 veröffentlichten Buch an. Doch findet man von einer kritischen Auseinandersetzung mit den Forschungsansätzen des Holl'schen Werkes in Boyers Buch keine Spur.

Der Rez. ist in großer Verlegenheit, wenn er über die vorliegende Arbeit ein Urteil fällen soll. Sein Gewissen zwingt ihn, klar auszusprechen, was er denkt, nämlich, daß es sich hier um eine Arbeit ohne wissenschaftlichen Wert handelt. Er kann das Buch auch keinem „Anfänger" empfehlen, da es zu ungenau ist, um einen ersten Kontakt mit dem calv. Denken fruchtbar zu ermöglichen. Was der Rez. lobend hervorheben kann, ist vor allem die große Sympathie, mit der der verdiente katholische Dogmatiker an C. herangeht und seine ökumenische Gesinnung, mit der er die Lehrunterschiede nicht über das gebührende Maß einschätzt.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Aubert, Jean Marie / **Freund,** Julien / **Ibarra,** Eduardo, u. a.: **Théologies de la Libération en Amérique Latine.** – Paris: Beauchesne (1974). 135 S. (Centre d'Etudes et de Recherches Interdisciplinaires en Théologie (C.E.R.I.T.) de Strasbourg-I – Le point théologique 10) kart.-lam. FF 21.–

Daß Interdisziplinarität die geeignetste Verfahrensweise ist, das einheitliche Interesse der Theologie, das erst die verschiedenen Disziplinen rechtfertigt, auch für die Theologie selber sichtbar zu machen, scheint heute eine Selbstverständlichkeit. Sie ist es aber nur in ihrer theoretischen, unkonkreten Form, denn es gibt kaum Beispiele für praktische Versuche, bei denen sich verschiedene Disziplinen gemeinsam mit einem präzisen Gegenstand beschäftigen.

Um so mehr muß die Ankündigung von J.-M. Aubert im Vorwort der vorliegenden Veröffentlichung begrüßt werden, das Centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie de Strasbourg (C.E.R.I.T.) eröffne mit diesem Band eine Reihe von Studien, um der Öffentlichkeit interdisziplinäre theologische Bemühungen, in die auch die Humanwissenschaften eingeschlossen sind, zugänglich zu machen. Im Anhang des Bandes finden sich daher Programm, Pläne und zukünftige Themen des C.E.R.I.T.

Diese erste Veröffentlichung, Frucht einer Tagung vom 4. VI. 73, widmet sich den Theologien der Befreiung in Lateinamerika. Schon zwei äußere Gründe erweisen dies Thema als für interdisziplinäre Bearbeitung sehr geeignet: einmal die Differenz dieser theologischen Versuche, zum anderen die Aktualität, die jedem Interessierten durch die dramatischen Ereignisse in Chile (5) nachhaltig vor Augen geführt wurde. Indes bietet auch die innere Verfassung dieser Theologien Anlaß zu interdisziplinärer Arbeit, sind sie doch der ausdrückliche Versuch, sozio-politische Begrifflichkeit und Analyse der konkreten Situation um des christlichen Glaubens willen noch einmal theologisch zu reflektieren.

Daher ist es nicht weiter verwunderlich, daß das erste der wiedergegebenen Referate von einem Soziologen (J. Freund) stammt. Unter dem Thema „Politiken des Heils" beschäftigt er sich mit dem Verhältnis von Politik und Religion im historischen Prozeß der Säkularisierung (9). Dieser historische Prozeß bedeutet notwendig die Aufhebung der Entfremdung des Menschen; dies muß aber keineswegs das Ende von Religion, sondern kann auch die Einsetzung der Religion in ihre volle Autonomie bedeuten. „Elle retombe dans son ordre propre de pure religion" (11), so daß zwei voneinander unabhängige Ordnungen nebeneinander existieren. Die Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Politik befreit den Glauben zu sich selber.

Der Mensch als ökonomisches und soziales Wesen ist zwar sowohl Subjekt von Politik als auch von Religion, aber das Proprium von Religion ist die Idee eines transzendenten Heils, der Bewahrung des Lebens vor dem physischen Tod. Dies Heil darf von politischer Aktivität nicht abhängen, denn es ist persönlich und transzendent. Ideologien, die eine immanente Erlösung proklamieren, sind säkularisierte Theologie, die den Menschen an die Stelle des göttlichen Schöpfers setzen wollen. So verliert Religion die Dimension des Übernatürlichen, Politik ihre aktuelle Realisation. Am Schluß erhebt sich die Frage, ob nicht Politik nur deswegen unzulässig ihre Grenzen überschreite, weil die Religion unter den Attacken von politischen Heilslehren ihre Autonomie aufzugeben beginnt (22).

Das Referat von E. Ibarra beschäftigt sich mit dem Kontext der Theologie der Befreiung. Wie Lateinamerika nur ein Sammelname für einen weiten, höchst komplexen Kontinent ist, so ist auch die Theologie der Befreiung nicht „une et simple" (25). Gemeinsam ist diesen Theologien aber, daß sie eine christliche Hermeneutik des menschlichen Dramas eines Kontinents sein wollen (27). Ausgangspunkt dieser theologischen Versuche ist die „Entdeckung" lateinamerikanischer Ökonomen, daß die Situation des Kontinents eine prärevolutionäre sei, geprägt vom Bewußtsein der Abhängigkeit. Dies geschah durch die Aufdeckung der „Ideologie der Entwicklung" (32), in deren Zentrum totales Vertrauen in die Technologie steht und die dadurch zur ständigen Vergrößerung des Unterschiedes beiträgt. Unter dieser Kritik zeigt sich das ökonomische als ein in Wirklichkeit soziales und politisches Problem.

Erste theologische Neuversuche, die konkrete Situation zu bewältigen, konzentrierten sich mehr auf eine alternative Pastoral als auf eine Neukonzeption von Theologie (McGrath, Comblin, Illich). Als einziger hat schon früh – ab 1953 – R. Shaull eine systematisch-theologische Bearbeitung der Probleme angestrebt. Unter dem Stichwort „Theologie der Revolution" finden sich bei ihm alle Themen der Theologie der Befreiung – bis in verbale Ähnlichkeiten hinein.

Ehe diese Themen ab etwa 1970 in katholischer Literatur auftauchen, macht diese noch eine Phase durch, die I. „Theologie der Entwicklung" nennt (52). Es ist die Stunde von Populorum Progressio, des Bedenkens der Relation von Christentum und Entwicklung. Mit dem Mißerfolg der zugrunde liegenden Ideologie glitt auch diese Theologie zur sozialen und politischen Problematik hinüber (1967–1970).

Der Kern der Theologie der Befreiung findet sich gut resümiert im Schlußdokument des Kongresses „Christen für den Sozialismus", Santiago/Chile 1972. Ein gutes Beispiel für die Schwächen dieses Ansatzes scheint H. Assmann zu sein, der den Eindruck erweckt, „ein Soziologe zu sein, der den Glauben benützt, um seine soziologischen Optionen zu unterstützen" (59). Den Beschluß des Referates bilden Überlegungen zur Semantik von „Heil" im NT, die zum Schluß kommen, die Theologie der Befreiung reduziere den neutestamentlichen Inhalt des Wortes. I. spricht die Hoffnung aus, die europäischen Exegeten und Theologen möchten die lateinamerikanische Theologie in ihren intellektuellen Nöten nicht im Stich lassen (65).

J. van Nieuwenhove versucht eine Darstellung der verschiedenen Theologien der Befreiung und auch ihrer einheitlichen Intention. Unter der Theorie der Dependenz erarbeiten sich im konkreten, praktischen Engagement die Christen ein neues Bewußtsein von ihrer Realität. Die Theologie der Befreiung ist nun eher eine Thematisation dieser neuen christlichen Überzeugungen als eine kritische Methodenreflexion. Ausgangspunkt ist die Interpretation der konkreten Lage als einer Situation der Abhängigkeit und des Beherrschtseins (74). Theologie ist die notwendige Folge der Relation zwischen der so erfahrenen Realität und der christlichen Tradition. Diese neue theologische Sicht erfordert auch eine neue theologische Sprache: sozialwissenschaftliche Terminologie wird in die Theologie integriert, d. h. auch, ihre ethisch-politischen Optionen werden in die Theologie eingeführt.

Als Modell von Theologie, das diesen Anforderungen gerecht zu werden versucht, wird der Ansatz von G. Gutierrez dargestellt. Er nimmt seinen Ausgangspunkt entschieden bei einer bestimmten befreienden Praxis und bei einer Option für eine revolutionäre Utopie. Dies sind zwar Optionen des autonomen menschlichen Bewußtseins und in keiner Weise von Theologie geleitet, aber sie sind für den Theologen nicht indifferent. Diese historische Praxis und Analyse ist Kritik des Glaubens; sie gewährt ihm aber zugleich eine neue Sicht, aus der letztlich auch eine neue theologische Sprache entsteht. Eine Vermischung, aber auch eine Unter- oder Nebenordnung von Glaube und befreiender Praxis muß vermieden werden; der Unterschied von historischer Befreiung und gnadenhaftem Heil bleibt bestehen, weil der Glaube der utopischen Praxis gegenüber noch einmal eine offenbarende, demystifizierende, kritische Funktion hat (101). Der Autos weist am Schluß auf einige offene Fragen hin.

Anschließend wird in notwendiger Kürzung die sich an die Referate anschließende Debatte wiedergegeben (105–110), die unklar gebliebene Punkte aufgreift und Antworten kritisch zurechtrückt. Hieran schließt sich von M. Michel eine Zusammenfassung der offenen Fragen und eine bruchstückhafte, wohl mehr zufällige Bibliographie (von M.-F. Thouvenot) an.

Während die Referate von Ibarra und Nieuwenhove miteinander in Beziehung stehen, verschieden zum gleichen Komplex Stellung beziehen und sich so gegenseitig kritisieren, läßt der Vortrag von Freund den Rezensenten ein wenig ratlos. Zu allgemein, um sich auf das spezielle Thema des Bändchens zu beziehen; zu apodiktisch, um eine kritische Auseinandersetzung zu fördern; theoretisch zu blaß, um richtigen Streit herauszufordern. Seine Angriffe auf heutige Religion – im Namen einer reinen Religion vorgetragen – und heutige Theologie bleiben wesenlos, weil sie sich nicht auf bestimmte Weisen dieser Religion und Theologie, von ein paar Bemerkungen zu Bonhoeffer abgesehen, beziehen. Ein Gleiches muß für seine pragmatistische Auffassung von Politik gelten. Dabei ließe sich ein theoretisch besserer Ansatz durchaus gewinnen, wenn Freund sich seine eigene Schlußfrage mitsamt ihren Konsequenzen genügend klar gemacht hätte, nämlich: Eine total säkularisierte, utilitaristisch konzipierte Politik ist undenkbar, da sich das praktische Verhalten des Menschen, in dem sozioökonomische und religiöse Impulse ungeschieden eins sind, nur logisch regionalisieren läßt.

Schon der ständige Gebrauch der Vokabel „Kontext" bei Ibarra zeigt, daß er das von Freund nicht gelöste Problem wenigstens als Problem im Auge behält. Seine Darstellung der Herkunft der Theologie der Befreiung ist klar und einleuchtend. Leider sind seine Äußerungen zur Ausformung dieser Theologie nicht von der gleichen analytischen Kraft. Seine Kritik insbesondere an Assmann macht einen voreingenommenen Eindruck. Die Bemerkungen zur ntl. Semantik vom Heil sind mangelhaft und zur Polemik ungeeignet.

Davon hebt sich Nieuwenhove's Aufsatz wohltuend ab. Leider beschränkt er sich im Wesentlichen auf die Darstellung der Theologie von Gutierrez. Diese aber ist analytisch klar herausgearbeitet, in ihren Impulsen und leitenden Ideen charakterisiert und mit spürbarer Anteilnahme von N. vorgetragen. Auch seine kritischen Fragen am Schluß treffen den nervus rerum, ohne das Anliegen der Theologie der Befreiung in Zweifel zu ziehen. In der Tat bleibt zu fragen, ob eine solche Theologie nicht durch ihre

Bindung an bestimmte philosophische und politische Ideologien selbst an deren ideologischem Charakter teilnimmt. Dann aber wird das Evangelium letztlich doch andersgearteten Optionen untergeordnet. Damit erhebt sich auch die Frage, wie der Ort von Theologie zu bestimmen sei: Kann eine Praxis, die nicht „unmittelbar" aus dem Glauben, sondern zuerst aus dem autonomen politischen Bewußtsein des Menschen interpretiert wird, der Ort von Theologie sein?

Neben der Schwäche wenigstens der beiden ersten Aufsätze zeigt nun die Debatte symptomatisch eine andere, ernstere Schwäche des Buches, die schließlich die ganze Konzeption in Frage stellen muß. Die „Debatte" erschöpft sich nämlich in einem Frage-und-Antwort-Spiel zwischen den einzelnen Referenten und den Zuhörern. Interdisziplinäre Kritik kommt kaum zum Vorschein. Sollte also in Straßburg interdisziplinäre Zusammenarbeit und Forschung betrieben worden sein, dann wird sie durch diesen Band zumindest schlecht dokumentiert: die Referenten reden z. T. über verschiedene Dinge – und die Diskussion ist nicht im Stande, zwischen den verschiedenen Standpunkten einen einheitlichen Horizont anzuvisieren. Aus den anfangs genannten Gründen weckt das Buch aber Hoffnungen auf weitere, bessere Dokumente dieser Zusammenarbeit; schließlich ist er der erste Versuch einer angekündigten längeren Reihe.

Regensburg Joachim Herten

Geffré, Claude: **Die neuen Wege der Theologie.** Erschließung und Überblick. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 154 S. (theologisches seminar) Ppb. DM 18.–

Erstaunlich an diesem Orientierungsbuch ist auf den ersten Blick das scheinbare Auseinanderklaffen von umfassendem Titel und reduziertem Inhalt. Der Titel „Die neuen Wege der Theologie" (Original: Un nouvel âge de la théologie) bringt die Erwartung ein, hier werde von der Theologie aller theologischen Disziplinen gesprochen. Gegen diese Erwartung scheint zu sprechen, daß materialiter in der Durchführung nur fundamentaltheologische Themen vorgestellt werden: Die neue Orientierung der Fundamentaltheologie weg von der Apologetik und hin zur Anthropozentrik und Zukunftsorientierung (1. Kap.) – Hermeneutik in dogmatischer und biblischer Theologie (2. Kap.) – Nichtmetaphysische Theologie der Geschichte (3. und 4. Kap.) – Die politische Dimension der christlichen Hoffnung (5. Kap.). Alle diese Orientierungen in der Theologie – heißen sie nun Anthropozentrik, Hermeneutik, Geschichte oder „politische" Hoffnung – sind Orientierungen, die primär nicht in der Theologie, sondern in zeitgenössischen Philosophien entwickelt wurden. Dieser Rückbezug der Theologie auf Philosophien bleibt bedenkenswert.

Denn

- Im Ernst kann es sich bei diesem Rückbezug nur um eine Korrelation oder eine Vermittlung, nicht aber um einen Ausverkauf der Theologie an Philosophien handeln. Claude Ceffré betont dies ausdrücklich (z. B. mit K. Rahner (36f), H. Urs von Balthasar (41f) mit L. Malevez (43), E. Schillebeeckx (47), G. Martelet (53), G. Lafont (60), W. Kasper (70f), J. Ladrière (79), W. Pannenberg (101ff), J. Moltmann (110ff, 117ff).
- Auch im korrelativen oder vermittelten Rückbezug theologischer Grundansätze auf philosophische Programme (z. B. Theologie als Sprachereignis in der Verkündigung [49ff], transzendentalfortschreitendes Handeln als theologische Orientierung [33ff, 53ff, 70], reflektierte Gegenwartserfahrung im Glaubensakt [47, 109ff, 124ff]) gelingt nicht die Wiederherstellung einer „Einheit von Theologie", sondern allenfalls ein kritisches Zueinander von Theologien.
- Schließlich wird es also darum gehen, will die Theologie Orientierung sein für die Verkündigungspraxis oder für den heute und in Zukunft verantwortlich gelebten Glauben, Kriterien zu entwickeln, die darüber befinden, mit welcher Philosophie sich Theologie vermitteln lasse.

Es gehört zum konstruktiven Beitrag dieses Buches, wenn Claude Geffré sich der angesprochenen kriteriologischen Aufklärung in der Theologie stellt. Er nimmt dafür Wolfhart Pannenbergs Kritik an der Trennung zwischen Faktum und Bedeutung auf, die seit Heidegger und Gadamer auch in existential-hermeneutisch-orientierter Theologie herrscht (101ff). Dies geschieht völlig zu Recht. Nicht zu leugnen ist auch, daß Pannenbergs entschlossene Hinwendung zur Universalgeschichte als Deutungshorizont den Übergang von den Theologien des Wortes zur Theologie der Geschichte markiert (109). Wenn sich in diesem Horizont „Geschichte" Pannenberg kritisch absetzt von Jürgen Moltmanns Neuinterpretation des Christentums vom Begriff der „Zukunft" her (112) und darauf besteht, nur im Rückgriff auf die „Prolepse" des zukünftigen Endes in der schon geschehenen Auferstehung Jesu sei Universalgeschichte entwerfbar (146ff), dann gibt es für diese Kritik an Moltmanns hegelianischer Zukunftssetzung Gründe. Nur auf einen dieser Gründe sei hier hingewiesen: Historiker können, wollen sie methodologisch sauber arbeiten, nur Vergangenes erheben und untersuchen. Würde man unter Theologen dieses methodologische Postulat aufgeben zugunsten einer utopischen Setzung des Geistes, dann hätte dies (heute schon sichtbare) Konsequenzen: Fächer wie Kirchen- oder Dogmengeschichte würden mit dieser Setzung zu nichttheologischen Disziplinen erklärt, oder (was auf das Gleiche hinauskäme) dem Positivismus anheimgegeben; der z. B. von Ernst Käsemann stets neu eingebrachten Frage nach dem historischen Jesus würde der theologische Atem genommen; Pannenbergs Einspruch gegen die Trennung von Profangeschichte und Heilsgeschichte würde doch wieder zurückfallen auf die qualitative Differenz zwischen „Historie" und „Sendungsgeschichte", von der Cullmann (105) und Moltmann (122ff) so viel erwarten.

Nach Meinung des Rezensenten sollten die Theologen nicht mehr zurückfallen hinter die Postulate von Käsemann und von Rad (beide werden übrigens von Geffré übergangen) und Pannenberg. Wenn es uns nicht gelingt, Faktum und Deutung methodologisch sauber zu vermitteln, dann fallen wir unweigerlich in ein verändernwollendes Deutungsbewußtsein zurück, das weit mehr Auskunft darüber gibt, was menschliches Selbstbewußtsein vermag, denn darüber, was Gott getan hat und wirkt.

Geffré würde ich zwar noch zustimmen, wenn er bei Pannenberg kritisiert, dessen Offenbarungsverständnis bleibe auch selbst noch zu sehr unter dem Zeichen des Logos (111). Pannenbergs Engführung des anstehenden Problems auf „Vernunft und Glaube" oder auf „Glaube und Vernunft" (108f) spricht schließlich selbst einer allzu deutlichen, autoritären Credo-Deutung den Aufschluß zu, der so nicht zureichend vordringt zum Problemkern. Wahrscheinlich zeigt dieser sich erst, wenn methodologisch die dreigliedrige Formel „Erfahrung – Vernunft – Glaube" bzw. „Erfahrung – Glaube – Vernunft" beachtet wird. Doch ist dies eine Arbeitshypothese, die schon über die von Geffré dokumentierte Problemsicht hinausgreift. Sie wird in diese Rezension eingebracht, weil das oben in der Inhaltsangabe vorläufig ausgeklammerte 6. Kapitel „Die Auferstehung Christi: Zentrum der christlichen Theologie" wohl allzu irenisch zwischen den entsprechenden theologischen Grundentwürfen harmonisiert. Nach Meinung des Rezensenten kann der Aufweis, hermeneutische, offenbarungstheologische, geschichtsdeutende und sendungsbewußte Theologien hätten alle ihren Bezugspunkt in der Auferstehung Jesu, zwar als Perspektive, nicht aber als Lösung des perspektivisch angezielten Problems angesehen werden: Wenn Jesus nicht auferstanden ist, wenn danach nicht mehr historisch gefragt wird (so schwierig dies auch ist), dann hängen mit den Deutungen auch die Perspektiven in der Luft. Weil dies aber unter Theologen niemand zugeben wird, werden von Theologen die jeweiligen Deutungskonstruktionen nicht mehr als Arbeitshypothesen, sondern als Bekenntnissätze verkauft. Solche Konfessionalisierung hilft der „nicht-autoritären Theologie", für die Claude Geffré in seinem 2. Kapitel und Karl Lehmann im Vorwort (19) mit Recht votieren, nicht auf.

Die Fragen des Rezensenten an Geffrés Erschließung und Überblick über die neuen Wege der Theologie sind Fragen im Anschluß an des Verfassers Einführung in Grundprobleme systematischer Theologie. Sie sind der Versuch, für diese Einführung zu danken. Geffrés Einführung in „Die neuen Wege der Theologie" ist als Einführung mehr als Information über Theologie. In leicht faßlicher Sürache werden hier schwierige Grundprobleme der Theologie dargestellt, erschlossen und für eine Diskussion aufbereitet, die nüchtern geführt werden muß, soll aus der Gärungsphase der Theologie neuer Wein werden. Geffré hilft, Theologie genießbar zu machen.

Regensburg Norbert Schiffers

Anneser, Sebastian: **Glaube im Ungläubigen – Unglaube im Gläubigen.** Untersuchung einer Tendenz im Glaubensverständnis der letzten zwei Jahrzehnte. – (Kevelaer): Butzon & Bercker (1972). XV, 148 S. (Eichstätter Studien, NF Bd 8) Lw. DM 28.–

Die Arbeit sucht der Frage nachzugehen, was die Bedingungen für die Möglichkeit sind, daß man vom „Glauben im ‚Ungläubigen'" und einem „Unglauben im ‚Gläubigen'" sprechen kann. Die Fragestellung ergibt sich einerseits aus der Allgemeinheit des Heilswillens Gottes und andererseits aus der Heilsnotwendigkeit des Glaubens. Steht auf der einen Seite die allgemeine Heilschance aller Menschen, so auf der anderen Seite die „Heilsunsicherheit des Gläubigen". Die Frage ist nun: Lassen sich diese Aussagen aus einem „gemeinsamen zugrundeliegenden Glaubensverständnis" ableiten und systematisch darstellen (XV)?

Der Autor versucht zunächst in einem 1. Teil im Rahmen einer „Phänomenologie des Glaubens und des Unglaubens" (1–18) die „Grundbegriffe" zu klären. Besonders ausführlich werden hier die verschiedenen Möglichkeiten des Atheismus diskutiert, wobei die Aussage des II. Vatikanums vom „unschuldigen Atheismus" den Ausgangspunkt bildet. Die wichtigste Unterscheidung, die hier eingeführt wird, ist die zwischen dem „theoretischen" und dem „praktischen Atheismus". Für den Glauben des Gläubigen besagt diese Unterscheidung, daß im Grenzfall „theoretischer Glaube" durchaus mit „praktischem Atheismus" zusammengehen kann (10). Umgekehrt aber stellt sich im Grenzfall beim Atheisten, zumal dem Anhänger des „absoluten Atheismus" die Frage, ob auch ein Atheist „zu heilsnotwendigem Glauben fähig bleibt trotz seines Atheismus" (20).

Diesem doppelten Problem wendet sich Vf. im 2. Teil seiner Arbeit zu: „Glaube im ‚Ungläubigen' bzw. Unglaube im ‚Gläubigen'. Systematische Darstellung als Implikation" (19–83). Zunächst wird der herkömmliche Lösungsversuch abgelehnt, der mit der „objektiven Implikation" arbeitet, d. h. auch bei Atheisten und den Angehörigen nichtchristlicher Religionen wenigstens ein „minimum credendum", ein Minimum explizit bewußten Glaubens, als heilsnotwendig voraussetzt (21–32). Nach der Auffassung des Autors können die Vertreter dieser Konzeption nicht mehr zwischen Atheismus und Unglauben unterscheiden (27).

Im Anschluß an den Glaubensbegriff von Karl Rahner sucht dann Vf. das Problem mit Hilfe der „subjektiven Implikation" zu lösen (32–83). Den Schlüssel zu den weiteren Überlegungen bildet ein Glaubensverständnis, nach dem der Glaube erst stufenweise zu seiner Fülle kommt; der Weg führt vom Glauben als unreflektiertem Existenzvollzug bis hin zum reflex bewußt vollzogenen Leben. Glaube ist auf beiden Ebenen möglich, ja der rechtfertigende Glaube liegt vor der Reflexion (33f). Es sind also „zwei Ebenen im Menschen" zu unterscheiden, „auf denen Gotteserkenntnis vollzogen wird, nämlich die des Handelns und die des reflexen Bewußtseins" (40). Im folgenden werden dann an Hand der getroffenen Unterscheidungen „die verschiedenen Möglichkeiten des Verhaltens Gott gegenüber" dargestellt. Dieser Teil wirkt etwas schematisch. Da das „transzendentale Verhalten zu Gott" letztlich „heilsentscheidend" ist (44), kann mit dem II. Vatikanum von einem „unschuldigen Atheismus" gesprochen werden, der immer der Ebene der „kategorialen Gotteserkenntnis" zuzurechnen ist (Glaube im Ungläubigen). Diese Position läuft schließlich auf den Gedanken K. Rahners vom „anonymen Christen" hinaus, mit dessen Gegnern Vf. sich eingehend auseinandersetzt (47–53). Die allen Menschen gemeinsame „akategoriale Gotteserkenntnis" fordert vom Menschen eine „grundsätzliche Entscheidung", die allen weiteren Einzelentscheidungen vorausliegt und diesen eine gewisse Richtung gibt (79). Da diese „Grundentscheidung" mit dem „rechtfertigenden Glaubensakt" identisch ist, kann Vf. sagen: „Der Glaube der ‚Ungläubigen' und der Unglaube der ‚Gläubigen' lassen sich erklären durch die Widersprüchlichkeit zwischen Grundintention und peripherem Akt. Nicht der explizite Einzelakt, sondern die in ihm implizierte existentielle Grundhaltung, die Grundtendenz entscheidet letztlich über Glauben und Unglauben" (82f). – Auch wenn gesagt wird, daß die Grundentscheidung „im Einzelakt nur als subjektive Implikation wirksam werden" kann, so stellt sich doch die Frage, wieso es zu einem solchen Auseinanderklaffen von Grundentscheidung und Einzelentscheidung kommen kann. Ist es hier nicht um die Einheit und Ganzheit des Menschen und seiner Akte geschehen und wird das Problem nicht nur auf eine andere Ebene verlagert?

Im 3. Teil geht es um „Konkrete Ergebnisse einer Sicht des Glaubens als subjektiver Implikation" (85–130). Zunächst wendet Vf. seine These auf die „Situation des Menschen zwischen Glaube und Unglaube" an (86–97). – Weiterhin werden die „Ergebnisse für die Ekklesiologie" bedacht (98–115) und zunächst eine der These entsprechende Auslegung des Satzes „Extra ecclesiam nulla salus" versucht. Da die Kirche als Sakrament zu verstehen ist, kommt es vor allem darauf an, daß ihre Funktion als Heilszeichen gesehen wird, was auch eine Neukonzeption der Missionsarbeit bedingt. – Schließlich wird die „subjektive Implikation" zur Beurteilung der nichtchristlichen Religionen und deren Heilsbedeutung herangezogen (115–127). Diese Religionen haben ihren letzten Grund in der „authentischen Religiosität", dem „übernatürlichen Existential" eines jeden Menschen. Als Objektivationen einer authentischen Gotteserfahrung aber sind sie grundsätzlich positiv zu beurteilen. Da aber die Religionen die transzendentale Gotteserfahrung nie adäquat einholen können, ist die kategoriale Offenbarung nicht einfach überflüssig (127). – In einem letzten Abschnitt sucht Vf. seine Konzeption der subjektiven Implikation auch für den „Dialog zwischen Christen und Atheisten" fruchtbar zu machen (127–130).

Im allgemeinen läßt sich sagen, daß es sich bei dieser Arbeit um eine subtile Untersuchung handelt, die als Dissertation eine durchaus beachtliche Leistung darstellt. Sie ist ganz vom transzendentalen Ansatz her konzipiert, was ihre Möglichkeiten, aber auch ihre Grenzen ausmacht. So kann eine Kritik weniger an Einzelfragen ansetzen, sondern muß das Ganze im Blick haben. Man wird sich fragen müssen, ob bei einer solchen Sicht die Bedeutung der geschichtlichen Konkretisierung der Offenbarung bzw. des Glaubens nicht doch zu stark reduziert wird. Genügt es, wenn z. B. dem „expliziten Bekenntnis" lediglich die Funktion der Ratifikation zugesprochen wird, die den impliziten Glaubensakt zu seiner Fülle bringt (74)? Eine ganz andere Frage, die aber nicht übersehen werden kann, ist die nach dem Gemeinschaftscharakter des Glaubens bzw. Unglaubens, die bei dieser Konzeption kaum eine Rolle spielt.

Diese kritischen Anmerkungen sind als Anregung zum Weiterdenken gedacht. Dem Autor selbst gebührt die Anerkennung, ein brisantes Thema aufgegriffen und an Hand einer bestimmten Konzeption in durchaus anspruchsvoller Weise durchdiskutiert zu haben.

Paderborn Philipp Kaiser

Erlösung und Emanzipation. Mit Beiträgen von R. Affemann, G. Greshake, N. Lohfink, J. B. Metz, J. Möller, J. Ratzinger, R. Schnackenburg. Hrsg. von L. Scheffczyk. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 155 S. (Quaestiones Disputatae Bd 61) kart. DM 16.80

„Der vorliegende Band bietet die Zusammenfassung der Referate dar, die anläßlich der Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen vom 27. bis 30. Dezember 1972 in München gehalten wurden" (5). Der Untertitel des Tagungsthemas lautete: Die christliche Erlösungslehre im Horizont heutiger Welterfahrung. Angesichts der Tatsache, daß Emanzipation fast so etwas wie eine „geschichtsphilosophische Grundkategorie neuzeitlicher Freiheitsgeschichte" (Metz) geworden ist, ist nicht nur eine vergröberte Anselmsche Genugtuungstheorie, sondern der christliche Erlösungsgedanke selbst im Kern angefochten und herausgefordert.

Die Einführung von Leo Scheffczyk „Die Aufgabe der Theologie angesichts der heutigen Erlösungsproblematik" (5–12) erläutert aus der Sicht der Tagungsleitung (und Tagungsplanung) die Aufteilung und Zuordnung der sieben Referatsthemen. Sie macht zugleich darauf aufmerksam, „daß heute die Theologie und das Glaubensbewußtsein mit jenen Konzeptionen die größten Schwierigkeiten haben, die zu ihrer Zeit am eindeutigsten und geradezu nahtlos mit den epochalen Vorgegebenheiten und Bedürfnissen verbunden waren". (8) Deshalb solle schon in dem verbindenden „Und" des Titels die bleibende Spannung zwischen christlicher Theologie und modernem Emanzipationsstreben ausgedrückt sein, weil Emanzipation weder als Ersatz noch als reine Gegenvorstellung zum christlichen Erlösungsbegriff angesetzt werden könne (9).

In dem ersten Beitrag des evangelischen Theologen und praktizierenden Psychotherapeuten Rudolf Affemann „Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht" ist die Rede von dem, „was der heutige Mensch als seine menschliche, personale Misere empfindet ... und was er als Befreiung davon ersehnt" (15), von der inneren Leere (durch mangelnde Selbstentfaltung und verkümmerte Lebensmöglichkeiten), vom verlorenen Sinn, von der Einsamkeit, vom stärker werdenden Aggressionsdruck, von der Angst, von der Selbstablehnung, sowie vom Ideal-Ich, vom Glauben an die erlösende Macht gesellschaftlicher Veränderungen, vom Glauben an die Erlösung durch Wissen, Wissenschaft und Information. Ein erstes Fazit: Umwandlung der Gesellschaft und der Mitmenschen reicht nicht aus, der einzelne muß, „wenn er seine Übel loswerden will, selbst in einen Wandlungsprozeß geraten ..." (25).

In seinem elegant formulierten Referat „Heil als Befreiung in Israel" (30–50) untersucht Norbert Lohfink in großen Zügen und doch mit vielen Einzelhinweisen und Textbeispielen in einem ersten Teil die Haftpunkte von Heilserfahrung in Israel, nämlich Sühnung und Vergebung von Sünde (a), Klage in der Not und Dank für erfahrene Hilfe (b), die Heilsaussagen der Zionsideologie (c) und die Theorie vom

Tun-Ergehens-Zusammenhang (d), die als Sprichwortweisheit Allgemeingut geworden war. Der zweite Teil beschreibt die Typen der Heilsaussage in den Schriften Israels: Addierte Errettungsgeschichten (a), die ein für allemal geschehene Exodustat (b), Fluch und Segen in der Völkergeschichte des Jahwisten (c), schließlich die „eschatologische" Soteriologie prophetischer Texte (d). Der latente Gegenwartsbezug der hochinteressanten Darlegungen wird an einigen Stellen direkt ausgesprochen: „Eine Theologie der Revolution hat beim Jahwisten kaum eine Chance". (48) Und wenn einige prophetische Texte Anknüpfungspunkte für Entwürfe der Befreiung und Emanzipation bieten, dann läßt sich auch bei ihnen nicht an der Tatsache vorbeikommen, „daß niemals der Mensch, stets Jahwe allein, das Heil in die Welt bringt" (50).

Eine knappe, kritische Würdigung von H. Kesslers Buch über die theologische Bedeutung des Todes Jesu ist der Anknüpfungspunkt für Rudolf Schnackenburgs neutestamentlichen Beitrag „Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont" (51–68). In einem ersten Abschnitt kommen die vielfältigen Dimensionen des paulinischen Freiheitsgedankens in den Blick. Dann wird untersucht, wie sich die Befreiung zur Freiheit verhält zur Rechtfertigung aus dem Glauben. Hat die Botschaft der Befreiung als performative Rede für Paulus große appellative Kraft in der Verkündigung, so hat der Gedanke der Rechtfertigung eine größere Schärfe und Präzision in der lehrhaften Aussage. Beide Wortfelder stellen gültige Kategorien der Erlösungslehre dar, haben aber ihre spezifischen Stärken und Schwächen. Der abschließende dritte Teil über die paulinische Freiheitsbotschaft im heutigen Fragehorizont arbeitet bleibenden Anspruch und Zeitbedingtheit, die besonderen Impulse, aber auch deutliche Grenzen (in bezug auf den gesellschaftlichen Aspekt) der urchristlichen Interpretation der Botschaft Jesu heraus.

Gisbert Greshake hat sich in seinem materialreichen Referat „Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte" (69–101) die schwierige Aufgabe gestellt, „eine geschichtliche Typologie der Erlösungsvorstellungen zu erarbeiten" (69). Das vorliegende Ergebnis ist bei aller notwendigen Groblinigkeit der Zeichnung außerordentlich hilfreich. Die vielen interessanten Einzelbeobachtungen sind in drei große Abschnitte zusammengefaßt: Erlösung als παιδεία durch Christus im Rahmen des antiken griechischen Kosmos-Denkens (72); Erlösung als innere Begnadung des einzelnen unter der Voraussetzung einer rechtlichen Wiederherstellung des „ordo" zwischen Gott und Mensch (83); Erlösung als inneres Moment der Geschichte der neuzeitlichen Subjektivität (94). Mit der schlagwortartigen Kennzeichnung „fortschreitende Freiheitsgeschichte" ist ein wesentlicher Aspekt sowohl des Wandels von der griechischen zur westlichen Erlösungsvorstellung (93), als auch der ständigen Vermittlungsversuche neuzeitlicher Theologie (95) getroffen. Neben einer gewissen Rehabilitierung des heute oft geschmähten Anselm von Canterbury ist ein wichtiges Ergebnis der geschichtlichen Untersuchung für die heutige Debatte die Beobachtung, „daß sich alle Erlösungsvorstellungen zum jeweiligen epochalen geistesgeschichtlichen Denk- und Erfahrungshorizont im modus von Anknüpfung und Widerspruch zugleich befinden" (100).

Einige Linien dieses zeitgenössischen Denkhorizonts arbeitet Joseph Möller aus der Sicht des Philosophen heraus: „Befreiung von Entfremdung als Kritik am christlichen Erlösungsglauben" (102–119) heißt sein Referat, das zunächst auf die Thematik und Problematik des Wortes „Entfremdung" eingeht, auf seine Bedeutung bei Rousseau, Fichte, Hegel, Feuerbach, Bruno Bauer, bevor der Begriff Entfremdung bei Marx und sein Zusammenhang mit der Kritik der Religion dargelegt wird. („Eine spezielle Kritik der christlichen Erlösungslehre findet sich bei Marx nicht" 109). Der abschließende Blick in die Gegenwart stellt vor allem Ernst Blochs Auseinandersetzung mit dem christlichen Erlösungsglauben vor und konstatiert eine größere Zurückhaltung und Offenheit bei einer Reihe neo-marxistischer Theoretiker angesichts der Alternative: Gott als Erfüllung oder als Entfremdung menschlichen Seins. „Die Dialektik einer – gewiß immer begrenzten – Selbsterlösung des Menschen, von christlicher Seite her allzu oft nur negativ bewertet, und einer Erlösung von Gott her, von marxistischer Seite als abstrakt abgetan, ist erneut zu durchdenken" (119).

Einen Höhepunkt der Lektüre dieses Bandes stellt der Beitrag von Johann Baptist Metz dar „Erlösung und Emanzipation" (120–140), der neben den Referaten von Lohfink und Greshake wohl die meisten Anregungen vermittelt. Der Vortrag, in leicht gekürzter Fassung bereits in den Stimmen der Zeit 191 (1973) 171–184 erschienen, hat soeben eine erste Würdigung erfahren durch K. Lehmann, Emanzipation und Leid. Wandlungen der neuen „politischen Theologie" (II): *Communio 3 (1974)* 42–55. Lehmann weist auf Zusammenhänge mit der Frankfurter Schule und vor allem mit W. Benjamin hin und stellt einige kritische Fragen. Er bestätigt aber den Metzschen Gedanken in der „Faszination ihrer Impulse" und dem „Leuchtfeuer ihrer zündenden Einfälle" vor allem auch eine große Sensibilität für das, was jeweils „an der Zeit" ist. Metz stellt dem Totalanspruch emanzipatorischer Selbstentfaltung die Leidensgeschichte und Schuldgeschichte der Menschheit gegenüber, der sich die Gegenwart mit immer neuen Entschuldigungsmechanismen zu entziehen versuche. Angesichts der „Leidensgeschichte als Geschichte der Besiegten" gerate auch die „argumentative Soteriologie" in eine Krise, die nur durch eine „erinnernd-erzählende Erlösungstheologie", durch die Wiederentdeckung des erzählenden Charakters christlicher Überlieferung abgefangen werden könne. „So kommt es darauf an, das Erinnerungs- und Erzählpotential des Christentums nicht aus lauter Angst vor Unwissenschaftlichkeit zu verstecken oder zu leugnen, sondern es zu schützen und in neuer Weise zu mobilisieren" (139).

Den von ihm erbetenen Beitrag über Erlösung und Heiligung hat schließlich Joseph Ratzinger unter die Überschrift gestellt: „Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung" (141–156). Um den Gedanken der Liebe als Mitte geordnet (und in der Beschreibung der Liebe als der Erfüllung des Menschen im engen Anschluß an Josef Piepers Buch „Über die Liebe", München 1972) erläutert Ratzinger vier Thesen:

1. Nur universales Heil kann überhaupt als Heil bezeichnet werden.
2. Heil ist an Freiheit gebunden.
3. Heil ist an Liebe gebunden.
4. Heil ist an universale Liebe gebunden, die aber partikuläre menschliche Liebe herausfordert und im Glauben ermöglicht. „Das Heil der Welt existiert in paradoxer Gestalt: Im Gekreuzigten ... Der gekreuzigte Christus ist für den Glaubenden die Gewißheit ... einer bis in die Tötung durchgehaltenen Liebe Gottes" (152/154).

Diese geraffte Inhaltsübersicht sollte deutlich machen, welche Fülle an Einzeldaten und welche Vielfalt von Aspekten zur aktuellen Diskussion beigetragen werden, in der das christliche Glaubensverständnis „im modus von Anknüpfung und Widerspruch zugleich" zu einer verstehbaren Aussage der Erlösungsbotschaft zu gelangen sucht. Dank den Autoren und dem Herausgeber für die Hilfe, die sie mit dieser gewichtigen Quaestio Disputata dabei leisten.

Mainz Theodor Schneider

Müller-Fahrenholz, Geiko: **Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie.** Profile und Kritik heilsgeschichtlicher Theorien in der ökumenischen Bewegung zwischen 1948 und 1968. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 265 S. (Ökumenische Forschungen, II. Soteriologische Abteilung Bd IV) Lw. DM 40.–

I. „Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie" ist die geringfügig veränderte Fassung der Tübinger Dissertation 1972 von Geiko Müller-Fahrenholz „Auf der Suche nach der Oikonomia Gottes", die sich auf das Studium ökumenischer Quellen in Oxford, Genf und Soest stützen konnte. Dementsprechend stellt sich der Inhalt auf weite Strecken (67–200) dar als sechsgliedrige Kette sorgfältig gearbeiteter Referate über in sich mehr oder weniger geschlossene Konzeptionen heilsgeschichtlicher Theologie: in der ökumenischen Gesamtbewegung der Jahre 1948 bis 1968, bei deren Anregern und Repräsentanten William Temple, Leonard Hodgson und Oskar Cullmann, im zweiten Vatikanischen Konzil und in dessen Folge bei Adolf Darlap.

Zu den Oskar Cullmann betreffenden Angaben ist zweierlei zu berichtigen: Das aus der Begegnung von Papst Paul VI. mit der Gruppe von Konzilsbeobachtern als Idee erwachsene, 1972 in seinem neuen Gebäude in Jerusalem-Tantur eröffnete „Ökumenische Institut für Theologische Studien" ist kein „päpstliches Institut für Heilsgeschichte", sondern eine interkonfessionelle wissenschaftliche Einrichtung unter der Verantwortung eines Akademischen Rates von etwa 30 Wissenschaftlern in aller Welt und aus verschiedenen Kirchen, zu denen auch Oskar Cullmann gehört. Es gibt keine vier Direktoren, sondern satzungsgemäß drei Rektoren, zu denen Professor Cullmann nie gehörte.

So gut wie ausnahmslos schließen die Einzeldarstellungen in den beiden ersten Hauptteilen jeweils mit einer knappen Zusammenfassung, in denen über eine Würdigung hinaus scharfe kritische Akzente in zielbewußt kohärenterweise gesetzt werden. Jedoch erst im dritten, dem kürzesten Hauptteil (201–233) werden diese deutlich die Spannung des ganzen Gedankengefüges tragenden und seine innere Bewegtheit bestimmenden kritischen Gesichtspunkte zusammengefaßt zum Schwerpunkt des Buches als „Erwägung zur Kritik heilsgeschichtlicher Theologie".

Den gedanklich wichtigen Abschluß bilden im deutlichen Gegenüber zur kritischen Klimax die nur skizzenhaft ausgeführten drei „Thesen zu einer Theologie der Oikonomia Gottes".

Das dem weitgespannten Rahmen entsprechende Literaturverzeichnis (234–248) weist 305 Nummern auf. Bei diskutabler Unausgeglichenheit bleibt es grundsätzlich erkennbar sachbezogen und ist in jedem Fall als Material- und Quellenaufweis für die Weiterarbeit von besonderem Wert. Dem Ganzen haftet damit etwas Unproportioniertes und zugleich auch Unabgeschlossenes an. Sachlich wird dieser gewachsene und geworfene Endzustand weitgreifender Gedankenumwälzungen für die mit großer Kraft geistiger Durchdringung vorgetragenen Überblicke, Feststellungen und Einblicke in weitläufige und vielschichtige Sachverhalte nicht zum Nachteil. Tatsächlich geht es ja um das große Thema

der Geschichtstheologie mit seiner spannungsreichen Fülle von Problemen von Irenäus und Augustin bis Teilhard de Chardin und die Theologie der Entwicklungshilfe, Revolution und Befreiung heute. Vf. ist sich bei seiner Arbeit offenbar bewußt geworden, daß er den für notwendig erachteten Vorstoß auf etablierte Positionen ohne Zurückweichen auf eine streng eingegrenzte Operationsbasis nicht werde vorantragen können. Diese aber gewinnt er im kompakten Bereich seiner „Profile heilsgeschichtlicher Theologie", die mit 133 (67–199) Seiten äußerlich den größten Teil des Buches ausmachen.

Das vom Vf. erzielte Ergebnis läßt sich so zusammenfassen: Heilsgeschichtliches Verständnis, in welchem Verhältnis auch immer zum biblischen Zeugnis stehend, verfremdet mit geschichtlicher Evidenz das für den Glauben wesentliche prophetische Zeugnis des Wortes Gottes und entleert die Gottestat in Kreuz und Auferstehung Jesu zum scheinbaren „Mehr" eines Wissens um den Weg Gottes, wobei solches Wissen sich je nach dem bestimmenden ideologischen Typus apologetisch, rationalistisch-fortschrittlich, idealistisch-spekulativ oder gnostisch und apokalyptisch darstellen kann. Stets aber besteht dabei die Gefahr, daß in zu glatter Rechnung die Last des „Bösen", die Zweideutigkeit und Fragmentarität des Geschichtlichen und vor allem die Verborgenheit Gottes gerade auch in seiner Offenbarung „verloren" gehen (191f). Dennoch, so erklärt Vf. mit Nachdruck, ist „eine Theologie der Geschichte nicht zu vermeiden, wo über die Wirklichkeit des Heiles nachgedacht wird... So spitzt sich das Problem zu: Wie ist eine Theologie der Oikonomia Gottes möglich, die den Widerspruch und die Kritik gegen heilsgeschichtliche und heilsevolutionäre Theorien berücksichtigt?" (220) Und hierfür nun versuchen die Abschlußthesen mit ihrer dreifachen Perspektive des aus der Prophetie begründeten theologischen Verständnisses von Geschichte, einer Theologie der Oikonomia Gottes als Diakonia an der Zukunft der Geschichte und eines Nachdenkens über Gottes Oikonomia ausschließlich im Rahmen der Doxologie die Wege zu öffnen.

II. Worin kann in dem gedankenreichen und instruktiven Buch die wissenschaftlich weiterführende Leistung gesehen werden? Aus dem ökumenischen Abseits eines alt-katholischen engagierten Mitwirkenden während der ökumenischen Periode von 1948 bis 1968 treten zwei Dinge besonders ins Blickfeld:

Als erstes ist es Vf. gelungen, einen kaum übersehbaren Stoff von wesentlicher Bedeutung durch kluge Beschränkung auf naheliegende, modellhaft verstandene Bruchstücke und deren luzide Interpretation überblickbar und für wesentliche Testfragen sozusagen ansprechbar zu machen. Dies gilt besonders für die zentrale Funktion des Begriffes der Heilsgeschichte im theologischen Denksystem, für das Verständnis von Inkarnation, Kirche und außerchristlicher Religion, säkularer Gesellschaft und allgemeiner Menschheitsgeschichte. Dabei fehlt es durchaus nicht an differenzierten Analysen der verschiedenen Ausformungen dieser zentralen Funktion, wie sich besonders im Überblick über das „Heilsgeschichtliche Denken in den offiziellen Dokumenten des Ökumenischen Rates der Kirchen" (17–66) zeigt.

In diese Linie gehört auch die Aufschlüsselung des Stellenwertes heilsgeschichtlicher Theologie während des Konzils und in der Folgezeit (188ff). Hier finden sich Sätze wie diese: „Es dürfte deutlich geworden sein, daß die vier Aspekte der Geschichtstheologie des 2. Vatikanums ein imponierendes organisch-dynamisches Ordnungsmodell bilden. Es schließt eine trinitarisch akzentuierte Theologie mit der Ekklesiologie zusammen, eröffnet ein lebendiges Verhältnis zu den anderen Kirchen und Weltreligionen und begründet eine neue optimistische Anschauung der modernen Welt... So sehr dieses Konzil versucht hat, dem Evangelium den schuldigen Gehorsam, den Nichtkatholiken den nötigen Respekt, den Katholiken die reformerische Strenge zu bezeugen, gerade darin hat es den Anspruch, die allein seligmachende und unfehlbare Kirche zu repräsentieren zur Geltung gebracht... Verständlicherweise hat deshalb die Kritik bei diesem Kirchenbegriff eingesetzt... Die kritischen Fragen an das heilsgeschichtliche Denken des Konzils lassen sich zusammenfassen in den Stichworten: Verborgenheit Gottes, Verborgenheit der Heilsgeschichte, Verborgenheit der Kirche".

Eine zweite bemerkenswerte Einsicht liegt in der Begründung des geltendgemachten „Ideologieverdachtes gegenüber der heilsgeschichtlichen Theologie". Vf. verbindet hier biblisch-theologisch begründeten Widerspruch gegen die Gefahren heilsgeschichtlicher Konzeptionen von Seiten lutherischer Theologen wie Gerhard Gloege, Ernst Käsemann, Edmund Schlink und Kirsten Skydsgaard mit den Stimmen profanhistorischer und geisteswissenschaftlicher Kritiker wie Joh. Haller, R. Waelder und Gerhard Krüger: (210f) „Die Verstehensmodelle (sc. von Heilsgeschichte) oder Grundmuster entsprechen nicht der geschichtlichen Realität, deren „Sinn", „Ordnung" oder „Plan" sie zu beschreiben vorgeben, sondern gewinnen ihre Systematik durch dilettantische Auslassungen und Extrapolationen von historischen Vorgängen und Ereignissen... Ideologisch ist daran 1., daß geschichtsphilosophisches und -theologisches Denken der Wirklichkeit inadäquat ist,...2., daß die Universalgeschichte so interpretiert wird, als wäre ihr „Sinn" oder „Plan" empirisch und historiographisch aus dem Ereigniszusammenhang zu erheben... z. B. bei der Deutung der Geschichte Israels, des Exils, (der Geburt Jesu), Napoleons oder der Kirche. Das Ideologische liegt darin, daß der paratheoretische Charakter solcher Deutung nicht aufgewiesen wird. Ideologisch ist 3. der Aspekt, den Haller als „getarnte Dogmatik" bezeichnet. Er besteht darin, daß das Bekenntnis zu Gottes Heilshandeln, der Wunsch, den Heilsplan Gottes zu finden, oder die Sehnsucht nach der heilshaften Oikonomia Gottes rationalisiert wird. Damit tritt ein heilsgeschichtlicher oder heilsevolutionärer Entwurf – und das betrifft die speziellen wie universalen Systeme gleichermaßen – an die Stelle des Desiderates des Glaubens. Diese Tarnung des Standpunktes, die sicher meistens unbewußt vorgenommen wird, ist als ideologisch anzusehen."

Damit ist aber im Grunde einer der empfindlichsten Punkte des problematischen, die „Oekumene" zusammenhaltenden consensus biblicus berührt. Dieser Konsens ist vor allem deshalb so wichtig für die große ökumenische Gemeinsamkeit, weil es die Übereinstimmung in Lehre und Verfassung nicht gibt. Er ist aber deshalb zugleich so labil und gefährdet, weil in und zwischen den Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft Inanspruchnahme von Schriftautorität und Rezeption historisch-kritischer Exegese weithin ungeklärt geblieben sind und jeweils bisher vorsichtig aus der ökumenischen Diskussion ausgeklammert wurden. Daß die Gründe dafür gewichtig sind und u. a. in der bejahten Verbindung mit den orthodoxen Kirchen einerseits und dem Bemühen um bessere Verbindung mit den Kirchen und Gruppen der evangelikalen Rechten andererseits zu finden sind, steht auf einem anderen Blatt. Es ist aber gerade deshalb von Bedeutung, daß der empfindliche Punkt mit wissenschaftlichem Ernst und Nachfdruck berührt wird.

III. Es könnte manches angeführt werden, was im gedanklich großzügigen und zugleich in Detail sorgfältigen Überblick über Not und Verheißung ökumenisch-heilsgeschichtlichen Suchens und Versuchens fehlt, historisch, thematisch und aktuell. Vf. nennt in dieser Hinsicht selbst einige Momente, darunter besonders auch die orthodoxe Kirche und Theologie. Würde die These von der Bedenklichkeit der „Akzentverschiebungen, zu denen es innerhalb der Theologie dort kommt, wo das Element der Heilsgeschichte konstitutive Bedeutung erlangt", ernstlich aufgenommen, so müßte solchen Gefahren doch wohl im einzelnen nachgegangen werden. Zugleich wären damit aber auch Einseitigkeiten und Überspitzungen in Vfs Urteilen auf ihre Ausgewogenheit und Tragfähigkeit zu überprüfen. Kurzschlüssigkeiten wären richtig zu stellen oder doch aus dem Kontext ihres „Sitzes im Leben" zu konterbalancieren. Besonders erscheint dies gegenüber der Gesamtbehandlung erforderlich, die die Christologie im Zusammenhang mit der Frage der Inkarnation erfahren hat, indem sie gelegentlich zu sehr in den Sog abzuwertender Heilsgeschichte gerät. Weniger zentral wäre Ähnliches in der Frage der Bewertung der „Apokalyptik" bezüglich des dafür angenommenen Kontrastes zur Kategorie des Prophetischen zu erwarten. Vf. ist sich dieser Grenze seiner Arbeitsweise offenbar bewußt, wenn es z. B. (19) heißt: „Die Interpretation könne gelegentlich „über eine holzschnittartige, vergröbernde Darstellung nicht hinauskommen". Etwas davon gilt gewiß trotz Sorgfalt und Ausführlichkeit auch für die „Profile", am meisten bei O. Cullmann und A. Darlap, weniger bei L. Hodgson und am wenigsten bei W. Temple, dem bleibende Anerkennung gezollt wird. Jedenfalls aber verdienen die in Teil II des dritten Hauptteils „Der Widerspruch gegen die heilsgeschichtliche Theologie der Ökumene" aufgeworfenen Fragen ernste und sorgfältige Beachtung und Prüfung. Noch so verständliche und in ihrer Art sogar unvermeidliche ökumenische Diplomatie kann die gestellten Fragen, für die M.-F. starke Gründe und gewichtige Kronzeugen beibringt, nicht auf die Dauer unbeantwortet oder auch nur unberücksichtigt lassen. Wirkliche Einheit kann letzten Endes nur von der Wahrheit leben und in ihr bestehen.

Was die drei Schlußthesen angeht, d. i. den Hinweis auf Prophetie, Diakonie und Doxologie, so bleibt hier die Frage, bei allem Gewicht von der gemeinten und angesprochenen Sache her, offen, inwieweit damit schon gangbare Wege gewiesen sind.

Die Thesen selbst führen, so gewichtig sie in ihrem Hinweis auf Grundverhaltensweisen des Glaubens gewiß sind, im Grunde aus dem Bereich des Proklamatorischen noch nicht heraus. Es soll ja gewiß auch im Sinne von M.-F. kein Gesetz der Prophetie, Diakonie und Doxologie aufgerichtet werden. Und gewiß ist mit diesen Hinweisen der unverfügbare Spielraum der Gnade gemeint. Doch in diesem Sinne aufgenommen, können die drei Schlußthesen heilsamen Anstöße im weiteren gedanklichen und praktischen Ringen um Wirklichkeit und Verwirklichung des Heiles bedeuten!

Dazu aus langjähriger Beschäftigung mit dem synodologischen Thema ein vielleicht weiterführender Hinweis: Was sich in der „Ökumene" in gewissem Sinn schon allgemein anbahnt oder auch nur erst theoretisch erkannt wird als Notwendigkeit und Weg in größere Freiheit „in Christus", ist die große ökumenische Möglichkeit eines aus dem Glauben lebenden prophetisch – diakonisch – doxologischen „konziliaren Umgangs der Kirchen, bzw. in den einzelnen Kirchen, gerade auch in den Fragen kritischer Kontroversen, wie sie um die heilsgeschichtliche Ausrichtung der Theologie und das damit zusammenhängende Kirchenverständnis gegeben sind. Ohne ein derartig neues Element, das es zu entdekken, wiederzubeleben, zu pflegen und zu entwickeln gilt, kommt die Christenheit nicht aus dem immer unerträglicher werdenden Mißverhältnis von ekklesial-ökumenischem Soll und tatsächlichem christlich-brüderlichem Haben heraus! Jedenfalls liegt schon im Titel von „Heilsgeschichte z w i s c h e n Ideologie und Prophetie", daß die Gemeinde Jesu Christi einen aus dem Dilemma eines unglücklichen Zwiespaltes herausführenden Weg zu gehen hat.

Bonn Werner Küppers

Autorität. Hrsg. v. Hans Joachim T ü r k. – Mainz: Grünewald 1973. 320 S. (Grünewald Materialbücher) DM 26.–

17 Autoren der verschiedensten Disziplinen befassen sich mit dem höchst aktuellen Thema, allerdings trotz mancher guter und diskussionswürdiger Gedanken, auf dem Niveau des „akademischen Mittelbaues". Der einzige Universitätsprofessor der Theologie (H. Mynarek) hat Professur und kirchlichen Glauben darangegeben. Wer sich über gewisse befähigte Nachwuchstheologen, die sich um das Problem der Autorität, und zwar gewöhnlich aus „linker" theologischer Sicht bemühen, ein Bild machen will, der greife zu diesem Buch. Es eignet sich auch für kritische Seminarübungen.

Das Ziel des Ganzen ist, die Grundlage zu schaffen für die Behandlung des Autoritätsproblems in der Erwachsenenbildung, im Unterricht und in der Predigt. Um ein Beispiel herauszugreifen: K.-W. Merks schreibt „zum moraltheologischen Anspruch kirchlicher Autorität" (239–252). Dabei geht er auf die „problematischen Momente" dieser Autorität ein und meint: „Eine Überwindung der Isolierung, in die die kirchliche Autorität so geraten ist, hätte daher zur ersten Voraussetzung eine entschiedene Abkehr von Gehorsam forderndem Befehl hin zum Überzeugen, vom formalen Autoritätsargument hin zum Sachargument, von dem her sich allein die empfundene Antithetik zwischen Autorität und einsichtiger Eigenentscheidung aufheben ließe. Dies bedeutete aber zugleich ein Eingehen auf die Bedeutungen einer jeden vernünftigen Argumentation, es bedeutete den Verzicht auf eine Sonderherstellung der kirchlichen Autorität im Prozeß sittlicher Normenfindung, sofern dann ein wie immer gearteter Freiraum gemeint wäre, in dem sie von vornherein kritischer Nachprüfung entzogen oder des argumentierenden Beweises enthoben wäre" (246). Hier wird die vom NT der Kirche übertragene Aufgabe und Bevollmächtigung völlig verkannt, ebenso verkannt, wie Richtiges und Falsches hier durcheinander gebracht werden. M. betont, was heute bei Neuerern mehr als sachlich richtig hervorgehoben wird, die „Rolle der kirchlichen Gemeinschaft" bei der Wahrheitsfindung. Diese Rolle wird jedoch im katholischen wie nicht-katholisch-christlichen Raum anerkannt, aber sehr verschieden bewertet. Was M. und andere hier oft bieten, entstammt einem nicht-katholischen Gemeindeverständnis.

Bochum Gustav Ermecke

Herausforderung und Kritik der Moraltheologie. Hrsg. v. Georg T e i c h t w e i e r u. Wilhelm D r e i e r. – Würzburg: Echter (1971). X, 413 S. Ln DM 39.–

Die beiden Herausgeber haben sich zum Ziel gesetzt, ein moraltheologisches Sachbuch vorzulegen, das einer breiteren Leserschaft fundierte Informationen über den Aktuellen Diskussionsstand innerhalb dieser Disziplin vermitteln soll. Dabei war offensichtlich weniger an die Durchführung eines gegenwärtig ohnehin fragwürdigen systematischen Ansatzes gedacht als an die Darbietung eines thematisch breit angelegten Spektrums von Einzelfragen, die jedoch durchgängig den Versuch unternimmt, die Moraltheologie nicht als „eine pädagogische Krücke für Unmündige, sondern (als) eine brauchbare Hilfe für eine Selbstverwirklichung" (Vorwort der Hg.) zu erweisen.

Der Sammelband enthält insgesamt – gegliedert in die vier Teile „Grundgegebenheiten und Grundlagen menschlicher Sittlichkeit" (1–148), „Biblische Fundierungen" (151–228), „Einsichten für eine personale Lebensgestaltung" (231–283) und „Bereiche sozialer Verantwortung" (287–400) – 19 Beiträge teilweise namhafter Autoren der Moraltheologie und anderer theologischer Fächer. Die Verfasser sind im einzelnen: L. Scheffczyk („Der Mensch als Berufener und Antwortender"), F. Scholz („Das Gewissen – Phänomen, Funktion und Entfaltung"), W. Heinen („Psychische Ursprünge sittlichen Agierens und Reagierens"), J. B. Lotz („Das Gute als Gegenstand des sittlichen Handelns"), A. Hertz („Normfindung und Normerkenntnis in der Moraltheologie"), B. Schüller („Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen"), J. Gründel („Überlegungen zum Wesen und zur Eigenart der Sünde"), J. Schreiner („Die bleibende Bedeutung der sittlichen Forderung des Alten Testaments"), J. Blank („Zum Problem ethischer Normen im Neuen Testament"), V. Eid („Die Verbindlichkeit der paulinischen Freiheitsbotschaft für die christliche Lebensgestaltung"), G. Greshake („Neue Ansätze zu einer Theologie der Hoffnung"), W. J. Revers („Manipulierbarkeit und Freiheit – Zur Kulturgeschichte der Persönlichkeit"), St. Pfürtner („Natürliche Menschlichkeit und christliches Ethos"), E. Biser („Glauben unter den Bedingungen der gegenwärtigen Welt"), J. Rief („Mitmenschlichkeit"), G. Teichtweier („Die menschliche Geschlechtlichkeit als Weg zum Mitmenschen"), W. Dreier („Der Wohlstand hochentwickelter Industriegesellschaften als moraltheologisches Problem"), R. Hauser („Ethik und Politik") und K. Hörmann („Friede ist möglich").

Die dargebotene Fülle von Aspekten moraltheologischer Fragestellungen – zumal sie nicht von allen Autoren mit derselben wünschenswerten Gründlichkeit und vor allem Aktualität abgehandelt wird – im Detail kritisch zu würdigen, kann der Rez. nicht als seine Aufgabe ansehen. Stattdessen soll der Entfaltung und den Konsequenzen der sich im Grundduktus des Bandes quasi wie ein „roter Faden" explizierenden i n n e r e n L o g i k gegenwärtiger moraltheologischer Fundierungsproblematik nachgegangen werden: der Frage nach dem Sinnbezug und der Struktur personaler Handlungssubjekte. Denn wenn der Titel des Sammelbandes im Verständnis der Herausgeber auch primär an die allseits bekannten, vielfältigen Probleme der Moralverkündigung anzuknüpfen scheint (Teichtweier, 337; Dreier, 361ff), so erweisen doch die hier aufgenommenen Analysen und Lösungsvorschläge den eigentlichen, sachlichen Problemkern der „Krise der Moral" als in derzeitiger katholischer Theologie eminent kontrovers interpretiert. Gegenwärtig geht es darum auch in der Diskussion von Fragen der Speziellen Moral, das betonen die Herausgeber zu Recht schon im Vorwort, gleichzeitig immer um die „Grundlagen und Grundvoraussetzungen einer theologischen Ethik" überhaupt.

Der Band setzt im Geiste neuerer Theologie konsequenterweise bei einer theologischen Besinnung über den Menschen als Handelnden an. In Vermeidung frührer normativistischer Engführungen entwickelt L. S c h e f f c z y k im Anschluß an Ebner und Buber ein spezifisch theologisches Verständnis der menschlichen Person, indem er den „Menschen als responsorisches Sein" (13ff) interpretiert, das sich in seinem Wesen und seinem Handeln in einen „Zirkel" eingeschlossen sieht, in dem „Gott der Anfang und das Ende der menschlichen ... Liebe bleibt" (18). Sittliches Tun richte sich so auf die „Synthese zwischen dem Absoluten und dem Relativen" (Lotz, 64) – das sittlich Gute und stellt sich als Ausdruck des Menschen als Person dar, der in geschichtlich bedingter, aber immer „gerichteter oder geordneter und folglich gebundener Freiheit" (Lotz, 67) so zu seiner Selbstverwirklichung finde. Dabei komme dem Gewissen besondere Bedeutung zu, das als „responsorisches" ... „die Einladungen und Winke des liebenden Vaters im Himmel" (Scholz, 37) aufnehme und auch unter entwicklungspsychologischen Aspekten als Indikator voller Menschwerdung angesehen werden dürfe.

Daß das individuelle Gewissen „äußere" Orientierungen benötigt, wird nicht in Frage gestellt. Deren Herkunft, Erkenntnis und Vermittlung bleibt jedoch umstritten. Eine Reihe der beteiligten Autoren geht offensichtlich von der fraglosen Existenz des „natürlichen Sittengesetzes" aus (z. B. Scholz, 42; Heinen, 63; Lotz, 83; Teichtweier, 338; Hauser, 370; Hörmann, 385) oder aber doch zumindest von einem normativ unmittelbar fruchtbaren Charakter von Offenbarungsaussagen (Eid, 194; Biser, 275). Beide Positionen sind mit den Ausführungen von Hertz, Schüller und Blank nicht vereinbar; ihrer Ansicht nach handelt es sich bei den

„Normen" des natürlichen Sittengesetzes und der Hl. Schrift lediglich um in ihrer historischen Herkunft nicht immer klar auszumachende Generalisierungen von Handlungsbewertungen und religiöse Indikative, deren Umsetzung im individuellen Handeln heute einer vorgeschalteten Vermittlung bedarf. An diesem Vermittlungsproblem scheiden sich die Geister, was gut verständlich ist, da es sich hierbei um nichts anderes als die auf die erkenntnistheoretische Ebene transponierte Grundfrage nach der Beziehung von Gott und Mensch, Gnade und Natur, Heil und Sünde selbst handelt. Die eher „traditionell" argumentierenden Autoren machen den spezifisch sittlichen Charakter menschlichen Handelns von seiner Bindung an ein (göttliches) Absolutum abhängig, dessen Ansprüche zwar geschichtlich vermittelt seien, aber gerade darin ein „Paradox" darstellten, „das bezüglich des menschlichen Sittlichen auszuhalten und auszutragen ist, ohne dabei in billige Verkürzungen nach der einen oder der anderen Seite zu fallen" (Lotz, 70). Woran solche Verkürzungen in concreto zu erkennen sind, wird nicht gesagt. Stattdessen wird offensichtlich teilweise unterstellt, die Zwecke und Mittel konkreter Handlungen seien als Güter (– im Sinne Husserls, Schelers und Nicolai Hartmanns –) einem gewissen ursprünglich – personalen „Wert-Fühlen" unmittelbar evident (Scholz, 29; Lotz, 84) bzw. müßten durch klare, autoritative Aussagen der Moraltheologie (Heinen, 47) oder des kirchlichen Lehramtes (Biser, 275) den handelnden Individuen immer wieder vor Augen gestellt werden. Es entsteht schließlich der Eindruck, daß die heute immer kritischer werdende Beurteilung tradierter Normbestände katholischer Moral pauschal als Produkt psychischer „Entwicklungsrückstände" (Heinen, 63), mangelnder Einsicht in „Grundstrukturen" (Lotz, 84) oder als Haltung „antiphilosophischer Wissenschaftler" (Revers, 232; Teichtweier, 327) angesehen wird.

Andere Verfasser problematisieren die Vermittlungsfrage auf einer individuellen Ebene: B. Schüllers Versuch, das natürliche Sittengesetz von seiner Bindung an die positive Selbstoffenbarung Gottes abzukoppeln (108. 125) und formalistisch – unter Zuhilfenahme eines zudem empirisch nicht verifizierbaren Vernunftsbegriffs – Werte und Motivationen auseinanderzutrennen (113), impliziert letztlich ebenso eine abstrakt-individualistische Handlungskonzeption wie die Forderung St. Pfürtners, „bei aller Wertung sollte der wichtigste Gesichtspunkt für uns sein, ob der andere aus sittlicher Verantwortung seine Position einnimmt" (268). Unter solchen Voraussetzungen muß man entweder jede Wertung gelten lassen oder aber, wie die Vertreter der oben geschilderten „traditionellen" Position, im konkreten Fall rein dezisionistisch auf Aussagen der Lehre vom natürlichen Sittengesetz zurückgreifen (so z. B. Teichtweier, 328).

Eine echte Alternative scheinen auf den ersten Blick A. Hertz, J. Gründel, J. Blank und G. Greshake anzubieten: Hertz weist zutreffend darauf hin, daß der spätscholastische Naturbegriff vom „Menschen an sich" (102) spreche, für den „Geschichtlichkeit immer nur ein Akzidens ist, das zur metaphysischen Natur des Menschen, wie schon der Terminus sagt, hinzukommt" (102). An seine Stelle sollten Überlegungen über sittliche „Qualifikationen" (87) aus AT und NT treten – J. Blank spricht von „Modellen" (183) –, die, verbunden mit einer empirisch-wissenschaftlichen „Phänomenologie der Sittlichkeit" (103) normative Zielbestimmungen seitens der Moraltheologie ermöglichten. Wie Hertz hält auch J. Gründel die Angewiesenheit auf gesellschaftliche Normen als Artefakte des Menschen für die Sittlichkeit konstitutiv (141f), Normen, die selbst wiederum Gegenstand menschlichen Handelns werden müßten. J. Blanks ausgezeichneter Beitrag sichert diese Betrachtungsweise aus der Sicht des NT vollständig ab und macht außerdem auf einen wesentlichen Tatbestand aufmerksam, daß nämlich die neuzeitliche Diskussion um den Normbegriff den für mittelalterliches Denken typischen „äußerlichen Ordnungsbegriff" der ratio divina hinter sich lasse und einem qualitativ anderen „setzenden Denken" (173) angehöre. G. Greshake führt diesen Gedanken im Anschluß an die „Politische Theologie" von J. B. Metz und die „Theologie der Hoffnung" Moltmanns dezidiert und präzise weiter: Das Fundierungsverhältnis von „esse" und „agere" sei umzukehren (221) und eine „neues Paradigma der Transzendenz" zu entwickeln (225). Der Gott des Ursprungs müsse zu dem der Zukunft werden, die Grundhaltung der Sittlichkeit bestehe nicht mehr im Hören (Gehorsam), sondern im Hoffen.

Hier scheint sich ein Hiatus zwischen den beiden im vorliegenden Sammelband repräsentatierten theologischen Richtungen aufzutun: Greshakes Verständnis des Menschen als autonomes Handlungssubjekt, dem in der Heilsgeschichte eine – eschatologisch relativierte – Herrscherrolle zukomme, gilt Scheffczyk (21f) und Biser (269) – und sicher nicht nur ihnen – als „Kryptokommunismus" und unzulässige „Sakralisierung der Weltzuwendung". Diese gegensätzlichen, miteinander unvereinbar scheinenden Positionen klar abzugrenzen und zu präzisieren, haben die Beiträge des Sammelbandes nicht vermocht.

Lediglich der leider in der Folgezeit zu wenig beachtete, ausgezeichnete Artikel von J. Rief („Mitmenschlichkeit") führt in subtilen Überlegungen diese Frage einer Klärung näher. In der Kritik an W. van der Marcks autonom-menschlicher Ethik versucht er den Nachweis zu erbringen, daß ein auch „rein soziologisch" interpretierbarer Intersubjektivitätsbegrif der „sitlichen Tat schlechthin" (314) nicht mehr gerecht werden könne. Denn im „Menschsein Jesu als eines Seins für Gott" (310) stelle sich die „Frage des Sittlichen angesichts der Grenze des Menschen im Menschen" (310) viel radikaler und ursprünglicher. „Die ursprüngliche Frage ‚Was soll ich tun?' unterwirft auch die Intersubjektivität dem Anspruch dieser Frage, drängt also von der horizontalen Ebene zur vertikalen Linie" (315). Rief folgert daraus, daß jede einseitig politisch orientierte Motivierung sittlichen Handelns „nicht nur das Verhältnis des einzelnen zur Gesellschaft, sondern auch die Grundhaltung des Glaubenden gegenüber dem Anspruch des sich offenbarenden Gottes negativ beeinflußt" (317). Die Entprivatisierung des Verhältnisses Gott – Mensch bedeute letztlich seine Zerstörung.

Diese mit sonst selten anzutreffender Klarheit ausgesprochene These – die nach Auffassung des Rez. konsequente Zusammenfassung der Thematik des vorliegenden Werkes – fordert jedoch zu einer kritischen Stellungnahme heraus, zu der an dieser Stelle nur einige Vorbemerkungen angebracht werden können. Rief bemerkt z. B. nicht, daß auch auf diese „Privatisierungs-These" der von ihm selbst gegenüber Metz durchaus zu Recht erhobene Vorwurf eines gefährlichen „Spieles mit Worthülsen" (318) zurückfällt, wie eine Reihe der Beiträge des Sammelbandes gezeigt haben. Sie postuliert apriori Handlungsverzichte des Menschen, ohne die Grenzen sittlichen Handelns im empirischen Bereich angeben, geschweige denn begründen zu können. Diese mehr geahnte denn klar gesehene Schwierigkeit führt zur Hypostasierung personalistischer Handlungstheorie in der Propagierung der „Entscheidung", die letztlich – rein innerlich, ausschließlich im „Wert-Fühlen" verankert – nur noch auf den unsagbaren letzten Ursprung der transzendentalen „Person an sich", Gott, zurückgeführt werden kann. Der Versuch, die Theonomie sittlichen Handelns personalistisch zu deuten, führt auf diese Weise mit innerer Notwendigkeit zur prinzipiellen Nivellierung des „Inhalts" menschlichen Handelns. B. Schüller gibt das auch unumwunden zu: alles nur „kategoriale" Handeln, das fälschlich mit dem Material der Handlungen identifiziert wird, sei als „indifferent, als gleichgültig" (125) zu beurteilen. Ist man sich nicht der Tatsache bewußt, damit die zentrale Anklage neuzeitlicher Ideologiekritik an der christlichen Moral voll zu bestätigen? Offensichtlich nicht, denn diese Kritik fand in den Sammelband, obwohl er doch durch seinen Titel derartige Erwartungen wecken muß, keinen Eingang, wenn man von wenigen pauschalen Erwähnungen absieht (z. B. Greshake, 208; Rief, 289).

Unter einem zweiten Aspekt scheint der vorgelegte Entwurf einer „personalistischen Ethik" in eine noch tiefere Aporie hineinzuführen, die er allerdings mit einer „negativ-kritischen Theologie" weithin teilt: Wenn es das sittliche Handeln des Christen wirklich mit dem empirischen Menschen zu tun haben soll – und heutige Christologie erzwingt diese Parteinahme förmlich –, bedarf der Moraltheologe einer hinreichenden Kenntnis dieses Menschen und seiner realen Lebensbedingungen. Moderne Anthropologie, die er hier zu Rate ziehen muß, läßt aber aus erkenntnistheoretischen Gründen keine Arbeitsteilung zwischen „normativen" und „empirischen" Wissenschaften mehr zu, wie sie von einer Reihe der Autoren des Bandes unkritisch vorausgesetzt worden zu sein scheint (z. B. Hertz, 100; Schüller, 129; Greshake, 227 u. a.). Für die Analyse der Intersubjektivität bedeutet dies, daß die Moraltheologie künftig die Momente des normativen Charakters menschlicher Interaktionen und des Wandels der zwischenmenschlichen Verhaltensweisen und ihrer Deutungen in den terminologischen Bezugsrahmen ihrer Handlungstheorie als konstitutive Elemente integrieren muß – ein Postulat, das wahrscheinlich sogar die völlige Abkehr von der tradierten, apriorisch „statisch-individuellen", substantialistischen Essential-Logik und die theologisch abgesicherte Erarbeitung einer geschichtlichen, struktural-funktionalen Logik erforderlich macht. Dazu dienliche Ansätze soziokultureller Evolutionstheorien in der Form von Handlungstheorien werden derzeitig in der Soziologie diskutiert.

Die Forderung nach einer neuen Handlungstheorie läßt sich auch unmittelbar vom „Wesen" des Menschen herleiten. Er kann nur handeln, wenn er des Erfolges seines Verhaltens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit sicher sein darf. Soziale Normen schaffen diese „natur-notwendige" Sicherheit. (Eine der katholischen Tradition überdies fremde, tendenziell anomistische Geringschätzung dieser Normen verfehlt von daher auch die anthropologischen Grundgegebenheiten des Menschen; vgl. dagegen Gründel, 144; Eid, 190). Der Mensch muß also wissen dürfen, unter welchen Um-

ständen er selbst schuldig wird und wann die Handlung und ihre Folgen „Anderen", d. h. besonders gesellschaftlichen Strukturen zuzurechnen sind. Dieses Problem als unter den Bedingungen der Komplexität moderner Gesellschaften für von der Moraltheologie oft nicht lösbar zu erklären (Gründel, 141; Hörmann, 388f), bedeutet letztlich, daß entweder die psychische Destruktion der Persönlichkeit vieler Christen in Kauf genommen oder aber, daß stillschweigend vorausgesetzt wird, daß diese Normen – oft ohne Begründung und auf jeden Fall ohne Rekurs auf Gott – von der Gesellschaft selbst und d. h. faktisch: von Herrschenden in der Gesellschaft gesetzt werden. Diese Art von Selbstmächtigkeit des Menschen aber in Frage zu stellen, bleibt Aufgabe jeder christlichen Besinnung auf das sittliche Handeln unter der Heilszusage Gottes.

Eine weitergehende Thematisierung dieser tatsächlich zentralen Problemstellung heutiger Moraltheologie hätte den Wert des vorliegenden Sachbuches noch wesentlich erhöht. Aber auch in Absehung von diesem deutlich spürbaren Mangel, der jedoch nicht den Herausgebern angelastet werden darf, da er die allgemeine Lage gegenwärtiger theologischer Ethik kennzeichnet, muß Teichtweier und Dreier bescheinigt werden, daß sie den in den beiden vergangenen Jahrzehnten in der Moraltheologie erreichten Diskussionsstand in repräsentativer Weise wiedergegeben haben, wobei die fächerübergreifende Zusammenarbeit von Theologen verschiedener Disziplinen besonderes Lob und auch Nachahmung verdient. Dies ist um so mehr zu unterstreichen, als an dieser Stelle zahlreiche Einzelleistungen des Sachbuches unberücksichtigt bleiben mußten.

Es bleibt abschließend zu bemerken, daß sowohl die für die Darstellung der Beiträge gewählte Form wie die Ausstattung des Bandes, insbesondere das sehr gute, ausführliche Namens- und Sachregister (401–413), den Bedürfnissen des Lesers sehr entgegenkommen. Gerade deshalb ist das Fehlen der Zusammenfassungen in mehreren Artikeln, die recht überflüssige Angabe der Sterbedaten bedeutender Philosophen (Scholz, 25) bzw. die Datierung der beiden Weltkriege (Heinen, 46), sowie ein gravierender Druckfehler in der Inhaltsübersicht (– der Titel des III. Teils wurde mit dem des IV. Teils verwechselt, der IV. Teil wird überhaupt nicht angekündigt) recht bedauerlich. Unerhebliche Fehler schließlich liegen noch in der falschen Übersetzung des niederländischen Begriffs „ambtsbediening" („Amtsbedienung" statt: Amtsführung, Amtsdienst – Scheffczyk, 23, Anm. 40) und in der irrtümlichen Angabe der Anm. 46 auf S. 226 (statt: S. 225) vor; vergessen wurde auch anzumerken, daß der Beitrag J. Blanks erstmalig in Concilium 3 (1967), 356–362 veröffentlicht wurde.

Freiburg i. Br. H. Oberhem / B. Stoeckle

Kramer, Hans: **Die sittliche Vorentscheidung.** Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moraltheologie. – Würzburg: Echter (1970). 200 S. br. DM 28.–

Das vorliegende Werk wurde als moraltheologische Dissertation von der theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Br. angenommen. Es bemüht sich darum, das konkrete sittliche Verhalten des Menschen in seiner Abhängigkeit von „lebensgeschichtlich früheren oder in der Tiefe geschehenden Selbstbestimmungen" (9) aufzuhellen und damit einen Beitrag zu leisten zur Klärung des Sachverhaltes, den die Tradition mit „actus humanus" beschreibt.

Zunächst gibt der Autor einen Überblick über historische Anknüpfungspunkte und gegenwärtige Diskussionsbeiträge zum Problem einer sittlichen Vorentscheidung (VE), die abgehoben wird von einer totalen „Grundentscheidung", wie sie etwa von J. Maritain vertreten wurde.

Im Hauptteil wird die VE als verantwortliche Steuerung des personalen Verhaltens dargestellt (41f). Es werden die Vorgegebenheiten für die VE untersucht: der Mensch sieht sich vor einer Vielheit von Werten zu einer individuellen Entscheidung genötigt, durch die er sich an ideale Ziele bindet, was freilich – entsprechend der antizipatorischen Dynamik des Psychischen – oft nur in einem anfänglichen Erkennen und Wollen geschieht. Im Vollzug erscheint die Person sowohl als Urheber wie auch als Objekt der VE (55f), von der sie ein „intimes Mitwissen" besitzt (65f). Sodann werden verschiedene Arten der VE (71f) und ihre Folgen (79f) sowie die Möglichkeit des Umschlagens einer VE (110f) untersucht. Schließlich wird die VE als vollmenschliches Tun beschrieben (114f) und eine erste Zusammenfassung (118) gegeben.

In einem weiteren Kapitel wird die VE interpretiert als Steuerungsfunktion des emotionalen Mittenbereiches (120f), wobei der Autor vor allem auf die Schichttheorie E. Rothackers und das Strukturbild A. Vetters zurückgreift. Dem Zusammenhang von Vorbild und Vorentscheidung wird ein eigener Abschnitt gewidmet (133f).

Im letzten Teil des Buches wird schließlich nach der Bedeutung der Lehre von der VE für die Moraltheologie gefragt (146ff). Es wird zunächst auf Ansatzpunkte in der traditionellen Moraltheologie – etwa in der Lehre von den Haupt- und Wurzelsünden oder vom schuldhaften Nichtwissen – verwiesen, um dann einige Folgerungen für die Sicht- und Arbeitsweise der Moraltheologie aufgrund der Erkenntnisse über die VE zu ziehen. (175ff) Quellen- und Literaturangabe sowie Autorenregister und Stichwortverzeichnis sind angefügt.

Das vorliegende Buch befaßt sich mit einer Fragestellung, die ohne Zweifel sehr aktuell ist. Während nämlich die Moraltheologie der Vergangenheit (vor allem seit dem Tridentinum) vorwiegend den objektiven Elementen der Sittlichkeit ihre Aufmerksamkeit widmete, ist in den letzten Jahrzehnten das handelnde Subjekt selbst in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Dazu haben nicht zuletzt die Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften beigetragen. Sie machten nämlich deutlich, daß menschliches Handeln – auch und gerade dann, wenn es die Dimension des Sittlichen erreicht – keineswegs punktuell und isoliert gesehen werden darf, sondern eine oft kaum durchschaubare Komplexität von Faktoren darstellt. Was auf den ersten Blick wie eine sittliche Entscheidung aussieht, erweist sich bei näherem Zusehen nicht selten als Produkt soziologischer und psychologischer Konstellationen: die Entscheidung war gewissermaßen vorprogrammiert.

Damit wird durchaus nicht ein totalter Determinismus behauptet. Aber nur Naivität kann annehmen, jede sittliche Entscheidung ereigne sich in ursprünglicher und bedingungsloser Freiheit in dem Augenblick, in dem sie zu treffen ist. Sehr vieles, wenn nicht das meiste, ist zu diesem Zeitpunkt schon geschehen.

Und genau hier setzt K.s Untersuchung an. Mit Hilfe psychologischer Forschungsergebnisse und anthropologischer Reflexion versucht er, sich an jenem Punkt heranzutasten, an dem die späteren sittlichen Stellungnahmen vorentschieden werden. Dies ist ein überaus schwieriges und sicher verdienstvolles Unterfangen. Zumal er sich darum bemüht, seine Aussagen möglichst breit humanwissenschaftlich zu untermauern. Für das Verständnis und die Beurteilung des sittlichen Aktes eröffnen sich dabei wichtige und interessante Perspektiven.

Wenn dabei dennoch mancherlei Fragen und Wünsche offen bleiben, dann dürfte es vor allem an dem sehr diffizilen Gegenstand selbst liegen. So bleibt z. B. die Abgrenzung zwischen einer Vor-entscheidung und der eigentlichen Entscheidung unklar. Wenn K. sagt: „Die eigentlich menschlichen Akte ..., die actus humani, sind entweder selbst Vorentscheidungen ... oder leiten sich aus den Vorentscheidungen her" (114), dann entsteht der Eindruck, als käme den späteren Entscheidungen kein sonderliches Gewicht mehr zu. Überhaupt könnte man zuweilen meinen, der Autor sei derart von seinem Thema fasziniert, daß er die Vorentscheidungen zum eigentlichen Ort des sittlichen Handelns machen möchte. Wenn ausdrücklich gesagt wird, daß es sich „bei der Vorentscheidung um eine echte Entscheidung der Person handelt und nicht um eine Vorstufe personaler Entscheidung" (60), dann entsteht unwillkürlich die Frage: warum wird dieser Vorgang noch Vor-entscheidung genannt? Problematisch erscheint auch die These Kramers, „daß nur jenes Verhalten als personal anzusehen ist, in dem eine Haltung in der Steuerungsmitte eingenommen wird, d. i. eine Vorentscheidung gefällt wird oder aber Agieren und Reagieren des Menschen unter dem steuernden Einfluß der Mitteninstanz, die sich selbst in Vorentscheidungen orientiert hat, stehen" (132). Ob dabei nicht ein psychologisches Strukturmodell (hier von A. Vetter) zu einfach, fast ein wenig mechanistisch auf die Ebene der Ethik übertragen wird?

Kurz angemerkt sei noch ein Bedauern: Wenn schon der Autor aus der Scholastik nicht wenige Hinweise auf die Existenz und die Bedeutung einer sittlichen VE anführt, dann sollte auch die thomasische Lehre vom „appetitus rectus" als Norm des Praktisch-Wahren nicht fehlen.

Die offengebliebenen Fragen scheinen dem Rezensenten den Wert des Buches nicht zu mindern: sie können im Gegenteil den Leser anregen, sich noch weiter mit diesem Gegenstand auseinanderzusetzen.

Mainz Heribert Gauly

Schmitz, Philipp S. J.: **Die Armut in der Welt als Frage an die Sozialethik.** – Frankfurt am Main: Josef Knecht 1973. 93 S. (Beiträge zur praktischen Theologie) Ppb. DM 9.80

„Mein Nächster ist nicht der, den ich zu meinem Nächsten mache, sondern der unter die Räuber gefallen ist und arm und zerschunden am Wegrand liegt. – Auf einer Reise durch Indien ist

mir diese Wahrheit zum verwirrenden Eindruck und zur Infragestellung eigener Gedanken zur christlichen Sozialethik geworden. Vor den Armen in Kalkutta und Bombay erlebte ich wie nie zuvor das moralische Dilemma, in dem wir alle stehen" (Vorwort). Mit Recht geht der Vf. von der unmittelbar erlebten und unausweichlich nach ethischer und praktischer Bewältigung rufenden sozialen Wirklichkeit aus. Aus der speziellen Sozialethik behandelt er die Probleme, welche vor allem Paul VI. in „Populorum Progressio" und vorher das Vat. II herausgestellt haben. So wichtig es ist, die konkreten sittlichen Aufgaben einzelner Lebensbereiche im Raume des sittlichen Gesamtlebensbereiches herauszustellen – andere Teilbereiche sind z. B. die Not von Ehe und Familie heute oder die wachsende Vergesellschaftung (vgl. MM 59ff) der Menschen oder das Problem von Feiheit und Bindung in der technokratischen Leistungsgesellschaft mit ihren Implikationen und Folgen u. a. –, und so wenig eine Analyse einzelner sittlicher Akte nach den fontes moralitates: Objekt, Umständen und Zweck allein ausreicht – wir haben in Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie III (1961) vorgeschlagen, mehr als bisher die Aktgefüge als Handlungseinheiten zu untersuchen –, so problematisch müssen wir doch die Ausführungen des Vf.s nennen. Außer seiner schwer zugänglichen und verständlichen Terminologie möchten wir bei aller Anerkennung des von Sch. Gebotenen einige speziell sozialethische Ansatzpunkte kritisch herausstellen:

1. Es ist u. E. nicht richtig zu sagen: „In dem Begriff Armut wird auf allen drei Stufen der Normfindung [die selbst wenig klar und verständlich herausgestellt werden, Ermecke] eine adäquate Erfassung des Humanum ins Auge gefaßt. Darin liegt die Berechtigung unseres Vorgehens, auf diesem Wege die Normen zu bestimmen. Die Sozialethik kann sich für jeden ihrer Frage der Armut als Perspektive bedienen. Mit ihr bekommt sie die Realität voll in den Griff; ohne den Armen entbehrte sie des Leitbildes und des Maßes der Gerechtigkeit" (64). Ähnlich (42): „Es ist nun unsere Behauptung, daß in unserer Zeit die erste sittliche Orientierung unter der Chiffre der Armut begriffen werden kann. Es gibt keinen anderen Weg, die Gesamtheit und Dringlichkeit der Realität zu fassen." Welche Verengung des sozialethischen Blickes als Folge der Vereinseitigung der sozialen Wirklichkeit!

2. Nicht richtig ist es zu sagen: „Nach dem Versuch, mit dem Begriff ‚Vorliebe für das Gewöhnliche' den Gesamtkomplex des Sittlichen zu beschreiben, bliebe noch zu zeigen, daß die damit gemeinte Wirklichkeit das Wesen jedes sittlichen Grundaktes – werde er nun Freiheit, Liebe oder Zeugnis für die Wahrheit genannt – ausmacht" (91). Das „Gewöhnliche" mag sich auf ein soziologisch erfaßbares „mittleres Ethos" beziehen, trifft aber nicht den Sinn des Ethos insgesamt und noch weniger des christlichen Ethos.

3. Vf. spricht immer wieder von „der Neugestaltung der theologischen Ethik", in der „zahlreiche Begriffe einen anderen Stellenwert erhalten" (84). Und er meint, „so scheinen die Zeiten vorbei zu sein, in denen moralische Prinzipien unkritisch angenommen werden" (ebd.). Die traditionellen Ethiken, die christlich-philosophische und die theologische Ethik (= „Moraltheologie" als Glaubenswissenschaft) brauchen sich ihrer Begründungen aus Begriffen und Prinzipien nicht zu schämen, auch wenn sie heute mehr aus modischen denn aus sachlichen Gründen verächtlich beiseite geschoben oder ganz mit Stillschweigen übergangen werden.

4. So richtig ist es, daß „die ethische Reflexion wieder verstärkt beim sittlichen Grundakt, d. h. bei der allen einzelnen sittlichen Akten zugrundeliegenden Vor- und Grundentscheidung ansetzen" muß (84), so kann der sittliche Akt immer nur als Aktualisierung des sittlich Handelnden und nicht bloß aus der Aktanalyse verstanden werden. Alle philosophische Ethik, auch alle Moraltheologie, bauen auf dem Axiom auf: agere sequitur esse. Die Interpretation des esse ist, wie bei anderen, so auch bei Sch., vor allem geschichtlich-soziologisch-existenzialistisch-historisch verstanden und nicht letztlich metaphysisch-ontologisch. Und das führt in die Irre.

5. Zu korrigieren ist auch die Auffassung, „Gewalt ist ein sittlicher Begriff, wenn man sie als das Medium versteht, in dem sich der Mensch darstellt und objektiviert". Gewalt ist ein sachlicher und ethisch zunächst indifferenter Beziehungsbegriff. Sittlich relevant wird Gewalt vor allem in dem, was Ethik und Moraltheologie von ihr im Bezug auf die Ziele und die „Umstände" ihrer Anwendung ausmachen.

6. Zu bezweifeln ist die Aussage: „Einigkeit besteht zunächst nur darin, daß die Methode der Normfindung neu begründet werden muß" (38). Man sieht sich vergeblich bei Sch. und anderen, die das herausstellen, danach um, was sie gegen die bisherige, vor allem moraltheologische Normfindung an überzeugender Kritik vorzubringen haben.

Geht es um philosophisch-ethische Normfindung, dann muß Ethik verstanden werden als normative Anthropologie: Metaphysis in Physis. Geht es aber um moraltheologische Normfindung, dann ist auszugehen von der in der Lehre der Kirche begründeten christlichen Anthropologie: vom In-Christo-Esse. – Es ist nicht klar, ob Sch. auch noch meint, wenn er schreibt (35, Anm. 12): „An dieser Stelle müßte man Stellung nehmen zu dem häufig diskutierten Problem des christlichen Beitrags, der nur in der Motivation bestehen kann. Inhaltlich neue, d. h. christliche Normen, Gebote, kann es nach der gemachten Unterscheidung nicht geben."

Diese auch bei anderen zu findende Behauptung ist auch bei Sch. völlig unbewiesen. Leider geht er auf unsere mehrfachen Widerlegungen solcher Thesen in ThGl, Catholica, MThZ und Th. Rv. nicht ein. Manche übersehen die Tatsache, daß ohne jeden Zweifel christliches Sein und Leben und damit auch christliche Sittlichkeit in den übernatürlichen Tugenden: in Glaube, Hoffnung und Liebe als verschiedene Weisen der Teilhabe am Leben Christi gründen und nicht bloß neue Formen von Motivation abgeben, sondern auch neue Inhalte aufgeben. Vom Gebot der Nachfolge Christi her, in dem alle „neuen Gebote" der Gottes- und Nächstenliebe als Teilhabe an der in Christus menschgewordenen Gottesliebe durch den Heiligen Geist seinshaft begründet sind, wird doch widerlegt, was Sch. und andere immer wieder als unbewiesene und der ganzen ntl. Offenbarung und der Lehre der Kirche widersprechende Thesen aufstellen: Es gebe keine inhaltlich neuen Gebote im NT, sondern nur die Bestätigung dessen, was wir auch ohne ntl. Offenbarung auf rational-philosophischer Weise immer schon wüßten. Im übrigen scheinen jener Ansicht von Sch. auch seine Ausführungen z. B. auf den Seiten 65, 66, 67, 76, 81 zu widersprechen.

7. Wenn Sch. eine christliche, und das heißt doch wohl per se eine theologische Sozialethik begründen will, dann fehlt bei ihm die Berücksichtigung des Lehramtes der Kirche, welches für die gesamte Theologie, also auch für die Moraltheologie, erste verbindliche Glaubensregel ist. Wenn aber Sch. nur eine philosophische Sozialethik bieten will, fehlt es an der zu ihrer Begründung notwendigen sozialphilosophischen Metaphysik. Sie kann nicht durch noch so sympathische psychologische und noch so geistvolle soziologische Aktanalysen ersetzt werden.

Unsere Bedenken gegen das hier zu besprechende Buch von Sch., die sich noch verstärken, wenn wir an die schwer verständliche und im Ergebnis unklare Schrift desselben Verfassers „Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral", Mainz 1972, denken, werden vor allem getragen durch das in viel klarerem Stil verfaßte Werk von Sch.: „Die Wirklichkeit fassen. Zur ‚induktiven' Normfindung einer ‚neuen Moral'", Frankfurt am Main 1972. Gehen wir fehl, wenn wir auch die Denkrichtung von Sch. mit seinen in dieser Arbeit (110) formulierten Worten so kennzeichnen: „... die im sittlichen Akt liegende Spannung von beobachtbaren empirischen Details und der Ganzheit, die das Wesen des Menschen mit seiner Entwicklung vertritt, von der Empirie her zu lösen" versuchen?

Es kommt uns vor allem darauf an zu fragen, ob das in mancher Soziologie dominierende Interaktionensystem – welches ohne ausreichende Berücksichtigung desjenigen und derjenigen, welche in Aktion miteinander stehen, allein vom sozialen Inter-Agieren das Gesellschaftliche deuten will – bei Sch. eine ethische Korrespondenz gefunden hat. Tun wir ihm Unrecht, wenn wir ihm Aktionismus (= ausschließliche oder zu einseitige bloße Aktanalyse) und Soziologismus (= ausschließliche oder zu einseitige Berücksichtigung geschichtlich wandelbarer sozialer Tatsachen) unterstellen und seine Arbeit eher der Pastoraltheologie und der Sozialpolitik als der von ihm erstrebten und der der sittlichen Normierung folgenden Sachnormierung praktischen Handelns zuweisen?

Bochum Gustav Ermecke

Mattai, Giuseppe: **Morale Politica.** – Bologna: Edizioni Dehoniane (1971). 283 S. (Corso di Teologia Morale. Morale speciale. Bd 2) br. Lit. 2800

Mit modernen, auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung befindlichen, lehrbuchmäßigen Handbüchern zu Spezialfragen oder Spezialgebieten der Ethik (Sozialethik, Politische Ethik, Wirtschaftsethik usw.) sind wir z. Z. nicht gesegnet. Aufsätze, Readers und Gelegenheitsschriften beherrschen das Feld, ganz abgesehen davon, daß soziologische und politologische Veröffentlichungen die ethischen in den Hintergrund gedrängt haben.

Das Buch von Mattai ist bewußt als Lehrbuch konzipiert, und zwar als Lehrbuch auf der Grundlage der chrsitlichen Tradition politischer Ethik unter Berücksichtigung der Phänomenologie des Politischen, wie sie von den modernen Humanwissenschaften und von der Rechtswissenschaft erhoben wird. Dieser Intention entspricht der lehrbuchmäßige Ausbau des Buches in fünf Teilen.

Teil I befaßt sich mit der „Phänomenolgie des Politischen" (S. 13ff), Teil II mit dem Verhältnis von „Vernunft und Glaube vor dem politischen Phänomen" (S. 55ff), wobei aus der Heiligen Schrift, aus den Kirchenvätern, aus dem kirchlichen Lehramt und aus gegenwärtigen theologischen Überlegungen argumentiert wird; Teil III fragt nach den „Strukturen der politischen Gemeinschaft" (S. 109ff), Teil IV nach den

„Personen und Gruppen in der politischen Gemeinschaft" (S. 189ff), indem nach den Bürgerrechten und -pflichten, nach der Position der intermediären Gruppen (Korporationen) und nach dem Widerstandsrecht gefragt wird; Teil V endlich wendet sich dem Verhältnis von „politischer Gemeinschaft und Kirche" zu (S. 243ff).

Der Vorzug des Buches liegt einmal in der klaren systematischen Gliederung des Stoffes, zum anderen darin, daß das traditionelle Gedankengut der christlichen politischen Ethik in stärkerem Umfang in den Kontext neuerer soziologischer und politologischer Literatur eingearbeitet wird, als man das sonst in von Theologen stammenden Erörterungen anzutreffen pflegt.

Es wird eine ziemliche Fülle von Literatur verarbeitet bzw. wenigstens für das Weiterstudium zitiert. Allerdings ist die Auswahl teils einseitig, teils etwas zu stark rückwärts gewandt und veraltet. Eine Auseinandersetzung mit der kritischen Theorie dürfte in einem modernen Lehrbuch der politischen Ethik nicht ganz unterbleiben. Außerhalb Italiens dürfte das Buch daher, auch wenn es übersetzt würde, wohl kaum Chancen haben. Die Richtung, in die lehrbuchmäßige Veröffentlichungen zur politischen Ethik heute zu gehen hätten, wird wohl eher durch Marcel Redings „Politische Ethik. Eine Einführung", Verlag Rombach, Freiburg i. Br., angedeutet.

Münster/Westf. Wilhelm Weber

Wagner, Georg: **Der Ursprung der Chrysostomusliturgie.** – Münster: Aschendorff (1973). VIII, 138 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Heft 59) kart. DM 28.–

Der vorliegenden Arbeit gelingt es, ein Stück jener Forschungslücke zu schließen, die nach den bedeutenden Untersuchungen von H. Engberding (Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Münster 1931) und B. Capelle (Les liturgies „basiliennes" et saint Basile, Löwen 1960) zur Entstehung und Redaktionsgeschichte der byzantinischen Basileios-Anaphora gerade für die Frühgeschichte der Chrysostomos-Anaphora und der in der byzantinischen Liturgie ihr zugeordneten Priestergebete um so deutlicher in Erscheinung trat. Während der theologisch-redaktionelle Anteil des hl. Basileios am Text des nach ihm benannten Hochgebets seit Engberding und Capelle aufgrund umfassender Textvergleiche und in Übereinstimmung mit äußeren historischen Zeugnissen als erwiesen galt, neigte die patristische und liturgiewissenschaftliche Forschung bezüglich der Zuweisung der Chrysostomos-Anaphora wegen des Fehlens einer direkten äußeren Bezeugung noch im 6.–7. Jh. und deren mißverständlich fragmentarischer Form selbst in den hs. überlieferten liturgischen Texten des 8. Jh.s zu einer recht skeptischen Einschätzung einer möglichen Verfasserschaft des großen Bischofs von Konstantinopel.

Sehr einseitig allerdings stellt der Vf. den Stand der bisherigen Forschung dar, wenn er (1) die „opinio communis der heutigen Patrologen und Liturgiker" auf die Formel bringt: „Unecht ist die sogen. Chrysostomusliturgie" und speziell auf A. Raes (L'authenticité de la liturgie byzantine de s. Jean Chrysostome: OrChrP 24, 1958, 5–16), der vor allem die frühen Quellen für eine äußere Authentizitätsbezeugung sichtet, verweist, unerwähnt dagegen z. B. O. Heiming, den jetzigen Herausgeber seiner Arbeit in den Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen läßt, der in seiner Raes-Rezension (ALW 7, 1961, 253) bei Würdigung der skizzierten Quellenlage doch die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit dafür geltend macht, daß Chrysostomos schon jene Anaphora gekannt und benutzt habe, die später seinen Namen erhielt (– vgl. meine damalige Heiming zustimmende Darlegung des Forschungsstandes in: Die byzantinische Liturgie . . . , Freiburg 1964, 28).

Im ersten Teil: „Vorfragen" (1–10) geht der Vf. auf die äußere Quellenlage im 6.–7. Jh. ein und stellt fest, daß die Nichterwähnung einer Anaphora des Chrysostomos in den bekannten einschlägigen Stellen des Leontios von Byzanz (543/4) und des Trullanum (692) wegen der speziellen Zielrichtung dieser Aussagen kein argumentume silentio gegen die Existenz des liturgischen Textes selbst, oder auch nur gegen eine vorhandene Zuweisungstradition an Chrysostomos erlaubt. Allzu schnell jedoch – selbst angesichts seiner späteren Argumente für eine schon im 6. Jh. auftretende Zuweisungstradition (29ff) – bestreitet der Vf. jede Wahrscheinlichkeit eines genetischen Zusammenhanges zwischen der von Leontios für Kilikien vorausgesetzten und als „Anaphora der Apostel" bezeichneten und der byzantinischen des Chrysostomos, wobei der bisherigen Forschung (anhand von weniger glücklichen Stellen bei Schermann, de Meester, Khouri-Sarkis u. a.) unterstellt wird (9), sie setze für einen solchen Zusammenhang das von Leontios Bezeugte einfachhin auch für Konstantinopel voraus. Nun beruhen freilich die diesbezüglichen Argumente seit Baumstark und Engberding (Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Paralleltexte: OrChr III, 12, 1937, 213–247) vor allem auf der Existenz einer syrischen Apostel-Anaphora, die mit dem byzantinischen Text unzweifelhaft im Verhältnis einer direkten Abhängigkeit (in der einen oder anderen Richtung) bzw. eines gemeinsamen Ursprungs steht und auf der glaubhaften nestorianischen Überlieferung, die ostsyrischen nach Theodor und Nestorios benannten Liturgieformulare seien deren liturgisches Reformwerk, das sie aus der Liturgie ihrer Bischofssitze (bzw. der ihrer antiochenischen Heimatkirche) geschaffen hätten.

Man fragt sich also bei dieser schon im ersten Teil offenbarwerdenden Abwertung der positiven Möglichkeit, mit Hilfe einer frühen antiochenischen Apostel-Anaphora und der Rückführung nestorianischen Liturgiegutes auf Reformen des Theodor und Nestorios (bzw. dessen vorreformatorischen Zustand), auch der Urgeschichte der Chrysostomos-Anaphora näher zu kommen, gespannt, auf welche Eigenevidenz rein byzantinischer Liturgiegeschichte und der liturgischen Tätigkeit des Chrysostomos der Vf. die Hauptteile seiner Arbeit (II und IV) stützen wird und welche ungewöhnliche Deutung er den unzweifelhaften Beziehungen des byzantinischen Textes zur westsyrischen Apostel-Anaphora und den ostsyrischen des Theodor und des Nestorios (in Teil III) zu geben beabsichtigt.

In diesem dritten Teil: „Verwandte liturgische Formulare" (43–72) zeigt der Vf. zunächst tatsächlich zutreffend, daß die besonders im Präfationsteil der (nur in relativ späten Hs.erhaltenen) westsyrischen Apostel-Anaphora auffällige Schlichtheit und Kürze gegenüber Chrysostomos nicht durchweg Zeichen einer besser bewahrten größeren Ursprünglichkeit ist, sondern z. B. in der Einleitung des Dreimalheilig auch Nahtstellen und Adaptionen an die den späten Textzeugen gleichzeitige spezifisch westsyrische Vollzugsform der Anaphora beinhaltet (45ff). – Keineswegs aber vermag man ihm zu folgen, wenn solche Spuren sekundärer syrischer Überarbeitung zum Generalindiz für ein allgemeines spätsyrisches Plagiat in allen übereinstimmenden Textstücken erhoben werden (50, bes. Anm. 27!) und der Hinweis auf die „große Anzahl pseudoepigraphischer Anaphoren mit klingendem Namen auf westsyrischem Gebiet" (ebd.) zusammen mit der Annahme rein zufälliger Namensgleichzeit zwischen der von Leontios erwähnten und dem westsyrischen Text die Schlußfolgerung ergibt, daß „die westsyrische Apostel-Anaphora als unabhängiger Zeuge für eine mögliche Urgestalt der Chrysostomus-Anaphora entfällt" (51).

Man fragt sich unwillkürlich, warum der Ausstrahlungskraft des liturgischen Erbes von Antiochia, die sich im Leben und liturgischen Werk des Theodor von Mopsuestia und des Johannes Chrysostomos (auch und gerade nach den Untersuchungen des Vf. in III, 2 und IV) eindrucksvoll bekundet, auf eigenem Heimatboden so geringe Chancen gegeben werden, daß bei späterem Auftreten solchen altantiochenischen Gutes auf eben diesem Boden Byzanz als neuer Vermittler des allein von ihm Bewahrten ins Spiel gebracht werden muß – und dies gegenüber den monophysitischen Erben, die auf eine solche Nachhilfe in Sachen eigener Tradition sicher gern verzichteten.

Ähnlich gewaltsam gibt der Vf. auch einem Stück nestorianischer Liturgietradition eine neue Erklärung (63–72): Die Abhängigkeit der ostsyrischen Nestorios-Anaphora von dem nach Chrysostomos benannten Text steht seit Baumstark (Retractatio und Resumé seiner vielen einschlägigen Untersuchungen: OrChr III, 6, 1931, 114) außer Frage, und eben dieser Umstand gilt in Verbindung mit der historisch glaubwürdigen Tradition der nestorianischen Kirche von einer liturgieschöpferischen Tätigkeit ihrer Heiligen Theodor und Nestorios als Stütze für eine frühe Datierung der Chrysostomos-Anaphora. Der Vf. nun glaubt auf die Annahme eines ursprünglich griechischen Nestorios-Textes verzichten zu können und hält es entgegen dem schon von Narsai bekundeten liturgischen Ansehen des Nestorios und der (wenigstens seit dem 12. Jh. bestehenden und in das gesamte, wenngleich späte hs. Material der Nestorios-Anaphora eingegangenen) Überlieferung, die griechische Anaphora des Nestorios sei durch Mar Abba und Mar Thomas (im frühen 6. Jh.) übersetzt worden, für „zumindest ebenso wahrscheinlich" (66), daß diese „Übersetzer" in Wirklichkeit die Urheber der Anaphora waren, die sie im Andenken an die konstantinopolitanische Tätigkeit des Nestorios unter Benutzung des byzantinischen Textes ihrer Zeit (= Chrysostomos) kompiliert und unter dem Namen des Nestorios in Umlauf gesetzt hätten – fast könnte es scheinen: mehr zum Ruhm der in ihren Augen heterodoxen Kaiserstadt als des Heiligen ihrer Kirche.

Den eigentlichen großen Gewinn der Arbeit machen Teil II („Das Zeugnis der Tradition", S. 11–42) und IV („Johannes Chrysostomus und die Chrysostomus-Anaphora", S. 73–133) aus.

Von größter Wichtigkeit für die Bewertung der frühen Zuweisungstradition ist die rechte Deutung der scheinbar willkürlich gestreuten „Verfasserangaben", mit der die ältesten liturgischen Hss., angefangen vom Codex Barberinus (graecus 336 der Vaticana) des 8. Jh., einzelnen Gebeten des Gesamtformulars den Namen des Chrysostomos voranstellen. Hier gelingt es nun dem Vf., durch einen umfassenden Vergleich der von N. Krasnoselzev (1885), A. Jacob (1962ff) u. a. beschriebenen Hss ein auf

justinianische Zeit zurückgehendes Einteilungsprinzip für Gruppen funktionell zusammengehörender Priestergebete zu verifizieren, welches gerade auch die drei im Codex Barberinus mit Namen versehenen Gebete (für die Katechumenen, „nach dem Niederlegen der Gaben", „hinter dem Ambo") als jeweils erste einer solchen Gruppe und somit auch bezüglich der Verfasserangabe als zusammen repräsentativ für die Gesamtordnung erweist (16ff). – Die terminologisch eigentümliche, vom patristischen wie vom späteren nachikonoklastischen Sprachgebrauch gleicherweise abweichende, dagegen mit der liturgischen Gesetzgebung der justinianischen Zeit (29ff) übereinstimmende Verwendung des Begriffs „Proskomidie" für den die Anaphora umfassenden Teil der Eucharistiefeier macht es darüber hinaus durch ihre enge Verflechtung mit dem Namen des Chrysostomos sehr wahrscheinlich, daß mit der Funktionsbezeichnung dieser Gebete auch der Verfassername aus justinianischer Zeit überliefert wurde. Tatsächlich hätte sich eine Zuweisungstradition, die erst im 8. Jh., etwa im Bereich der sekundären Liturgieerklärung aufgekommen wäre, bei ihrem frischen Niederschlag in den liturgischen Hs. wohl kaum mit der zu dieser Zeit schon archaisch wirkenden Funktionsangabe: „zur Proskomidie ... nach dem Niederlegen der hl. Gaben" verbunden, denn unter Proskomidie versteht z. B. schon der dem Patriarchen Germanos zugeschriebene Liturgiekommentar des frühen 8 Jh.s eben die Bereitung der Gaben v o r ihrer Übertragung zum Altar; und diesen sich rasch entwickelnden Ritus setzt der Codex Barberinus bereits für den Liturgiebeginn voraus (eben ohne ihn mit seinem neuen Namen zu benennen). – Die äußere Zuweisungstradition kann also aufgrund des Codex Barberinus ins 8. Jh., mit hoher Wahrscheinlichkeit aber ins 6. Jh., hinaufdatiert werden.

Den bedeutendsten Ertrag bringt Teil IV, in dem an 13 charakteristischen Wendungen der Chrysostomos-Anaphora, die deren Hauptbestand ausmachen, gezeigt wird, wie diese entweder als exklusives Eigengut, oder als mit jeweils wenigen Parallelen vom Gros sonst vergleichbarer Liturgien sich deutlich abhebendes Textgut, gerade in nachweislichen Texten des Chrysostomos eine Entsprechung finden, die qualitativ, oder doch quantitativ für die untersuchten Wendungen insgesamt ein (wie auch immer im einzelnen Fall näher zu deutendes) Abhängigkeitsverhältnis als Erklärungsgrund ihrer sprachlichen und theologisch spezifischen Ähnlichkeit fordern.

Auch wenn man (wie der Rezensent) an einem altantiochenischen Textbestand in der syrischen Apostel-Anaphora festhält und dann damit rechnen muß, daß dieses vorchrysostomische Liturgiegut sowohl die Schriften des Krichenvaters beeinflußt, als auch vorgängig zu dessen Eingriff den überlieferten Kern der nach Chrysostomos benannten Anaphora gebildet hat, und also die so erklärbaren Parallelen zwischen Werk und Anaphora nicht zur Erhärtung der Verfasserschaft oder einer Redaktionstätigkeit heranziehen wird, bleibt eine tragfähige Grundlage für die Argumentation des Vf.s bestehen. Schon die frappante (bereits von S. Antoniadis bemerkte, aber erst vom Vf. für ein argumentum in forma genutzte) Parallele zwischen dem Dank „für alles, von dem wir wissen, aber auch für alles, von dem wir nichts ahnen, für dein offenbares und verborgenes Heilswirken, das uns zuteil geworden ist" und dem Predigtstück In Col. hom. 10 kann durch den in der Predigt berichteten besonderen Erfahrungszusammenhang nur als Abhängigkeit des liturgischen Textstücks und dessen Gesamtkomposition von der lebendigen Gestalt des Chrysostomos gedeutet werden (92ff). – Auch die Existenz verschiedener chrysostomischer Parallelen zu der bereits von Baumstark (ThGl 5, 1913, 308) als liturgisch gänzlich singulär und auffällig vermerkten Folge des zusatzlosen σταυροῦ, des τάφου (statt ταφῆς) und des τῆς ἐκ δεξιῶν (ohne Angabe wessen!) καθέδρας innerhalb der Anamnese läßt kaum eine andere Erklärung als die der Abhängigkeit des liturgischen Textes von Chrysostomos selbst als plausibel erscheinen (109ff). Und für die differenziert apophatisch formulierte Gottesanrede (75ff) und die mehrfache trinitarische Entfaltung der Anrede (78ff) erweist sich immerhin der vom Vf. prägnant gezeichnete dogmengeschichtliche Hintergrund als derjenige, vor dem auch die theologische Herkunft des Chrysostomos aus der Schule des Diodor und Flavian und seine nachhaltigen Auseinandersetzungen mit den Lehren des Arius und besonders des Eunominus zu sehen sind, was für die diesbezüglichen Parallelen zwischen liturgischem Text und Schriften des Chryostomos dessen Verfasserschaft zwar nicht als allein mögliche, aber doch als äußerst naheliegende erscheinen läßt.

In den Entstehungsumkreis der überlieferten Anaphora gehören schließlich wohl auch das Priestergebet zu den der Anaphora folgenden Fürbitten und das (möglicherweise entgegen einer ursprünglicheren Funktion vor die Einladung zur Kommunion gerückte) Inklinationsgebet, für welche der Vf. das gleiche Verhältnis zu dem großen Bischof der Kaiserstadt gegeben sieht wie für die Anaphora selbst.

Für diese Anaphora (einschließlich des Hauptteils ihrer Fürbitten) jedenfalls verdient volle Zustimmung, was vom Vf. als Endergebnis der Arbeit für den inneren Kern des Formulars (Anaphora und die ihr am engsten verbundenen außeranaphorischen Priestergebete) so formuliert wird (133): Dieser Kern besteht aus Gebeten, „die uns im wesentlichen in der Gestalt überliefert sein müssen, wie sie Johannes Chrysostomus als Bischof von Konstantinopel gesprochen hat. Nach ihrem charakteristischen Gehalt – und bis in die konkrete Formulierung hinein – gehören die Aussagen dieser Texte deutlich genug in den Kontext der Werke des Chrysostomus. Manche individuellen Züge weisen eindeutig auf Chrysostomus zurück, manche auf die Tradition seiner theologischen Lehrer. Andererseits aber bemüht sich Chrysostomus als Prediger in manchen seiner Homilien deutlich genug, den Gläubigen gerade jene Aussagen nahezubringen und zu erklären, die sie nachher in den Gebeten bei der Eucharistiefeier hören werden. Und erst die Chrysostomusliturgie gibt uns die Möglichkeit, den Kirchenvater wirklich als ‚liturgischen Theologen' zu verstehen".

Bochum Hans-Joachim Schulz

Adam, Adolf: **Die Messe in neuer Gestalt.** – (Würzburg): Seelsorge Verlag/Echter (1974). 104 S. (Past. Handreichungen 10) br. DM 12.80

Das Buch des Mainzer Pastoraltheologen ist vorzüglich für die Zwecke geeignet, die im Untertitel genannt werden: „Predigt, Katechese und Besinnung". Es ist eine dankenswerte und wertvolle Hilfe, daß die Gläubigen „durch die Riten und Gebete dieses Mysterium (der Eucharistie) wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung und Einsicht fromm und tätig mitfeiern" können (Lit. Konstitution, Art. 48). Im Untertitel nicht genannt ist die Gestaltung der Meßfeier. Doch bietet das Buch auch dazu manche Anregung.

Nach einführenden Erwägungen zur mystagogischen Predigt und Katechese und zur Neugestaltung der Meßfeier, zur tätigen Teilnahme, zur Bedeutung von Versammlung und – sicher wichtig – Sammlung und zur Gliederung der Meßfeier werden in knapper, aber sehr solider Weise die einzelnen Teile des römischen Meßordo (1969) und der deutschen „Feier der Gemeindemesse" (1969) kommentiert. Die letztere wird als „vorläufige Ausgabe" (Vorsatzblatt) in Kürze durch eine von den deutschsprachigen Bischofskonferenzen zu approbierende und von Rom zu konfirmierende Fassung ersetzt, die – um nur einige Punkte zu nennen – in einigen Fällen der römischen Vorlage treuer folgt, aber auch die inzwischen durch das Rundschreiben der Gottesdienstkongregation über die Eucharistiegebete vom 27. 4. 1973, Art. 14, neu eröffneten Möglichkeiten nutzt. Daher wird der Benützer des wohl gelungenen Buches (und der Autor bei einer Neuauflage) die entsprechenden Teile zu ändern haben.

Unter den Ausführungen, die besondere Zustimmung verdienen, sind zu erwähnen, die Bemerkungen über die mystagogische Funktion der Homilie, sowohl der – kaum genutzten – über die Texte des Meßordo (11; 52f) wie auch der über Perikopen, mit berechtigter Kritik an vielen zu sehr historisierenden, rein exegetischen Vorlagen (11f; 46), zum Gebrauch des Weihrauchs (29ff; 65), gegen banale Alltagsbegrüßungen (32f) und die Erweiterung der Begrüßung zur Einführung in die Schriftlesungen (33), zum Vorrang des Evangeliums (52), zum Wesen der Fürbitten (60f), zur Funktion der Gabenbereitung (63), zur Stille nach der Kommunion (95f), zur Sonntagsfeier (100ff) und die – leicht vermehrbare – Kritik an Veränderungen des römischen Ordo in der „Feier der Gemeindemesse" (35; 92f).

Kritisch ist anzumerken: Liturgie heißt wörtlich übersetzt nicht „Volkswerk" (18), sondern „Werk für das Volk". Die Neuordnung des Asperges-Ritus (1970) wird nicht erwähnt (29). Die Bedeutung der Volksantwort „Und mit deinem Geiste" sollte erklärt werden (32; 72). Ein polyphonales Kyrie (37) entspricht nicht seiner Funktion als Akklamation des Volkes (vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, Art. 30; Instruktion der Ritenkongregation über die Musik in der Liturgie vom 5. 3. 1967, Art. 29; 34). Die

frühere Erwähnung des Heiligen Geistes im ersten Teil des Gloria ist nicht ursprünglich (39). An Sonn- und Festtagen „können" (47) nicht nur, sondern sollen – jedenfalls nach der römischen Ordnung – die drei Lesungen vorgetragen werden, abgesehen von besonders begründeten Einzelfällen.

Die erste Lesung ist in der Osterzeit nicht dem Alten Testament entnommen (77). Die guten Erwägungen zur Bedeutung des Tischgebets stehen leider bei der Gabenbereitung (63f), wohin sie nur sekundär gehören, während sie zur Genese und Exegese des Hochgebets wesentlich sind, dort aber leider fehlen. Das Hochgebet „darf" (72; 74) nicht nur (wie von 1965 bis 1969), sondern muß gemäß Art. 10 und 12 der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch (1969) laut vorgetragen werden. Der Ausdruck „Einsetzungsbericht" (75) verdunkelt die – auch im Kommendar des Hochgebets übergangene – theologisch wichtige Tatsache, daß es sich um ein (gewiß zentrales) Stück des Hochgebets, näher seines eucharistisch-anamnetischen Teils handelt. Das Vaterunser war in der früheren römischen Liturgie nie Volkspart (87f).

Münster Emil J. Lengeling

Prentice, Robert P.: **The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio.** – Rom: Ed. Antonianum (1970). 230 S. (Spicilegium Pontifici Athenaei Antoniani 16) br.

Das Werk „De primo principio" des Johannes Duns Scotus hat die Aufmerksamkeit vieler Theologen und Philosophen gefunden, und es wird mit Sicherheit auch noch oft Gegenstand des Studiums und der Interpretation bleiben. Die Gesichtspunkte, die dabei leitend sein können, sind gewiß vielfältig. Wie fruchtbar der vom Vf. gewählte ist, läßt sich bei der Lektüre seines Buches schnell erkennen. Es soll aufgewiesen werden, inwiefern „De primo principio" Ausdruck, ja Vollendung der für die Geschichte der Philosophie so wirksamen Wesensmetaphysik des franziskanischen Denkers ist, wie Scotus, mit seiner Lehre vom Seienden als Grundlage, die Frage beantwortet, was der menschliche Verstand allein auf sich gestellt von Gott wissen kann, womit er auf seine Weise das Thema Anselms von Canterbury wieder aufnimmt und seine Antwort darauf gibt.

Im Kap. 1 (The „De primo principio" as a seperate work) untersucht Vf., inwiefern „De primo principio" als selbständiges Werk des Scotus betrachtet werden kann. Abgesehen davon, daß nicht das ganze Material, das Scotus in dieser Schrift verwendet, schon in früheren Werken aus seiner Feder zu finden ist, ist es vor allem der Rahmen, in den die schon vorher gewonnenen Einsichten jetzt eingefügt und in dem sie weitergeführt werden, der offensichtlich neu ist: Es soll ein Kompendium der natürlichen Theologie entstehen, und diese Zielsetzung bestimmt die Auswahl der schon vorher erarbeiteten Texte. „Niemand wird ‚De primo principio' verstehen, wenn er es nicht als Versuch begreift, ein Kompendium der natürlichen Theologie zu liefern, geschrieben im Geist verehrender Betrachtung gemäß Anselms Proslogion" (15). Ferner ist nach dem Vf. das Werk nur zu verstehen, wenn man die fundamentale Rolle der Lehre von der „wesentlichen Ordnung" („ordo essentialis") erkennt und berücksichtigt. Diese Rolle für alle wichtigen Gedankenschritte der Schrift herauszuarbeiten, ist demnach das Hauptanliegen der folgenden Kapitel.

Dementsprechend sollen die Kap. 2 und 3, die eine Darlegung der Lehre des Scotus vom Seienden (ens) enthalten, auf das Verständnis des Begriffs „wesentliche Ordnung" vorbereiten. Kap. 2 (Being as a concept – with its properties) dient einer Erklärung des Begriffs „Seiendes", wie Scotus ihn versteht, und der Eigenschaften dieses Begriffs. Natürlich bildet die Univokationslehre den Schwerpunkt. Wichtig ist auch, daß nach Scotus „Seiendes" eine „prima intentio" ist, deren Inhalt in gewissem Sinne leer und schlechthin einfach (simpliciter simplex) ist. „Seiendes" ist kein Gattungsbegriff, sondern ein alle Gattungen übersteigendes Transzendentale. Im Kap. 3 (Being as a reality – with its properties) wird der Frage nachgegangen, was diesem Begriff nun in der Wirklichkeit entspricht. Das, was in ihm erfaßt ist, ist eine letzte „Quasi-Formalität, die sich in jedem Gegenstand findet, der existiert oder existieren kann, insofern ihm Existenz nicht widerstreitet" (60). Mit diesem letzten und nicht weiter zurückführbaren Kern von Realität, der allem gemeinsam ist, sind nun, wie Scotus darlegt, Eigentümlichkeiten verbunden, die ebenfalls transzendental sind. Vf. gibt sie an, um sich dann derjenigen zuzuwenden, die den Ausgangspunkt der Gotteslehre in „De primo principio" bildet: Die Eigentümlichkeit der „wesentlichen Ordnung".

Im Kap. 4 (Essential order: Its concept, divisions, centrality and literary roots) wird erläutert, was mit diesem Begriff, in dessen Entfaltung und Benutzung Vf. den originellsten Beitrag von „De primo principio" zur Philosophie des Scotus sieht, gemeint ist. Der Begriff und seine Einteilung werden erklärt, wobei der ordo eminentiae besonders wichtig ist. Kennzeichnend für „wesentliche Ordnung" ist einmal, daß sie grundlegender ist als jede Ordnung unter Dingen, die sich auf bloß akzidentelle Bestimmungen stützt. Ausgeschlossen ist z. B. die Ordnung der Bewegung, auf die Aristoteles seinen Beweis für einen ersten Beweger stützt. Auch die Zeitordnung ist nicht wesentliche Ordnung. Wesentliche Ordnung liegt vielmehr dann vor, wenn ein Ding aufgrund seiner eigenen Natur (seines Wesens) ein „Früher" oder „Später" darstellt. Sie zeigt sich in verschiedener Weise, aber von Scotus wird bewußt der gemeinsame Charakter der Wesentlichkeit dieser verschiedenen Ordnungsweisen herausgestellt. Dieser Charakter eint vor allem die Ordnungen des Ranges (ordo eminentiae), der Wirkursächlichkeit und der Zielursächlichkeit, von denen jede ein Erstes denknotwendig machen. Er macht es aber auch möglich zu zeigen, daß die einzelnen Ordnungen notwendigerweise in einem absolut ersten Seienden konvergieren, welches in jeder einzelnen Ordnung als jeweils deren Erstes erscheint. Vf. unterstreicht mehrfach, daß diese Vereinheitlichung das Neue von „De primo principio" sei.

Im Kap. 5 (The function of essential order in the quidditative Metaphysics which the „De primo principio" exemplifies) wird nun die Funktion untersucht, die der Begriff „wesentliche Ordnung" in der Wesensmetaphysik, für welche „De primo principio" ein Beispiel ist, hat. Wieder macht Vf. deutlich, daß der Hinblick auf diesen Begriff eine synthetisierende Funktion hat. Scotus kann mit seiner Hilfe unmittelbar die Einheit der Natur des absolut Ersten zeigen. Zwar ist die Einzigkeit Gottes nur mittelbar, nämlich über die Einfachheit, das Erkennen, das Wollen und die Unendlichkeit der ersten Natur aufweisbar, aber auch dabei ist der Begriff der „wesentlichen Ordnung" die Grundlage.

Seine Bedeutung zeigt sich auch, wenn Scotus nachweist, daß die Ordnungen der Stofflichkeit, der Formen und der Bedingtheit nicht ausreichen, um auf ein Erstes schließen zu können. Dasselbe gilt für den Ausschluß der Exemplarursächlichkeit. Vf. zeigt dann, inwiefern man den Begriff der „wesentlichen Ordnung" nur als einen metaphysischen Begriff verstehen kann, während eine Deutung, die sich auf Bewegung und Dauer stützt, ihm nicht gerecht wird. Scotus bestätigt damit seine Parteinahme in dem bekannten Streit zwischen Avicenna und Averroes über die Frage, ob es Sache des Naturphilosophen oder des Metaphysikers sei, die Existenz Gottes zu beweisen. Daß „De primo principio" ein metaphysischer Traktat ist, wird auch klar, wenn man beachtet, daß Scotus die „wesenhafte Ordnung" als eine relative Eigentümlichkeit des unendlichen Seienden bezeichnet, d. h. eine solche, die sich nur im Hinblick auf anderes ergibt; denn nur eine relative Eigentümlichkeit eröffnet einen Weg zur philosophischen Gotteserkenntnis, die ja nicht a priori erreicht werden kann, sondern von Gegebenem ausgehen muß. Immerhin ist zu fragen, ob nicht schon die Unterscheidung zwischen absoluten und relativen Eigentümlichkeiten des unendlichen Seienden eine a priorische ist dergestalt, daß sie schon ein Wissen von der Existenz Gottes voraussetzt.

Dieser Frage wird im Kap. 6 (The Legitimate Apriorism supplied by the permissiveness of the quidditative concept of Being) nachgegangen. Worin liegt das Problem? Es scheint, als könne Scotus die „wesentliche Ordnung" nur deswegen als eine relative Eigentümlichkeit ansetzen, weil er schon weiß, daß Gott existiert. Dann aber kann er nicht mehr sagen, es handele sich bei dem Gottesbeweis um eine „demonstratio quia". Glücklicherweise verfügen wir seit 1966 an der distinctio 39 des ersten Buches der Lectura über einen authentischen Text, der Scotus' Lösung des Problems enthält. Die disjunktiven Eigentümlichkeiten des Seienden (endlich-unendlich, möglich-notwendig) sind unmittelbare Eigentümlichkeiten. Dabei wissen wir nur aufgrund der Erfahrung, allerdings einer unbezweifelbaren, daß es endliches Seiendes, mögliches Seiendes usw. gibt, daß also die „schwächeren Glieder" der Disjunktionen wirklich existieren. Dagegen wissen wir nicht, weder aufgrund von Erfahrung noch aufgrund einer apriorischen Einsicht, ob es auch „starke Glieder" der Disjunktionen gibt, also ob ein unendlich Seiendes oder ein notwendiges Seiendes existiert. Wir wissen aber, daß, wenn es bloß ein Glied der Disjunktion gäbe, es das „starke" sein müßte, also das unendliche oder das notwendige Seiende. Daß ein solches wirklich existiert, kann also nur mittels einer demonstratio quia bewiesen werden. Grundlage eines solchen Beweises ist die These, daß im Begriff des Seienden die Möglichkeit der Existenz von unendlichem (resp. notwendigem Seienden) so enthalten ist, daß sie a priori eingesehen wird. Wie Scotus zeigt, daß dies tatsächlich so ist, wird am Beispiel des Verhältnisses zwischen „Seiendes" und „unendlich" erläutert. Hier ist ein Stück apriorischer Metaphysik, die aber legitim ist; denn Scotus rekurriert nicht auf eine Voraussetzung, die außerhalb dessen liegt, was im Begriff des Seienden erfaßt ist. Seine Basis ist vielmehr dieser Begriff, von dem gezeigt werden kann, daß seinem eigentlichen Sinn nichts hinzugefügt wird, wenn man ihn mit „unendlich" verbindet, daß vielmehr die Unendlichkeit nur eine Ausdehnung oder Intensivierung des Sinnes von „Seiendes" ist.

Auch die Beweise für die Existenz des unendlichen Seienden beruhen nicht auf einem unberechtigten Apriorismus; denn weder die Erkenntnis der unmittelbar aus dem Begriff des Seienden folgenden Transzendentalien noch die Erkenntnis der wesenhaften Ordnung noch der Schluß von der Möglichkeit des starken Gliedes einer der Disjunktionen auf dessen Wirklichkeit auf der Grundlage der Wirklichkeit des schwachen Gliedes setzen ein Wissen um die Existenz Gottes voraus.

Der Beweis in „De primo principio" ist aposteriorisch, allerdings im Rahmen einer Metaphysik, für die ein Apriorismus insofern kennzeichnend ist, als sie sich auf die im Begriff des Seienden erfaßte Natur stützt.

Das letzte Kap. trägt die Überschrift: „The spirit of the ‚De primo principio'". Vf. stellt folgende Charakteristika heraus: Einen Optimismus, der sich aus dem Vertrauen des Scotus in die Fähigkeit der Vernunft ergibt, die Ergebnisse des Nachdenkens großer Vorgänger in einer Synthese darzustellen. Zweitens eine Kombination von Aristotelismus und Platonismus, der von der Philosophie des Avicenna geprägt ist. Drittens ist „De primo principio" Zeugnis des gereiften Denkens des Scotus, welches eine Frucht der ständigen Auseinandersetzungen mit den zeitgenössischen Lehren (Lateinischer Averroismus, Heinrich von Gent) ist. Viertens steht hinter „De primo principio" auch das Interesse des Scotus, in einer den Franziskanerorden bewegenden Kontroverse über Rolle und Bedeutung des Studiums für das Leben im Orden Stellung zu nehmen: In „De primo principio" sind Gebet und denkende Wahrheitssuche vereint. Schließlich zeigt Vf., wieso man dieses Werk ein neues Proslogion nennen kann. Die Inspiration, die Scotus durch Anselm erfuhr, läßt sich an der Übereinstimmung der Ziele und an der Verwandtschaft der Argumentationsweisen erkennen, wobei Scotus allerdings von seiner Wesensmetaphysik ausgeht. „Falls Scotus ein Anselmianer ist, so deshalb, weil der heilige Anselm in einer höchst wichtigen Hinsicht ebenfalls sich an den Wesenheiten orientierte" (206).

Ebenso, wie jedes Kapitel mit einer kurzen Zusammenfassung schließt, bringt auch der Schlußabschnitt eine kurze Übersicht über die Untersuchung und deren Ergebnisse. Dies erleichtert dem Leser, den einzelnen Schritten der Interpretationen zu folgen.

Dem Vf. kann man ohne Einschränkung bestätigen, daß er seine Thesen über die metaphysischen Grundlagen der berühmten Schrift des Duns Scotus überzeugend begründet. Auch schwierige Überlegungen des doctor subtilis sind klar entfaltet und erläutert, und zwar in einer Weise, die sowohl der Sache angemessen ist wie auch Rücksicht auf den Leser nimmt, der sicherlich einige Anstrengungen in Kauf nehmen muß. Dies lohnt sich indes; denn in diesem Buch wird ein Stück metaphysischen Denkens lebendig, von dem man trotz des großen Abstandes, der zwischen uns und Duns Scotus liegt, und trotz vielerlei Kritik am Geist dieses großen Denkers feststellen muß, daß es wert ist, immer wieder nachvollzogen zu werden.

Köln Albert Zimmermann

Klein, Aloys: **Glaube und Mythos.** Eine kritische, religionsphilosophisch-theologische Untersuchung des Mythos-Begriffs bei Karl Jaspers. – München, Paderborn, Wien: F. Schöningh 1973. XXVI, 246 S. (Abh. z. Phil., Psych., Soz. d. Rel. u. Ökumenik, hrsg. v. J. Hasenfuß, H. 26 NF) kart. DM 28.–

In einer unter H. Fries erarbeiteten Diss. geht Vf. dem Mythosverständnis bei K. Jaspers nach und konfrontiert dessen Denken unter dieser Rücksicht mit religionsphilosophischen und theologischen Parallelkonzeptionen, von denen aus er zu einer kritischen Würdigung vorstoßen möchte. Die beiden ersten Hauptteile der Arbeit sind der Erarbeitung des Mythischen bei J. gewidmet. Dabei zeigt sich, daß im Hintergrund der philosophischen Reflexion die früheren psychologischen Untersuchungen des Philosophen nicht zu übersehen sind. Der Schlußteil gehört der „religionsphilosophischen und theologischen Würdigung des Mythos".

Vf. zeichnet im I. Hauptteil „das Mythische als psychologisches Phänomen" (3–37) in drei Zusammenhängen: 1. „Der Mythos als psychisches Apriori", d. h. als das „Grundwissen" des Menschen, „durch das sein Typos der Weltanschauung und Weltbewältigung determiniert ist" (7). Die wirkmächtigen Gestalten dieses apriorischen Grundwissens nennt J. „Symbole". Eine Analyse dieser Symbole vollzieht sich als philosophische Frage nach der Wahrheit, als historische Frage nach ihrer Genesis, als psychologische nach ihrem Ursprung und ihrer Wirkkraft im einzelnen Menschen oder nach ihren allgemeinen Gesetzen. Der Gehalt der Symbole läßt sich aber „nicht in der Form eines intellektuellen Wissens erheben, da ihre Bilder mehr in sich bergen, als der Verstand zu entdecken vermag" (9). Das echte Symbol ist grundsätzlich unvertauschbar und vieldeutig. Der Zugang zum Symbol geht über das Erleben. Das psychologische Verstehen aber drängt „auf ein Endziel, das jenseits des Symbols liegt, nämlich auf die Befreiung vom Symbol im Erreichen einer ‚bildlosen Transzendenz'" (11). – 2. „Mythische Weltbilder", das naturmythische, das seelenmythische, das mythologisch-dämonische, das mythisch-spekulative, sind insofern, als das Mythische sich formal als eine bestimmte Weise, wie Wirklichkeit erlebt wird, darstellt, als Objektivationen einer lebendigen Einstellung aus der Ganzheit eines individuellen Lebens zum Ganzen der Welt (vgl. 15) der nächste Gesichtspunkt der psychologischen Nachfrage. Das Allgemeine in den Weltbildern ist gekennzeichnet durch „das ganzheitliche ‚Einfühlen der Seele' in eine gegenständliche Welt, derart, daß ein Erlebnis der Nähe, der Verwandtschaft, der Einheit und des Zusammengehörens da ist"; dadurch, daß Natur und Welt „transparent für ein Übersinnliches" werden und das Einmalige, Konkrete und Geschichtliche zur Sprache gebracht wird; daß es sich „kraft seines Wesens jedweder Transformation in wissenschaftliche, rationale oder logische Weltbilder" widersetzt (24). – Es bleibt demgegenüber die Frage nach der Gültigkeit des Mythischen, die 3. Vf. unter der Rücksicht „Der Mythos im Kraftfeld des Glaubens" anspricht. In diesem Zusammenhang wird der J. eigene Glaubensbegriff eingeführt: Glaube ist „eine in der gesamten Existenz wurzelnde Gewißheit, die im Wirbel der Dialektik Ruhe gewährt, unbeweisbar und darum der Erschütterung und Bedrohung durch Angst preisgegeben sind" (30). In diesem Zusammenhang ist für J. der Mythos jene „Gegenständlichkeit" des Glaubens, in der sich das Absolute ankündigt, „jedoch so, daß dieses nicht als in der Subjekt-Objekt-Spaltung Fixiertes und Habhaftes festzuhalten ist" (36).

Der II. Hauptteil erläutert den „Mythos als Gegenstand und Medium des Philosophierens" (41–163). Den Ausgangspunkt bildet eine relativ ausführliche (41–87), zumal für mit J. weniger beschäftigte Leser äußerst hilfreiche Einführung in seinen Denkprozeß und seine Grundbegriffe. Dem folgt als eigentlicher Hauptpunkt die „systematische Darstellung des philosophischen Mythosbegriffs". (Merkwürdigerweise fehlen die beiden im Inhaltsverzeichnis genannten Kapitelüberschriften des II. Teils im Text selbst.) Ausgehend von der Tatsache, daß der Mythos Glaubenssymbol ist, stellen sich dem Philosophen zunächst die Fragen nach dem Verhältnis von Mythos und Logos, nach der Einstellung unseres Zeitalters zum Mythos, nach dem Verstehen der Mythen. Für J. gibt es keinen Gegensatz zwischen Mythos und Logos; die Unversöhnlichkeit tritt vielmehr erst dort auf, „wo der Logos nicht mehr – wie ursprünglich – als formales Denken, sondern als wissenschaftliches Erkennen begriffen wird" (107). Zwar ist unsere Zeit „symbolarm und mythenfremd", doch ist auch unserer Zeit der Reichtum der mythischen Überlieferung durchaus bekannt, ja ist auch „unser Zeitalter selbst mythenschöpferisch tätig" (108). In diesem Zusammenhang weist Vf. auch auf die Mehrschichtigkeit des J.'schen Erinnerungsbegriffes hin, der von einem bloßen Vergangenheitswissen über ein verstehendes Anschauen zur Aneignung in einer „Zwiesprache von Existenz zu Existenz" aufsteigt (111–114). Die Ausführungen über das Verstehen der Mythen, das nicht „durch ein direktes Ergreifen eines allgemeinen Sinnes, sondern nur auf dem Wege des ‚existenziellen' bzw. ‚ursprünglichen Verstehens'" geschieht (126), leiten zugleich über zur Behandlung der christlichen Religion und ihres Mythosbezugs sowie der bei J. vorfindbaren Verteidigung des Mythos gegen die Entmythologisierung.

Die christliche Religion hat für J. insofern besondere Bedeutung, als zwischen ihr als Offenbarungsreligion und der Philosophie „eine polare Spannung, im praktischen Vollzug sogar der exklusive Gegensatz" (128) bestehe. Diese polare Spannung wird beschrieben als Kampf, Respekt und Aneignung. Angesichts der Offenbarung ist J.s Bekenntnis eindeutig: „Ich glaube nicht an Offenbarung und habe es nie, soweit mir bewußt ist, auch nur der Möglichkeit nach getan." (132) Damit bleibt für ihn als positive Bewertungsmöglichkeit der christlichen Religion lediglich der Weg, sie als „echten Mythos" anzueignen. Das bedeutet in vielfacher Weise Umwandlung: Die als direkte Aussage auftretende Offenbarungslehre wird in „indirekte Mitteilung" umgeschmolzen. Die Realität wird in Möglichkeit, die Historizität in Geschichtlichkeit verwandelt. „Anstelle der vom religiösen Menschen behaupteten sinnlichen Fakten erblickt der Philosoph die übersinnlichen Ideen, die ihn aus dem bedingten Raum der Immanenz befreien und zur unbedingten, grenzenlosen Weite der Transzendenz hinausführen." (137) Die quantitative, objektivische Dimension des Offenbarungsglaubens wandelt sich in eine qualitative. Dieser Verwandlung hat auf seiten der Gläubigen nach J. das Verzichten für sich selbst und für die Zukunft des Glaubens als solchen zu entsprechen. Vordringlicher aber ist für J. selbst, daß es um die „Vergegenwärtigung der ewigen, sich gleichbleibenden Substanz" (138) geht. Der von J. gewählte Ansatz des Mythosverständnisses, das Vf. am Ende des II. Teils auf seine Traditionsbezüge und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge (Platon, Plotin, Neuplatonismus, Kant und die späteren Quellen für den Chiffer-Begriff) skizziert, läßt konsequenterweise nur eine kritische Einstellung zum Bultmannschen Entmythologisierungsprogramm zu, zu dem ja J. bekanntlich ausdrücklich Stellung bezogen hat. Für J. gilt, was Vf. am Ende des Teils zitiert: „Gedanken und Mythen sind nur gleichsam Würfe des Seils dorthin, wo selbst der Name des Seins verschwinden muß." (163)

Die religionsphilosophische/theologische Würdigung des III. Hauptteils (167–242) beginnt mit einem Vergleich des J.schen Mythosverständnisses mit anderen neuzeitlichen Konzeptionen (Cassirer, Tillich, Mensching, Knevels, Goldammer), wobei die Übereinstimmungen deutlich überwiegen und der J.sche Denkansatz sich in ein breiteres Mythosverständnis einordnet. Wichtig ist aber auch, daß der Mythos in allen angesprochenen Fällen als religiöse Kategorie angesehen wird. Eine prinzipielle Zuordnung des Mythischen zur Religion ergibt sich für Vf., wo er selbst den Tillichschen Religionsbegriff zugrunde legt, nach dem sie „das, was uns unbedingt angeht" (192), ist, und glaubt, unter diesen Begriff auch den J.schen philosophischen Glauben fassen zu können.

Mythos erweist sich aber dann „als der spezifische, immer gültige, geistig-sprachliche Ausdruck für die Erfahrung der absoluten Wirklichkeit" (193). In der Entfaltung dessen, was „religiöse Kategorie" meint, stößt Vf. dann erneut auf den wechselseitigen Bezug von Mythos und Symbol. In der Definition von „Symbol" läßt er sich von St. Wisses Formel „sinnfälliges Ausdruckszeichen für erlebtes Transzendentes" (199) leiten. Im kritischen Vergleich bemerkt Vf. Nähe und tiefgreifende Unterschiede. In der Betrachtung der subjektiven Seite des Symbols überwiegt offensichtlich die Nähe der Standpunkte (vgl. 202ff; 203, 2. A. v. o. sind Z. 1–5 durcheinandergeraten, so daß sich kein Sinnn ergibt). Schwierigkeiten ergeben sich, wo die objektiven Bedingungen des Symbols in Betracht gezogen werden. Eine Schwäche der Argumentation erblicke ich allerdings darin, daß an dieser Stelle (vgl. 205ff) nicht in einer J. eher angemessenen Form, d. h. von den dem J.schen Denken immanenten Aporien her argumentiert wird, sondern diesem eher pauschal und von außen her das „thomistisch-scholastische Denken" gegenübergestellt wird. Die Vermittlung dieser beiden Standpunkte – wenn es schon diese beiden sein sollten – wäre ein Desiderat an diese Arbeit, das auch durch die eher pauschale Stellungnahme von J. zu dieser Philosophie nicht geschwächt wird. Die wesentlichen Unterscheidungen von Chiffer und metaphysischem Symbol hat Vf. in einer tabellarischen Übersicht (211f) übersichtlich zusammengestellt. Abschließend war dann erneut das Verhältnis von Offenbarung und Mythos aufzugreifen. Dabei wird noch einmal vom Standpunkt katholischer Theologie her der Gegensatz von christlichem Offenbarungsglauben und J.scher Philosophie deutlich. Im Mittelpunkt steht das Bemühen um das rechte Verständnis der Offenbarungsquellen, bzw. die Verhältnisbestimmung von Mythos/Symbol und Geschichte. Hier liegen in der Tat die eigentlichen Schwächen der J.schen Position.

Das Schlußkapitel des äußerst dichten Buches, in dem Vf. – wie auch sonst wiederholt im Laufe der Arbeit, hier nun nur im Blick auf das Ganze – zusammenfaßt, zeigt abschließend noch einmal den Willen, J. zu verstehen und zu dem von ihm geprägten, inzwischen in größerer Breite wirksam gewordenen Denken eine Brücke zu schlagen. Daß dabei die Schwierigkeiten zwischen der von J. aufgezeigten Position und der des christlichen Offenbarungsglaubens nicht leichtfertig übersehen und folglich nicht verschwiegen werden, erfordert die Redlichkeit einer intellektuellen Auseinandersetzung.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Etges, Peter J.: **Kritik der analytischen Theologie.** Die Sprache als Problem der Theologie und einige Neuinterpretationen der religiösen Sprache. – (Hamburg): Hoffmann und Campe (1973). 117 S. (Standpunkt. Analysen. Dokumente. Pamphlete. Redaktion H. H. Röhring) kart. DM 10.–, sfr 13.10

Im Anschluß an die Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins versuchen angelsächsische Denker sich in einer modernen Begründung der Geisteswissenschaften. Aufhelfen soll der neuen Begründung die Methode der Sprachanalyse. Weil gemäß neuerem hermeneutischem Verständnis die Theologie der Wortdeutung und also der Sprache verpflichtet ist, wendet man die Methode der Sprachanalyse an, um Probleme der Theologie zu formulieren und zu lösen. Diese Arbeit leistet die „Analytische Theologie".

Ergebnisse der analytischen Theologie wurden auf dem europäischen Festland bekannt seit Paul M. van Burens Vorschlägen zum „Reden von Gott in der Sprache der Welt" (1963). Van Buren plädiert für eine „nichtkognitive Deutung" religiöser Aussagen. In dieser Deutung entfällt das Argument der rationalen Falsifizierung und Rektifizierung, das gemäß dem „Kritischen Rationalismus" (Karl Popper und Hans Albert) für die Analyse einer jeden Aussage gilt. Religiöse Aussagen, das behaupten die Vertreter der „Analytischen Theologie", sind sui generis, sind eigenständige Sprachspiele, im üblich-wissenschaftlichen Sinne also nicht wahrheitsfähig. Religiöse Aussagen sind herausgehoben aus den übrigen Sprachspielen, weil in ihnen ein „Mehr" zur üblichen empiristischen Erfahrung behauptet wird. Dieses „Mehr", gemessen an der üblichen Erfahrung das „Geheimnis", wird für den religiösen Menschen zur entscheidenden Perspektive für die Gestaltung und Verantwortung seines Lebens. Richard M. Hare nennt diese nichtrationale, emotional gesteuerte Perspektive „blik".

Der „blik" impliziert eine bestimmte und umfassende Denk- und Verhaltensweise. Er steuert z. B. die ethische Verhaltensweise (A. J. Ayer) oder auch (bei Gläubigen) die liturgische und außerliturgische Gottesverehrung (Richard M. Hare) oder auch die Vorliebe für bestimmte, exemplarische Geschichten von Religionsstiftern und Heiligen (Richard B. Braithwaite und Paul van Buren). Der „blik" ist nach alledem zwar selbst nichtkognitiv, d. h. rational nicht aufklärbar, doch in seinen Konsequenzen, in seiner Funktionalität empirisch feststellbar. Ethik oder Glaube werden im Feststellungsverfahren zum Ausdruck einer Lebensform. Diese Lebensform hat ihre eigenen Spielzüge. Sie ist ein eigenständiges Sprachspiel, vergleichbar dem Schachspiel, das auch nicht die Wirklichkeit abbildet, sondern nur seine eigene „Theorie" voraussetzt und vollzieht. Schon Ludwig Wittgenstein sagte: „Angenommen, jemand wäre gläubig und sagte: Ich glaube an das Jüngste Gericht ... Warum sollte (da) nicht eine Lebensform in einer Äußerung des Glaubens an das Jüngste Gericht kulminieren?" (Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, ed. Eberhard Bubser, Göttingen 1968, 94). Das heißt dann zunächst dies: Wenn jemand annimmt, sein Glaube an das Jüngste Gericht sei äußerst wichtig, dann wird aus dieser Annahme ein Konzept für die Lebensführung. Auch und gerade dann, wenn dieser Gläubige derzeit diese seine Annahme vom „Jüngsten Gericht" weder rektifizieren noch falsifizieren kann, weil das Geschehen der letzten Tage noch nicht eingetreten und also der Empirie nicht zugänglich ist.

Jan T. Ramsey fragt, ob ähnliche Annahmen wie die vom „Jüngsten Gericht" auch sonst gebräuchlich seien. Er verweist darauf, daß es bei verantwortlich handelnden Menschen stets „bedeutsame Tautologien" gibt, z. B. die, daß man Freude oder Gerechtigkeit oder Liebe als das „Letzte" ansieht, was jemand tun will – und dann für dieses Letztgewollte in der religiösen Sprache den Namen „Gott" verwendet: „Gott ist die Liebe", das wäre nach Ramsey eine „bedeutsame Tautologie", ein „Sprachspiel", in dem einem Menschen „ein Licht aufgeht", warum es darauf ankommt, alles aus Liebe zu tun. Ramsey nennt die Situation für eine solche Annahme, derzufolge es darauf ankommt, alles aus Liebe zu tun, eine „disclosure": Es gibt Situationen, in denen es entscheidend darauf ankommt, das „unendliche Mehr" zu behaupten, um ein entscheidendes Konzept für die situationsbedingten Verhaltensweisen zu haben.

D. Z. Phillips bejaht das, was Ramsey sagt. Er bezieht die disclosure-Situation auf die religiösen Sprachspiele, um herauszubekommen, was die Analytische Philosophie zur Aufklärung dieser eigenständig-religiösen Erleuchtungsaugenblicke und ihrer Sprachspiele leisten könne. Phillips zieht die religiösen Sprachspiele aus dem Vergleich mit anderen Sprachspielen heraus, wenn er behauptet: „Die religiösen Sprachspiele sind nicht der Gegenstand (des Vergleichs), sondern das Kriterion der Bewertung" (Ratio, Bd 12 [1970] 29). Denn „Gott ist von anderen Wesen verschieden" (ebd. 26). Ist deshalb ein religiöses Sprachspiel in seiner genuin theo-logischen Charakteristik sui generis, dann kann Analytische Philosophie dieses Sprachspiel als solches nicht falsifizieren, sondern nur die Grammatik dieser Überzeugungen klären. Phillips deklariert mit dieser Feststellung: Die „Analytische Philosophie" und mit ihr der „Kritische Rationalismus", sind nicht die Instanz, die erklärt, ob religiöse Sprachspiele haltbar sind oder nicht. Heute übliche Philosophie kann nur die Mittel bereitstellen, die grammatisch (also logisch oder semantisch) darüber aufklären, wie das eigenständig-gegründete religiöse Sprachspiel seine Spielzüge setzt: Analytische Philosophie ist gemäß dem Verständnis der Analytischen Theologie eine „ancilla theologiae", die religiöse Sprachspiele grundsätzlich so lassen will, wie sie sind und nur darüber informiert, wo ihre Spielzüge unlogisch und insoweit reformabel sind.

Peter J. Etges stellt die vorstehend kurz skizzierten Spielzüge der „Analytischen Theologie" einem deutschen Leserkreis vor. Die Darstellung des Vf. ist prägnant, objektiv, erklärt allgemeinverständlich jeden Grundbegriff, wählt exemplarisch aus. Kurz: sie ist informativ. Dieser Informationswert ist eine Empfehlung für die Arbeit von Etges und sein erstes Verdienst. Angesichts der nicht so umfassenden ersten Information durch Wim de Pater über die „Analytische Theologie" und erst recht im Vergleich zu den apologetischen Arbeiten von Anton Grabner-Haider war die Darstellung von Etges notwendig. Sie eignet sich als Text, den man Seminarübungen zugrundelegen kann.

Dennoch – es ist nicht das Anliegen des Vf.s, zu informieren über die „Analytische Theologie". Ähnlich wie früher schon Kai Nielsen (Wittgensteinian Fideism: Philosophy, 42 [1967] 191–209) will Vf. den Fideismus in der „Analytischen Theologie" aufdecken. Solcher Fideismus tritt selbst dann ein, wenn Van Austin Harvey zwar klar trennt zwischen kognitiv-rationalen und nichtkognitiv-emotionalen Interpretationen, es aber unterläßt, in der mit der Trennung aufgezeigten Differenz die Vermittlung zu denken. Die unterlassene Vermittlung hat – wie Vf. klar sieht – zur Folge, daß in der „blik"-Theorie das emotionale Element einseitig qualifiziert wird. Mit dieser Qualifikation aber zieht sich die religiöse Lebensweise ins Ghetto zurück, argumentiert dogmatisch und verfällt einer ethischen „Ich-will-mich-nur-so-verwirklichen"-Maxime, die sich jeder Kritik entziehen möchte. Wäre dem unabdingbar so, man müßte Vf. zustimmen, der diese Haltung fideistisch nennt. Mit Recht sagt er von einer bloßemotionalen, fideistischen Spiritualität, sie widerspreche der Tradition in der Theologie, die in der Analogielehre und auch sonst nie auf ein Instrumentarium verzichtet hat, das die religiöse Grundentscheidung rational aufschlüsselt. Vf. aber (das geht aus seinem ersten Kapitel, aus dem Duktus seiner kritischen Würdigungen und aus einer Vielzahl von Anmerkungen hervor) ist davon überzeugt, daß weder die Prädikatenlehre der Analogie noch die Sprach-Hermeneutik das Zentralproblem der Theologie – gemeint ist die Verantwortung der Entscheidung vor der Rationalität – richtig anpackten.

Für ihn ist „die grundlegende Problematik der Theologie nicht eine sprachliche, sondern eine erkenntnistheoretische und methodologische" (114, vgl. 17ff, 33). Das ist deshalb so – meint er – weil die Theologie in der Offenbarung eine besondere Erkenntnisquelle hat, die nicht zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört (21). Sprache kann – das hat Vf. bei den „Analytischen Theologen" gelernt – weil sie zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört, die besondere Erkenntnisquelle Offenbarung nicht zureichend, sondern nur halbaufgeklärt-analog verstehen.

Ist dem so, dann wäre dies ein Hinweis für die Annahme, der Offenbarung stehe eine nichtkognitive Erfahrung näher als eine Analogiesprache, die nur der sekundäre „Ausdruck" solcher Erfahrung sein kann. Darin stimmt Vf. überein mit J. M. Crombie, E. Schillebeeckx, A. Farrer, J. Hick (Belege bei Etges 111 A 35). Doch meint er, bei solchem Rekurs auf die Erfahrung dürfe man sich nicht bescheiden mit einer naiven, tautologischen Beschreibung dieser Erfahrung (das könnte der Fehler sein von J. Sudbrack, Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung des Lebens zu Gott gehen, Freiburg 1973). Vielmehr gelte es, auch religiöse Erfahrungen der „Kritischen Rationalität" auszusetzen, um die traditionelle theologische Vermittlungsarbeit, die das Nichtkognitive und das Kognitive zu verbinden sucht, heute besser als bisher aufzunehmen.

Es ist das Anliegen des Vf.s, mit Hilfe der „Kritischen Rationalität", wie sie Hans Albert vertritt, die Theologie gleichermaßen zu schützen vor dem Sinnlosigkeitsverdacht wie vor einem Abgleiten in einen ethischen Funktionalismus oder einen dogmatistischen Pragmatismus (18f, 30–32; 33ff, 108–113). Das Verfahren, das er für seine neue Apologetik vorschlägt, heißt: Die nichtkognitiven religiösen Sprachspiele sind der kritischen Rationalität auszusetzen. Auf diese Weise will er über die Erkenntnisproblematik der Theologie nicht nur aufklären, sondern diese in eine (erlösende?) Krisis bringen. Dieses Unternehmen vieler, die es nicht öffentlich sagen, hat Vf. in seiner Untersuchung zur „Analytischen Theologie" als Anliegen deklariert. Dies getan zu haben, ist (nach der vorzüglichen Information über die „Analytische Theologie") sein zweites Verdienst.

Ernsthaft zu fragen bleibt indessen, ob nicht auch er, statt die Vermittlung zu suchen, der Eindimensionalität verfällt. Wer im Einwegverfahren die Erfahrung bloß von seiten der Rationalität her kritisch erhellen will und nicht fragt, ob, und vor allem, wie es möglich sei, die Rationalität der Erfahrung auszusetzen (vgl. die Ansätze dazu bei A. Gramsci oder – anders – in der „kritischen Erinnerung" bei J. B. Metz oder – noch einmal anders bei N. Schiffers, Zur [kritischen] Theorie der Religion) – der hat nur das eine Standbein in der Erkenntnisproblematik der Theologie. Es muß gefragt werden, ob Etges mit Hans Albert nur auf einem Bein stehen will, weil jede Vermittlung – auch die in der Theologie – auf zwei Beinen stehen muß.

Regensburg Norbert Schiffers

Theis, Nicolas: **John Henry Newman in unserer Zeit.** – Nürnberg: Glock und Lutz (1972). 234 S. (Bibliothek unseres Zeitalters Bd 16) Ln DM 25.–

Die Faszination eines Mannes, dem große Gedanken, ihre Vermittlung in einer brillanten Sprache und ihre Verwirklichung in einem langen, entbehrungs- und erfolgreichen Leben in gleicher Weise gelingen, überdauert die Zeiten. Vf. ließ sich vom Leben und Werk J. H. Newmans (1801–1890) ergreifen, und das nicht kurzfristig, wie es sonst geschieht, wenn Bücher geschrieben werden. Der vorliegende Band ist eine Lebenssumme, die Nicolas Theis, der Präsident der Internationalen Newman-Kongresse, aus seinem begeisterten Umgang mit den Dokumenten Newmans zieht. Damit sind Interesse und Grenze dieses Werkes angezeigt: die emphatisch-mitreißende und kenntnisreiche Deskription, in der die Schlüsselbegriffe immer wieder im englischen Originaltext wiederholt werden, und der damit verbundene souveräne Umgang mit den Quellen, der auf wissenschaftlichen Apparat, die Exaktheit der Quellenverweise, die kritische Konfrontation mit divergierenden Deutungen fast durchgehend verzichtet.

Von den drei Teilen des Werkes beschreibt der erste Newmans Lebensweg: seine „geistig-religiöse Entwicklung", die entscheidende Phase in N.s Zeit: die Oxford-Bewegung, schließlich die „katholische Zeit" (9–100). Dabei macht Vf. zu Recht auf die für die Newman-Interpretation entscheidende Entdeckung Franz-Michel Willams aufmerksam, daß N. mit seiner frühen Arbeit über „Analoge Schwierigkeiten der Mathematik und der Religion" bereits mit 26 Jahren in der dem Genie eigenen Art die in künftigen Hauptwerken ausgefalteten großen Gedanken ansatzweise vorlegt: die Idee der Entwicklung (1845), der feststellenden und deutenden Weisen des Denkens, wie sie im Konzept der Universität von Dublin wiederkehren (1851–1858), und der Logik des konkreten Denkens, ausgeführt in der Zustimmungslehre (1870).

Bei der ebenso dramatisch wie die Oxford-Bewegung beschriebenen „Katholischen Zeit" vermißt man die kritische Konfrontation der zeitgenössischen Eindrücke römischer Theologie (61) mit der inzwischen längst aufgearbeiteten „Lehre von der Tradition in der Römischen Schule" (W. Kasper, 1962).

Die „Philosophie der höheren Bildung", zweiter Teil des Buches (109–155), stellt die Wiedergabe einer Schrift des Vf.s anläßlich der Zentenarfeier der Katholischen Dubliner Universität dar (erschienen als Sonderdruck aus „Academia", Luxemburg o. J.). Vf. erschließt darin den Newman'schen Themenkreis Bildung und Universität, insbesondere die in der deutschen Sprache bis jetzt noch unzugänglichen Aufsätze zu Wesen und Geschichte der Hochschulen (Bd III der Historical Sketches) und entfaltet dann die Grundgedanken von N.s Wissens- und Bildungsbegriff: die letztliche Bezogenheit des Wissens auf die Ganzheit der Wirklichkeit, die Forderung nach Entutilitarisierung und Selbstgenügsamkeit des Wissens. Der spezifische Sprachgebrauch N.s von der „philosophischen" oder „liberalen" Bildung ist leicht irreführend. Gemeint ist „das abgeklärte, ruhige, treffsichere Schauen aller Dinge" und als Folge dessen: die „Freiheit, Unvoreingenommenheit und Gelassenheit" des Gebildeten.

Der dritte Teil von Theis' Buch, „Philosophie des Denkens und Glaubens", führt in einen anderen Gedankenkreis N.s ein, dem des „Essay in Aid of a Grammar of Assent", deren Grunddaten hier vornehmlich dargestellt werden, und zwar im Rückgriff auf ihre Ansätze in den „Oxford University Sermons" von 1841 bis 1845. (Dieser Teil des Buches ist erstveröffentlicht als „An den Quellen persönlichen Denkens. Einführung in J. H. Newmans Grammar of Assent": Newman-Studien II, 1954, 165–218). – Wiederum wird, wie im vorausgegangenen Teil, der Gedanke an die Vorgeschichte und Genese des Essays entfaltet. Vf. verfolgt die Unterscheidung von begrifflicher und konkreter Denkart, von Zustimmung und Folgerung, von Wissen und Gewißheit und schlägt die Brücke zu N.s Grundanliegen: dem personalen Denken, das sich – wie im ethischen Bereich des Gewissens –, im noetischen des Folgerungssinnes (*Illative Sense*) bedient und auf diese Weise den Menschen legitim aus Erfahrungen zu Gewißheiten zu führen vermag.

Auch in der kritischen Sichtung des dritten Teiles fällt auf, daß Vf. die seit 1954 erschienene Literatur zum Thema, insbesondere die sehr gründlichen Beiträge von Johannes Artz, aber auch von anderen, nicht aufgearbeitet hat.

Im abschließenden Literaturverzeichnis fehlt bei den „Deutschen Übersetzungen und Studien" das fundamentale Werk „Über die Entwicklung der Glaubenslehre", durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung von Theodor Hecker, besorgt, kommentiert und mit ergänzenden Dokumenten versehen von Johannes Artz, Mainz 1969 (LII + 662 S.).

Die Arbeit von Theis ist in ihrem leicht romantisch-dramatischen, aber jedenfalls mitreißenden Stil, mit überraschender Detailkenntnis entscheidender zeitgenössischer Urteile und Situationen, mit Verve geschrieben, ein Zeugnis, das Vf. für Newman ablegt.

Freiburg i. Br. Günter Biemer

Wagner, Renate: **Ein nücz und schone ler von der aygen erkantnuß.** Des Pseudo-Johannes von Kastl „Spiritualis philosophia" deutsch. Text und Untersuchungen. – München: C. H. Beck 1972. XI, 239 S. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd 39) Lw. DM 48.–

Mittelalterliche Frömmigkeitsgeschichte scheint zum Privileg der Germanistik zu werden. Von den bisher erschienenen Bänden obiger Reihe beschäftigen sich 18 Titel ausdrücklich mit theologischem und geistlichem Schrifttum. Auch die vorliegende Münchener Dissertation von 1972 bringt eine spätmittelalterliche Erbauungsschrift, deren lateinische Vorlage ich unter dem Corpus des Johannes von Kastl entdeckte. (Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl, Münster 1966/67): „Alle auf uns gekommenen Texte... gehen vermutlich auf eine Übersetzung von ‚Spiritualis Philosophia' (SP) zurück."" (88)

Die Edition selbst (95–173) geschah ohne technische Subtilitäten und ist deshalb auch für den Nicht-Fachmann ohne Schwierigkeit zu lesen. Die 7 von mir angegebenen Hss werden genau beschrieben (58–69) und in ein einleuchtendes Stemma gebracht (70–87). Als Leit-Hs fungiert Nürnberg, Cent VI 43^{h}. Der Variantenapparat ist übersichtlich. Auf genauere grammatikalische, vokabularische und stilistische Untersuchungen wird kein Wert gelegt (90–94). Ein deutsch-lateinisches Glossar kann als Ersatz dafür gelten (208–239).

Dem germanistischen Fachteil sind Untersuchungen vorgeschaltet über die lateinische Überlieferung (28–57) und über die Autorenfrage (11–27), in der sich W. gegen Johannes von Kastl entscheidet.

Doch hier zeigt sich die Schwäche des in seinem germanistischen Teil anscheinend vorzüglich gearbeiteten Buches. Die methodologischen Fragen zur Autorschaft habe ich in den Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur ausführlich behandelt. Hier können Hinweise genügen: W. versäumt es, das Tegernseer Zeugnis für Johannes in sich zu bewerten. Was V. Redlich über die benediktinische Kultur und humanistische Gewissenheit der Tegernseer Bibliotheksverwaltung schreibt (3[1] wird das Buch erwähnt), wird nicht einmal angedeutet. Unbemerkt bleibt, daß die Überlieferungsgeschichte SP so eng mit FRP (De fine religiosae perfectionis) zusammenbindet, daß beide nur zusammen beurteilt werden können. Quantitative Argumente („zugunsten der kürzeren Fassung ... wenn wir ... die deutschen Hss mitrechnen", 56) führen sich selbst ad absurdum (vgl. obiges Zitat, daß alle von einer einzigen lateinischen Hs abstammen). Innere Abhängigkeiten werden als „bedenkliche" „Überbewertung" abgetan, ohne daß sie in sich selbst untersucht werden. Daß ein Text durchgängig nur abgekürzte Zitate hat, soll z. B. nicht gegen seine Ursprünglichkeit vor dem anderen mit vollen Zitaten sprechen; wohl aber wird als einziger Grund gegen die Ursprünglichkeit ein vermutlicher Abschreibefehler (zweimaliges Homöoteleuton – aber nur nach einem unzuverlässigen Druck, nicht nach den Hss) angeführt. Der Weg zu den Hss wird nicht beschritten. Dafür werden manche Daten einfachhin übersehen: Z. B. hat die Tegernseer – nach W. schlechtere – Überlieferung im FRP-Text anonym bleibende Zitate von damals noch ungeläufigen Autoren wie Joh. Klimakos, Ruusbroec, Geert Groote; in der vorgezogenen „besseren" Fassung stehen sie nur verstümmelt. Ähnliches findet sich bei SP z. B. im 2. Kapitel (104, 20–24): nur vom „schlechteren" Text her läßt sich – wie es scheint; das Verhältnis bleibt unklar – der „bessere" überhaupt erkennen. Eine Stellungnahme zur rhetorischen Frage: „Warum sollte z. B. ein Einflicken von Sätzen und Satzteilen mitten in einem fertigen Text ... kaum anzunehmen sein?" erübrigt sich.

Das einzige echte Argument liegt in der differierenden sprachlichen und auch inhaltlichen Gestalt der Plus-Teile gegenüber der als besser deklarierten kürzeren Überlieferung. Doch es läßt sich nur auf der Basis der Kompilations-Technik des Johannes beurteilen; in seinem überdimensionalen Regelkommentar begegnen sich auf allerengstem Raum weitaus größere inhaltliche wie formale Unterschiedenheiten.

Solche und andere, oftmals nicht einmal bemerkte Fragestellungen machen die Auseinandersetzung der Autorin um die Autorschaft des Johannes so gut wie wertlos; die sporatische Argumentation – so wird z. B. als Vergleichungsgrundlage für die deutsche Ausgabe nicht einmal die lateinische Vorlage in einer ihrer handschriftlichen Gestalten, sondern der von der Autorin als „schlechter" deklarierte und zweifelsohne schlecht herausgegebene Text verwandt – macht allerdings auch die Auseinandersetzung mit der These zu einem unangenehmen Geschäft. Daß meine These als absolut genommen wird, wo ich ausdrücklich nur von hoher Wahrscheinlichkeit sprach, gehört ebenfalls hierher.

Das methodisch nicht durchdachte, quantitative Aneinanderreihen zeigt sich leider auch dort, wo W. gegenüber ähnlichen germanistischen Arbeiten einen theologischen Akzent setzen möchte.

Sie möchte den Text freisprechen von der durch Bultot (im Literaturverzeichnis, doch wiederum nicht ausgewertet) erforschten mittelalterlichen Weltverachtung: „Es geht in dem Traktat letztlich nicht um Weltverachtung, sondern um ein Sich-frei-machen von der Welt um der Hingabe an Gott willen." (6) Daß mittels solcher erbaulichen Anmutung das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird, zeigt der Text selbst. Man vergleiche nur Taulers oder der ‚Imitatio Christi' abgewogene Hinweise mit der Leibtheologie, die im 8. Kapitel nach Innozenz I. (aber nicht in dessen reiferem Zusammenhang, vgl. M. Maccarrone) geboten wird: „Er wirt ein speyse des fewers, ein eßen der wurm, ein stuck der feul. Er ist gefomiert von dem ascher und von dem pulver und von dem kot und, das noch snoder (deterior) ist, von der unrainigsten unsawbarkeit des menschlichs samen und von dem valle der sund (labes peccati) ... Er wirdt werden ein speise des fewers, das allczeit prynnt unerleschlich. Er wirt auch ein essen des wurms, der alleczeit negt un izzt. Er wirt auch ein untotlichs stuck der feul (immortalis massa putredinis), das allczeit stinckt und kotet unmenschlich. O du snodes kot, warumb hoffertigest du nü? O du leichter pulver, warumb erhebstu dich?"

Natürlich muß die Frage nach dem Stellenwert solcher und vieler anderer Äußerungen gestellt werden. Aber das tut W. nicht, sondern verbaut sich die Bewertung, indem sie in den Verifikationsapparat wahllos Zitate, Parallelen, Anspielungen und Gemeinplätze hineinpackt; z. B. zum II. Kapitel: „Vgl. zum ganzen Kapitel ... Ähnliche Formulierungen ... Vgl. dazu ... Typische Betrachtungspunkte der ... Zur Sammlung vgl. besonders ... beliebtes Thema ... oft ausgesprochene ... Ähnlich ..." Solches Kolorit muß exakt verarbeitet werden, damit es mehr als nur hübsch ist.

Für vorliegenden Traktat wäre die Frage zu stellen, ob er – wie W. durch unverarbeitete Verweise insinuiert – zur großen Epoche eines Eckhart, Tauler, Seuse gehört, oder zum moralistisch werdenden Nachspiel. Hinweise auf Kapitel, die „ganz in der Tradition der katechetisch-scholastischen Beichttraktate" stehen (131) oder die dogmatistische Verwunderung, „daß von dem für geistlichen Leben so wichtigen Schweigen einzig an dieser Stelle gesprochen wird" (4), machen auf den geistesgeschichtlichen Ort der Schrift aufmerksam.

Albert Auer, Wolfgang Frühwald, Gundolf Gieraths, Martin Grabmann, Franz Xaver Haimerl, Hermann Heimpel, Hermann Kunisch, Joseph Lortz, Bernd Moeller, Friedrich Wilhelm Oediger, Heinrich Rademacher, Beryl Smalley, Wolfgang Stammler, Ingeborg Traunbauer – alles Autoren aus dem Literaturverzeichnis – haben von verschiedenen Seiten her auf diese Umbruchsituation aufmerksam gemacht. Der häufige Hinweis auf Heinrich von Langenstein, der übrigens einer der wichtigen ungenannten Gewährleute im Regelkommentar des Johannes ist, insinuiert ähnliches.

Es wurde die Chance vertan, anhand einer vielgelesenen Schrift die Geistigkeit einer Epoche zu beleuchten. Stattdessen wird mit dem unverarbeitet aufgehäuften Anschauungsmaterial (von dem ich persönlich einen nicht unbeträchtlichen Teil unter Verzicht der Namensnennung zur Verfügung stellte) der Blick auf den Charakter der Schrift eher verstellt als freigelegt.

Zu dieser ihrer Eigenart gehört z. B. die kindische Liebe am Aufzählen, die nichts mehr mit der Architektonik des Bonaventura zu tun hat, gehört auch das schematisierte aristotelische Menschenbild (schon in der schulmeisterlich-steifen Kapiteleinteilung, 4), das weit von Thomas und noch weiter vom neuplatonischen Augustinismus der „Deutschen Mystik" entfernt ist.

Doch solche Fragestellungen sind nicht einmal als Möglichkeit erkannt. Und so hat eine vorzügliche Textedition leider einen schlechten Rahmen erhalten.

München Josef Sudbrack

Klinkhammer, Karl Joseph SJ: **Adolf von Essen und seine Werke.** Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinen bleibenden Anliegen. Eine Quellenforschung. – Frankfurt a. M.: Josef Knecht 1972. XIX, 434 S. (Frankfurter Theologische Studien, Bd 13) kart. DM 48.–

Diese Arbeit verlangt den hingebenden Eifer eines „Archäologen". Schicht um Schicht ist vorsichtig abzutragen; Erwartungen steigen auf und werden enttäuscht; überraschende Entdeckungen belohnen die Geduld; die letzte Mühe, das Ausgrabungsergebnis zu sichten und zu ordnen ist wahrhaft nicht die geringste. Aber das Buch ist dieser Mühe wert.

Immer wieder wird in breiter Akribie das Ziel umschrieben (z. B. 77): Es geht um den geschichtlichen Anfang des heutigen Rosenkranzgebetes; d. h. die Verbindung des „mündlichen Rezitierens" der Ave-Maria und des „betrachtenden" Gebets, dessen „konkreter Inhalt ... das wesentliche Element des Rosenkranzgebets" bildet, nämlich Gottes Heilstat in der Geschichte, d. i. Leben, Tod und Auferstehung Jesu.

Der erste Teil (3–113) stellt Leben und Werke des geistigen Vaters dar, Adolf von Essen. Ob seine Abstammung aus der alten Drostenfamilie von Altendorf nicht doch zu sehr kombiniert ist? Seine und seines Schülers Dominikus' von Preußen Schriften werden gesichtet und vorgestellt (3–22); überaus detailliert wird die Biographie entworfen (23–76, immer mit der des Dominikus zusammen); der Anfang des Rosenkranz-Betens wird rekonstruiert (77–113).

In den Textausgaben des II. Teils (115–279) finden sich nicht nur die kritisch edierten Werke Adolfs von Essen (118–191) und die ältesten Rosenkranz-Clausulae (193–279, heute würden wir von „Gesetzen" sprechen); hinzukommen manche Ausblicke, Abschweifungen und Kombinationen (Benediktiner und Rosenkranz; die Rolle des Alanus de Rupe usw.). Die Anmerkungen (281–398) sind nach Qualität und Quantität (Quellenzitate!) als eigener Teil zu werten. Anhang und Register über Orte, Personen und Sachen schließen die Arbeit ab; ein Quellen- und Literaturverzeichnis leitet sie ein.

Es steht also nunmehr nicht nur fest, daß der Rosenkranz in der spätmittelalterlichen Trierer Kartause St. Alban entstanden ist; auch das Verhältnis der beiden entscheidenden Mönche, die schon Thomas Esser OP 1889 namhaft machte, ist geklärt:

Adolf von Essen (um 1375 bis 1439) ist der weise und stille Beter, der charismatische Seelenführer, mehrfacher Prior, geehrt, aber in den Zeitwirren auch verkannt; Dominikus von Preußen (1384–1460), ein fahrender Schüler aus der Danziger Gegend, läßt seine Mitstudenten über sich urteilen: „videntes agilitatem ingenii sui in studio mutuo loquebantur de illo dicentes: Si R. non destruxerint mulieres et ludus, erit tam bonus clericus, sicut Cracoviae esse poterit." Die Prager Kartause weist ihn ab; der Trierer Prior Adolf nimmt ihn auf und hält die schützende Hand über den schwierigen Mitbruder. 1409 macht er ihn auf das Rosenkranzbeten aufmerksam. Einige Jahre vorher hatte Adolf der Herzogin Margarethe von Lothringen (1376–1434, Tochter Rudolfs

von der Pfalz) durch zwei Schriften darüber helfen können. Dominikus begreift zwar den Sinn des Betens der 50 Ave (noch ohne die heute übliche Schlußbitte) in Verbindung mit der Leben-Jesu-Betrachtung nicht völlig. „Adolf v. E. betrachtete, dem jeweiligen Augenblick hingegeben, bei den 50 Ave ohne Fixierung auf Einzelsätze das ganze Leben Jesu ..." (278). Aber gerade das schematisierende Mißverständnis, das dem begabten Dominikus nach dem Tode Adolfs klar zu werden begann, gebiert die „Clausulae", die dem jeweiligen Ave zugefügt werden und vor Zerstreuung bewahren. Adolf erkennt ihren pädagogischen Wert, bittet um Abschriften, geht mit ihnen auf Reformreisen. So beginnt die Verbreitung des Rosenkranzes.

Klinkhammer stellt scharfsinnige Überlegungen an und sammelt ausgedehntes Material.

Bereits im 12. Jahrhundert (Caesarius von Heisterbach) lebte im Norden Europas „die fünfzigfache Wiederholung des Ave als selbständige Betweise" (das irische Beten, nach Gougaud) – allerdings ohne die „mentale Betrachtung" des Lebens Jesu. Hier und nicht im sogenannten Laienbrevier (150 Pater-Noster statt der Psalmen) finden die einleuchtenden Überlegungen Klinkhammers die Vorlage für Adolf. Auch das Wort „Rosarium" stammt von ihm. „In der Denkweise des Minnedienstes" soll nämlich der Weg zur Schrift begangen werden (30). „Weil Gott die Liebe ist, wird hier die biblische Frohbotschaft kühn in eine Liebesgeschichte zusammengefaßt." (134)

Das volkstümliche Gebet verbreitet sich schnell, die Clausulae werden vielfach abgewandelt (über 200 der frühesten Handschriften sah Klinkhammer ein). Im süddeutschen Raum sind die Benediktiner die großen Vermittler.

Alanus de Rupe (etwa 1428–1475), der „in seinen Dominikus-Fantasien" das Rosenkranzgebet seinem Ordensstifter zuschreibt, wird fast zur Gegenfigur (277). Er hat das Rosenkranzbeten intellektuell verfremdet, geistig und quantitativ so sehr überfrachtet, daß nach seinem Tode in der zu Köln 1475 gegründeten ersten Rosenkranzbruderschaft die Stimmung umschlug; man verlangte nur noch ein Minimum als Pensum und ließ zeitweise sogar die Leben-Jesu-Betrachtung beiseite. Alanus lehnte das intime Minne-Wort, Rosenkranz, ab und zieht diesen seinen „marianischen Psalter" sogar dem „davidischen" vor (92). Eine andere „Fehlentwicklung", aus dem persönlichen ein gemeinsames Gebet zu machen, wird von Klinkhammer noch negativer beurteilt.

Vorzug, aber sicherlich auch Schwäche der Arbeit ist die reiche Orchestrierung; man verliert oft genug den Faden und fragt sich, ob ein zeitgeschichtlicher Exkurs nicht doch überflüssig ist, ob die minutiöse Darstellung damaliger kirchlicher Verwicklungen nicht wegführt vom Thema.

Wichtiger sind die vielen kleinen Beobachtungen, die Klinkhammer zur Frömmigkeits- und Ordensgeschichte zusammenträgt.

Spiritualität der Kartäuser (Man hätte das Register lieber hierauf spezialisieren sollen – redditi 294[81] ist nicht unwichtig, fehlt aber –, anstatt die vielen historischen Begebenheiten aufzunehmen); die Rolle der Mechthild von Hackeborn (339–403); Notizen zur Vorgeschichte des Rosenkranzes (Heinrich Egher von Kalkar; der Name; Seriengebete); theologische Diskussion der Wirksamkeit des Betens (Adolf von Essen wird dabei in Schutz genommen); Mariologie (das Gebet eines Benediktiners: „... si ego damnari debeo, sicut bene merui peccatis meis, tunc rogo tantummodo, quod hoc fiat per manus Mariae, et libenter acceptabo. Sed absit, quod piissima misericordiae Mater suorum quempiam condemnari permittat, qui ei se credunt ..." (324[60]); Kartäuser-Consuetudines; Kirchen- und Ordensgeschichte aus dem Umfeld; usw.

Die Editionstechnik der Texte ist schwer durchschaubar. Kritischer Apparat und Anmerkungen (mit manchem ausführlichen Exkurs) sind vom Text, aber nicht untereinander getrennt; im Anhang 404–411 stehen die Anmerkungen aber wieder unter dem Text; die Siegel gehen durcheinander: verb. / om / add / „Die Trierer Abschrift hat ..." Doch die Texte sind – soweit ich überprüfen konnte – überaus sorgfältig hergestellt und ediert.

Am wertvollsten – über das theologische und volkskundliche Interesse hinaus – sind „Unser Frauwen Marien Rosengertlin" Adolfs und die „Zwanzig-Exempel-Schrift", die Dominikus aus seinem Nachlaß zusammenstellte. Unter den verschiedenen editierten „Clausulae" wird an Hand einer (HistArchKöln, Nr. W 40, 119) die Urfassung formgeschichtlich rekonstruiert (220–225). Ich gestehe, daß es mir hier ebenso wenig wie bei der Rekonstruktion des Ur-„Rosengertlin" gelungen ist, zu einem eigenen Urteil zu kommen.

Die wichtigste archäologische Schicht ist für Klinkhammer sein eindringliches pastorales Plädoyer für das Rosenkranzgebet in der Art der Trierer Kartause:

„Der Christ sucht die Persönlichkeit und die Einzelheiten des Lebens Christi durch immer bessere Kenntnis der Heiligen Schrift, besonders des NT, kennenzulernen; seine Schriftlesung kann nicht beim Buchstaben stehenbleiben, sie wird endlich und letztlich zum lebendigen Herzen des menschgewordenen Gottes vordringen, um in wachsender Vertrautheit Seine Liebe und Seine Wünsche aufzunehmen und mit Seiner Gnade im Alltag zu erfüllen, oder anders ausgedrückt: um den Alltag in Seinem Licht zu sehen und zu leben. Uns dabei zu helfen, ist die menschliche Aufgabe der Mutter des Herrn ..." (330) Hier liegt für Klinkhammer die Rolle des persönlichen Gebets, wie es sich im Rosenkranz ausgeformt hat.

Von diesem Anliegen kommt es auch, daß die Sympathie des Autors für seinen „Helden" nicht verhelt wird:

„Eine tiefe Innerlichkeit und zugleich bei aller gewinenden Bescheidenheit eine überlegene Kenntnis des damaligen Hoflebens ... Ohne das Vertrauen und die volle Bejahung seiner Oberen und ohne eine persönliche Klugheit und lautere, gütige Gesinnung ist dies nicht denkbar." (30) Allerdings wird ein wenig später von den Schwierigkeiten Adolfs im Orden berichtet (48); Widerstand im Generalkapitel; es geht bis zur „Maßregelung", so daß „Dominikus ihn nicht deutlich erwähnen durfte". (57) Aus dieser Sympathie für Adolf stammen auch Schlüsse wie folgende (45, von mir unterstrichen): „An diesem Einigungswerk hat Adolf von Essen sicher aktiv mitgearbeitet. Doch er verschweigt seinen Einsatz." Einmal trägt die Welle der Begeisterung Klinkhammer sogar bis zu folgendem Urteil: „Das religiöse Anliegen der Reformation war maßgeblich geweckt worden hundert Jahre zuvor durch die Rosenkranzschriften." (313)

Solche Schönheitsfehler rühren auch daher, daß die typischen Topoi des damaligen Sprachgebrauchs nicht immer durchschaut werden; dazu gehören die Selbstanklagen des Dominikus ebenso wie sein Lob über Albert. Die kühle Distanz zu den biblischen Apokryphen (290) ist doch ein altes Erbe des Hieronymus, des Lieblingsautors Adolfs, und die laus temporis (z. B. 71) sollte man nicht zu schwer abwägen.

Irreführend aber wird die „Argumentation des Herzens" bei Klinkhammer kaum, da er fast übergenau belegt und übervorsichtig analysiert. Auch das übliche Pensum der Druckfehler ist weit unterschritten (99[30] gibt zuerst Rätsel auf; 97[55s8] bleibt unverständlich).

In der Beschäftigung mit ihr wird die Bedeutung der Arbeit ständig einleuchtender. Einen dieser Züge möchte ich nicht übergehen. Vom Osten her wird die „Transzendentale Meditation" zur Mode. Wäre es nicht Zeit, anhand von Forschungen wie vorliegender das christliche Gesicht einer Mantra-Meditation zu zeigen? Der psychische Mechanismus des ständigen Rezitierens ist dem Rosenkranzgebet zumindest verwandt. Aber für die christliche Meditation kommt das Bekenntnis des Adolf auf seinem Totenbett hinzu: „In keiner Weise wüßte ich mir zu helfen, wenn der Herrgott nicht Mensch geworden wäre ... Darum halte ich mich an die menschliche Natur und das menschliche Leben Christi." (72) Rosenkranz ist nach Klinkhammers Forschung nämlich beides in Einheit: transzendentale Meditation des Wiederholens und persönlicher Bezug auf diesen Christus der Schrift. Manchmal ist das Alte moderner als das Modische.

München Josef Sudbrack

Mayer-Scheu, Josef: **Seelsorge im Krankenhaus.** Entwurf für eine neue Praxis. – (Mainz): Grünewald (1974). 47 S. kart. DM 4.80

Für die Krankenseelsorge, die im argen liegt, schreibt hier der Praktiker einen Entwurf. Er will den Krankenhausseelsorger – es ist vor allem noch an Priester gedacht – als Mitglied im therapeutischen Team sehen, was neben der theologischen Kompetenz auch psychologische, psychagogische und psychotherapeutische Fachbildung erfordert.

Da die fachliche Theologie und die seelsorgliche Planung katholischerseits diesen Problembereich nicht ernsthaft zur Kenntnis genommen haben, ist die Reaktion auf den vorgelegten „Entwurf" zwiespältig. Der Seelsorgeplanung zeigt er neu, was man bis jetzt geflissentlich übersieht; das Krankenhausteam sieht sich neu eingefordert; – für den Fachmann am Ort, den einsatzfähigen und willigen Krankenhausseelsorger, formuliert es das schon Bekannte.

Ein Fachbuch, geschrieben anhand des hier vorgelegten Inhaltsaufrisses, wäre dringend zu wünschen.

Anläßlich der in diesem Heftchen gemachten Notizen zur „klinischen Seelsorgeausbildung" muß wieder einmal an die Pastoralstrategie der katholischen Kirche (Bischofskonferenz, Caritasverband, Ordinariate) die Frage gestellt werden: Welche Vorurteile – und welche Ängste dahinter – verhindern es, daß katholischerseist das weltweit etablierte *Clinical Pastoral Training* angemessen gefördert und angeboten wird? Daß auf protestantischer Seite inzwischen schon psychologische und dogmatische Deformationen eingetreten sind, sollte eigentlich Grund sein zu besonders intensiven Kenntnisnahmen und Bemühungen.

Münster Hans Kramer

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

Besutti, Giuseppe M., OSM: Bibliografia **Mariana, 1967–1972.** – Marianum XXXV, 1973, Fasc. III–IV. XV*, 358 p.

Klauser, Theodor: Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie. Hrsg. von Ernst Dassmann. – Mstr: Aschendorff 1974. VI, 421 S., 22 Bl., Ill. = Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.-Bd III; Lw. DM 120,–; S. 413–421: Bibliographie.

Die vielen Namen Gottes. Mit einem Geleitwort von Eduard Lohse. Hrsg. von Meinold Krauss und Johannes Lundbeck. (Gerd **Heinz-Mohr** zum 60. Geburtstag in Dankbarkeit und Verehrung gewidmet.) – Stu: Steinkopf (1974). 364 S., 1 Titelbild; Lw. DM 39,–; S. 335–350: Gerd Heinz-Mohr: Bibliographie (zusammengestellt von Reinhard Brandhorst).

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Schedl, Claus: Baupläne des Wortes. Einführung in die biblische Logotechnik. – Wien: Herder (1974). 246 S.; kart. DM 29,50.

Wehr, Gerhard: Wege zu religiöser Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung. Eine Anregung. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1974. VIII, 136 S. = Impulse der Forschung XIII; Lw. DM 22,–.

Gilbert, Maurice, SJ: Vrais et faux prophètes selon l'Ecriture. – La foi et le temps IV, 1974, 285–307.

Lohfink, Gerhard: Kommentar als Gattung. – BL XV, 1974, 1–16.

2. Altes Testament

Oliva, Manuel: Visión y voto de Jacob en Betel. – EstB XXXIII, 1974, 117–155.

Gross, Walter: Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in **Num 22–24.** – Mchn: Kösel-Verlag 1974. 439 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXVIII; kart. DM 62,– [Diss., München]

Seebaß, H.: Nathan und David in **II Sam 12.** – ZAW LXXXVI, 1974, 203–211.

Schmitt, Armin: Die Totenerweckung in **2 Kön 4, 8–37.** Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung. – BZ, N.F. XIX, 1975, 1–25.

Tournay, R., OP: **Zacharie XII–XIV** et l'histoire d'Israël. – RB LXXXI, 1974, 355–374.

Globe, Alexander: The literary structure and unity of the song of **Deborah.** – JBL XCIII, 1974, 493–512; p. 533–542: Perdue, Leo G.: The riddles of **Psalm 49**; p. 543–549: Waldman, Nahum M.: Some notes on **Malachi 3:6, 3:13,** and **Psalm 42:11.**

Pope, Marvin H.: **Job.** Introduction, translation and notes. – Garden City, NY: Doubleday (1973). LXXXIX, 405 p. = The Anchor Bible XV.

I:II dels **Macabeus.** Versió per Miquel M. Estradé. Comentari per Basili M. Girbau. – (Montserrat:) Monestir de Montserrat 1974. 315 p. = La Bíblia XVII.

Carmichael, Calum M.: The **laws** of **Deuteronomy**. – Ithaca, Lo: Cornell University Press (1974). 277 p.; $ 11,50.

MacLaurin, E.C.B.: **Joseph** and **Asaph**. – VT XXV, 1975, 27–45.

Würthwein, Ernst: Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung? – Zü: Theol. Verl. (1974). 59 S. = Theologische Studien CXV; sfr 12,–.

Kuhnigk, Willibald, OSB: Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch. – R: Biblical Institute Pr. 1974. XXIV, 177 p. = Biblica et Orientalia XXVII; Lire 7200.

Schlauri, Ignaz: Wolfgang Richters Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Richterbuches. – Bibl LIV, 1973, 367–403.

Esdrae Liber **I.** Edidit Robert Hanhart. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 148 p. = Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum VIII, 1.

Burgmann, Hans: "The wicked woman": Der Makkabäer **Simon**? – RQ VIII, 1974, 323–359.

Menard, Jacques E.: L'Evangile selon **Thomas**. – LavThPh XXX, 1974, 29–46. 133–171.

Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. Otto **Michel** zum 70. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von Otto Betz, Klaus Haacker und Martin Hengel. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 414 S., 1 Titelbild; Lw. DM 88,–; S. 370–373: Haacker, Klaus: Bibliographie der Schriften Otto Michels 1963–1973; [enth.:] S. 9–22: Bammel, Ernst: Zum Testimonium Flavianum ‹Jos Ant 18,63–64›; S. 23–44: Betz, Otto: Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium; S. 45–54: Black, Matthew: Judas of Galilee and Josephus's "Fourth Philosophy"; S. 55–76: Böcher, Otto: Die heilige Stadt im Völkerkrieg. Wandlungen eines apokalyptischen Schemas; S. 77–96: Burchard, Christoph: Zur Nebenüberlieferung von Josephus' Bericht über die Essener Bell 2,119–161 bei Hippolyt, Porphyrius, Josippus, Niketas Choniates und anderen; S. 97–108: Colpe, Carsten: Die Arsakiden bei Josephus; S. 109–121: Delling, Gerhard: Die biblische Prophetie bei Josephus; S. 122–132: Flusser, David: Der lateinische Josephus und der hebräische Josippon; S. 133–146: Grimm, Werner: Die Preisgabe eines Menschen zur Rettung des Volkes. Priesterliche Tradition bei Johannes und Josephus; S. 147–174: Haacker, Klaus und Peter Schäfer: Nachbiblische Traditionen vom Tod des Mose; S. 175–196: Hengel, Martin: Zeloten und Sikarier. Zur Frage der Einheit und Vielfalt der jüdischen Befreiungsbewegung 6–74 n. Chr.; S. 197–204: Jervell, Jacob: Imagines und Imago Dei. Aus der Genesis-Exegese des Josephus; S. 205–219: Jonge, Marianus de: Josephus und die Zukunftserwartungen seines Volkes; S. 220–232: Kamlah, Ehrhard: Frömmigkeit und Tugend. Die Gesetzesapologie des Josephus in c Ap 2, 145–295; S. 233–253: Lebram, Jürgen C. H.: Der Idealstaat der Juden; S. 254–259: Lindner, Helgo: Eine offene Frage zur Auslegung des Bellum-Proömiums; S. 260–272: Maier, Gerhard: Die jüdischen Lehrer bei Josephus. Einige Beobachtungen; S. 273–284: Mayer, Reinhold und Christa Möller: Josephus – Politiker und Prophet; S. 285–299: Meyer, Rudolf: Bemerkungen zum literargeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus; S. 300–318: Schalit, Abraham: Der Schauplatz des letzten Kampfes zwischen den aufständischen Pharisäern und Alexander Jannäus ‹Ant 13, 379f.; Bell 1, 96›; S. 319–343: Stählin, Gustav: Das Schicksal im Neuen Testament und bei Josephus; S. 344–361: Strobel, August: Die Südmauer Jerusalems zur Zeit Jesu ‹Jos Bell 5, 142ff.› Neue Grabungsergebnisse kritisch betrachtet; S. 362–369: Unnik, Willem Cornelis van: Eine merkwürdige liturgische Aussage bei Josephus ‹Jos Ant 8, 111–113›.

Le Déaut, Roger: Targumic literature and New Testament interpretation. – Biblical theology bulletin IV, 1974, 243–289.

McKenzie, John L.: A theology of the Old Testament. – Garden City, NY: Doubleday 1974. 336 p.; $ 7,95.

Nissen, Andreas: Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe. – Tü: Mohr 1974. XIII, 587 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XV; Lw. DM 115,– [Diss., Tübingen]

Levine, Baruch A.: In the presence of the Lord. A study of cult and some cultic terms in ancient Israel. – Lei: Brill 1974. XIII, 154 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity V; hfl 58,–.

Miller, Patrick D.: The divine warrior in early Israel. – Cambr/Mass.: Harvard University Press 1973. 279 p. = Harvard semitic monographs V; $ 5,95.

3. Neues Testament

Miyoshi, Michi: Der Anfang des Reiseberichtes **Lk 9,51–10,24.** Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – R: Biblical Institute Press 1974. X, 176 S. = Analecta biblica LX; Lire 5500 [Diss., Roma. Pont. Institutum Biblicum]

Paulsen, Henning: Überlieferung und Auslegung in **Römer 8.** – (Neukirchen Vluyn:) Neukirchener Verlag (d. Erziehungsvereins) (1974). VIII, 226 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLIII; Lw. DM 38,– [Diss., Mainz]

Bucher, Theodor G.: Die logischen Argumente in **1. Korinther 15,12–20.** – Bibl LV, 1974, 465–486.

Hugedé, Norbert: L'épître aux **Ephesiens.** – Genève: (Ed.) Labor et Fides (1974). 253 p.; rel. sfr 63,90.

Swetnam, James: Form and context in **Hebrews 7–13.** – Bibl LV, 1974, 333–348; p. 349–380: Vanhoye, Albert: Discussions sur la structure de l'Épître aux Hébreux.

Grundmann, Walter: Der Brief des **Judas** und der zweite Brief des **Petrus.** – B: Evangelische Verlagsanstalt (1974). XIV, 120 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament XV; DM 9,80.

Kraft, Heinrich: Die Offenbarung des **Johannes.** – Tü: Mohr 1974. 297 S. = Handbuch zum Neuen Testament XVI a; Lw. DM 37,–.

L'Évangile selon **Marc.** Tradition et rédaction. [Edité] par M. Sabbe. – Lv: University Press; Gembloux: Duculot (1974). 594 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXIV; FB 1100; [cont.:] p. 11–19: Robinson, J. M.: The literary composition of Mark; p. 21–34: Best, E.: Mark's preservation of the tradition; p. 35–57: Hendriks, W.: Zur Kollektionsgeschichte des Markusevangeliums; p. 59–91: Devisch, M.: La relation entre l'évangile de Marc et le document Q; p. 93–101: Boismard, M. É.: Influences matthéennes sur l'ultime rédaction de l'évangile de Marc; p. 103–145: Neirynck, F.: Urmarcus redivivus? Examen critique de l'hypothèse des insertions matthéennes dans Mc; p. 147–177: Koningsi, J.: The Pre-Markan sequence in Jn., VI. A critical re-examination; p. 179–202: Dungan, D. L.: Reactionary trends in the Gospel producing activity of the Early Church: Marcion, Tatian, Mark; p. 203–219: Dehandschutter, B.: La parabole des vignerons homicides ‹Mc., XII, 1–12› et l'Évangile selon Thomas; p. 221–239: Rademakers, J.: L'évangile de Marc. Structure et théologie; p. 241–267: Mourlon Beernaert, P.: Structure littéraire et lecture théologique de Marc 14, 17–52; p. 269–307: Lambrecht, J.: Redaction and theology in Mk., IV; p. 309–346: Van Cangh, J. M.: La multiplication des pains dans l'évangile de Marc. Essai d'exégèse globale; p. 347–363: Snoy, T.: Marc 6, 48: «... et il voulait les dépasser.» Proposition pour la solution d'une énigme; p. 365–409: Pesch, R.: Der Schluß der vormarkinischen Passionsgeschichte und des Markusevangeliums: Mk, 15,42–16,8; p. 411–433: Bartsch, H. W.: Der ursprüngliche Schluß der Leidensgeschichte. Überlieferungsgeschichtliche Studien zum Markus-Schluß; p. 435–470: Ahland, K.: Der Schluß des Markusevangeliums; p. 471–485: Perrin, N.: The christology of Mark; p. 487–528: Coppens, J.: Les logia du Fils de l'Homme dans l'évangile de Marc; p. 529–571: Descamps, A.: Pour une histoire du titre «Fils de Dieu». Les antécédents par rapport à Marc.

Feneberg, Wolfgang: Der **Markusprolog.** Studien zur Formbestimmung des Evangeliums. – Mchn: Kösel-Verlag 1974. 214 S. = Studien zum Alten und Neuen Testament XXXVI; kart. DM 58,–.

Teeple, Howard M.: The literary origin of the gospel of **John**. – Evanston: Religion and Ethics Institute 1974. X, 297 p.; $ 6,–.

Porsch, Felix, SJ: Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums. – Ffm: Knecht 1974. 445 S. = Frankfurter theologische Studien XVI; kart. DM 42,– [Diss., Rom. Gregoriana. Überarb.]

Moody Smith, D., Jr.: Johannine Christianity: Some reflections on its character and delineation. – NTSt XXI, 2, 1975, 222–249.

Festugière, A(ndré) J(ean), SJ: Observations stylistiques sur l'évangile de S. Jean. – P: Klincksieck 1974. 147 p. = Études et commentaires LXXXIV; F 68,–.

Zeilinger, Franz: Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des **Kolosser**briefes. – Wien: Herder (1974). 214 S.; kart. DM 22,80 [Diss., Graz. Gekürzt]

Brox, Norbert: Zur pseudepigraphischen Rahmung des **ersten Petrus**briefes. – BZ, N. F. XIX, 1975, 78–96.

Latourelle, René, SJ: Critères d'authenticité historique des Evangiles. – Gr LV, 1974, 609–637; p. 637–638: Summary.

Schnider, Franz: Jesus der Prophet. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 298 S. = Orbis biblicus et orientalis II; kart. DM 42,– [Diss., Regensburg. Überarb.]

Van Roon, A.: The relation between Christ and the wisdom of God according to Paul. – NovT XVI, 1974, 207–239.

Theissen, Gerd: Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums. – ZNW LXV, 1974, 232–272.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Polgár, László, SJ: Bibliographia de historia Societatis Iesu. – AHSJ XLIII, 1974, 394–478.

Ruhbach, Gerhard: Kirchengeschichte. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1974. 127 S. = Studienbücher Theologie: Kirchen- und Dogmengeschichte; Pp. DM 18,–.

Prinz, Friedrich: Fragen der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter am Beispiel Bayerns. – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XXXVII, 1974, 699–727.

Cracco, Giorgio: Pataria: Opus e nomen ‹tra verità e autorità›. – RSCI XXVIII, 1974, 357–387.

Köhler, Oskar: Versuch einer „Historischen Anthropologie". – Saeculum XXV, 1974, 129–246; S. 247–250: Sprandel, Rolf: Kritische Bemerkungen zu einer historischen Anthropologie; S. 277–289: Burckhardt, Johannes: Das Verhaltensleitbild „Produktivität" und seine historisch-anthropologische Voraussetzung.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Henning, Eckart: Analekten zur Geschichte der Diaristik. – AKG LVI, 1974, 74–90.

Vallin, Pierre: La croissance de l'espèce humaine selon la tradition chrétienne. – RSR LXII, 1974, 321–346.

Casta, François J.: Le diocèse d'**Ajaccio.** – P: Beauchesne (1974). 293 p. = Histoire des diocèses de France. Nouvelle série I; F 39,–.

McNeill, John T.: The **Celtic** churches. A history A. D. 200 to 1200. – Chic, Lo: The University of Chicago Press (1974). XIII, 289 p.; £ 5,–.

Rivera Recio, Juan Francisco: Los arzobispos de **Toledo** desde sus orígenes hasta fines del siglo XI. – Toledo: Diputación Provincial 1973. XXV, 222 p. = Publicaciones del Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos. Serie II: Vestigios del pasado IV; pes 200,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Blenkinsopp, Joseph: Prophecy and priesthood in **Josephus**. – Journal of Jewish Studies XXV, 1974, 239–262.

Donfried, Karl Paul: The setting of second Clement in early Christianity. – Lei: Brill 1974. X, 240 p. = Supplements to Novum Testamentum XXXVIII; Lw. hfl 58,–.

Neufeld, Karl H., SJ: Frühkatholizismus. – Woher? Überlegungen zu einer These. – ZKTh XCVI, 1974, 353–384.

Sand, Alexander: **Kanon.** Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). VI, 90 S. = Handbuch der Dogmengeschichte I, 39 ‹1›; kart. DM 29,–.

Der römische Staat und die frühe Kirche. Hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1974. 77 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte XX; kart. DM 19,80.

Pagels, Elaine H.: Conflicting versions of Valentinian eschatology: **Irenaeus'** treatise vs. the excerpts from Theodotus. – HThR LXVII, 1974, 35–53.

Claesson, Gösta: Index **Tertullianeus.** Vol. I: A–E. – P: Études Augustiniennes (1974). 580 p.; F 160.

Regnault, Lucien: La prière continuelle "monologistos" dans la littérature apophtegmatique. – Irénikon XLVII, 1974, 467–493.

Schmöle, Klaus: Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei **Klemens** von **Alexandrien.** – Mstr: Aschendorff (1974). VIII 152 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXVIII; kart. DM 38,– [Diss., Münster]

Vogt, Hermann Josef: Das Kirchenverständnis des **Origenes.** – Köln, Wien: Böhlau 1974. XV, 363 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte IV; Lw. DM 72,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Hinchliff, Peter: **Cyprian** of Carthage and the unity of Christian Church. – Lo: Chapman 1974. VI, 154 p.; £ 3,75.

Matellanes, Angel, OP: La presencia de Cristo en la Iglesia, según San Cipriano. – Communio VI, 1973, 285–335.

Grego, Igino: La reazione ai Giudeo-Cristiani nel IV secolo negli scritti patristici e nei canoni conciliari. – Jerusalem: Franciscan Printing Press (1973). 134 p. = Quaderni de "La Terra Santa"; $ 2,–.

Wallace-Hadrill, D. S.: **Eusebius** of **Caesarea** and the Testimonium ‹Josephus, Antiquitates, XXIII. 63f›. – JEH XXV, 1974, 353–362.

Orlandi, Tito: Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del **IV** sec. – Vetera christianorum XI, 1974, 269–312; p. 313–332: Peri, Cesare: La «Vita di Mosè» di **Gregorio** di **Nissa**: un viaggio verso l'aretè cristiana; p. 333–343: Simonetti, Manlio: Ancora sulla paternità dello ps. atanasiano «Sermo maior de fide»; p. 345–358: Bernardi Ferrero, Daria de: Il battistero di **Canosa** nel quadro dell'architettura dell'Europa bizantina (7 fig.); p. 359–377: Pani Ermini, Letizia: Il sarcofago di S. **Maria** di **Siponto** (25 fig.); p. 379–398: Serricchio, Cristanziano: Gli ipogei paleocristiani di Siponto (28 fig.).

Wallace-Hadrill, D. S.: Eusebius of Caesarea's commentary on Luke: Its origin and early history. – HThR LVII, 1974, 55–63.

Murray, Robert: The exhortation to candidates for ascetical vows at baptism in the ancient Syriac Church. – NTSt XXI, 1974, 59–80.

Campbell, Theodore C.: The doctrine of the Holy Spirit in the theology of **Athanasius.** – SJTh XXVII, 1974, 408–440.

Duchatelez, K., OPraem: La "koinonia" chez **S. Basile le Grand.** – Communio VI, 1973, 163–180.

Ambroise de Milan. XVIe centenaire de son élection épiscopale. Dix études rassemblées par Yves-Marie Duval. – P: Études Augustiniennes (1974). 324 p.; F 140,–; [cont.:] p. 9–66: Duval, Yves-Marie: L'originalité du De *uirginibus* dans le mouvement ascétique occidental. Ambroise, Cyprien, Athanase; p. 67–114: Sagot, Solange: La triple sagesse dans le *De Isaac uel anima.* Essai sur les procédés de composition d'Ambroise; p. 115–153: Nauroy, Gérard: La méthode de composition et la structure du *De Iacob et uita beata*; p. 155–197: Testard, Maurice: Étude sur la composition dans le *De officiis ministrorum* de saint Ambroise; p. 199–218: Mazières, Jean-Pierre: Un principe d'organisation pour le recueil des *Lettres* d'Ambroise de Milan; p. 219–228: Doignon, Jean: La première exposition ambrosienne de l'*exemplum* de Judith ‹De uirginibus, 2, 4, 24›; p. 229–244: Nautin, Pierre: Les premières relations d'Ambroise avec l'empereur Gratien. Le *De fide* ‹livres I et II›; p. 245–266: Studer, Basil: Die anti-arianische Auslegung von Psalm 23, 7–10 in *De fide* IV 1–2 des Ambrosius von Mailand; p. 267–281: Heim, François: Le thème de la "victoire sans combat" chez Ambroise; p. 283–308: Madec, Goulven: L'homme intérieur selon saint Ambroise.

Fontaine, Jacques: Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de **Théodose.** – BLE LXXV, 1974, 241–282.

Meijering, E. P.: God, cosmos, history. Christian and neo-platonic views on divine revelation. – VigChr XXVIII, 1974, 248–276.

Vela, Luis: San **Agustín** político. – EE XLIX, 1974, 483–495.

Wankenne, Ludovic: A propos de Dioscorus, correspondant de saint Augustin ‹Epist. CXVII–CXVIII›. – RBén LXXXIV, 1974, 167–176; p. 176–181: Gindele, Corbinian: Die Magisterregel und ihre altmonastische Alleluja-Psalmodie; p. 182–196: Brouette, Emile: Hanzinne, possession mérovingienne de Saint Médard de Soissons.

Smolak, Kurt: Das Gedicht des Bischofs **Agrestius.** Eine theologische Lehrepistel aus der Spätantike. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 1973. 108 S. = Österr. Akademie der Wissenschaften. Phil.-Histor. Klasse. Sitzungsberichte CCLXXXIV, 2 = Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe der lateinischen Kirchenväter VI.

Murphy, F.–X. – P. Sherwood: **Constantinople II** et Constantinople **III.** (Traduit de l'anglais par G. Dumeige, H. Blaizat et J. Thévenet.) – P: Éditions de l'Orante (1974). 358 p., 4 tav. = Histoire des conciles œcuméniques III; F 70,–.

Recchia, Vincenzo: Le omelie di **Gregorio Magno** su Ezechiele ‹1–5›. – Bari: Adriatica Editrice 1974. 220 p. = Quaderni di "Vetera Christianorum" VIII; Lire 4500.

Halkin, François: La passion grecque des saints Gallican, Jean et Paul ‹BHG 2191›. – AnBoll XCII, 1974, 265–286; p. 287–288: Lackner, Wolfgang: Zur Vita der Äbtissin **Elisabeth von Kontantinopel**; p. 289–295: Astruc, Charles: Remarques sur les signes marginaux de certains manuscrits de S. **Grégoire de Nazianze**; p. 296: Halkin, François: Un office grec de S. **Éleuthère** à Strasbourg?; p. 297–319: Straeten, Joseph van der: Vie inédite de S. **Memmie**, premier évêque de Châlon-sur-Marne; p. 321–343: Devos, Paul: **Silvie** la sainte pèlerine. II. En Occident; p. 349–351: Noret, Jacques: Fragments hagiographiques, patristiques et liturgique de la collection Moravcsik à Budapest; p. 367–370: Girard, Jean-Louis: Pélagie dans un texte de saint **Ambroise**; p. 371–385: Noret, Jacques: Catalogues récents de manuscrits. Septième série. Fonds grecs; p. 386: Noret, Jacques: Fragments palimpsestes en onciales d'un ménologe de novembre.

4. Mittelalter und Neuzeit

Dekkers, Wilfried: Het Heilig Jaar 1975. Historische gegevens. – TsLit LVIII, 1974, 347–357.

Bohemia sacra. Das Christentum in **Böhmen ‹973–1973›** Ecclesia temporalis; ecclesia universalis; ecclesia magistra; ecclesia. Hrg. von Ferdinand Seibt. – Düs: Schwann 1974. 645 S., Ill., graph. Darst.; Lw. DM 125,–; [enth.:] S. 11–25: Seibt, Ferdinand: Kirche und Gesellschaft von den Anfängen bis zum Ende der Monarchie; S. 26–33: Lemberg, Hans: Die Kirche in unserem Jahrhundert, 1918–1973; S. 34–47: Dolezel, Heidrun: Die Organisation der Erzdiözese Prag; S. 48–60: Nový, Rostislav: Der Kirchenbesitz und seine Verwaltung; S. 63–80: Machilek, Franz: Reformorden und Ordensreformen in den

böhmischen Ländern vom 10. bis 18. Jahrhundert; S. 81–92: Girke-Schreiber, Johanna: Die böhmische Devotio moderna; S. 92–109: Molnár, Amedeo: Der Hussitismus als christliche Reformbewegung; S. 110–144: Kalista, Zdenek: Die katholische Reform von Hilarius bis zum Weißen Berg; S. 145–153: Dolezel, Stephan: Frühe Einflüsse des Jansenismus in Böhmen; S. 154–161: Walf, Knut: Kirchliche Aufklärung: S. 162–174: Svoboda, Václav: Die innere Entwicklung des tschechischen Katholizismus in den letzten hundert Jahren; S. 175–208: Sladek, Paulus: Die kirchliche Erneuerungsbewegung bei den Deutschen in der Ersten Republik; S. 209–221: Schwarz, Josef: Chiliasmus als christliche Utopie; S. 222–235: Eberhard, Winfried: Ständepolitik und Konfession; S. 236–245: Lemberg, Eugen: Religion und Risorgimento; S. 246–257: Huber, Augustinus Kurt: Nation und Kirche; S. 258–268: Hrubý, Karel: Kirche und Arbeiter; S. 269–294: Bosl, Karl: Herzog, König und Bischof im 10. Jahrhundert; S. 295–306: Hilsch, Peter: Der Kampf um die Libertas ecclesiae im Bistum Prag; S. 307–314: Hledíková, Zdenka: Kirche und König zur Zeit der Luxemburger; S. 315–322: Heymann, Frederick G.: Kirche und „Ketzerkönig"; S. 323–332: Witetschek, Helmut: Absolutismus und Josephinismus; S. 333–344: Slapnicka, Helmut: Die Kirchen in der Ersten Republik; S. 345–354: Cerný, Bohumil: Die Kirche im Protektorat 1939–1945; S. 357–370: Bujnoch, Josef: Kirche und lateinische Literatur; S. 371–381: Schamschula, Walter: Die tschechische Sprache und das Christentum; S. 382–395: Zivsa, Irena: Christentum und Säkularisierung in der deutschen Literatur; S. 396–405: Hlavácek, Ivan: Kirchen, Klöster und Bibliotheken bis zum 17. Jahrhundert; S. 406–413: Kavka, Frantisek: Universitätsgeschichte von den Anfängen bis zum Humanismus; S. 414–426: Hemmerle, Josef: Die Prager Universität in der neueren Zeit; S. 427–443: Sousedik, Stanislav: Böhmische Barockphilosophie; S. 444–449: Waldstein-Wartenberg, Angelus: Gelehrte Gesellschaften und Akademien; S. 450–454: Kisch, Guido: Jüdische Gelehrsamkeit im alten Prag; S. 455–464: Schroubek, Georg R.: Volksfrömmigkeit und Brauch; S. 465–474: Herzogenberg, Johanna von: Heiligtümer, Heiltümer und Schätze; S. 475–480: Pisa, Vladimir: Zu den Anfängen des ersten Benediktinerklosters in Böhmen; S. 481–508: Bachmann, Erich: Architektur und Sakrallandschaft; S. 511–548: Kotrba, Viktor L.: Der Dom zu St. Veit in Prag.

5. Mittelalter

Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau. Hrsg. von Arno Borst. – Sigmaringen: Thorbecke 1974. 452 S. = Vorträge und Forschungen XX; [enth. u.a.:] S. 9–35: Duft, Johannes: Irische Einflüsse auf **St. Gallen** und **Alemannien**; S. 37–76: Prinz, Friedrich: Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland und die Anfänge der **Reichenau.** Entwicklungslinien und Forschungsprobleme; S. 77–130: Jäschke, Kurt-Ulrich: **Kolumban** von **Luxeuil** und sein Wirken im alemannischen Raum; S. 131–176: Graus, Frantisek: Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des südalemannischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen; S. 177–214: Wolfram, Herwig: **Libellus Virgilii.** Ein quellenkritisches Problem der ältesten Salzburger Güterverzeichnisse; S. 215–249: Ewig, Eugen: Bemerkungen zu zwei merowingischen Bischofsprivilegien und einem Papstprivileg des 7. Jahrhunderts für merowingische Klöster; S. 250–304: Angenendt, Arnold: **Pirmin** und **Bonifatius.** Ihr Verhältnis zu Mönchtum, Bischofsamt und Adel; S. 305–395: Semmler, Josef: Episcopi potestas und karolingische Klosterpolitik; S. 397–431: Felten, Franz: **Laienäbte** in der Karolingerzeit. Ein Beitrag zum Problem der Adelsherrschaft über die Kirche; S. 433–452: Borst, Arno: Zusammenfassung.

Ehbrecht, Wilfried: Landesherrschaft und Klosterwesen im Ostfriesischen **Fivelgo ‹970–1390›.** – Mstr: Aschendorff 1974. VIII, 187 S., 22 Abb. u. 11 Karten auf Taf. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII: Geschichtliche Arbeiten zur Westfälischen Landesforschung XIII; kart. DM 58,–.

Daniel, Natalia: Handschriften des 10. Jhs. aus der **Freisinger** Dombibliothek. Studien über Schriftcharakter und Herkunft der nachkarolingischen und ottonischen Handschriften einer bayerischen Bibliothek. – Mchn: Arbeo-Gesellschaft 1973. VIII, 189 S., 19 Abb. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XI; kart. DM 12,– [Diss., München]

Rittner, Volker: Kulturkontakte und soziales Lernen im Mittelalter. Kreuzzüge im Licht einer mittelalterlichen Biographie. – Köln, Wien: Böhlau 1973. II, 270 S. = Kollektive Einstellungen und sozialer Wandel im Mittelalter I; brosch. DM 34,–.

Flint, Valerie I. J.: The commentaries of **Honorius Augustodunensis** on the Song of Songs. – RBén LXXXIV, 1974, 196–211; p. 212–229: Behrendt, Roland: Abbot John **Trithemius** ‹1462–1516›, monk and humanist.

Petersmann, Johanna: Die kanonistische Überlieferung des Constitutum Constantini bis zum Dekret Gratians. Untersuchung und Edition. – DA XXX, 1974, 356–449; S. 450–487: Bulst, Neithard: Rudolfus Glabers Vita domni Willelmi abbatis. Neue Edition nach einer Handschrift des 11. Jahrhunderts ‹Paris, Bibl. nat. lat. 5390›; S. 488–504: Prinz, Otto: Mittelalterliches im Wortschatz der Annalen Bertholds von Reichenau; S. 505–526: Schmale, Franz-Josef: „Paderborner" oder „Korveyer" Annalen?

Hyams, Paul: The **Jewish minority** in Mediaeval England, **1066–1290.** – Journal of Jewish Studies XXV, 1974, 270–293.

Bulst-Thiele, Marie L.: Sacrae domus militiae **Templi Hierosolymitani** magistri. Untersuchungen zur Geschichte des Templerordens 1118/19–1314. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1974. 416 S., 8 Tafeln = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil-Histor. Klasse. Folge III, 86; brosch. DM 120,–.

Vanneste, A.: Nature et grâce dans la théologie du douzième siècle. – ETL L, 1974, 181–214.

Ehlers, Joachim: **Hugo von St. Viktor.** Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts. – Wiesb: Steiner Verlag 1973. VII, 246 S., 3 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Frankfurter historische Abhandlungen VII; kart. DM 40,– [Habil.-Schrift, Frankfurt/M]

Koudelka, Vladimir J., OP: Notes pour servir à l'histoire de saint **Dominique.** II. – AFP XLIII, 1973, 5–27; p. 29–72: Creytens, Raymond, OP: Le "Testament de S. Dominique" dans la littérature dominicaine ancienne et moderne; p. 73–81: Kirshner, Julius: A note on the authorship of Domenico **Pantaleoni**'s tract on the Monte Comune of Florence; p. 83–90: Hecht, Winfried: Ein Brief des Provinzials Johannes **Cusin** an die Dominikaner in Rottweil; p. 91–135: Palomares Ibánez, Jesús María, OP: Aspectos de la historia del convento de San Pablo de Valladolid.

Schneyer, Johannes B[aptist]: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters. Für die Zeit von 1150–1350 ‹Autoren: R-Schluß [W]›. – Mstr: Aschendorff (1974). 720 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen XLIII, 5; kart. DM 145,–.

Wendelborn, Gert: Gott und Geschichte. **Joachim** von **Fiore** und die Hoffnung der Christenheit. – Wien, Köln: Böhlaus Nachf. (1974). 297 S.; kart. DM 15,–.

Blum, Wilhelm: Die Theodizee des Patriarchen **Germanos I von Konstantinopel.** – VigChr XXVIII, 1974, 295–303.

Stahleder, Helmuth: Das Weltbild **Bertholds** von **Regensburg.** – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XXXVII, 1974, 728–798.

Corbin, Michel: Le chemin de la théologie chez **Thomas** d'**Aquin.** – P: Beauchesne (1974). 908 p. = Bibliothèque des Archives de Philosophie. Nouvelle Série XVI; F 108,–.

Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte. Hrsg. von Willehad Paul Eckert. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1974). XX, 980 S. = Walberberger Studien. Philosophische Reihe V; Lw. DM 88,–; [enth.:] S. 3–15: Arntz, J. Th. C.: Prima principia propria; S. 16–47: Langer, Hans-Dieter: Zur Hermeneutik theozentrischer und christologischer Aussagen bei Thomas von Aquin; S. 48–79: Lakebrink, Bernhard: Die thomistische Lehre vom Sein des Seienden im Gegensatz zu ihrer existenzialen und dialektischen Umdeutung; S. 80–95: Albert, Karl: Exodusmetaphysik und metaphysische Erfahrung; S. 96–116: Kluxen, Wolfgang: Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin; S. 117–143: Enders, Josef: Thomasischer Personbegriff und neuzeitlicher Personalismus; S. 144–157: Walgrave, Jan H.: Kritik und Interpretation der Gottesbeweise bei den Oxford-Thomisten; S. 158–169: Hoffmann, Adolf: Die Proexistenz Christi nach Thomas; S. 170–195: Sacchi, Mario Enrique: La restauración de la metafísica tomista; S. 196–201: Schmölz, Franz-Martin: Das Glück in der Politik?; S. 202–228: Dam, Paul van: Een oud mensbeeld gaat door taalverheldering opnieuw leven; S. 229–244: Eckert, Willehad Paul: Der Glanz des Schönen und seine Unerfüllbarkeit im Bilde; S. 245–308: Oeing-Hanhoff, Ludger: Thomas von Aquin und die gegenwärtige katholische Theologie; S. 309–454: Fries, Albert: Einfluß des Thomas auf liturgisches und homiletisches Schrifttum des 13. Jahrhunderts; S. 455–469: Heinzmann, Richard: Der Plan der „Summa Theologica" des Thomas von Aquin in der Tradition der frühscholastischen Systembildung; S. 470–487: Hödl, Ludwig: Die theologische Diskussion des Heinrich von Gent ‹† 1293› über die thomasische Lehre vom vollkommenen christlichen Leben ‹Quodl. XII 28–29›; S. 488–518: Pesch, Otto Hermann: Sittengebote, Kultvorschriften, Rechtssatzungen; S. 519–558: Ott, Ludwig: Die Auseinandersetzung des Durandus de S. Porciano mit Thomas von Aquin in der Lehre vom Weihesakrament; S. 559–608: Stroick, Clemens: Eine Pariser Disputation vom Jahre 1306; S. 609–640: Frank, Isnard W.: Der Wiener Dominikaner Johannes Werd ‹† 1510› als Verfasser von Thomaskommentaren; S. 641–655: Höhn, Erich: Köln als der Ort der ersten Kommentare zur „Summa Theologiae" des Thomas von Aquin; S. 656–662: Walz, Angelus: Thomas-Stellen in Heinrich Seuses Schriften; S. 663–727: Barth, Hilarius: Die Dominikaner im Augsburger Probabilismusstreit 1759/62; S. 728–778: Barth, Hilarius: Aus dem Alltag des Augsburger Generalstudiums 1746–1794; S. 779–822: Horst, Ulrich: Papst, Unfehlbarkeit, Konzil; S. 823–836: Przybylski, Bernhard: Le problème de la guerre juste selon St Thomas et P. Wlodkowic; S. 837–912: Tyn, Thomas: Prochoros und Demetrios Kydones; S. 913–932: Greive, Hermann: Thomas von Aquin in der philosophisch-theologischen Diskussion des Judentums; S. 933–974: Lechner, Gregor Martin: Iconographia Thomasiana (mit 23 Abbildungen auf 16 Tafeln).

Congar, Yves: Saint Thomas d'Aquin et l'esprit œcuménique. – FZPhTh XXI, 1974, 331–346; S. 347–358: Kuhn, Ulrich: Thomas von Aquin – ökumenisches Erbe; S. 359–391: Pesch, Otto Hermann: Die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugendlehre; S. 392–419: Wiederkehr, Dietrich: Spannungen in der Christologie des Thomas von Aquin; S. 420–438: Gumppenberg, Rudolf: Zur Seinslehre in „De ente et essentia" des Thomas von Aquin; S. 438–458: Nicolas, Jean-Hervé: Liberté du théologien et autorité du Magistère. La pratique et la théorie de saint Thomas d'Aquin.

Siri, Giuseppe: La via di San **Tommaso** d'**Aquino.** – Div XVIII, 1974, 197–208; p. 209–233: Ghini, Giordano: S. Tommaso e il Concilio Vaticano II; p. 234–286: Joseph de Sainte-Marie: L'Eucharistie, sacrement et sacrifice du Christ et de l'Eglise. Développements des perspectives thomistes; p. 287–302: Degl'Innocenti, Umberto: Il desiderio della felicità, molla delle azioni umane nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino; p. 357–368: Jacquin, Robert: Deux promoteurs inattendus de la philosophie de Saint Thomas d'Aquin.

Glorieux, P.: Autour des opuscules: Thomas d'Aquin ou Thomas

de Sutton. – MSR XXXI, 1974, 113–120; p. 121–144: Lefèvre, Ch.: La relation personnelle chez saint Thomas d'Aquin; p. 145–176: Vancourt, R.: Anthropologie thomiste et anthropologie marxiste; p. 177–202: Duquesne, M.: Philosophie thomiste et libre recherche; p. 203–216: Lefèvre, Ch.: **Siger** de **Brabant** a-t-il influencé saint Thomas?

Fabro, Cornelio: La partecipazione di Maria alla grazia di Cristo secondo S. Tommaso. – EphMar XXIV, 1974, 389–406.

Krenn, Kurt: Die scholastische Methode als anthropologische Austragung der Wahrheit. Thomas von Aquin zum Gedenken. – ThGl LXIV, 1974, 411–429; S. 467–473: Willam, Franz Michel: Thomas von Aquin und Kardinal Newman.

O'Malley, John W.: Some Renaissance panegyrics of Aquinas. – Renaissance Quarterly XXVIII, 1974, 174–192.

Schoof, T. M.: Jezus, Gods werking voor ons heil: peiling naar de theologische procedure van Thomas van Aquino. – TTh XIV, 1974, 217–244.

Schütz, Alois: Die Prokuratorien und Instruktionen Ludwigs des Bayern für die Kurie ‹1331–1345›. Ein Beitrag zu seinem Absolutionsprozeß. – Kallmünz: Lassleben 1973. VII, 339 S. = Münchener historische Studien. Abteilung Geschichtliche Hilfswissenschaften XI; kart. DM 54,– [Diss., München]

McGrade, Arthur Stephen: The political thought of William of **Ockham.** Personal and institutional principles. – (Lo:) Cambridge University Press (1974). XIII, 269 p. = Cambridge studies in medieval life and thought III, 7; $ 18,50.

Leesch, Wolfgang: Das **Fraterhaus** zu **Herford.** Teil I: Inventar, Urkunden, Amtsbücher. – Mstr: Aschendorff 1974. VIII, 252 S., 21 Abb. auf Taf. = Veröffentlichungen der historischen Kommission Westfalens XXXV: Quellen zur Geschichte der devotio moderna in Westfalen I; kart. DM 48,–.

Patasci, G.: Joseph **Bryennios** et les discussions sur un concile d'union ‹1414–1431›. – Κληρονομία V, 1973, 73–94.

Brandmüller, Walter: Das Konzil von **Pavia-Siena 1423–1424.** Band II: Quellen. – Mstr: Aschendorff (1974). XIV, 477 S. = Vorreformationsgeschichtliche Forschungen XVI; kart. DM 98,–.

Arringnon, J.-P.: Les Russes au Concile de **Ferrare–Florence.** – Irénikon XLVII, 1974, 188–208.

Mösl, Stephan: Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara–Florenz–Rom ‹1438–1445›. – Innsbr: Im Kommissionsverlag der Österreichischen Kommissionsbuchhandlung 1974. 65 S. = Veröffentlichungen der Universität Innsbruck LXXXIX = Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät X; br. ÖSch 116,–.

6. Gesamte Neuzeit

Rogier, L.-J. – Pierre Brachin: Histoire du **catholicisme hollandais** depuis le XVIe siècle. – P: Aubier Montaigne 1974. 268 p.

Kundert, Werner: Die Aufnahme von **Schweizern** ins Domkapitel **Konstanz 1526–1821.** Ein Beitrag zu Recht und Geschichte der Reichskirche. – ZSKG LXVIII, 1974, 240–298.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Hendrix, Scott H.: "We are all Hussites." **Hus** and **Luther** revisited. – ARG LXV, 1974, 134–161.

Iwand, Hans Joachim: Nachgelassene Werke. Band V: Luthers Theologie. Hrsg. von Johann Haar. – Mchn: Kaiser Verl. 1974. 318 S.

Hagen, Kenneth: A theology of Testament in the young Luther: The lectures on Hebrews. – Lei: Brill 1974. VIII, 129 p. = Studies in medieval and reformation thought XII; hfl 32,–.

Dolan, John P.: Some catholic literary opponents of Luther. – JESt XI, 1974, 447–465.

Becker, Winfried: Reformation und Revolution. – Mstr: Aschendorff (1974). 119 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XXXIV; kart. DM 18,–.

Macek, Josef: Die böhmische und die deutsche radikale Reformation bis zum Jahre 1525. – ZKG LXXXV, 1974, 149–173; S. 174–208: Brecht, Martin: Der theologische Hintergrund der zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525. Christoph Schappelers und Sebastian Lotzers Beitrag zum Bauernkrieg.

Scholl, Hans: **Calvinus** catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert. Mit einem Geleitwort von Alexander Ganoczy. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 240 S. = Ökumenische Forschungen. Abt. I: Ekklesiologische Abteilung VII; Lw. DM 38,– [Habil.-Schrift, Bern]

Seebaß, Gottfried: Bauernkrieg und Täufertum in Franken. – ZKG LXXXV, 1974, 284–300; S. 301–316: Oberman, Heiko: Tumultus rusticorum. Vom „Klosterkrieg" zum Fürstenkrieg. Beobachtungen zum Bauernkrieg unter besonderer Berücksichtigung zeitgenössischer Beurteilungen.

Stierle, Beate: **Capito** als Humanist. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1974. 231 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XLII; Lw. DM 38,– [Diss., Göttingen]

Stupperich, Robert: Dr. **Johann** von der **Wyk**. Ein münsterscher Staatsmann der Reformationszeit. – WZ CXXIII, 1973, 9–50.

Williams, George Huntstone: German mysticism in the polarization of ethical behavior in Luther and the Anabaptists. – The Mennonite Quarterly Review XLVIII, 1974, 275–304; p. 371–384: Geldbach, Erich: Toward a more ample biography of the Hessian Anabaptist leader Melchior **Rinck.**

Larios, A., OP: Reforma de la predicación en Trento. ‹Historia y contenido de un decreto›. – Communio VI, 1973, 223–283.

Huerga, Alvaro, OP: **Bartolomé** de **Las Casas,** dominico. – Communio VII, 1974, 5–31; p. 35–55: Carreño, Antonio: Una guerra «sine dolo et fraude»: El P. Las Casas y la lucha por la dignidad del Indio en el siglo XVI; p. 57–66: Saint-Lu, André: Bartolomé de Las Casas, teórico y promotor de la conquista evangélica; p. 67–83: Marcus, Raymond: La «Quaestio theologalis» inédite de Las Casas; p. 85–94: Martínez, Manuel María, OP: Muerte y elogio fúnebre del P. Las Casas; p. 95–110: Losada, Angel: Bartolomé de Las Casas y la bula «Inter coetera»; p. 111–124; Lohmann Villena, Guillermo: Exponentes del movimiento criticista en el Perú en la época de la Conquista; p. 127–188: Otero, José Luis, OP: Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas; p. 189–209: Larios, Antonio, OP: El P. Las Casas y la política de los derechos del hombre.

Huerga, Alvaro: Bartolomé de las Casas, dominico. – Angelicum LII, 1975, 37–68.

The massacre of St. **Bartholomew**. Reappraisals and documents ed. by Alfred Soman. – The Hague: Nijhoff 1974. XI, 269 p. = Archives internationales d'histoire des idées LXXV; hfl 50,–.

8. Neuere Zeit

Quellen zur Geschichte der ersten Katharinenschwestern und ihrer Gründerin Regina **Protmann † 1613.** Hrsg. und erläutert v. Ernst Manfred Wermter. – (Mstr: Selbstverlag des historischen Vereins für Ermland.) 1975. 169 S. = Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands. Beiheft II.

Masoliver, Alejandro: Origen y primeros años ‹**1616—1634**› de la Congregación **Cisterciense** de la **Corona** de **Aragón**. Síntesis histórica y documentos. – Poblet: Abadía (de Santa María) de Poblet 1973. XII, 560 p. = Scriptorium Populeti VIII.

Gavigan, J. J., OSA: Union of the Augustinian provinces of Austria and Styro-Carinthia 1653. – Augustiniana XXIV, 1974, 96–131.

Blet, Pierre, SJ: **Louis XIV** et le **Saint Siège** à la lumière de deux publications récentes ‹Le conflit de la régale. La fable de l'excommunication secrète. La réconciliation de 1693›. – AHP XII, 1974, 309–337.

Gouhier, Henri: **Pascal** et les humanistes chrétiens – L'affaire Saint-Ange. – P: Vrin 1974. 165 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 33,–.

Tanis, James: Reformed Pietism and Protestant missions. – HThR LVII, 1974, 65–73.

Bauch, Hermann: Die Lehre vom Wirken des Heiligen Geistes im Frühpietismus. Studien zur Pneumatologie und Eschatologie von Campegius Vitringa, Philipp Jakob Spener und Johann Albrecht Bengel. – Hamburg-Bergstedt: Reich – Evangelischer Verlag 1974. 153 S. = Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre LV; kart. DM 18,– [Diss., Mainz]

Schäfer, Philipp: Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit. – Mchn: Hueber 1974. XXVIII, 290 S. = Münchener theologische Studien II, 42; kart. DM 44,–.

Reinhardt, Rudolf: Ein Kapitel katholischer Aufklärung, Neues über Peter Alois **Gratz ‹1769–1849›** und seine Zeitgenossen, nebst sieben seither unbekannten Briefen des Theologen. – ThQ CLIV, 1974, 340–365.

Betto, Bianca: Papa Rezzonico attraverso le lettere inedite del confessore apostolico. – RSCI XXVIII, 1974, 388–464.

Philipp, Guntram: Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeinde unter den Esten und Letten bis zur Zeit der Bauernbefreiung. ‹Vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhs.›. – Köln, Wien: Böhlau 1974. XV, 470 S. = Forschungen zur Internationalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte V; kart. DM 48,–.

Argañaraz, Ricardo: Un momento decisivo en las relaciones entre la **S. Sede** e **Hispanoamérica**. – DTh LXXVII, 1974, 60–105.

Pottmeyer, Hermann Josef: Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche **Unfehlbarkeit** im System der ultramontanen **Ekklesiologie** des **19.** Jahrhunderts. – (Mz:) Grünewald-Verl. (1975). 450 S. = Tübinger theologische Studien V; kart. DM 54,–. [Habil.-Schrift, Münster]

Cárcel Ortí, Vicente: **Gregorio XVI** y **España**. – AHP XII, 1974, 235–285.

Fahrnberger, Gerhard: Bischofsamt, Priestertum und kirchliche Gewalt in den Entwürfen des 1. Vatikanischen Konzils. – Erbe als Auftrag... Joseph Pritz zum 60. Geburtstag, (Wien 1973), 98–118; S. 119–167: Klinger, Hans: Sündenfall und Erbsünde bei Anton **Günther**; S. 168–185: Mann, Christine: Der Philosophiehistoriker Vinzenz Knauer in seinem Verhältnis zu Anton Günther; S. 186–204: Mann, Erwin: Offenbarung als göttliche Erziehung; S. 205–243: Reikerstorfer, Johann: Zur Frage nach dem Motiv der Schöpfung bei Anton Günther.

Franzen, August: Die Katholisch-Theologische **Fakultät Bonn** im Streit um das erste Vatikanische Konzil. Zugleich ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Altkatholizismus am Niederrhein. – Köln, Wien: Böhlau 1974. XIV, 358 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte VI; Lw. DM 68,–.

Monna, Andries: De ideeën van J. A. Alberdingk Thijm en P. J. H. Cuypers over de neogotiek. – AGKatKN XVI, 1974, 22–47; p. 48–72: Ubing, W. G.: De kerkelijke overheid en het ontstaan van de katholieke arbeidersorganisaties in Nederland ‹1868–1903›.

Haight, Roger D., SJ: The unfolding of Modernism in France: **Blondel, Laberthonnière, Le Roy.** – ThSt XXXV, 1974, 632–666.

Gallego, José Andrés: El convenio concordatario de **1904** entre la **Santa Sede** y el **Estado español.** – HS XXVI, 1973, Barc-Madr 1974, 165–208.

9. Neueste Zeit

Stehlin, Stewart A.: **Germany** and a proposed **Vatican State, 1915–1917.** – CHR LX, 1974, 402–426.

Brakelmann, Günter: Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold **Seeberg** als Theologe des deutschen Imperialismus. – Bielefeld: Luther-Verl. 1974. 222 S.; kart. DM 46,–.

Wright, J. R. C.: 'Above parties': the political attitudes of the German Protestant Church leadership, 1918–1933. – (Lo:) Oxford Univ. Pr 1974. XVIII, 198 p., 3 illustr. = Oxford historical monographs; £ 5,–.

Siegele-Wenschkewitz, Leonore: **Nationalsozialismus** und **Kirche.** Religionspolitik von Partei und Staat bis 1935. – Düs: Droste 1974. 235 S. = Tübinger Schriften zur Sozial- und Zeitgeschichte V; kart. DM 32,– [Diss., Tübingen]

Coy, Juan José: Requiem por el Jesuitismo. Ensayo sobre la verdad y la imagen de la **Compañia de Jesús**. – Salm: Ed. Sígueme 1974. 214 p. = Col. Séptimo Sello XXIII.

Osuna Fernández-Largo, Antonio: Significado y límites de las enseñanzas de la Iglesia en materia temporal. – Communio VI, 1973, 337–378.

Mac Innis, Donald F.: Religionspolitik im kommunistischen China. Theorie und Praxis in Dokumenten (Religious policy and practice in communist China, dt.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 350 S.

Nyiri, Thomas: Versuch einer verantwortlichen Theologie in **Ungarn** heute. – ThQ CLIV, 1974, 366–375.

Für das Leben der Welt. 84. Deutscher Katholikentag vom 11. September bis 15. September 1974 in Mönchengladbach. – Pad: Verlag Bonifacius-Druckerei (1974). 870 S., 4 Taf. = Verhandlungen der Generalversammlungen der kath. Vereine Deutschlands LXXXIV.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Kuepers, J. J. A. M., SVD: **China** und die katholische Mission in **Süd-Shantung, 1882–1900**. Die Geschichte einer Konfrontation. – Steijl (Niederlande): Missiehuis der Missionarissen van het Goddelijk Woord 1974. 264 p. [Diss., Nijmegen]

Loedding, Walter Johannes, OP: Die schwarz-weiße Legion. Missionsgeschichte des **Dominikaner**ordens. – Köln: Albertus-Magnus-Verl. 1974. 500, 29 S.; DM 25,–.

Pirotte, Jean: Périodiques missionnaires belges d'expression française. Reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité 1889–1940. – Lv: Bibliothèque de l'Université, Bureau du Recueil; Publications Universitaires de Louvain 1973. LIII, 429 p., 25 fig. = Recueil de travaux d'histoire et de philologie VI, 2; FB 600.

Mesa, Carlos E., CMF: Concilios y sínodos en el Nuevo Reino de Granada, hoy **Colombia**. – MissHisp XXXI, 1974, 129–171.

Pla, Josefina: Los talleres misioneros ‹1609–1767›. – Revista de Historia de América (México) 1973, 9–56.

Die Bischofssynode über „Evangelisierung in der modernen Welt". – Internationaler Fides-Dienst 1974, 465–474. 485–492. 494–502. 507–511. 515–518. 522–529. 533–540. 543–549.

Mission, Präsenz, Verkündigung, Bekehrung? Hrsg. von Horst Rzepkowski. – St. Augustin: Steyler Verl. 1974. 168 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XIII; kart. DM 17,80.

Costas, Orlando E.: The Church and its mission. A shattering critique from the Third World. – Wheaton, Ill.: Tyndale House; Lo: Coverdale House 1974. 313 p.

Handbook of the Churches in the **Caribbean**. Ed. by Joan A. Brathwaite. – Bridgetown (Barbados): CADEX's Deparment of Documentation and Research 1973. 234 p.

Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie. Hrsg. v. Peter Hünermann und Gerd-Dieter Fischer. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1974. 205 S.; DM 28,–.

Lin, J. J. E. van: Protestantse theologie der godsdiensten. Van Edinburgh tot Tambaran ‹1910–38›. – Assen (Niederlande): Van Gorkum 1974. XVIII, 430 blz. = Van Gorcum's theologische bibliotheek XLIX; hfl 85.

Masson, Joseph, SJ: Y a-t-il des «théologies autochtones»? – Documents Omnis Terra XIV, 1974/75, 127–138.

Thils, Gustave: Positions axiales sur «évangélisation» et salut. – LumVitae XXIX, 1974, 503–524.

Joinet, Bernard, PB: Je parle dans la maison de mes hôtes. L'insertion du missionnaire dans la communauté locale. – LumVitae XXIX, 1974, 525–540.

Salvation today for South Africa. Report on a consultation of the Missiological Institute at Lutheran Theological College, Mapumulo, Natal (Sept. 11–20, 1973). Edited by Hans-Jürgen Becker. – Durban, Natal: Lutheran Publishing House 1974. 143 p. = Paperbacks of the Missiological Institute at Lutheran Theological College, Mapumulo, II.

Ting Pong Lee, Ignatius, CMF: Novissimae facultates missionariae. – ComRel LV, 1974, 63–72. 148–167. 252–273. 342–352.

Comblin, Joseph: L'Eglise latino-américaine dans le moment présent. – Spiritus XV, 1974, 363–376.

Czempiel, Ernst-Otto: Der Beitrag der Kirche zur Konfliktlösung in Mozambique. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald 1974. 19 S. = Entwicklung und Frieden – Materialien III; DM 3,–.

Liberación. Diálogos en el CELAM. – Bogotá: Secretariado General del CELAM 1974. 442 p. = Documentos CELAM XVI; $ 5,50.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Worship and **ritual** in Christianity and other religions. Culte et rituel dans le christianisme et les autres religions. – R: Gregorian Univ. Press 1974. 327 p. = Studia missionalia XXIII; Lire 8000; [cont.:] p. 1–21: Turner, Victor: Symbols and social experience in religious ritual; p. 23–39: Arinze, Francis A.: Sacrifice in Igbo traditional religion; p. 41–57: Wayman, Alex: The ritual in Tantric Buddhism of the disciple's entrance into the mandala; p. 59–80: Spae, Joseph J.: Contemporary Buddhist ritual in Japan; p. 81–126: Dhavamony, M., SJ: Hindu worship: sacrifices and sacraments; p. 127–143: Dupuis, J., SJ: The use of non-Christian scriptures in Christian worship in India; p. 145–159: Shih, Joseph, SJ: I riti nella religione Cinese; p. 161–189: Borrmans, Maurice: Rites et culte en Islam; p. 191–211: Asensio, Felix: Observaciones sobre el 'holocausto' y el sacrificio 'pacífico' en el culto de Israel; p. 213–249: Lyonnet, Stanislas, SJ: La nature du culte chrétien; p. 251–284: Schmidt, Herman, SJ: Rituals and sacramentality of Christian marriage; p. 285–303: Bernard, Charles A.: Formes rituelles et vie chrétienne; p. 305–327: Turner, Victor: Pilgrimage and communitas.

Duch, Luis: Ciencia de la religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito. – Montserrat: Abadia de Montserrat 1974. 284 p. = Scripta et documenta XXII; pes 800.

Baal, J. van: De fenomenologie van **offer** en **geschenk**. – NThT XXIX, 1975, 1–19.

Tworuschka, Udo: Die **Einsamkeit**: eine religionsphänomenologische Untersuchung. – Bonn: Röhrscheid 1974. 391 S. = Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte. N. F. IX; kart. DM 48,– [Diss., Bonn]

Rust, Alfred: Urreligiöses Verhalten und Opferbrauchtum des eiszeitlichen Homo sapiens. – Neumünster: Wachholtz 1974. 152 S. Ill., graph. Darst., 1 Kt.; kart. DM 25,–.

Potter, J. R.: Muhammad's journey to heaven. – Numen XXI, 1974, 64–80.

Gabriel, Alfons: Die religiöse Welt des **Iran**. Entstehung und Schicksal von Glaubensformen auf persischem Boden. – Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlaus Nachf. (1974). 192 S.; brosch. DM 38,–.

Pas, Julian F.: Shan-Tao's interpretation of the meditative vision of Buddha Amitāyus. – HRel XIV, 2, 1974, 96–116; p. 117–127: Eaton, Richard M.: **Sufi** folk literature and the expansion of Indian Islam.

Symbolik des **Hinduismus** und **Jainismus**. Tafelband. Von Volker Moeller. – Stu: Hiersemann 1974. 172 S., Ill. = Symbolik der Religionen XIX; Lw. DM 74,–.

Pereira, Theodore, OFMCap: Symbolism and its role in the death rites of Hinduism. – Laurentianum XV, 1974, 434–454.

Carmen, John Braisted: The theology of **Ramanuja**. An essay of interreligious understanding. – NH: Yale Univ. Pr. 1974. XII, 333 p.

Vermeule, Emily Townsend: Götterkult. [Aus dem engl. Ms. übers. von Maria und Hans-Günther Buchholz.] – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 179, XIV S., Ill. = Archaelogia Homerica Bd III, Kap. V.

Ch'en, Kenneth K. S.: The **Chinese** transformation of **Buddhism**. – Princ, NJ: Princeton University Press (1973). IX, 345 p.; $ 15,–.

Blofeld, John: Das Geheime und Erhabene (The secret and sublime, dt.) Mystizismus und Magie des **Taoismus**. – Mchn: Barth 1974. 266 S.; Lw. DM 29,50.

VI. Religionsphilosophie

Genuyt, F. M., OP: Vérité de l'être et affirmation de Dieu. Essai sur la philosophie de saint **Thomas**. – P: Vrin 1974. 224 p. = Bibliothèque thomiste XLII; F 78,–.

Alfaro, Juan, SJ: La dimensión trascendental en el conocimiento humano de Dios según S. Tomás. – Gr LV, 1974, 639–673; p. 674–675: Sommaire.

Saint-Jacques, Alphonse: Saint Thomas d'Aquin et le premier fondement de notre connaissance de Dieu. – LavThPh XXX, 1974, 349–378; p. 379–406: Richard, Jean: Analogie et symbolisme chez saint Thomas; p. 407–422: Trépanier, Emmanuel: De diverses implications du nom "ens" et saint Thomas.

Laberge, Pierre: La théologie **kantienne** précritique. – Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa 1973. 192 p. = Collection φ philosophica II; $ 4,50.

Timm, Hermann: Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd I: Die **Spinozarenaissance**. – Ffm: Klostermann 1974. VIII, 485 S. = Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts XXII; Lw. DM 88,50.

Loer, Barbara: Das Absolute und die Wirklichkeit in **Schellings** Philosophie. Mit der Erstedit. einer Handschrift aus d. Berliner Schelling-Nachlaß. – B, NY: de Gruyter 1974. 288 S. = Quellen und Studien zur Philosophie VII; Lw. DM 108,– [Diss., Berlin FU]

Viallaneix, Nelly: **Kierkegaard**. L'unique devant Dieu. – P: Les Éditions du Cerf 1974. 190 p. = Horizon philosophique; F 26,–.

Valadier, Paul: **Nietzsche** et la critique du christianisme. – P: Les Éditions du Cerf 1974. 614 p. = Cogitatio fidei LXXVII; F 75,–.

Oshima, Sueo: **Barth**'s analogia relationis and **Heidegger**'s ontological difference. – JR LIII, 1973, 176–194.

Schenk, A., OP: Myth and philosophy. – Angelicum LI, 1974, 599–616.

Proundfoot, Wayne: Conceptions of God and the Self. – JR LV, 1975, 57–75.

Deku, Henry: De nihilo. – Rehabilitierung der Philosophie. Festgabe für Balduin Schwarz . . ., Rgb 1974, 55–84.

Robb, J. H.: Man as infinite spirit. – Milw: Marquette Univ. Publ. 1974. 64 p.; $ 2,50.

Pöhlmann, Horst Georg: Der **Atheismus**, eine Selbsttäuschung? Das Ersatzabsolutum im Atheismus. – KuD XXI, 1975, 13–48.

Holz, Harald: Omnipotens und Autonomie. Über das Problem der Handlungseinheit eines endlichen, aber autonomen, und eines schlechthin absoluten Subjekts. – NZSTh LVI, 1974, 257–284.

VII. Fundamentaltheologie

Joest, Wilfried: Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 260 S. = Theologische Wissenschaft XI; kart. DM 25,–.

Gatzemeier, Matthias: Theologie als Wissenschaft? Band I: Die Sache der Theologie. – (Stu, Bad Canstatt:) Frommann-Holzboog (1974). 202 S. = Problemata XX; kart. DM 24,–.

Scheffczyk, Leo: Die Theologie und das Ethos der Wissenschaften. – MThZ XXV, 1974, 336–358.

Kerygma und Mythos. VI–5: Religion und Freiheit. Zur Hermeneutik der religiösen Freiheit (L'ermeneutica della libertà religiosa, dt.) (Akten des Colloquiums am Institut für Philosophische Studien in Rom.) Hans-Werner Bartsch [u. a.] unter Hrsg. von Franz Theunis. – Hbg-Bergstedt: Reich, Evang. Verl. 1974. 230 S. = Theologische Forschung LII; kart. DM 24,–.

Barbour, Ian G.: Myths, models and paradigms. The nature of scientific and religious **language**. – (Lo:) SCM Press (1974). VI, 198 p.

Fausti, Silvano: Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica. – Bologna: Edizioni Dehoniane 1973. 295 p. = Nuova saggi teologici II; Lire 3000.

Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache Hrsg. u. aus dem Engl. übers. u. mit einer Einführung versehen von Ingolf U. Dalfarth. – Mchn: Kaiser Verl. 1974. 309 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXVI; kart. DM 38,–.

Stock, Alex: Umgang mit theologischen Texten. Methoden, Analysen, Vorschläge. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 159 S. = Arbeits- und Studienbücher Theologie; kart. DM 19,80.

Ganoczy, Alexandre: Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft. Weiterentwicklung der **„Politischen Theologie"**. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 167 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 22,–.

Steck, Karl Gerhard: Die christliche **Wahrheit** zwischen Häresie und Konfession. – Mchn: Kaiser 1974. 66 S. = Theologische Existenz heute CLXXXI; geh. DM 7,80.

Beinert, Wolfgang: Orthodoxie und Orthopraxie. – Catholica XXVIII, 1974, 257–270.

Ohlig, Karl-Heinz: Jesus Entwurf zum Menschsein. Überlegungen zu einer **Fundamental-Christologie**. – Stu: KBW-Verl. 1974. 100 S.

Lapointe, Roger, OMI: Qu'en est-il des **miracles**? – EglTh VI, 1975, 77–96.

Hasenhüttl, Gotthold: Herrschaftsfreie **Kirche**. Sozio-theologische Grundlegung. – Düs: Patmos-Verl. 1974. 154 S. = Patmos paperbacks; kart. DM 24,–.

Lochman, Jan Milic: Trägt oder trügt die christl. **Hoffnung**? Biblisches Erbe in den Herausforderungen der Zeit. – Zü: Theol. Verl. 1974. 73 S.; kart. DM 11,50.

VIII. Dogmatik

Lehmann, Karl: Gegenwart des Glaubens. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1974). 310 S.; Lw. DM 39,–.

Küng, Hans: Christsein. – Mchn, Zü: Piper (1974). 676 S.; Lw. DM 38,–.

Ommen, Thomas B.: The hermeneutic of **dogma**. – ThSt XXXV, 1974, 605–631.

Bailleux, Emile: La réciprocité dans la **Trinité**. – RThom, A. LXXXII = T. LXXIV, 1974, 357–390.

Bourassa, François, SJ: Personne et conscience en théologie trinitaire. – Gr LV, 1974, 471–492. 677–720; p. 493 and 720 Summary.

Peyrot, Lucien: Le **Saint-Esprit** et le prochain retrouvé. Approche phénoménologique du mystère de l'Esprit en commentaire au troisième article du Symbole des Apôtres. ‹Suite du commentaire sur le deuxième article: "Ma mort est ta vie".› – Genève: Labor et Fides (1974). 129 p. = Nouvelle série théologique XXVIII; F 54,–.

Haubst, Rudolf: Was bleibt von der **„Erbsünde"**? Zur aktuellen Diskussion um „Ursünde" und „allgemeine Sündigkeit" bzw. „Mitsündigkeit". – TrThZ LXXXIII, 1974, 214–231.

Stern, Jean, MS: **Marie** dans le mystère de notre réconciliation. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 3–24.

Guérard des Lauriers, M. L., OP: Marie est co-rédemptrice. – Pensée catholique n° CLII, 1974, 17–57.

Halleux, André de: Orthodoxie et catholicisme du personnalisme en pneumatologie. – RTL VI, 1975, 3–30.

Lange, Dietz: Das sogenannte Schriftprinzip und die Identität der Kirche in ihrer Geschichte. – Theologie und Wirklichkeit ... Festschrift für Wolfgang Trillhaas ..., Gö (1974), 68–90.

Amougou-Atangana, Jean: Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von **Taufe** und **Firmung**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 327 S. = Ökumenische Forschungen III, 1; Lw. DM 52,–.

Cipolla, Richard G.: Selvaggi revisited: Transsubstantiation and contemporary science. – ThSt XXXV, 1974, 667–691.

Grelot, Pierre: Réflexions générales autour du thème du Symposium: le **ministre** de l'**eucharistie**. – Ministères et célébration du l'eucharistie. Sacramentum I, R (1973), 17–93.

Wieh, Hermann: „Priester auf Zeit" contra "character indelebilis"? Ein Vorschlag zur inhaltlichen Strukturierung und zur Entflechtung der Diskussion. – ThGl LXV, 1975, 19–37.

Wiederkehr, Dietrich, OFMCap: Perspektiven der **Eschatologie**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 315 S.; kart. DM 36,80.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Lanne, Emmanuel: Perspectives théologiques pour "Foi et Constitution". – Le service théologique dans l'Eglise. Mélanges offerts à Yves Congar ..., P 1974, 323–343.

Ratzinger, Joseph: Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom und die Ostkirchen. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« III, 1974, 289–303.

Söderström, Hugo: Confession and cooperation. The policy of the Augustana Synod in confessional matters and the Synod's relations with other churches up to the beginning of the twentieth century. – Lund: Gleerup (1973). 200 p. = Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis IV = Acta Universitatis Lundensis. Sectio I: Theologica, juridica, humaniora XIX; scr 25,–.

Erni, Raymond – Damaskinos Papandreou: **Eucharistiegemeinschaft**. Der Standpunkt der **Orthodoxie**. – (Frb/S:) Kanisius-Verl. (1974). 99 S.; sfr 7,60.

Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche. Eine Dokumentation im Auftr. der Arnoldshainer Konferenz. Hrsg. von Alfred Burgsmüller u. Reinhard Frieling. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1974. 153 S.; kart. DM 19,80.

Herbert, Karl: Zum Gespräch über Amt und Ordination. – OekRu XXIII, 1974, 458–473.

Beaupère, René, OP: Les vingt-cinq ans du Conseil œcuménique des Eglises. Comité central, Genève, 22–29 août 1973. – Istina XIX, 1974, 147–159; p. 160–179: Bacocchi, J. de, SM: Accords des Dombes et théologie œcuménique; p. 184–238: Comité central du Conseil œcuménique des Églises ‹Genève 22–29 août 1973›. Documents.

Urban, Hans-Jörg: Gemeinsamkeit des Glaubens. Theologische Implikationen der **ökumenischen Basisformeln** für die kirchliche Gemeinsamkeit. – Catholica XXVIII, 1974, 188–206.

Willebrands, Johannes: Ökumenischer Situationsbericht aus der Sicht des Einheitssekretariats 1973. – Catholica XXIX, 1975, 61–81.

Zukunft der Ökumene. Drei Vorträge von Heinrich Stirnimann, Willem Adolf Visser't Hooft, Hans Jochen Margull. – Frb/S: Universitätsverlag (1974). 38 S. = Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie VII; sfr 7,50.

Lortz, Joseph: Ökumenismus ohne Wahrheit? – Catholica XXVIII, 1974, 235–256.

Jesus – Konfrontation und Gemeinschaft. Mit Beiträgen von Martin E. Marty [u. a.] Mit Texten von Karl Rahner [u. a.] – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1974). 123 S. = Ökumenische Perspektiven V; DM 12,–.

Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit. Hrsg. von Reinhard Groscurth. Mit Beiträgen von René Beaupère [u. a.] Vorwort von Hans Thimme. – Ffm: Lembeck 1974. 190 S.; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 11–43: Vischer, Lukas: Von Christi versöhnender Kraft zusammengeführt und zusammengehalten; S. 45–66: Beaupère, René: Um welche Einheit geht es? Anfrage eines römischen Katholiken zehn Jahre nach dem Ökumenismus-Dekret; S. 67–80: Miguez Bonino, José: Die Frage der Einheit – der Versuch einer Ortsbestimmung aus lateinamerikanischer Sicht; S. 81–102: Moede, Gerald F.: Kirchenunionen als ein Modell christlicher Einheit; S. 103–117: Ehrenström, Nils: Die konfessionellen Weltbünde im Dienst der Einheit; S. 119–136: Käsemann, Ernst: Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte „Sakrament" und „Zeichen"; S. 137–157: Frieling, Reinhard: Konziliare Gemeinschaft; S. 159–186: Die nächsten Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche. ‹Salamanca-Bericht›.

X. Moraltheologie

Portolano, Antonio: L'etica della **pace** nei primi secoli del Cristianesimo. – Nap: Federico & Ardia (1974). 341 p.; Lire 5500.

Graber, Glenn C.: A critical bibliography of recent discussions of religious ethics by philosophers. – The Journal of religious ethics V, 1974, 53–80.

Furger, Franz: Zur Begründung eines christlichen Ethos. Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie. – Theologische Berichte IV, (Zü, Eins, Köln 1974), 9–87; S. 89–108: Juros, Helmut – Tadeusz Styczen: Methodologische Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für die theologische Ethik. Bericht über Ethik in **Polen**; S. 109–181: Schüller, Bruno: Neuere Beiträge zum Thema «Begründung sittlicher Normen».

Curran, Charles E.: New perspectives in moral theology. – Notre-Dame: Fides 1974. VIII, 224 p.; $ 8,50.

Marsch, Wolf-Dieter: Die Folgen der Freiheit. Christliche Ethik in der technischen Welt. Hrsg. von Michael Schibilsky u. Hartmut Przybylski. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1974. 128 S. = Gütersloher Taschenbücher LXXXIX; kart. DM 8,80.

Stoeckle, Bernhard, OSB: Grenzen der **autonomen Moral**. – Mchn: Kösel-Verlag (1974). 142 S.; kart. DM 16,–.

Keefe, Donald J.: Verso una morale eucaristica. – Rivista di teologia morale VI, 1974, 657–696; p. 697–713: Di Marino, Antonio: Antropologia tomista e morale cristiana.

Chadwick, Henry: Betrachtungen über das **Gewissen** in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition. – Opladen: Westdeutscher Verlag (1974). 19 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge CXCVII.

Pizzorni, Reginald M., OP: Secolarizzazione o desacralizzazione del **diritto naturale**. – Angelicum LI, 1974, 349–382.

Heinen, Wilhelm: Urfragen nach dem „Wie" christlichen Lebens. – (Wü:) Echter-Verlag (1974). 139 S.; kart. DM 14,80.

Ringeling, Hermann: Fragen der Theologie an die Anthropologie zur Geschlechtlichkeit des Menschen. – FZPhTh XXI, 1974, 271–290.

Ziegler, Josef G.: Menschliche Geschlechtlichkeit zwischen Emanzipation und Integration. Ein Diskussionsbeitrag zum derzeitigen Gespräch in und über Sexualmoral. – ThGl LXIV, 1974, 187–202.

Nautin, Pierre: Divorce et remariage dans la tradition de l'Eglise latine. – RSR LXII, 1974, 7–54; p. 55–79: Lavalette, Henri de: Sexualité et politique au regard de la morale chrétienne; p. 81–116: Moingt, Joseph: Le mariage des chrétiens. Autonomie et mission.

Hasquin, Hervé: Les milieux catholiques **belges**, la contraception et l'avortement, principalement depuis Humanae Vitae. – Problèmes d'histoire du christianisme IV, 1973/74, 57–117.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Toubert, Hélène: Iconographie et histoire de la spiritualité médiévale. – Revue d'histoire de la spiritualité L, 1974, 265–284; p. 285–313: Fontaine, Jacques: Iconographie et spiritualité dans la sculpture chrétienne d'Espagne du IVe au VIIe siècle; p. 314–317: Appendice: Bibliographie sélective, par Ch. Pietri; p. 319–342: Bresc-Bautier, Geneviève: Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem ‹IXe–XVe siècles›. Archéologie d'une dévotion; p. 343–368: Teisseyre, Charles: Doctrine et pastorale dans l'iconographie médiévale; p. 369–395: Labande-Mailfert, Yvonne: Le cycle de l'Ancien Testament à Saint-Savin; p. 397–432: Martin-Bagnaudez, Jacqueline: Les représentations romanes, de l'avare. Etude iconographique; p. 433–456: Arasse, Daniel: Iconographie et évolution spirituelle: la tablette de saint Bernardin de Sienne; p. 457–478: Schaick, P. J. van: Le cœur et la tête. Une pédagogie par l'image populaire; p. 479–505: Pirotte, Jean: Les images de dévotion, témoins de la mentalité d'une époque ‹1840–1965›. Méthodologie d'une enquête dans le Namurois.

García Sanz, Arcadi: Els pactes monàstics a la pre-Catalunya del segle **IX**. – StMon XVI, 1974, 7–44; p. 45–53: Garrigues, Marie-Odile: Bref témoignage sur la vie monastique du XIIe siècle; p. 55–67: Callahan, Thomas, Jr.: The renaissance of monastic bishops in England, 1135–1154: p. 69–87: Grégoire, Réginald, OSB: S. **Pier Damiani** e la teologia del suo tempo; p. 89–134: Hesbert, René-Jean: L'exercice de l'autorité dans la Congrégation de **Saint-Maur**.

Dijck, L. C. van, OPraem: **Norbert** van **Gennep** en de 'Ordo canonicus'. Evangelisch leven tussen restauratie en vernieuwing. – OGE XLVIII, 1974, 363–410.

Garrido, Pablo María, OCarm: Escritos espirituales del ven. Juan **Sanz** O. Carm. ‹1557–1608›. – Carmelus XXI, 1974, 137–197.

Dilworth, Mark: The **Scots** in **Franconia**. A century of monastic life. – Ed, Lo: Scottish Academy Press 1974. 301 p.; £ 3,50.

Hörger, Hermann: Die **„Ulrichsjubiläen"** des **17.** Jahrhunderts und ihre Auswirkungen auf die Volksfrömmigkeit in Ulrichspfarreien. – ZBLG LXXVII, 1974, 309–357.

Tellechea Idígoras, J. Ignacio: Miguel Molinos en la obra inédita de Francisco A. Montalvo "Historia de los Quietistas". – Salm XXI, 1974, 69–126.

Rodríguez, José Vicente: San **Juan** de la **Cruz**, evangelista y testigo de lo eterno. Apuntes de escatología sanjuanista. – REspir XXXIII, 1974, 233–275.

Das Mysterium und die **Mystik**. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung. Hrsg. u. eingeleitet von Josef Sudbrack. – (Wü:) Echter Verl.; (Stu:) Kath. Bibelwerk (1974). 154 S. = Geist und Leben; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 8–55: Sudbrack, Josef: Die Geist-Einheit von Heilsgeheimnis und Heilserfahrung; S. 57–75: Bouyer, Louis: »Mystisch«. Zur Geschichte eines Wortes; S. 77–110: Lubac, Henri de, SJ: Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen; S. 111–153: Seyppel, Joachim: Mystik als Grenzphänomen und Existential.

Tillard, J. M. R., OP: Devant Dieu et pour le monde. Le projet des **religieux**. – P: Ed. du Cerf 1974. 460 p. = Cogitatio fidei LXXV.

Pablo Maroto, Daniel de: Comunidades cristianas primitivas. Vivencias espirituales. – Madr: Editorial de Espiritualidad (1974). 313 p. = Publicaciones del "Instituto de Espiritualidad" de Madrid = Logos XVI.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft. Untersuchungen zur Ideengeschichte des **deutschen Katholizismus** im **19.** Jh. Hrsg. von Albrecht Langner. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 187 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 11–32: Beumer, Johannes: Die Neuscholastik in der Auseinandersetzung mit den Resten der Aufklärung; S. 33–59: Hünermann, Peter: Soziale und politische Orientierung des Katholizismus im Werk der älteren Tübinger Systematiker; S. 61–112: Langner, Albrecht: Grundlagen des sozialethischen Denkens bei Wilhelm Emmanuel von **Ketteler**. Ein Beitrag zum Verhältnis von Sozialethik und Staatswissenschaft im 19. Jahrhundert; S. 113–133: Hollerbach, Alexander: Das Verhältnis der katholischen Naturrechtslehre des 19. Jahrhunderts zur Geschichte der Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie; S. 135–170: Bauer, Clemens: Das Naturrecht in der ersten Auflage des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft; S. 171–181: Oelinger, Josef: Diskussionsbericht.

Towler, Robert: Homo religiosus. Sociological problems in the study of religion. – Lo: Constable (1974). 206 p. = Sociology and social welfare series; £ 4,50.

Boos-Nünning, Ursula – Egon Golomb: Religiöses Verhalten im Wandel. Untersuchungen in einer Industriegesellschaft. – Essen: Ludgerus-Verl. 1974. 231 S., 21 graph. Darst.; kart. DM 13,50.

Nawroth, Edgar, OP: Integraler Humanismus. Ordnungsdenken der Kirche im Wandel der Zeit. – NO XXIX, 1975, 12–28.

Giers, Joachim: **Katholikentage** im Wandel von Gesellschaft und Kirche. Notizen zum gesellschaftlichen Ordnungsbild der deutschen Katholikentage seit **1948**. – MThZ XXV, 1974, 214–234.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Sozialer und politischer Katholizismus. Eine Sicht deutscher Kirchen- und Sozialgeschichte. – StdZ, Bd CXCIII = Jg C, 1975, 147–161.

Grassi, Piergiorgio: Karl **Barth**: comunità religiosa e politica. – Rivista di teologia morale VI, 1974, 29–54.

Moreira Alvès, Marcio: L'église et la politique au **Brésil**. – P: Les Éditions du Cerf 1974. 266 p. = Sciences humaines et religions.

McCormack, Arthur: The **population explosion**: A theologian's concern? – ThSt XXXV, 1974, 3–19; p. 20–47: Murphy, Francis X., CSSR: The new population debate; p. 48–70: Henriot, Peter J., SJ: Global population in perspective: Implications for U. S. policy response; p. 71–82: Hehir, J. Bryan: The church and the population year: Notes on a strategy; p. 83–113: The Yale Task Force on population ethics: Moral claims, human rights, and population policies; p. 114–133: Garcia de Mazelis, Irma: The role of housewives and mothers in human development; p. 134–153: Thomas, John L., SJ: Family, sex, and marriage in a contraceptive culture; p. 154–163: Hurley, Denis E., OMI: Population control and the Catholic conscience: Responsibility of the magisterium.

Kaufmann, Willy: Katholische **Medien**arbeit in der **Schweiz**. Bestandsaufnahme, Strukturanalyse, Entscheidungsgrundlagen. – Frb/S: Univ. Verl. 1974. 154 S., graph. Darst. = Öffentliche soziale Kommunikation. Reihe Werkpapiere I; sfr 12,–.

Schaller, Fritz P.: Notstand im christlichen Pressewesen. Sinn und Möglichkeit christlicher Pressearbeit – dargestellt an der Problematik der katholischen **Presse** in der deutschen **Schweiz**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 236 S.; kart. DM 26,80.

Kirche und Wirtschaftsgesellschaft. Eine Sendereihe in Radio Vaticana. Zusammengestellt und redigiert von Karlheinz Hoffmann [u. a.]. – Köln: Hanstein 1974. X, 363 S. = Gesellschaft, Kirche, Wirtschaft III.

XIII. Kirchenrecht

Leges ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae. Collegit, digessit notisque ornavit Xaverius Ochoa. Vol. IV: Leges annis **1969–1972** editae. Index analyticus titulorum legum quattuor priorum voluminum. – R: Commentarium pro religiosis 1974. Col. 5455–6356; p. CCLIX–CCLXXXIV; 213 p.; Lire 25 000.

Berlingò, Salvatore: Il potere autorizzativo nel diritto ecclesiastico. – Mil: Giuffrè 1974. XII, 515 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di scienze giuridiche, economiche, politiche e sociali della Università di Messina XCII; Lire 7800.

Hughes, Michael, OMI: The juridical nature of the act of joining the Catholic Church. – Studia canonica V, 1974, 45–74. 379–431.

Corral Salvador, Carlos, SJ: Del sistema concordatario al régimen convencional común de regulación en materia religiosa. – EE XLIX, 1974, 387–424.

Morrisey, Francis G., OMI: The renewal of sacramental Canon Law after the Second Vatican Council. – EglTh V, 1974, 347–373.

Socha, Hubert, SAC: Gehören Ordenspriester zum Presbyterium? – OeAKR XXV, 1974, 68–92.

Wili, Hans Urs: Zur **Zölibatspflicht** der Weltkleriker im katholischen Kirchenrecht. ‹Kanonistische Erwägungen in der neueren Literatur›. – Theologische Berichte IV, (Zü, Eins, Köln 1974), 183–244.

Werckmeister, Jean: Le **mariage** et la famille: évolution des idées et des comportements en France. – RDC XXIV, 1974, 294–319; p. 323–333: Aubert, Jean.-M.: L'indissolubilité du mariage face aux mutations de la société moderne; p. 334–349: Bernhard, Jean: Perspectives renouvelées sur l'hypothèse de la «consommation existentielle et dans la foi» du mariage chrétien; p. 350–375: Lefebvre, Charles: L'évolution actuelle de la jurisprudence matrimoniale; p. 376–386: Lefebvre, Charles: La jurisprudence rotale et l'incapacité d'assumer les obligations conjugales.

Gutiérrez, Anastasius: Matrimonii essentia, finis amor coniugalis. ‹Peculiari ratione habita mulieris excisae›. – Apollinaris XLVI, 1973, 97–147. 394–445; XLVII, 1974, 92–130. 416–470.

Di Iorio, Orlando: Adnotationes in M. P. «Causas matrimoniales». – PerRMCL LXIII, 1974, 559–610; LXIV, 1975, 147–185.

Breydy, Michael: Die Stellung der Christlichen Kirchen in den modernen islamischen Staaten. – Kanon II, 1974, 12–27; S. 28–38: Constantopoulos, Dimitrios S.: Die „Autokephale Orthodoxe Kirche von Mazedonien"; S. 39–52: Faltin, Daniel: L'institution synodale dans le Concile Vatican II; S. 53–99: Hajjar, Joseph: Les synodes des Eglises Orientales Catholiques et l'évêque de Rome; S. 100–109: Heyer, Friedrich: Synodale Institutionen der Äthiopischen Orthodoxen Kirche; S. 110–127: Hollós, János: Die Rechtsquellen und die Rechtslage der Griechisch-katholischen Kirche in Ungarn im Lichte des II. Vatikanums; S. 128–142: L'Huillier, Pierre: Le Concile œcuménique comme autorité suprême dans l'Eglise; S. 143–153: Krikorian, Mesrob K.: Anathema, Schisma und Häresie; S. 154–176: Metz, René: L'institution synodale d'après les canons des synodes locaux ‹topiques›. Etude des sources et application actuelle; S. 177–191: Plöchl, Willibald M.: Episcopal Synods and Clergy-Laity Congresses of the Orthodox Church; S. 192–216: Trojanos, Spyridon N.: Die Synode der Hierarchie als höchstes Verwaltungsorgan der einzelnen Autokephalen Orthodoxen Kirchen; S. 217–223: Ware, Kallistos: The Ecumenical Councils and the conscience of the Church.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie. Sorge um den Menschen. Hrsg. von H. Gastager [u. a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). XXIV S., 1228 Sp.; DM 68,–.

Müller-Pozzi, Heinz: Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von **Theologie** und **Psychologie**. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald Verl. (1975). 192 S. = Gesellschaft und Theologie Abteilung: Praxis der Kirche XVIII; DM 22,–.

Spölgen, Johannes: Jugend ohne Kirche? Entwicklung eines regionalen **Jugendpastoralplans**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verlag (1974). 200 S. = Studien zur praktischen Theologie VI; kart. DM 19,80.

Krankheit und Tod. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1974). 92 S. = Pastorale II. Handreichung für den pastoralen Dienst; kart. DM 7,80.

Piper, Hans-Christoph: Kranksein – Erleben und Lernen. – (Mchn:)

Kaiser; (Mz:) Matthias-Günewald-Verlag (1974). 76 S. = Beratungsreihe IV; kart. DM 6,80.

Krankendienst der Zukunft. Job oder menschlicher Einsatz? Hrsg. von Hans Kramer mit Beiträgen von Franz Joser Illhardt [u. a.] und einem Vorwort von Adolf Exeler. – Düs: Patmos-Verlag (1974). 175 S. = Patmos-paperbacks; kart. DM 18,–.

Mayer-Scheu, Josef: Seelsorge im Krankenhaus. Entwurf für eine neue Praxis. – (Mz:) Grünewald-Verl. (1974). 47 S.; kart. DM 4,80.

Mitchell, Kenneth R.: Arbeitsfeld: Krankenhaus (Hospital chaplain, dt.). Notizen aus dem Alltag eines Krankenhausseelsorgers. (Übersetzung aus dem Amerikanischen von Barbara Strehlow.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 134 S.; kart. DM 16,80.

Läpple, Alfred: Der **Religionsunterricht 1945–1975**. Dokumentation eines Weges. – Aschaffenburg: Pattlochverl. (1975). 359 S.; DM 28,–.

Horn, Hermann: Vom Elend der Alternativen im Religionsunterricht. Versuch einer Zwischenbilanz. – Dortmund: Crüwell 1974. 201 S.

Lange, Günter: Religion und Glaube. Erwägungen zum Gegenstand des Religionsunterrichts. – KatBl XCIX, 1974, 733–750; S. 751–762: Wegenast, Klaus: Die Bedeutung biblischer Texte für den Religionsunterricht.

Zillessen, Dietrich: Theologie und Religionswissenschaft. Eine Problemstellung mit religionspädagogischen Konsequenzen. – EvE XXVI, 1974, 370–383; S. 383–389: Künkel, Klaus: Die Bedeutung der Religionswissenschaft(en) für den Religionsunterricht – konfessioneller RU oder RU für alle? – Thesen; S. 389–398: Tworuschka, Udo: Moderne Religionswissenschaft. Ein Leitfaden für den Religionspädagogen.

Audiovisuelle **Medien** im Religionsunterricht. Hrsg. von Hans May und Gernot Krankenhagen. Mit Beitr. v. Karl Dienst [u. a.] – Stu: Klett 1974. 127 S. = Schriftenreihe AV Pädagogik. Reihe C: Fachdidaktik; kart. DM 9,80.

Gross, Engelbert: Religion als akutes Problem der Schule. Religionsunterricht und Schulgebet. – Kev: Butzon & Bercker 1974. 253 S.

Birk, Gerd: Grundlagen für den Religionsunterricht an **Berufsschulen**. Eine empirische Untersuchung an Münchener Berufsschulen. – Düs: Patmos-Verl. 1974. 226 S. = Patmos-Religionspädagogik; kart. DM 16,–. [Diss., München]

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Vanhengel, M. Philipp: Le rite et la formule de la chrismation postbaptismale en **Gaule** et en **Haute-Italie** du **IV**e au **VIII**e siècle d'après les sacramentaires gallicans. Aux origines du rituel primitif. – SE XXI, 1972/73, s'Grav 1974, 161–222.

Gamber, Klaus: Liturgiebücher der **Regensburg**er Kirche aus der Zeit der Agilolfinger und Karolinger. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg VIII, 1974, 23–43; S. 45–51: Gamber, Klaus: Die Meßfeier im Herzogtum der Agilolfinger im 6. und 7. Jahrhundert.

Forcadell, Agustín María, OCarm: En el primer decenio de la promulgación de la constitución conciliar sobre la sagrada liturgia. – Carmelus XXI, 1974, 3–35.

Braga, Carolus, CM: Recensio documentorum annis 1973–1974 editorum ad rem liturgicam spectantium. – EL LXXXVIII, 1974, 479–523.

Kult in der säkularisierten Welt. [Von] Balthasar Fischer [u. a.] – Rgb: Pustet (1974). 127 S.; kart. DM 12,80; [enth.:] S. 9–62: Schaeffler, Richard: Der Kultus als Weltauslegung; S. 63–91: Lengeling, Emil J.: Liturgie als Grundvollzug christlichen Lebens; S. 92–101: Schulz, Frieder: Der Gottesdienst in evangelischer Sicht; S. 102–116: Müller-Schwefe, Hans-Rudolf: Pastorale Perspektiven für den christlichen Kult; S. 117–127: Fischer, Balthasar: Zehn Jahre danach. Zur gottesdienstlichen Situation in Deutschland zehn Jahre nach Erscheinen der Liturgie-Konstitution ‹1963›.

Cuming, Geoffrey J.: The New Testament foundation for **Common Prayer**. – Studia liturgica X, 1974, 88–105; p. 106–124: Fischer, Balthasar: The Common Prayer of congregation and family in the Ancient Church; p. 126–136: Allmen, Jean-Jacques von: The theological meaning of Common Prayer; p. 137–150: Gelineau, Joseph, SJ: The concrete forms of Common Prayer; p. 151–166: Skoglund, John E.: Free Prayer; p. 167–188: Auf der Maur, Hans-Jörg: The difficulties of Common Prayer today.

Meyer, Hans Bernhard: Andachten und Wortgottesdienste. Zwei Grundtypen nicht-sakramentaler Liturgie? – LJ XXIV, 1974, 157–175.

Ruffini, Eliseo: Teologia della **penitenza** e nuovo rito della penitenza sacramento. – RLit N. S. LXII, 1975, 7–23; p. 24–47: Piana, Giannino: Significato e dimensione del peccato nella riflessione teologica e antropologica contemporanea. Note in margine al nuovo rito della penitenza; p. 48–74: Moioli, Giovanni: Il nuovo «Ordo paenitentiae» nella storia della prassi penitenziale cristiana e della sua teologia; p. 75–108: Carideo, Amando, CM: Analisi teologica e celebrativa del nuovo «Ordo paenitentiae»; p. 109–123: Rinaudo, Spirito: Il lezionario del rito della penitenza.

Meyer zu Uptrup, Klaus: Gottesdienst – ein Lernprozeß? Biblisches Gottesverhältnis, liturgische Tradition und Neuansätze in unserer Zeit. Entwurf einer theologischen Lerntheorie. – WissPr LXIV, 1975, 13–27; S. 28–42: Volp, Rainer: Liturgie als soziales Verhalten. Kritische Beobachtungen und Postulate zu empirischen Methoden.

Lexikon der christlichen Ikonographie. VI: Ikonographie der Heiligen Crescentianus von Tunis bis Innocentia. Mit 259 Abb. – R, Frb/B, Bas, Wien: Herder 1974. 588 Sp.; Lw. DM 148,–.

Hinz, Paulus: Deus homo. Das **Christusbild** von seinen Ursprüngen bis zur Gegenwart. Band I: Das erste Jahrtausend. – B: Evang. Verlagsanstalt (1973). 422 S. mit 236 Abb.; S. 17–24 u. S. 173–352 Taf.

Thérel, Marie-Louise: Les symboles de l'«**Ecclesia**» dans la création iconographique de l'art chrétien du **III**e au **VI**e siècle. Préface de J(ean) Daniélou. – R: Edizioni di Storia e Litteratura 1973. XII, 183 p., 46 pl.; Lire 10 000.

Dahmen, Jost: **Deutsche Zisterzienserkunst**. – Köln, Wien: Böhlau (1974). 199 S., 1 Titelbild, 90 Abb. im Text; Lw. DM 38,–.

Mertens, Klaus: **Romanische Saalkirchen** innerhalb der mittelalterlichen Grenzen des **Bistums Meissen**. – Leipzig: St.-Benno-Verl. 1973. 162, [40] S. Ill., graph. Darst. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XIV; kart. DM 19,80 [Habil.-Schrift, Dresden]

Hubel, Achim: Der **Erminoldmeister** und die deutsche Skulptur des **13.** Jahrhunderts. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg VIII, 1974, 53–241; 2 Farbtaf., 82 Abb. [Diss., München]

Flemming, Johanna – Edgar Lehmann – Ernst Schubert: Dom und Domschatz zu **Halberstadt**. – B: Union-Verlag 1973. 260 S., 187 Ill; Lw. DM 58,–.

Bange, Hans: Das **Gladbacher Münster** im **19.** Jahrhundert. Wiederherstellung und Neuausstattung. – Mönchengladbach: Stadtarchiv 1973. 208 S., Ill. = Beiträge zur Geschichte von Stadt und Abtei Mönchengladbach IV.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Günter Biemer, 78 Freiburg i. Br., Pädagogisch-Katechetisches Seminar der Universität, Werthmannplatz; Prof. Dr. Hermann Eising, 44 Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 581 Witten, Mozartstr. 11; Dr. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Langenstr. 1; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn üb. Würzburg, Oberer Mühlweg 28; Prof. Dr. Klaus Ganzer, 87 Würzburg, St.-Benedikt-Str. 6; Dr. Erwin Gatz, 516 Düren, Poliusstr. 3; Prof. Dr. Heribert Gauly, 65 Mainz, Am Schinnergraben 94; Prof. Dr. Josef Goldbrunner, 8124 Seeshaupt, Gröbenseeweg 6; Wiss. Ass. Joachim Herten, 84 Regensburg, Kath.-Theol. Fakultät der Universität, Universitätsstr. 31; Prof. Dr. Philipp Kaiser, 4790 Paderborn, Kamp 6; Prof. Dr. Walter Kornfeld, A-1080 Wien, Laudongasse 42/11; Dr. Hans Kramer OSC, 463 Bochum-Querenburg, Ruhr-Universität, Abt. für Kath. Theologie, Buscheystr. Geb. GA; Postfach 2148; Prof. Dr. Werner Küppers, 74 Tübingen, Paul-Lech-Str. 11; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 37; Dr. Herbert Lepper, 51 Aachen, Fischmarkt 3; Prof. Dr. Franz Mußner, 84 Regensburg, Schützenheimweg 27; Prof. Dr. August Nitschke, 7 Stuttgart, Institut für Sozialforschung, Abt. Historische Verhaltensforschung, Friedrichstr. 10; Dipl. theol. Harald Oberhem, 78 Freiburg, Moraltheologisches Seminar der Universität, Belfortstr. 11; Prof. Dr. Konrad Repgen, 53 Bonn-Ippendorf, Saalestr. 6; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Dr. Klaus Schmöle, 441 Warendorf, Klosterstr. 15; Prof. Dr. Theodor Schneider, 65 Mainz 42, Hechtsheim, An den Mühlwegen 33; Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz, 463 Bochum, Ruhr-Universität, Abt. für Kath. Theologie, Kollegstr. 10; Prof. Dr. Rudolf Smend, 34 Göttingen, Am Weißen Stein 11; Prof. Dr. Bernhard Stoeckle OSB, 78 Freiburg, Moraltheologisches Seminar der Universität, Werthmannplatz; Dr. Josef Sudbrack SJ, 8 München 19, Zuccalistraße 16; Prof. Dr. Hermann Tüchle, 8031 Gröbenzell, Ascherbachstr. 12; Dr. Hans Waldenfels, 4 Wittlaer bei Düsseldorf-Kaiserswerth, Grenzweg 2; Prof. Dr. Wilhelm Weber, 44 Münster, Angelmodder Weg 27; Prof. Dr. Klaus Wittstadt, 4401 Wolbeck, Moltkestr. 19; Prof. Dr. Albert Zimmermann, 5 Köln-Lindenthal (41), Thomas-Institut der Universität, Universitätsstr. 22.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1975 – 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.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
„Corpus Catholicorum“ und „Neutestamentliche Abhandlungen“ des Verlages Aschendorff, Münster.
„Taschenlexikon Religion und Theologie“ des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.